



*IN DE BAN VAN
NOODZAKELIJKHEID*

Kants ethiek als weerspiegeling van zijn tijd

F.R. Feldmeijer

Herz. druk, Leiderdorp 2024

In de mens is dus alleen dat goed, wat alleen in een mens is.
Als er niets anders typisch eigen is aan de mens behalve de rede,
dan zal die zijn enige goed zijn.
Seneca, *Brieven aan Lucilius*, 76 § 11.

Iustitia igitur est rectitudo voluntatis propter se servata.
Anselmus van Canterbury, *De Veritate* XII.

Manifestum est autem quod obiectum rationis est nobilius
quam obiectum appetitus, ratio enim apprehendit aliquid in
universali; sed appetitus tendit in res, quae habent esse particulare.
Th. v. Aquino, *Summa Theologica* I^a-IIae q. 66 a. 3.

Omnis actus bonus concordat rationi et legi aeternae.
Th.v. Aquino, *Summa Theologica* I^a-IIae q. 21 a. 1.
Homines naturalem legem retinent in cordibus suis.
Francisco Suarez, *De Legibus* II, 5 § 14.

Dat nu iets tot het natuurrecht behoort, kan gewoonlijk
zowel a priori als a posteriori worden bewezen.
Er is sprake van een a priori-bewijs wanneer de noodzakelijke
overeenkomst of het noodzakelijke verschil van een handeling
met een redelijke en sociale natuur wordt aangetoond.
Hugo de Groot, *Het recht van oorlog en vrede* I, 1 § 12.

Ich habe in meiner Metaphysik einen Anfang gemacht
die Verrichtungen der Seele auf eine verständliche Art zu erklären,
nach den Regeln, die dem Verstande und Willen vorgeschrieben sind,
gleichwie man die Verrichtungen der Körper
nach den Regeln der Bewegung zu erklären angefangen.
Chr. Wolff, *Von dem Gebrauche der Theile*, § 170.

The great rule of rectitude, or the law of moral truth
and righteousness in general, is of eternal, unchangeable force
and obligation to all rational, intelligent beings alike.
Thomas Morgan, *The moral philosopher* I (1737), 205-206.

Die Vernunft wird durch einen Hang ihrer Natur getrieben...
in einem für sich bestehenden systematischen Ganzen Ruhe zu finden.
Kritik der reinen Vernunft, A 797/ B 825.
Die Sittlichkeit an sich selbst macht ein System aus.
Kritik der reinen Vernunft, A 811/ B 839.
Nun ist es ein wesentliches Princip alles Gebrauchs unserer Vernunft,
ihr Erkenntniß bis zum Bewußtsein ihrer Nothwendigkeit zu treiben
(denn ohne diese wäre sie nicht Erkenntniß der Vernunft).
Grundlegung, AA IV 463.

NHOUDSOPGAVE

INLEIDING	5
I DE VOORKRITISCHE PERIODE.....	12
1. Inleiding	12
1.1 Het intellect als basis van de ethiek.	24
2. De collegeverslagen en de Reflexionen.....	28
2.1 De morele principes.	28
2.2 De motieven voor het moreel handelen.	30
2.3 A-prioristisch inzicht	32
2.3.1 De kritiek van D. Henrich en H.E. Allison.	34
2.4 Morele ervaring als ervaring van regels.....	43
2.5 Het morele gevoel als menselijke eigenschap.	44
2.5.1 Morele gewoontevorming	45
2.5.2 Bezwaren tegen afschuw als moreel gevoel.	48
2.6 Latere ontwikkeling.	53
3. De rol van de godsdienst.....	55
3.1 De wederzijdse betrokkenheid van moraal en religie.	55
3.2 De waardigheid om gelukkig te zijn.	56
3.3 Het summum bonum.....	58
3.4 De problemen van deze ethiek.....	59
4. Conclusies.....	61
II DE MENSELIJKE VRIJHEID.....	64
1.1 Vrijheid als noumenale eigenschap.	64
1.2 Transcendentale en praktische vrijheid.....	65
1.3 De rede bepaalt de wil.....	72
1.3.1 De causaliteit van de rede in de Kritik der reinen Vernunft.	73
1.3.2 De causaliteit van de zuivere rede in de Grundlegung.	75
1.3.2.1 Het verschil met de vrijheidsopvatting in de collegeverslagen.	82
1.3.2.2 De implicaties van de formuleringen van de zedenwet.	87
1.3.2.3 Opmerkingen over plicht en achting.....	98
1.3.3 De causaliteit van de zuivere rede in de Kritik der praktischen Vernunft. ...	100
1.3.3.1 Het verschil met de Grundlegung.	103
1.3.3.2 De overeenkomst met de Kritik der reinen Vernunft.....	108
1.3.3.3 Het verschil met de collegeverslagen.	109
1.3.3.4 Zedenwet en bewustzijn van vrijheid.	111
1.3.3.5 Opmerkingen naar aanleiding van Kants discussie met Chr. Garve.....	115
2. ‘Wille’ en ‘Willkür’.	120
3. H.E. Allison's visie op de causaliteit van de rede.....	122
3.1 Het causale moment.....	122
3.2 Het probleem van de fenomenale keuze voor het kwaad.	125
4. Samenvatting en conclusies.....	128
III DE AARD VAN DE MAXIMES EN DE WERKING VAN DE ZEDENWET.....	131
1. Maximes.....	131
1.1 De aard van de maximes.....	131
1.1.1 Maximes en karakter.....	132
1.1.2 Maximes als rationele verwerking van gevoelens.	136

1.2	De objectiverende aard van maximes.	137
1.2.1	De evaluerende aard van de maximes.	137
1.2.2	De interpretatie van O. Höffe.	140
1.3	Het zich bewust zijn van maximes.	141
1.4	De onbegrijpelijkheid van maximes als rationeel proces.	143
1.4.1	Maximes als beheersing van het onbewuste.	144
1.5	Rechtmatigheid a priori.	145
1.6	Praktische problemen.	145
2.	Aspecten van de zedenwet.	147
2.1	De macht van de zedenwet.	147
2.2	Autoriteit en rationaliteit.	150
2.3	De hang naar het kwaad.	157
2.4	De voortreffelijkheid van de zedenwet.	160
3.	Willen en regels in de Grundlegung en de Kritik der praktischen Vernunft.	164
IV	HET GEVOEL VAN ACHTING.	167
1.	Het gevoelsleven volgens Kant.	167
1.1	De goede wil.	167
1.2	Het gevoel van achting.	173
1.3	Het emotionele leven van de mens als redelijk wezen.	179
2	De problemen van het door Kant beschreven gevoelsleven.	186
2.1	Leven zonder gevoel van natuurlijke verbondenheid.	186
2.2	Kants synthese van natuurlijke verbondenheid en plicht.	188
2.2.1	Bijkomende aspecten.	200
2.2.2	Het belang van het onpersoonlijke.	209
2.2.3	Morele vriendschap.	215
2.2.4	Verdere vragen vanuit tegenwoordig standpunt.	220
2.3	De wetmatigheid van rechtsplichten en van verdienstelijke plichten.	222
2.4	Het systeemkarakter van de moraliteit en Kants existentiebegrip.	225
2.5	Het functioneren van de zedenwet: de plicht tot helpen.	229
2.6	Plicht en empirische algemeenheid.	235
2.7	De kracht van de plichtmentaliteit en van het streven naar geluk.	237
2.8	De mogelijkheid van achting voor de zedenwet.	244
2.9	Een indirecte plicht tot helpen.	249
2.10	Het probleem van de impasse.	252
3.	Het voorbeeld van de valse belofte.	252
3.1	Natuurlijke en a-prioristische algemeenheid.	253
3.2	Alleen het a-prioristische is basis voor het morele.	257
4.	De betekenis van de zedenwet vanuit tegenwoordig perspectief.	261
5.	Conclusies.	263
V	MORAAL EN GELUK.	273
1.	Overzicht van Kants standpunten.	273
1.1	De collegeverslagen en Reflexionen.	273
1.1.1	God als rechtvaardige rechter.	275
1.2	De Kritik der reinen Vernunft.	276
1.3	De Grundlegung.	278
1.3.1	De minimalisering van het uitzicht op geluk als zingevende factor.	279

1.4	De Kritik der praktischen Vernunft.	281
1.4.1	De rol van het summum bonum.	282
1.4.2	Moraal en geestelijk welzijn.	288
1.4.3	De wezenlijke gelijkheid van de Kritik der praktischen Vernunft met Kants vroegere standpunt.	289
1.5	Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.	291
1.5.1	De noodzaak van de eenheid van de doelmatigheid van natuur en moraal. .	291
1.5.2	De zedenwet komt tegemoet aan het verlangen naar het aangename.	293
1.5.3	Het problematische van de morele tegemoetkoming aan het aangename. ...	293
1.6	Die Metaphysik der Sitten.	295
1.6.1	De Gemeinspruch.	296
2.	De kritiek van H. Schmitz.	298
3.	Evaluatie.	303
4.	Opmerking over het Opus Posthumum.	306
VI	HET VERMEENDE RECHT OM TE LIEGEN.	309
1.	Kants afwijzing van de gedachte dat er een recht zou zijn om te liegen.	309
1.1	De rechtvaardige samenleving.	315
1.1.1	Het verschil in maatschappijvisie.	318
1.2	Waarheid is geen privébezit.	319
1.3	Het problematische van de strafbaarheid van de noodleugen.	320
1.3.1	Het recht op vrije meningsuiting.	322
1.3.2	De plicht tot morele zelfhandhaving.	323
1.4	De leugen als geoorloofde verdediging.	326
1.5	Uitzonderlijke situaties.	326
2.	De onbegrijpelijkheid van het gevoelsleven van de Kantiaanse ethiek.	328
2.1	Het probleem van de beoordeling van Kants standpunt.	329
VII	KANT OVER ZELFDODING.	335
1.	Overzicht van Kants argumenten.	335
2.	Bespreking.	335
2.1	Argument 1.	335
2.2	Argument 2. (Wie zichzelf doodt, gebruikt zichzelf als ding, als middel.) ..	337
2.2.1	De collegeverslagen.	337
2.2.2	De Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.	340
2.3	De argumenten 3 en 4.	342
2.3.1	De scholastieke traditie.	349
2.4	De argumenten 5 en 6.	349
2.5	De casuïstiek.	355
3.	Ethiek als belijdenis.	357
4.	Slotopmerking.	357
APPENDIX	359
1.	Enkele aspecten van Wolffs filosofie.	359
2.	Hutcheson.	364
3.	Ethiek naar natuurkundig model en juridische traditie.	368
GERAADPLEEGDE LITERATUUR	375
SUMMARY	384

INLEIDING

Men kan zich afvragen of het zinvol is over Kant te schrijven, het lijkt immers haast onmogelijk nog iets nieuws over hem te zeggen. De boeken over zijn werk zouden bij elkaar geplaatst een indrukwekkende bibliotheek vormen. Alleen al de Kant-bibliografie van 1945 tot 1990 telt bijna achthonderd bladzijden.¹

Toch blijft het, los van het weerleggen of het verdedigen van zijn standpunten, van belang om te proberen de probleemstellingen te verhelderen. In dit boek wordt daarbij de nadruk gelegd op het feit dat Kant een achttiende-eeuwse denker was, wiens mensbeeld bepaald werd door de natuurkundige opvattingen van zijn tijd, binnen het kader van de toen nog geldende aristotelische traditie, waarin deugd de zin vormde van het menselijk bestaan: geen enkel ander aards wezen heeft het vermogen tot zedelijkheid. Kant ziet de mens als een geheel van krachten (hogere, morele, die niet aan de natuurwetten gebonden zijn, en lagere, natuurlijke) die bij het handelen met elkaar overeen moeten stemmen.

Verder is het van belang te voorkomen dat men de zaken nodeloos ingewikkeld gaat maken en daardoor verwarring sticht. Zo werd in een dissertatie van een aantal jaren geleden onder meer het probleem opgeworpen: kunnen moreel toelaatbare, dat wil zeggen moreel neutrale handelingen, uit achting voor de zedenwet worden ondernomen?²

De auteur noemt als voorbeeld het op anderen afreageren van door te lang stilzitten in de studeerkamer opgebouwde agressiviteit.³ Dat is moreel niet toegestaan. Wel is toegestaan deze agressiviteit af te reageren door onschuldige lichaamsbeweging zoals sportbeoefening. Sporten, bijvoorbeeld joggen, is moreel neutraal. Natuurlijke bewegingsdrang, zo stelt hij, is op zich al een volledig motief, er is geen verdere drijfveer voor nodig, net zoals honger een voldoende drijfveer tot eten vormt.

Uiterlijk is niet zichtbaar of ik jog uit bewegingsdrang of om mijn agressiviteit af te reageren. Hij schrijft dan, naar aanleiding van het afreageren van mijn agressiviteit op anderen:

Als ik, omdat de formele stelregel van mijn handelen mij dit gebiedt, mijn agressiviteit niet afreageer op anderen, dan moet het uiteindelijke motief, dat alle andere motieven inperkt, de achting voor de zedenwet zijn. Daarmee is echter geheel verenigbaar, dat ik ook uit luiheid op mijn stoel blijf zitten, zoals ik uit bewegingsdrang ga voetballen. Achting als hoogste motief hoeft niet zelf het motief te worden dat mijn handelen bepaalt, opdat een geboden of geoorloofde handeling morele waarde heeft. Ze moet echter regelen welke andere motieven ik bepalend voor mijn handelen zal laten zijn.⁴

¹ *Kant-Bibliographie 1945-1990*, Herausg. M. Ruffing, Frankfurt/aM 1999.

² 'Können also auch moralisch freigestellte Handlungen aus Achtung vor dem Sittengesetz vollzogen werden?' W. Brinkmann, *Praktische Notwendigkeit. Eine Formalisierung von Kants Kategorischen Imperativ*, Paderborn 2003, 270.

³ A.w. 270-273.

⁴ 'Wenn ich es unterlasse, weil meine formale Maxime es mir gebietet, dann sollte das letzte, alle anderen Motive einschränkende Motiv die Achtung vor dem Sittengesetz sein. Damit ist aber völlig verträglich, daß ich auch aus Faulheit sitzen bleibe, so wie ich aus Bewegungsdrang Fußball spiele. Achtung als oberstes Motiv muß nicht selbst handlungsleitendes Motiv werden, damit eine gebotene oder freigestellte Handlung moralischen Wert hat. Sie muß aber regulieren, welche anderen Motive ich handlungsleitend werden lasse.'
(a.w. 272-273)

Het de vraag of dit een goede probleemstelling vormt.

Allereerst moet worden opgemerkt dat de achtung, als (moreel) gevoel, bij Kant alleen drijfveer is, en zelf niet regelt of kan regelen.⁵ Het regelen doet de rede in haar oordeel.

Ten tweede: de gedachte is dat stilzitten oorzaak kan zijn van agressiviteit doordat de menselijke bewegingsdrang niet tot zijn recht komt. Afgezien van het feit dat de idee van het opbouwen van agressie vreemd is aan het mensbeeld en de psychologie van Kants tijd - men kende traditioneel alleen de aanwezigheid van neigingen tegenover verstandelijke motieven - is, modern psychologisch geredeneerd, de genoemde luiheid juist gebrek aan bewegingsdrang, en daarmee ontbreekt het motief om agressie tegen te gaan, want die agressie heeft geen voedingsbodem, een opbouw ervan is onmogelijk.

Bovendien is voor Kant sporten niet moreel neutraal, maar dienstbaar aan de plicht om z'n lichaam, als instrument voor het uitoefenen van deugd, in goede conditie te houden. Het gaat om de *'absichtliche Belebung des Tieres am Menschen'*.⁶ Het probleem ontstaat dus bij Kant niet, omdat men aan de verplichting moet voldoen om zijn lichaam in goede conditie te houden.

In het spoor van de redenering over goede conditie verder gaand, kan men stellen dat de mens als redelijk wezen niet zozeer eet om aan de animale eisen van zijn lichaam te voldoen, maar om, tijdig toegevend aan de onontkoombare natuurwetten, het lichaam als instrument van de deugd van brandstof te voorzien. Eten is plicht (ofwel noodzakelijkheid van handelen op grond van morele wetten). Dit betekent echter dat er nauwelijks moreel neutrale handelingen overblijven, alleen de dingen die men puur om het spelplezier doet; maar ook die kunnen worden ondergebracht bij een plicht, namelijk de plicht om zichzelf geestelijk in goede conditie te houden.⁷ Het is de vraag of er werkelijk moreel neutrale handelingen bestaan, want meer spel en bewegen dan conditioneel nodig is, betekent verwaarlozing van andere plichten. Weliswaar spreekt Kant een enkele keer over moreel neutrale handelingen, maar dan betreft het meestal triviale detailkwesties.⁸ Het probleem van de waarde vrije handelingen is een schijnprobleem, omdat die handelingen buiten de ethiek vallen, ze staan in geen enkel

⁵ Zie bijvoorbeeld V 79, 13-19 'Also muß die Achtung fürs moralische Gesetz....als Triebfeder zu Befolgung desselben...angesehen werden.' (De Kantcitatoren komen uit de Akademie-Ausgabe van zijn werk. In overeenstemming met de gewoonte in de Kantlitteratuur wordt hier met het Romeinse cijfer het deel van Akademie-Ausgabe aangegeven, met het Arabische cijfer de bladzijde. Als het voor de duidelijkheid nodig is, wordt ook het regelnummer vermeld.)

⁶ 'Endlich ist die Kultur der Leibeskräfte (die eigentliche Gymnastik) die Besorgung dessen, was das Zeug (die Materie) am Menschen ausmacht, ohne welches die Zwecke des Menschen unausgeführt bleiben würden mithin die fortdauernde absichtliche Belebung des Tieres am Menschen, Zweck des Menschen gegen sich selbst.' (MS VI 445)

⁷ 'Der Anbau (cultura) seiner Naturkräfte (Geistes-, Seelen- und Leibeskräfte) ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst.' (MS VI 444)

⁸ Cf. VI 409, 13-19 'Phantastisch-tugendhaft aber kann doch der genannt werden, der keine in Ansehung der Moralität gleichgültige Dinge (*adiaphora*) einräumt und sich alle seine Schritte und Tritte mit Pflichten als mit Fußangeln bestreut und es nicht gleichgültig findet, ob ich mich mit Fleisch oder Fisch, mit Bier oder Wein, wenn mir beides bekommt, nähre; eine Mikrologie, welche, wenn man sie in die Lehre der Tugend aufnähme, die Herrschaft derselben zur Tyrannei machen würde.' (Cf. ook *Mrong II XXIX 615*.) Van meer gewicht is de opmerking dat rijkdom en armoede *adiaphora* zijn (XIX 163, 13). Ook de later te bespreken vraag, of ook uitingen van medemenselijkheid tot de *adiaphora* behoren en niet tot de moraal zelf is geen detailkwestie (VI 458, 2-5). (Kants opmerking in XIX 163 heeft een stoïsche achtergrond, *adiaphoron* is een stoïsch begrip).

ethisch perspectief.⁹

Wat betreft het afreageren van agressie: het is duidelijk dat het uiten van agressie strijdig is met de zedenwet. Het is onwaardig, ook als men het zó doet, dat men er anderen niet mee schaadt of dat die het zelfs niet merken. Het is plicht agressie te voorkomen. Het gaat in het voorbeeld uit de bovengenoemde dissertatie immers om agressiviteit die het gevolg is van het feit dat ik geen rekening wil houden met de natuurwetten (het lichaam heeft beweging nodig) waaraan ik onderworpen ben. (De psychologische vraag of langdurig, maar vrijwillig stilzitten alléén oorzaak van agressie kan zijn, blijft hier buiten beschouwing.) Ter voorkoming van de met zekerheid optredende agressiviteit is het plicht om tijdig te bewegen. Vanuit verantwoordelijkheid geformuleerd: ik ben niet verantwoordelijk voor het feit dat ik een natuurlijke bewegingsdrang heb, wel voor mijn agressie, het niet beheersen van mijn bewegingsdrang. Door vooraf rekening te houden met de wetten waaraan de mens als natuurwezen onderworpen is, dus in dit geval door op juiste wijze toe te geven aan mijn bewegingsdrang, kan ik deze wetten beheersen.

Samengevat: het voorkomen van agressie (sporten vanuit de dwang van plicht) is moreel, toegeven aan agressie door te sporten niet; voldoen aan de neiging tot bewegingsdrang (plezier in sport) is moreel neutraal. Alleen achting (dwang) heeft als motief morele waarde. De achting heeft niet, delegerend, andere motieven als hulp nodig.

Toch zou men kunnen stellen dat hier een fundamenteel probleem van de Kants ethiek zichtbaar wordt, het probleem van de relatie tussen het principe van absolute noodzakelijkheid (een aristotelisch begrip, destijds door Leibniz geactualiseerd, zie bladzijde 39 van deze studie), of, wat hetzelfde is, algemene geldigheid (XX 238, 24-25) van handelen en daarmee zekerheid (XVII 615, 25), naar natuurkundig model, dat Kant voor de moraal wezenlijk of kenmerkend acht en in zijn voorbeelden herkenbaar wil maken¹⁰, en de noodzakelijkheid die ook door de empirische fundamentele structuur van het mens-zijn wordt bepaald, met andere woorden ‘in der Natur des Menschen, oder den Umständen in der Welt... gesucht werden müsse.’ (IV 389, 17-18). Natuurgebonden begeerte, dat wil zeggen verlangen naar welzijn of handhaving van welzijn, drijft de mens tot handelen; zonder begeerte komt hij aan handelen niet toe, ook niet aan moreel handelen, dat wil zeggen handelen in relatie tot anderen en ten opzichte van zijn eigen natuur. (In de fundering van de plicht tot helpen bijvoorbeeld, is de eigen begeerte naar hulp in nood verwerkt. Het afwijzen van de leugen is de weigering om zich door een bepaalde begeerte tot leugen te laten verleiden.) Begeerten vallen buiten de moraal: ik ben er niet verantwoordelijk voor begeerten te hebben. Moraal gaat over de beheersing ervan. Maar is er nu sprake van een beheersen van zijn natuur, of ook van een toegeven aan onontkoombare natuurnoodzakelijkheid, aan de onafwijsbare eisen van de menselijke natuur, met andere woorden aan het noodzakelijk streven naar geluk, dat Kant als kenmerk van alle afhankelijke redelijke wezens beschouwt (GMS 415, 28-33; KpV V

⁹ Zie XIX 304, 8 ‘[adiaphora] sind gar nichtfacta, weil sie nicht unter moralischen Gesetzen stehen.’ Zie ook XIX 159, 13-17 (Refl. 6784); XXIX 641, 19-23 en, wat betreft Kants wisselend oordeel over de realiteitsstatus ervan, Rel. VI 23n, MS 223, 409, 458. Brinkmann heeft dit probleem ontleend aan de discussie tussen B. Herman, On the Value of Acting from the Motive of Duty, *Philosophical Review* 90, 1981 374-376 en P. Benson, Moral Worth, *Philosophical Studies* 51, 1987. 365-382. Zie ook B. Herman, *The Practice of Moral Judgement*, London 1993, 15-17. Brinkmann, a.w. 271n.

¹⁰ ‘Jedermann muß eingestehen, daß ein Gesetz, wenn es moralisch, d. i. als Grund einer Verbindlichkeit, gelten soll, absolute Notwendigkeit bei sich führen müsse.’ (GMS IV 389, 11-13) Eerder nam o.a. Chr. Wolff Newtons natuurwetten als model voor de regels van de moraal (zie hst. I, noot 103 van deze studie).

25, 12-13), een toegeven dat in principe strijdig is met de zedenwet?¹¹

Het probleem wordt duidelijker in een passage uit de *Grundlegung*, waar Kant zegt dat het indirecte plicht is het eigen welzijn na te streven, omdat gebrek aan welzijn de verleiding om plichten te verwaarlozen erg groot maakt.¹² De morele waarde ligt hier in mijn wil om alle zaken die plicht belemmeren uit de weg te ruimen. Dat dit echter alléén lukt door aan niet of nauwelijks beheersbare eigen fundamentele begeerten toe te geven - waarmee het plicht wordt het principe van plicht (algemeenheid) te verlaten – roept naar modern besef twijfels op over de vrijheid als uitgangspunt van de moraal.¹³ Doordat Kant spreekt over een plicht, zij het een indirecte, wordt verhuld dat hier eigenlijk staat, dat (directe) plicht alleen mogelijk is binnen bepaalde grenzen van empirisch streven naar eigen geluk. Dit is geen intellectueel gefundeerde noodzakelijkheid maar een empirische, de noodzakelijkheid van een natuurwet.¹⁴

Zoals echter uit het vervolg van deze studie zal blijken (zie blz. 247v), was dit voor Kant geen punt. Plicht is gebonden aan en wordt begrensd door de basismogelijkheden van de menselijke natuur zonder haar vrijheidskarakter van verantwoordelijkheid te verliezen.

Bij dit alles is het van belang rekening te houden met de tijdgebondenheid van Kants ethiek. Het is soms lastig om de redeneringen die in zijn tijd gangbaar waren te volgen. Zo gebruikt Kant op essentiële momenten steeds de volstreekte vermijdbaarheid van de leugen als illustratie van de menselijke vrijheid.¹⁵ Zelfs de levensdrang en de angst voor de dood kan men ter wille van de waarheid overwinnen (V 30; VI 49n). De plicht tot helpen fundeert Kant daarentegen op het gegeven dat ieder die in nood zit onvermijdelijk naar hulp verlangt (IV 423) en dus, zo zou men denken, een onweerstaanbare overlevingsdrang heeft. Vanwege die drang is het onmogelijk de algemene gevolgen van hulpweigering te aanvaarden (l.c.). Als dat zo is, zou het echter ook onmogelijk zijn de gevolgen van waarachtigheid te aanvaarden, wanneer die tot een wisse dood leiden (V 30). De mens kan in die omstandigheid de leugen niet vermijden, hij is gebonden aan zijn natuurlijke levensdrang.

De toenmalige gedachtegang is echter anders. Dat men z'n eigen einde niet kan willen, had te maken met het aristotelisch onderscheid tussen een doel op zich en een doel als middel (*Eth. Nicom.* I.1; I.2 en I.7.4). Men kan de dood als middel gebruiken om grote moeilijkheden te ontlopen, maar de eigen ondergang niet als doel op zich willen.¹⁶ Daarom is het vanwege zelfliefde enerzijds onmogelijk geen hulp te willen (MS VI 393,

¹¹ 'Das gerade Widerspiel des Prinzips der Sittlichkeit ist: wenn das der eigenen Glückseligkeit zum Bestimmungsgrunde des Willens gemacht wird ...' (KpV V 35)

¹² 'Seine eigene Glückseligkeit sichern, ist Pflicht (wenigstens indirect), denn der Mangel der Zufriedenheit mit seinem Zustande ... unter unbefriedigten Bedürfnissen könnte leicht eine große Versuchung zu Übertretung der Pflichten werden.' (GMS IV 399, 3-7; cf. KpV V 93, 15-19 en MS VI 388, 26-28.)

¹³ Elders spreekt hij er over, dat wij '...uns als frei im Handeln betrachten und so uns dennoch für gewissen Gesetzen unterworfen halten sollen, um einen Wert bloß in unserer Person zu finden, der uns allen Verlust dessen, was unserm Zustande einen Wert verschafft, vergüten könne...' (GMS IV 450, 12-15)

¹⁴ In diezelfde eerder genoemde passage uit de *Grundlegung* (IV 399) merkt Kant op dat iedereen sowieso naar geluk streeft. Ook in de *Kritik der praktischen Vernunft* (V 25-26) spreekt hij daarover. Hij stelt daar dat dit een subjectief noodzakelijke wet is, een natuurwet (V 25, 32), maar de concrete invulling per persoon is contingent, noodzakelijkheid a priori ontbreekt (cf. ook GMS 418).

¹⁵ KrV A 554; GMS 422 (valse belofte); KpV V 30 (= V 155-156), *Rel.* VI 49n (valse beschuldiging); VIII 285 (verbreking van een belofte, d.w.z. het tot leugen maken van een eerder gedane toezegging).

¹⁶ Cf. *Refl.* 6979 en Christian Wolff, *Deutsche Metaphysik*, § 507. Zie ook bladzijde 249 van deze studie.

17-19), maar kan men anderzijds eveneens uit zelfliefde een eind aan z'n leven willen maken (GMS IV 422).

Tegen die achtergrond zijn moderne psychologische bezwaren niet zinvol. Bovendien baseert Kant zijn ethiek op de door hem aangewezen noumenale wereld, een wereld waarvan de mogelijkheid vanuit de empirie niet is in te zien, omdat zij geen zinnelijke objecten of zinlijk gewekte gevoelstoestanden bevat.¹⁷ De macht van zedenwet is niet empirisch-psychologisch verklaarbaar, maar ligt in het gegeven dat de noumenale wereld de grond van de zintuiglijke wereld bevat (IV 453, 31-32; cf. ook noot 12 op bladzijde 15 hieronder). Kant houdt het psychologische als empirisch verschijnsel nadrukkelijk buiten de deur (KrV A 801). Het heeft met moraal niets te maken.

Niettemin is het wijzen op de noodzakelijkheid van consistentie van psychologische structuur en mensbeeld vanuit tegenwoordig gezichtspunt onvermijdelijk. Om een voorbeeld te geven: men kan van iemand niet zeggen dat hij een geboren onderwijzer is, en tegelijk beweren dat hij een enorme hekel aan kinderen heeft. Zo stelt Kant in *Die Metaphysik der Sitten* dat de mens als redelijk wezen enerzijds ten diepste geroerd is door deugd, dus door (onpersoonlijke) algemene geldigheid (VI 483, 13), maar anderzijds een fundamentele behoefte heeft aan vertrouwelijke vriendschap om zijn (persoonlijke) hartsgeheimen te kunnen uiten (VI 471-471). Naar tegenwoordige opvatting kan dat moeilijk samengaan. (Bij Kant ligt dat anders, hij denkt in termen van nu eenmaal aanwezige krachten, naar natuurkundig model.)

In elk geval moet men steeds voor ogen houden dat het in de ethiek van Kant gaat om achting en bewondering voor het principe van algehele geordendheid van willen (V 161, 33-36), dat de essentie vormt van ons bestaan als redelijke wezens en tot uitdrukking komt het hogere begeren (streven), dat boven al het animale van onze menselijke natuur verheven is. Zoals de wetten van Newton de ordening van de natuur formuleren (II 286, 9; XX 58, 12), doen de morele wetten dat voor het handelen.¹⁸ Een en dezelfde rede stelt immers, naar scholastieke gedachte, de regels op voor het theoretische en het praktische. Het is, in verband daarmee, van belang te beseffen dat Kants ethiek is gebaseerd op de psychologie van zijn tijd, die berustte op een aristotelisch mensbeeld en voornamelijk bestond uit het beschrijven en catalogiseren van gedragsvormen zonder idee te hebben van diepere oorzaken (cf. XX 238, 1-23). Daarom moet men voorzichtig zijn met moderne psychologische kritiek, al is die op zich inhoudelijk niet onjuist.

R. Bittner bijvoorbeeld, noemt in zijn kritiek drie bezwaren tegen Kants definitie van de wil als 'vermogen tot begeren'. 1. Bij willen is het te bereiken doel niet aanwezig en wordt misschien nooit bereikt, begeren is verlangen naar iets wat aanwezig is, de vraag is hoe men het verkrijgt. 2. Begeerte overkomt iemand, willen niet, het is iets actiefs. 3. Begeerte kan men controleren, achter de wil is niets meer dat haar controleren kan.¹⁹

Hij stelt: 'Kants Behauptung, der Wille sei nichts anderes als praktische Vernunft....ist mit der Vorstellung von Willen als Begehrungsvermögen unvereinbar.'²⁰

Deze kritiek gaat echter voorbij aan het alles bepalende feit dat men in Kants tijd nog het

¹⁷ 'Am Ende aber ist doch die Möglichkeit solcher Noumenorum gar nicht einzusehen, und der Umfang außer der Sphäre der Erscheinungen ist (für uns) leer, d.i. wir haben einen Verstand, der sich problematisch weiter erstreckt, als jene, aber keine Anschauung....' (KrV B 310).

¹⁸ 'Natuurwetenschap en techniek bezaten toen nog het aureool van de godsopenbaring...' P.J.Buijnsters, *Wolff & Deken, een biografie*, Leiden 1984, 27.

¹⁹ R. Bittner, *Moralisches Gebot oder Autonomie*, Freiburg/München 1983, 156-158.

²⁰ R. Bittner, a.w. 156

op Aristoteles teruggaande onderscheid maakte tussen zinlijk en verstandelijk begeren. Het eerste betreft datgene wat gangbaar onder begeren wordt verstaan, een blinde aandrift, het tweede het willen, gebaseerd op verstandelijke voorstellingen.²¹ Dit onderscheid vormt de achtergrond van de ethiek van Kant, al heeft hij daaraan een eigen invulling gegeven en zet hij zich daarmee af tegen Wolff en diens school (KpV V 22-23). Het ligt ten grondslag aan de tweedeling van noumenaal en fenomenaal zijn. In lijn met de door Wolff doorgegeven scholastieke traditie vormt bij Kant het vermogen tot begeren ('*facultas appetendi*', streefvermogen) het kenmerkend onderscheid tussen levende wezens en levenloze dingen (VI 211, 6-9; XX 309, 3; XV 465, 5). Het vermogen tot begeren dwingt ons niet alleen door gevoelens (*stimuli*) iets te begeren, maar dwingt ons ook ons handelen volstrekt objectief te bekijken.²² Het is dus ook de bron van het morele. Kant definieert (in navolging van Wolff) in een van zijn aantekeningen de wil als het vermogen om bewust te begeren.²³ (Begeren is het vermogen om onze kracht te bepalen overeenkomstig het vooruitzicht op lust of onlust, XV 447, 17-18. Later neemt hij afstand van deze lustbepaalde definitie, en stelt, nogal abstract, dat het vermogen tot begeren het vermogen is om door zijn voorstellingen oorzaak van de objecten van die voorstellingen te zijn, zie VI 211, 6-7). De wil is het vermogen tot begeren volgens verstandelijke regel ofwel het vermogen zich iets ten doel te stellen.²⁴ Voorwaarde is de eigen kracht om het begerenswaardige object te kunnen verkrijgen. Anders gaat het om een onvervulbare wens.²⁵ Begeerten zijn zinnelijk of verstandelijk, naar datgene wat zinlijk of verstandelijk behaagt. De zinnelijke begeerten zijn passief, de verstandelijk actief, ofwel vrij. Zinnelijke begeerte die aan heldere zintuiglijke kennis van het object voorafgaat is drift (Trieb), begeerte die met deze kennis samengaat, is neiging.²⁶ In

²¹ Zie *Refl.* 223 XV 85, 10-12 (1776 of later) 'Obere und untere Vermögen. — Alle Vermögen, das Erkenntnis-, Gefuehls- und Begehrungsvermögen, können sinnlich oder intellectuell seyn.' Zie ook KpV V 22-23 en *L*, XXVIII, 228-229. Verder: *Vorlesung zur Moralphilosophie*, 4, 'das Oberbegehrungsvermögen oder die freye Willkür' In de *Anthropologie* maakt hij onderscheid tussen zinnelijke en intellectuele lust (VII 230, 4; 237, 14-16. Cf. VI 212, 20 - 213, 9 en VI 26). Cf. A. G. Baumgarten, *Metaphysica* § 677 'Appetitus aversationesque sensitivae vel oriuntur ex repraesentationibus obscuris, vel ex confusis. Utraeque.. sunt stimuli [zinnelijke drijfveren]. Fortior appetitus ex obscuris stimulis est instinctus [een blinde drang].' En § 690 'Appetitus rationalis est volitio. Aversatio rationalis est nolitio. Facultas appetitiva [het vermogen tot begeren; streefvermogen] superior est vel voluntas, vel noluntas. Repraesentationes volitionis nolitionisque causae impulsivae sunt motiva [beweegredenen].' Zie ook Chr. Wolff, *Psychologia empirica*, Hildesheim 1968, §§ 579-583 en 880-881, verder het aan deze studie toegevoegde Appendix over enkele aspecten van Wolffs filosofie (bladzijde 359). Het begrip 'vermogen tot begeren' (το ορεκτικόν) dat onverbrekelijk verbonden is met onlust en lust (ἀσπνη και ἡδονη), gaat terug op Aristoteles' *De Anima* 432b-434a. Het vermogen tot begeren is omvattend: 'In het redelijke zieledeel ontstaat ...het willen en in het niet-redelijke de begeerte... in elk daarvan [zal] een streven aanwezig zijn.' (a.w. 432b 5-8).

²² *Reflexion* 3871 XVII 319, 7-14. In *Refl.* 1008, uit ongeveer dezelfde tijd (1764-1768?), staat echter dat het oordeel over het goede, als tijdloos welgevallen, niet tot het louter toekomstgerichte begeren behoort.

²³ *Reflexion* 1008, XV 448, 9. Cf. *Refl.* 1028, XV 460,2 (1776-78) 'Die Willkühr, deren man sich bewusst ist, ist Wille.' Ook de volgende opmerkingen zijn aan *Reflexion* 1008 ontleend. Zie XV 447-450. (De aantekening dateert uit ongeveer 1767).

²⁴ Aantekeningen voor *Die Metaphysik der Sitten* XXIII 383, 20-22. Cf. *Reflexion* 2701 (daterend na 1780) XIX 275, 8-9 'Das Begehrungsvermögen, so fern es unter der Vorstellung einer Regel bestimmbar ist, heißt der Wille.'

²⁵ Elders noemt Kant wensen 'unthätige Begierden.' (*Reflexion* 1028 XV 460, 3-8 en 29)

²⁶ XV 448, 6-7. Dit begrip komt uit de klassieke traditie. Cf. F. Hutcheson, *Remarks upon the Fable of the Bees* (1750), 'There is one old distinction of our desires, according as some of them are preceded naturally by a sense of pain, previously to any opinion of good to be found in the object; which is desired chiefly in

tegenstelling tot dieren heeft de mens een vrije wil, dat wil zeggen het vermogen tot begeren onafhankelijk van drift en neiging als subjectief dwingende oorzaken. Oorzaken van de zinnelijke begeerten zijn *stimuli* (zintuiglijke prikkels), van de hogere begeerten motieven (beweegredenen). Motieven zijn voorstellingen (van goed of kwaad).

De handelingen van de vrije wil zijn zinnelijk of verstandelijk, naar de mate waarin we (bewust) volgens prikkels of volgens motieven handelen. De vrije wil zelf als vermogen hoort vanwege haar onafhankelijkheid tot het verstand.²⁷ De wil heeft betrekking op (te voorziene) handelingen, de begeerte op objecten.

Later noemt Kant het vermogen tot begeren dat gericht is op een object ‘die Willkühr’; als het gericht is op het handelen zelf volgens een regel, ‘der Wille’(XXIII 383, 20-24). Deze laatste is als zodanig vrij²⁸, en als vermogen tot begeren, dat uitsluitend door de rede wordt bepaald, gelijk aan de praktische rede zelf.²⁹ Dat is in feite het enige ware hogere vermogen tot begeren (V 24, 32-40). Ook de ‘Willkühr’ van de mens is vrij, we zijn immers geen dieren, al kan het zinnelijke de overhand hebben.³⁰

Bittners punten komen hier dus - al blijven er genoeg vragen over - ook tot uitdrukking, zij het in de context van die tijd, toen psychologie en filosofie nog niet fundamenteel gescheiden waren.³¹

Zoals in voetnoot 21 opgemerkt, is aan het eind van deze studie een Appendix toegevoegd waarin de gedachten van Wolff, naar wie ook in andere hoofdstukken wordt verwezen, kort worden weergegeven, evenals die van Hutcheson.

order to remove the pain; whereas other desires arise only upon a previous opinion of good in the object, either to ourselves, or to those we love. The former sort of desires are called appetites; the latter affections or passions.’

²⁷ Ook dit is in de lijn van Aristoteles en de scholastiek. Cf. Th. v. Aquino, *Summa theologica* I^a q. 82 a. 1 arg. 2 ‘Sed voluntas est potestas rationalis, quia, ut dicitur in III *de Anima*, voluntas in ratione est.’ [Thomas doelt op het slot van III, 9.] Idem: I^a-IIae q. 1 a. 2 arg. 3. Zie ook a.w. I^a-IIae q. 1 a. 2 co. ‘Illa ergo quae rationem habent, seipsa movent ad finem, quia habent dominium suorum actuum per liberum arbitrium, quod est facultas voluntatis et rationis. Illa vero quae ratione carent, tendunt in finem per naturalem inclinationem.’

²⁸ ‘Der Wille ist an sich frey d. i. wird nicht durch Antriebe der Natur bestimmt weil nur die Regel, mithin die Vernunft, so fern sie sich der Vorstellung durch Begriffe bedient, der Bestimmungsgrund ist.’ (XXIII 383, 32-35)

²⁹ MS VI 213, 22-26. De term ‘praktische rede’ gaat terug op Aristoteles’ *νοῦς πρακτικός* (*De Anima* 433a). Cf. Chr. Wolff, *Philosophia rationalis sive logica* (1728) 31 § 61. ‘Ea vero philosophiae pars, quae usum facultatis appetitivae in eligendo bono & fugiendo malo incalculat, philosophia practica dicitur.’

³⁰ ‘Der Bestimmungsgrund der Willkühr heißt Triebfeder.... Die Triebfeder ist entweder blos sinnlich Antrieb oder intellectual. Die Unabhängigkeit der Willkühr von der Bestimmung durch sinnliche Antriebe ist die Freyheit derselben. Die Abhängigkeit von ihnen die thierische Willkühr (*arbitrium brutum*).’ (*Vorarbeiten zu Die Metaphysik der Sitten*, XXIII, 25-31) Cf. R. 1028 XV 460, 16-22 ‘...der thierischen Willkühr [geschieht] nach instinct. Die Menschliche Willkühr ist eine freye Willkühr, in welcher doch entweder die Antriebe der sinnlichkeit ein Übergewicht haben, und denn heißt: die sinnliche; da wo die Bewegungsgründe als vorstellungen der Vernunft den Ausschlag geben: die vernünftige Willkühr, welche letztere rein ist, wenn auch *indirecte* jene keinen Einfluss haben.’

³¹ ‘Pars philosophiae, quae de anima agit, *Psychologia* a me appellari solet. Est itaque *Psychologia* scientia eorum, quae per animas humanas possibile sunt.’ Chr. Wolff, *Philosophia rationalis sive logica*, § 58. (In het Engels geciteerd door R. J. Richards, Christian Wolff’s prolegomena to empirical and rational psychology: translation and commentary. *Proceedings of the American philosophical society*, vol. 124, no. 3, 1980, 231.) Kant beschouwt overigens de empirische psychologie als onderdeel van de natuurkunde (‘...Empfindung und Gefühle gehören zur Physik.’ XXII 514, 11-12. Het zijn immers empirische krachten, hoewel innerlijke, l.c. 9-11). Alleen de rationele psychologie, die de structuur van de menselijke geest analyseert, is bij hem wijsgerig en moreel van belang.

I DE VOORKRITISCHE PERIODE

1. Inleiding

In de beginjaren '60 stond Kant, bij zijn zoektocht naar de fundering van de zekerheid van het handelen, onder invloed van Hutcheson en Shaftesbury in bepaalde mate een gevoelsmoraal voor. Daarin geeft het (morele) gevoel ons een besef van het goede, dat iets anders is dan het (wetenschappelijk) ware.¹ Het gaat om een objectief, bij ieder mens aanwezig en werkzaam specifiek gevoel of waarnemingsvermogen. Dankzij dit gevoel kunnen wij het belangeloos goede, dat tevens schoonheid heeft, waarnemen.

Kant geeft er echter een eigen invulling aan, omdat hij in navolging van Baumgarten, Crusius en (deels) Wolff, het aan het rechtsdenken ontleende element van verplichting ('Verbindlichkeit' II 300, 2), respectievelijk de noodzakelijkheid van handelen, centraal stelt.² Uit Herders verslag, voor zover betrouwbaar, van Kants vroege ethiekcollege in de jaren 1762-64, blijkt dat hij het morele gevoel primair als gevoel voor het verplichtende, dat verbonden is met verhevenheid, beschouwt, en de welwillendheid ('benevolence', 'Wohlwollen') als het mooie (in de zin van het lieflijke) aspect daarvan.³ Besef van de waardigheid en grootheid van de mens moet drijfveer zijn, niet, zoals bij Hutcheson, welgezindheid: 'dieses machte schöne Moralität, jenes aber wahre ernsthafte Moral. Schuldigkeit – nicht Gnade [...] Und die ganze Summe unserer Moralität ist nichts über die Schuldigkeit überfließendes' (*Praktische Philosophie Herder* AA XXVII 15, 22-30).

¹ 'Man hat es nämlich in unsern Tagen allererst einzusehen angefangen: daß das Vermögen, das Wahre vorzustellen, die Erkenntnis, dasjenige aber, das Gute zu empfinden, das Gefühl sei, und daß beide ja nicht mit einander müssen verwechselt werden.' (*Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, II 299. Cf. XXVII 12, 17-21.) F. Hutcheson had erop gewezen dat het goede niet samenvalt met het ware, ook het kwade is immers waar. (Zie *An Essay on the nature and conduct of the passions and affections*, 147-148.) Bij Chr. Wolff hebben het ware en het goede beide hun basis in het geordende. Hoe meer orde, hoe meer waarheid. Dromen zijn geheel ongeordend. Zie *Deutsche Metaphysik* § 142 en § 151-152. Noodzakelijkheid van dingen betekent bij Wolff dat het tegenovergestelde ervan tegenstrijdig is (a.w. 19 § 36). Omdat bij handelingen het tegenovergestelde wel mogelijk is, spreekt hij van 'morele noodzakelijkheid' of 'zekerheid', '...nur eine Gewißheit, dergleichen sonst in den Handlungen der Menschen nicht sein würde' '...ohne diese Art der Nothwendigkeit (welche man die Nothwendigkeit der Sitten genennet hat, [wäre] keine Gewißheit in der Sitten-Lehre zu hoffen...' (a.w. 318 § 521) Voor verwijzing naar de scholastieke achtergrond, zie Chr. Wolff, *Natürliche Gottesgelahrheit* II § 207. Zekerheid (Gewißheit) wil bij hem slechts zeggen 'naar vast besluit bepaald' (a.w. § 564).

² Cf. Chr. Wolff, *Grundsätze des Natur- und Völkerrechts*, Meisenheim/Glan 1980, 25 § 37 'Die sittliche Nothwendigkeit zu Handeln selbst ist die Verbindlichkeit (obligatio).' Plicht is dus steeds ook een moreel begrip, cf. F. Suarez, *De Legibus*, II, 6, § 22 'Obligatio est motio quaedam moralis ad agendum.'

In zijn boek *Kategorische und andere Imperative*, Stuttgart 1999, toont Clemens Schwaiger dat niet zozeer Wolff, als diens leerling Alexander Baumgarten, met name diens *Ethica*, in dit opzicht de inspiratiebron van Kant is geweest. 'Vielmehr bildet die *Ethica* ...den ursprünglichen Bezugspunkt von Kants moralphilosophischen Nachdenken.' 'Während Wolffs *Philosophia practica universalis* die 'obligatio' nur als Teilstück eines Kapitels behandelt, erfolgt bei Baumgarten die Ganze Gliederung des Stoffes anhand dieses Begriffs.' (Schwaiger, a.w. 33-34; 50-51; cf. ook 32.) Daar staat dan wel tegenover, dat bij Baumgarten, in navolging van Wolff, de verplichting als noodzakelijkheid is gebaseerd op de (empirisch-systematische) onmogelijkheid van het tegendeel (*Initia* § 12; XIX 12), terwijl bij Kant, zoals hieronder zal worden besproken, de morele noodzakelijkheid te maken heeft met algemeenheid als zuiver intellectueel beginsel, al koppelt Baumgarten 'obligatio' los van het streven naar geluk (tegenover Wolff).

³ 'Das Gefühl vor die Moralität (ohne Nuzzen) ist schön oder erhaben. Meine Freude am Vollkommenen meiner selbst (Gefühl der Selbstschätzung, eignen Werths) ist edel, meine Freude am Wohlgefallen (Gefühl der Wohlwo, llenheit) ist schön.' (*Praktische Philosophie Herder*, XXVII 5, 34-37; cf. a.w. 31, 22vv.)

In zijn essay *Über die Deutlichkeit* (geschreven in 1762) laat Kant zich methodisch grotendeels leiden door Crusius, die, in polemieken met Wolff, het gevoel (gewaarwordingsvermogen, besef), als de grond van de realiteit van ons kennen beschouwde.⁴ Kant past Crusius' methode om het ware (zekerheid van kennis) vast te stellen, toe op het verkrijgen van zekerheid over het goede. In navolging van Crusius neemt hij - wat betreft wijsgerige (niet-wiskundige) kennis - als de hoogste formele regel van het menselijk verstand, de stelling: 'predicaten zijn bevestigend of ontkennend' (in welk laatste geval ze leiden tot innerlijke tegenstrijdigheid).⁵ Direct daaronder staan de onbewijsbare inhoudelijke ('materiële') stellingen (II 294, 28 – 295, 8; cf. noot 4 hierboven). (Elke stelling die noodzakelijk is besloten in het begrip waar ze betrekking op heeft, is onbewijsbaar of onafleidbaar. De stelling 'ieder lichaam is deelbaar', is bewijsbaar door middel van het begrip 'samengesteld zijn', maar de stelling 'ieder lichaam is samengesteld' is onbewijsbaar, omdat 'samengesteld-zijn' noodzakelijk gedacht wordt met het begrip 'lichaam'. Zo noemt Kant het voorschrift 'Liebe den, der dich liebt' onbewijsbaar (II 300, 1-2). Volgens hem is wederliefde een vanuit de menselijke natuur onverklaarbare drang; ze is alleen te verklaren vanuit Gods voorzienigheid en heeft schoonheid. Crusius had opgemerkt dat alle liefde het verlangen naar wederliefde impliceert, m.a.w. noodzakelijk voorgesteld wordt met wederliefde, en vanaf de oudheid beschouwde men ondankbaarheid als een ernstige vorm van kwaad.⁶) Deze hoogste inhoudelijke principes hebben het kenmerk dat ze voor iedereen inzichtelijk zijn (II 295, 19-21). Ze hebben dezelfde zekerheid als basis voor gevolgtrekkingen, als definities in de wiskunde (II 296, 3-7).

Kant benadert de moraal parallel aan deze kennistheoretische opvattingen, zoals te zien aan de zojuist genoemde opmerking over de wederliefde. De grondbegrippen van de verplichting, zegt hij, moeten eerst beter worden vastgesteld (II 300, 28-29). Enerzijds is er als natuurlijk besef een niet verder ontleedbaar 'Gefühl des Guten' (II 299, 25), maar anderzijds is het de zaak van het verstand om het samengestelde en onduidelijke ('verworrenen') begrip van het goede te verhelderen, door te laten zien hoe dit begrip uit niet verder herleidbare gewaarwordingen van het goede ontspringt. Het is de taak van de analytisch te werk gaande metafysica (die niets anders is dan 'eine Philosophie über die ersten Gründe unseres Erkenntnisses' II 283, 13-14) om 'Verworrene Erkenntnisse aufzulösen'.⁷ De uiteindelijk resulterende grondregel van plicht is (conform de Stoa)

⁴ Chr. Crusius, *Weg zur Gewißheit, etc.*, Leipzig 1747, 771 § 434 'Eine Empfindung ist derjenige Zustand des Verstandes, darinnen wir unmittelbar genötigt sind, etwas als existierend und gegenwärtig zu denken.' (Cf. KU V 189, 10-12.) Ook: a.w. 770 § 433 'Die menschliche Erkenntniß hatte aber auch [naast Principia formalia] ferner Principia materialia nöthig, wodurch wir den Stoff unserer Schlüsse erlangen. Diese sind die äusserliche und innerliche Empfindung.' En: a.w. 113 § 65 'Die innerliche Empfindung ist, wodurch wir etwas empfinden, welches wir als in unserer Seele vorstellen. Sie ist also die Kraft des Bewußtseins.'

⁵ II 294, 10-25; 296, 1-2. Cf. Chr. Crusius, a.w. 475-476 § 262.

⁶ Zie Chr. Crusius, *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten*, Hildesheim 1964 (1745) 884 § 452. Cf. *Pr. Ph. Herder* XXVII 57, 1-4 'Manche Triebe sind nicht aus dem Menschen zu erklären wohl aber aus der Absichten der Vorsicht, daß ein jeder Theil des Ganzen nicht bloß innere Schönheit, sondern äußerlichen Anstand habe, so bringt auch die Liebe Gegenliebe hervor.' Cf. Anselmus, *De veritate* XII, voor wederliefde als model van gerechtigheid. Zie verder noot 122 in hoofdstuk IV van deze studie.

⁷ II 289, 6; al eerder: I 357, 15-17. Cf. Chr. Crusius, *Entwurf* 10-11 § 7 'So müssen wir darinnen [in der Ontologie] auf die allereinfachsten Begriffe kommen, in welchen nicht wiederum noch andere Eigenschaften, aus welchen sie bestünden, enthalten sind. [...] So muß man doch merken, daß die einfachsten Begriffe selbst sich nicht anders, als durch die analytische Art des Nachdenkens, deutlich

onherleidbaar en daarmee onbewijsbaar. (II 299, 1-5. Cf. Descartes' en Leibniz' stelling, dat oorspronkelijke, onherleidbare begrippen, die alleen vanuit zichzelf kenbaar zijn, tot de duidelijke, ofwel nauwkeurig onderscheidende, kennis behoren.⁸) De regel 'handel zo volmaakt mogelijk' beschouwt Kant als de eerste formele basis van alle verplichting (II 299, 10-11; cf. I 334, 8-10, zie noot 9). Het rechtstreeks ('onmittelbar') daaronder staande onbewijsbare materiële (zingevende) principe is: 'handel in overeenstemming met Gods wil', als gebodsvorm van de stelling: 'Es ist eine unmittelbare Häßlichkeit in der Handlung, die dem Willen desjenigen, von dem unser Dasein und alles Gute herkommt, widerstreitet.'⁹ We voelen dat strijdige aan als iets lelijks. Schoonheid heeft hier haar bron in de wil en het verstand als ordenende factoren, en komt tot uitdrukking het harmonische in de zin van het geordende en daarmee aangename.¹⁰ Het morele kwaad is hiermee in strijd; elders noemt Kant de leugen dan ook 'unmittelbar häßlich' (XX 24, 23-24). Datgene wat in strijd is met de volmaakte goede goddelijke wil treft ons als een dissonant. Dit dissonerend karakter is duidelijk, ook zonder te letten op de inhoudelijke nadelen die een dergelijk gedrag met zich meebrengt. Wat God wil, valt samen met het

machen lassen.' Zie ook a.w. § 8 en Chr. Wolff, *Psychologia Empirica* § 442 '...notiones irresolubiles...sunt omnium primae.' Verder: Chr. Crusius, *Weg* 217 § 124.

⁸ *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, hg. C. I. Gerhardt, IV 423 'Datur tamen et cognitio distincta notionis indefinibilis, quando ea est primitiva, sive nota sui ipsius, hoc est, cum est irresolubilis, ac non nisi per se intelligitur....' Cf. Descartes, bijv. *Regulae* III. Het begrip 'duidelijke (precies onderscheidende) kennis', *cognitio distincta* is door Descartes ontleend aan het scholastieke compendium *Summa philosophiae quadripartita* uit 1609 van Eustachius a Sancto Paulo. Zie Roger Ariew, John Cottingham, Tom Sorell, *Descartes' Meditations, Background source materials*, Cambridge 1998, blz. 91, verwijzend naar het Derde deel, Tract. IV, disp. 2, q. 6 van Eustachius' werk.) Cf. Aristoteles, *De Anima* 413a, 11-12. Wat betreft onherleidbaarheid, zie Seneca, *Ep.Mor.* 118.11, 'Honestum ex se est.'

⁹ II 300, 13-14; 17. Cf. Kants parallelle opvatting over de volmaaktheid van de natuur in I 334, 8-11 '... je vollkommener sie [die Natur] in ihren Entwicklungen ist, je besser ihre allgemeinen Gesetze zur Ordnung und Übereinstimmung führen: ein desto sichererer Beweisthum der Gottheit ist sie, von welcher sie diese Verhältnisse entlehnt.' Cf. verder Chr. Wolff, *Natürliche Gottesgelahrheit* II § 207, 'Gott kan nichts gefallen, ausser in soferne es vollkommen ist.' M. Mendelssohn, *Abhandlung*, in: *Schriften zur Philosophie und Ästhetik* II, Stuttgart 1972, 319 '...die Gesetze, die er [Gott] uns... vorschreibt, sind der Regel der Vollkommenheit gemäß.' Kants definitie weerspiegelt qua formulering ook de invloed van Crusius, voor wie gehoorzaamheid aan de wil van God - de schepper van alle goede dingen - van wie wij afhankelijk zijn (ons wezenlijk kenmerk), centraal stond. 'Da derowegen Gott nothwendig will, daß wir etwas um der Dependenz willen von ihm thun sollen. [...] Und eben dieser nothwendige Wille Gottes ist der Grund von dem moralischen Guten.' (*Anweisung vernünftig zu leben*, 248 § 173; zie ook § 174.) Gehoorzaamheid aan God (deugd) is bij Crusius doel op zich, niet het welzijn dat daar uit voortkomt (a.w. 219 § 176). Voor Kant is Gods wil alleen uiterlijke, geen innerlijke, grond.

¹⁰ 'Es scheint aber, daß der Grund der äußern Möglichkeit, der Ordnung, Schönheit und Vollkommenheit nicht zureichend ist, wofern nicht ein dem Verstande gemäßer Wille voraus gesetzt ist... Jedermann erkennt, daß ...regelmäßige Blumenstücke, Allein u.d.g. nur durch einen Verstand, der sie entwirft, und durch einen Willen, der sie ausführt, möglich sind.' (*Der einzig mögliche Beweisgrund etc.* II 88, zie verder II 89-93. Cf. ook *Allg. Naturgeschichte* I 332, 20-35.) God wil orde (*Träume* II 337, 10-11). Ook: *Refl.* 3705 (± 1755), XVII 239, 4-7 '...wenn die Weise obere Ursache nicht vermocht hat, alle Dinge in einen Plan von zusammenstimrender Schönheit zu bringen, so waren wenigstens nicht alle Dinge ihren Eigenschaften nach dem Wohlgefallen derselben unterworfen...' Zie verder l.c. 238, 13-17. Bij Herder heeft Kant het over 'eine Verhältniß mit der grösten obersten Regel, die der Grund von allem ist, und also die gröste Harmonie ausmacht.' (XXVII 17, 27-28) Cf. F. Hutcheson die spreekt van 'Pleasant perceptions arising from regular, harmonious, uniform objects.' (*An Essay* 17) Het gaat om schoonheid in een bijzondere zin (Crusius, *Entwurf* § 187). Cf. ook J. Schmucker, *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflexionen*, Meisenheim am Glan, 1961, 120 'Die Schönheit der Tugend... bedeutet die Ordnung und Harmonie, die durch sie ...in der Welt der ... Neigungen hervorgebracht wird.'

gebod tot volmaaktheid, zo blijkt uit Crusius' woorden: de mens moet 'thun ... was den Regeln der wesentlichen Vollkommenheit, und mithin dem Willen Gottes, gemäß ist.' (*Entwurf* 511 § 284; cf. *Anweisung* § 171.) Gods handelingen worden goed genoemd '...weil sie mit den wahren Regeln der Vollkommenheit, und also mit dem, was alle vollkommene Geister wollen...auf das genaueste übereinstimmen.' (*Entwurf* § 200; cf. § 283) Wezenlijke goedheid is goedheid 'in der allgemeinsten Absicht, d.i. in Absicht auf Gott, oder in Absicht auf alle Geister zusammen.' (l.c.) Harmonie van willen als zodanig is dan, in aansluiting bij wat toen thema was (cf. ook II 40, 23v), bij Kant hier (in *Über die Deutlichkeit*) impliciet al eis, zij het, gezien de schoonheidservaring, op basis van de empirische menselijke natuur.¹¹ Het besef van lelijkheid is daarbij de inhoudelijk zingevende of materiële component. Wat betreft het materiële en de rol die God daarbij speelt, kan nog worden opgemerkt dat, volgens Kant, God (als schepper van de materie) oorsprong en grond van de werkelijkheid van het morele handelen is - net zoals van de werkelijkheid van de wiskundige waarheden - (God is de grond van alle werkelijkheid¹²) maar niet de regelgever: de regels van de moraal en de wiskunde hebben een eigen onveranderbare zelfstandigheid, die God bevestigt (*Herder* XXVII 9-10; *Powalski* XXVII 137, 1-9; XIX 156, 17-19; cf. Chr. Wolff, *Natürliche Gottesgelahrheit* § 281). Kants visie in *Über die Deutlichkeit* is, naar eigen zeggen, het resultaat van lang nadenken (II 299, 8-9) en vormt een nieuwe fase ten opzichte van Herders collegeverslag. Daar was het morele gevoel als 'onbaatzuchtig gevoel voor het wel en wee van anderen' de enige basis van de moraal (XXVII 3vv), 'der Grund des Gewißens' (a.w. 5, 8), en

¹¹ C.A.Crusius, *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten* § 200. Cf. Samuel Clarke, *A discourse concerning the being and attributes of God*, etc., Glasgow 1823 (1708), 223 'Whatever tends directly and certainly to promote the good and happiness of the whole, and (as far as is consistent with that chief end,) to promote also the good and welfare of every particular part of the creation, must needs be agreeable to the will of God.' Clarke verwijst op zijn beurt naar Cumberlands *De legibus naturae* (1672), zie bijv. *De legibus* V.3 '...Rector [God] satis declaravit velle se bonum publicum...' Ook: Leibniz, *Essais de Théodicée* (1710) § 120 'Dieu ... n'accorde que ce qui convient au tout.' en J.A. Hoffmann, *Zwey Bucher von der Zufriedenheit* (1722, 1748¹¹) 576 '...in die Ordnung ihrer vernünftigen Natur, in die anmuhtige Harmonie oder Uebereinstimmung mit Gott, mit andern Menschen, und mit sich selbst.' Degene die als eerste het beginsel van algemene overeenstemming centraal stelde was Herbert van Cherbury in zijn boek *De veritate* (1624). Het was zijn bedoeling de maatstaf voor de waarheid te vinden in de vorm van algemene ideeën, zodat religieuze verdeeldheid overwonnen kon worden. Cf. a.w. 2 'Quod igitur in omnium est ore, tanquam verum accipimus; neque enim sine providentia illa universali momenta actionum disponente, fieri potest quod ubique fit.' Verder: Kant, a.w. II 300 'Diese Häßlichkeit ist klar, wenn gleich nicht auf die Nachtheile gesehen wird, die als Folgen ein solches Verfahren begleiten können.' Kants betoog staat ook op dit punt in het verlengde van destijds gangbare ideeën. Cf. Shaftesbury, *Characteristicks* Vol. II 20, 'If in reality there be any sense of this kind...it must consist in a real antipathy or aversion to injustice or wrong, and in a real affection or love towards equity and right, for its own sake...' en C.A.Crusius, *Entwurf*, 299 § 181 'Es ist demnach die wesentliche Vollkommenheit diejenige, vermöge welcher ein Ding alles dasjenige ist, was es in seiner Art seyn soll. Die zufällige Vollkommenheit eines Dinges ist, vermöge welcher es zu gewissen gute Effekten geschickt ist.' (Cf. noot 21 hieronder.) Zie ook P. Jones in zijn inleiding bij *Elements of Criticism* (1762) van H. Home, Lord Kames. 'Kames adopts a standard distinction of the day between intrinsic beauty and relative beauty... The central point is that all judgments about relative beauty require 'an act of understanding and reflection', as is most obvious in "the beauty of utility".' (H. Home, *Elements of Criticism*, Indianapolis 2005, XVI). Intrinsieke schoonheid treft ons direct. Fundamenteel hierover is F. Hutcheson, *Inquiry* 27vv. Cf. ook a.w. II.1.1 en 2.

¹² Zie II 85vv. Cf. Chr. Wolff, *Natürliche Gottesgelahrheit* II § 350 'Die Wirklichkeit setzet die äussere Möglichkeit, diese aber die innere zum voraus. Der innern Möglichkeit nach, beruhet diese Welt und ein jedes endliches Ding auf dem Verstande Gottes, der äussern Möglichkeit auf der Macht Gottes.'

stond morele schoonheid als primaire bron nadrukkelijk los van Gods wil: ‘Moralische Schönheit gar nicht vom arbitrio Gottes - vom Gesetz - sondern unmittelbar Gut.’ (A.w. 8, 13-15.) In *Über die Deutlichkeit* is Gods wil (vanuit secundaire positie en gekoppeld aan schoonheid) zingevend, in het collegeverslag alleen aanvullend, hoewel onmisbaar.¹³ In het collegeverslag biedt het gevoel als grond van het geweten, het goede ‘an sich’ aanvoelend (XXVII 5, 28), onfeilbare zekerheid van handelen, in tegenstelling tot de rede die kan dwalen (nut beogen), ‘Meine Vernunft kann irren ...und mein letzter Maasstab bleibt doch das Moralgefühl’ (a.w. 6, 10-12). De enige morele regel is: ‘handle nach deinem moralischen Gefühl!’ (A.w. 16, 20-22.) In *Über die Deutlichkeit* echter, is een verstandelijke analyse noodzakelijk om het samengestelde en onduidelijke begrip van het goede (cf. ‘meine Vernunft kann irren’) te ontleden om tot een grondbeginsel te komen (het dwalen blijkt nu dus niet kenmerkend). Het gevoel voelt in het collegeverslag ‘volmaaktheid als zodanig’ aan; maar mogelijk vond Kant het toch te subjectief als basis van moreel weten. Ook staat ‘volmaaktheid’ daar in een empirisch kader: het heeft te maken met gevoel voor het ‘Gemeinnützige’ tegenover dat voor het ‘Eigennützige’, dat onvolmaakt is in de zin van: gebaseerd op eigen behoeftigheid (XXVII 4, 8–11). In *Über die Deutlichkeit* is ‘volmaaktheid’ meer abstract ‘overeenstemming volgens een regel’, zoals eerder geformuleerd in *Über den Optimismus* (II 30n; cf. I 334, 8-10). Dat aspect ontleent Kant aan Wolff, volgens wie volmaaktheid bestaat uit regels, omdat regels orde scheppen. Uitzonderingen op regels veroorzaken onvolmaaktheid. Volmaaktheid staat zo gelijk aan orde. Bij Wolff is deze orde echter bepaald door het (empirisch afgeleid) nut. Dat deze denkwijze gangbaar was, blijkt onder meer uit het feit dat M. Mendelssohn, in zijn *Abhandlung über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften*, waarmee hij in 1763 de eerste prijs won van de Koninklijke Academie in Berlijn (*Über die Deutlichkeit* kreeg de tweede prijs), eveneens het principe ‘Mache deinen und deines Nächsten innern und äussern Zustand... so vollkommen als du kannst’ in verband bracht met het morele genoegen in volkomenheid, schoonheid en orde (waarbij het nut is inbegrepen).¹⁴

¹³ ‘Moralität ist incomplet, wenn nicht alle Gründe der Verbindlichkeit genommen werden: und alsdenn ist unserer Moralität das arbitrium divinum ein Grund äußern Verbindlichkeit. Das arbitrium divinum ist also nie auzulassen: als ein äußern verbindliche Grund; incomplete wird also unsere moralische vollkommenheit wenn sie bloß aus der innern Moralität entsteht, und ohne arbitrium Gottes betrachtet wird. Meine Handlung ist aber doch schon moralisch ohne arbitrium Gottes, nur nicht so complete moralisch gut, als wenn sie allen Gründen gemäß ist.’ (XXVII 10, 16-25). Gods wil is hier aanvullend, niet zingevend.

¹⁴ M. Mendelssohn, a.w. 317-318. Kant, *Über die Deutlichkeit* ‘...ich bin überzeugt worden, daß die Regel: Thue das Vollkommenste, was durch dich möglich ist, der erste formale Grund aller Verbindlichkeit zu handeln sei.’ (AA II 299, 9-10) Cf. Chr. Wolff, DE § 12 ‘Thue was dich und deinen oder anderer Zustand vollkommener machet.’, en Descartes, *Méditations* IV.2 ‘...en toute fraude et tromperie il se rencontre quelque sorte d'imperfection.’ Verder: Chr. Wolff, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, Hildesheim, 1983, 90 § 168 ‘Da die Regeln aus dem Grunde der Vollkommenheit entstehen; so ist vollkommener, was den Regeln gemässer ist...’ ‘Nemlich Regeln machen Ordnung.’ (A.w. 449 § 719, zie ook § 717-718) ‘In der Vollkommenheit ist lauter Ordnung. Denn wo eine Vollkommenheit ist, da beziehet sich alles auf einen gemeinen Grund.’ (a.w. 81 § 156) (Dit werk van Wolff wordt ook wel *Deutsche Metaphysik* genoemd. Het wordt hier verder afgekort met DM.) ‘Wees volmaakt, zoals uw Vader in de hemel volmaakt is’ citeert Wolff Mattheüs 5: 48, en hij voegt er aan toe dat dit als een ‘sollen’ van de mens wordt geëist (DM deel II 99-100 §45). Zie ook A.G Baumgarten, *Metaphysica* (1739) §§ 94 (‘Consensus ipse est perfectio’), 95, 100, 436, 444 en 606. In *Refl.* 7721 spreekt Kant van ‘...das Gesetz oder die idee der Vollkommenheit, die zum Muster dient.’, en in een vroege aantekening had hij geschreven ‘Was [mich] vollkommener macht, dazu bin ich verbunden. Nun macht mich die Tugend vollkommener, weil sie den Gesetzen der Natur gemäß ist.’ (*Refl.* 3308) (1752).

Kant heeft echter, in navolging van Crusius, kritiek op Wolff (XXVII 16, 20-34), omdat die de volmaaktheid verbindt met het nuttig effect dat het volmaakte (functionele) gedrag oplevert (uitvloeisel van het feit dat bij Wolff de natuur de bron is van alle verplichting, zie DE § 12). Omdat morele volmaaktheid alleen doel, maar geen middel kan zijn, wijst Kant de stelling ‘vervolmaak je zelf als doel en als middel’ (Baumgarten), af.¹⁵

Later acht Kant het begrip ‘volmaaktheid’ vanwege de leegheid onbruikbaar (GMS IV 443, cf. ook *Reflexion* 6624, daterend uit 1769). Kants positie blijft daarbij in zoverre ongewijzigd, dat zowel in *Über die Deutlichkeit* als in de *Grundlegung* en de genoemde *Reflexion*, het formele begrip ‘volmaaktheid’ alléén (op zich) niet in staat is om het moreel goede betekenis te geven. Daartoe dient in *Über die Deutlichkeit* het morele gevoel (in plaats van het nut). Zoals gezegd, is dat gevoel onontleedbaar (II 299, 25; cf. Herder XXVII 5, 7-8 ‘unzergliederlich, Grundgefühl’), dus empirisch verder niet te verklaren; we kunnen de aanwezigheid van dit gevoel of besef alleen constateren (zoals dat ook het geval is bij de gewaarwording van intrinsieke schoonheid, zie noot 11). In Herders collegeverslag zegt hij: ‘Bey der Moralität wird blos nach der Formalität der Vollkommenheit der freien Handlungen gefragt. Thue Moralisch vollkommene Handlungen... Blos die Betrachtung der freien Handlungen mit Moralischem Gefühl hält das Gewißen in sich: jenes fühlt die Vollkommenheit formal’ (ofwel ‘an sich’ als begrip, cf. I 408, 14; XXVII 5, 21-28). Daarom noemt Kant hier het morele gevoel, waarin formaliteit en empirie samenvallen (XXVII 13, 10-13) ook de uiteindelijke maatstaf (a.w. 6, 12 en 16, 20-22). In *Über die Deutlichkeit* is dat veranderd, het startpunt is daar niet het gevoel van onbaatzuchtigheid, maar het abstracte begrip ‘noodzakelijkheid’ (II 298).

Bij Kant gaat het om het formele karakter van de regels, bezien vanuit een objectieve totaliteit. De volmaaktheid en regels bij Wolff betreffen vooral de *inhoudelijke* consistentie van het eigen gedrag, bijv. ‘wie studeert moet zich niet door zaken die z’n studie belemmeren af laten leiden’ (DM § 152). Dit doet denken aan Seneca’s (op Zeno teruggaand) advies voor een levensstijl (tenor vitae) ‘per omnia consonans sibi’ (*Ep.Mor.* 31.8). Zie ook Leibniz, *Essais de Théodicée* § 337 ‘Le sage ...agit toujours par règles et jamais par exceptions.’ en Cumberland ‘Necessarium autem est ad constantem, solidamque ... singulorum felicitatem, ut singuli rationales de constante aliquo tenore actionum eo facientium aliquid secum statuunt.’ (*De Legibus* V § 44 (1672); Engelse uitgave, Indianapolis 2005, 384) Het menselijk functioneren vergelijkt Wolff in navolging van Descartes (a.w. VI.17) met dat van een uurwerk, dat bestaat uit een volmaakte afgestemdheid van onderdelen (DM § 152). Verder kan nog worden opgemerkt dat hij, in zijn *Ius naturae*, morele volmaaktheid gelijkstelt aan volstreekte integriteit. De schildering van de volmaakte mens, bestaande uit een opsomming van alle deugden, zou als handelingsmodel kunnen dienen. (*Principes du droit de la nature et du gens*, I, 1, XXVIII). Waarschijnlijk vond Kant dit te empirisch georiënteerd. Hij zoekt het wezen van het morele. De morele volmaaktheid (vgl. Seneca, a.w. 76.10 ‘ratio perfecta virtus vocatur’) staat, zoals gezegd, bij Wolff in dienst van het geluk als natuurlijke bestemming van de mens: ‘Finis ethicae est felicitas hominis.’ (*Philosophia moralis sive ethica* § 8. Cf. Aristoteles, *Eth. Nicom.* I.7.8. Voor de scholastieke achtergrond, zie Th. v. Aquino, *Summa Theol.* I^a-II^ae q. 90 a. 2 ‘Primum autem principium in operativis, quorum est ratio practica, est finis ultimus. Est autem ultimus finis humanae vitae felicitas vel beatitudo.’ Voor verdere verwijzing naar scholastieke kenmerken, zie noot 21, 92 en 100.) Bestendigheid van geluk is bij Wolff de motor van ons morele handelen. Zie ook Cumberland a.w. 331; 384. (Cf. wat betreft de teneur van deze geluksopvatting, Kants vroege *Refl.* 3703 (± 1755), XVII 230, 12-13 ‘Die Eigenliebe, die sich mit Gottes und des Nächsten Liebe verbindet, macht der Menschen glük aus.’)

¹⁵ *Praktische Philosophie Herder* XXVII 13, 10 ‘Die Moralische Vollkommenheit ist als Zweck, und nicht als Mittel moralisch.’ Vgl. a.w. 16, 10vv. A.G. Baumgarten, *Ethica Philosophica* § 10 ‘...perficie te in statu naturali, quantum potes, ...vel ut finem (je eigen toestand betreffend) ...vel ut medium..’ (bij gemeenschappelijke zaken). Wat Crusius betreft, zie *Entwurf*, § 201. ‘...daß man die Gesetze und Pflichten aus ihren eigenen Gründen recht erweise, und nicht meyne, als könne man ohne solchen Beweis das moralisch Gute und Böse aus denen physice guten oder schlimmen Folgen der Dinge sattsam erkennen.’

Verplichting kan alleen uit een noodzakelijk doel voortvloeien, zoals ‘volmaaktheid’, een doel dat niet in dienst staat van iets anders (cf. Aristoteles’ doelopvatting in *Ethica Nic.* I.1 en I.7.4), maar anderzijds is ‘volmaaktheid’ een louter formeel principe, zonder inhoud (II 299, 13-18). Inhoudelijk is dit principe van de empirie afhankelijk (zie ook GMS 444, 7vv). Kant ontleent, zoals opgemerkt, deze opvatting (mede) aan Crusius, die stelt dat vanuit formele principes alléén niets bewezen kan worden.¹⁶ Het gevoel, als materiële grond van ons vermogen tot begeren (II 300, 32), hier herleid tot het eerder genoemde onmiddellijk en algemeen ervaren basisgevoel van het moreel lelijke, levert dat inhoudelijk materiaal. Het verstand oriënteert zich daarop (Refl. 6581 XIX 93, 26-28). Het concreet inhoudelijk verplichtend karakter van een handeling (II 299, 16) wordt door het gevoel bepaald, als ‘eine unmittelbare Wirkung von dem Bewußtsein des Gefühls der Lust mit der Vorstellung des Gegenstandes’ (II 299, 31-32). (Het aristotelische ἡδονή. Volgens Descartes en Wolff wekt de voorstelling van het volmaakte en goede genoeg; zie Wolff, DM § 404 en § 878.)

In *Über die Deutlichkeit* schrijft Kant dat hij nog niet heeft kunnen oplossen of alleen het kennisvermogen (het verstand) of het gevoel, ‘der erste, innere Grund des Begehrungsvermögens’ (II 300, 32; want basis van lust, ‘der Grund aller Begierden’ XXVII 12, 19-23), de eerste beginselen van de moraal levert, terwijl hij in het collegeverslag van Herder had gezegd dat het morele gevoel de laatste maatstaf blijft (XXVII 6, 10-12; 16, 20-22). Dit gevoel werd daar, wat betreft gerichtheid, alleen louter negatief onderscheidend bepaald als ‘niet het natuurlijke, als middel dienende gevoel’.¹⁷

In een latere aantekening (± 1773) werkt hij dat, overeenkomstig *Über die Deutlichkeit*, systematischer, maar daarbij ook positief uit als gevoel voor orde en harmonie van handelen. Het is het vermogen om intuïtief orde te herkennen; een innerlijk zintuig voor objectiviteit dat leidt tot een besef van algehele lotsverbondenheid, ofwel een gevoel voor de betekenis van de idee van de systematische eenheid (volmaaktheid) van de mensheid. ‘Das geistige Gefühl beruhet darauf, daß man seinen Antheil in einem idealen Gantzen empfindet, e. g. die Ungerechtigkeit, die einem wiederfahrt, trifft im idealen Gantzen auch mich. [...] Die Eigenschaft des Menschen, das particulare nur im allgemeinen beurtheilen zu koennen, ist das *sentiment* ... man setzt sich ... in die Idee des Ganzen.’ (*Reflexion* 782 XV 342; cf. de zingevende normativiteit van ‘das Ganze’ in II 35, 9 en KU V 257,13-15.) Dit is dan het specifiek morele. Het betreft geen (op het lagere, zinlijke berustende) medelijden, maar een natuurlijk, verstandelijk gevoel voor samenhang (aangenaam, maar

¹⁶ II 295, 8-22. Cf. Chr. Crusius, *Weg* 754 § 421 ‘Und indem wir etwas gewiß erkennen, so geben die Empfindungen den ursprünglichen Stoff der Erkenntniß, und also das materiale derselben ab, daher sie auch das Principium materiale der Erkenntniß der Wahrheit nennen kan; der Satz aber daß, was sich nicht als wahr denken lässet, falsch sei, machet das Kennzeichen der Gewißheit aus, und also ist derselbe... das Formale der Gewißheit.’ (Vgl. noot 4.) Zie ook a.w. § 259 en 260. Formele uitspraken hebben inhoudelijke aanvulling nodig. Crusius stelt zelfs dat ook duidelijke (d.w.z. van andere onderscheidbare) begrippen vaak deze aanvulling nodig hebben, *Dissertatio de usu*, Widmung, S. 5. ‘Multa sunt in philosophia, quae notionibus distinctis explicari nequeunt, sensu saltem interno percipienda.’ (Geciteerd door: Sonia Carboncini, Die thomasianisch-pietistische Tradition und ihre Fortsetzung durch Christian August Crusius. In: Christian Wolff, *Gesammelte Werke*, Bd. 65, S. 261.) Zie ook C. Schwaiger, a.w. 61-62, met kritiek op te eenzijdige nadruk op de invloed van Crusius.

¹⁷ ‘Dies Gefühl ist ... bloß verneinend bestimmt, daß es nicht das physische ist, als Mittel zum Zweck.’ (XXVII 16, 20-22) Op zich wordt dit gevoel positief bepaald: het is zowel verheven als schoon (zie noot 3 hierboven). Wat het direct inhoudelijk aspect betreft, in de openingszin van het ethiekcollege zegt Kant ‘...es rührt unmittelbar uns ander Wohl und Leiden.’ (a.w. 3, 2-3).

met verplichtende consequentie) dat zich uit in het besef van lotsverbondenheid. Kant is op dit punt beïnvloed door Shaftesbury's en Hutchesons interpretatie van het klassieke begrip 'sensus communis', zoals blijkt uit Shaftesbury's woorden: 'A publick spirit can come only from a social feeling or *sense of partnership* with human kind'. Hutcheson spreekt, mede in verband hiermee, over de mensheid als één samenhangend stelsel.¹⁸ Het besef van verplichtende algemene lotsverbondenheid vervangt Kant later door het intellectueel principe van wilsverbondenheid van alle redelijke wezens, dat tot uitdrukking komt in de categorische imperatief. 'Die Idee des Ganzen' lijkt overigens een mede op Leibniz georiënteerd motief (cf. *Versuch* AA II 34, 35-37 en KrV B 840). Dit abstractere motief vervangt in de geciteerde *Reflexion* 782 Shaftesbury's 'deelgenoot zijn aan de mensheid'. *Reflexion* 782 dateert weliswaar van na 1770, maar ook in het collegeverslag van Herder vormt 'das Ganze' het kader van zijn moraal (XXVII 57, 1-4, zie noot 6 hierboven; cf. ook o.c. 29, 4-7 en 44, 14). 'Het geheel' neemt bij Kant al in de vroegste aantekeningen een belangrijke plaats in, zie *Reflexion* 3703, 'Gott fängt von der Liebe beym Gantzen an und erstreckt sie bis zu den Theilen, die Menschenliebe aber fängt von sich selber an und verbreitet sich nach und nach über das Gantze.' (XVII 230, 14-16; cf. *Collins* XXVII 430, 9-25.) Het morele gevoel stelt ons in *Reflexion* 782 dus eigenlijk op het standpunt van het hoogste redelijke wezen. Daarbij krijgt vrijheid echter nog geen

¹⁸ Shaftesbury, *Characteristicks* Vol. I p. 48. Zie ook de uitgebreide verklarende en verdedigende noot over *sensus communis* bij Vol. I.3.1. Hij beschouwt de common sense tegelijk als een beoordelingsvermogen, met de totaliteit of het geheel als maatstaf: 'For so common sense, according to just philosophy, judges of those works which want the justness of a whole...' A.w. I.4.3 (p. 61). Bij Hutcheson is het niet de moral sense - 'by which we perceive virtue or vice in ourselves or others' - maar de *sensus communis*, de 'public sense', 'our determination to be pleased with the happiness of others, and to be uneasy at their misery', die ons tot helpen aanzet, via o.m. de gewaarwording van 'general benevolence to mankind', welke ons geluk met dat van anderen verbindt. (Zie *An Essay* 17-18) Door o.m. deze gewaarwording '...each particular agent is made, in great measure, subservient to the good of the whole. Mankind are thus insensibly linked together, and make one great system, by an invisible union [...] His publick sense, his love of honour and the very necessities of his nature, will continue to make him depend upon this system, and engage him to serve it, whether he inclines to it or not.' (a.w. 118) (Moral sense en *sensus communis* hangen overigens samen: 'Desires of virtue, and aversion to vice, according to the notions we have of the tendency of actions to the publick advantage or detriment.' (a.w. 19) Vandaar: 'publick or benevolent desires' (zie bijv. a.w. 22). Cf. Aristoteles, die stelt dat bij allen van nature een drang naar de gemeenschap is (*Politica* 1253a, Φύσει μὲν οὖν ἡ ὄρμη ἐν πᾶσιν ἐπὶ τὴν τοιαύτην κοινωνίαν); verder gaat volgens Aristoteles het geheel noodzakelijk vooraf aan de delen (Τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους. l.c.).

Hutcheson gebruikt, evenals Leibniz, mede naar natuurkundig voorbeeld (Gallilei's *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* uit 1632 en Newtons *De mundi systemate*, boek III van *Principa Mathematica*) vaak het begrip 'systeem' (bijv. *Inquiry* I, 4, 7 'system or whole' en a.w. II, 2, 9, 'let each individual be look'd upon as a part of a great whole or system.'). Al eerder gebruikte Cumberland dit begrip. Zie R. Cumberland, *De legibus naturae*, Prol. § 24 '...omnes partes totius systematis rationalium...' Engelse uitgave *A Treatise of the Laws of Nature*, Indianapolis 2005 (1727) 185 '...all the parts of the whole system of rationalis...', dat gericht is op gemeenschappelijk welzijn als einddoel (a.w. 194). Cf. Kant AA I 307 'Das Heer der Gestirne macht... ein System aus.' Het betekent oorspronkelijk: 'organisatie', 'vorm van samenleving': πόλις ...καὶ πᾶν ἄλλο σύστημα, *Eth. Nic.* IX.8.6 (1168b). Anderzijds betekende het ook van oudsher 'leerstelsel': 'System ist, wo die Idee des Ganzen durchgängig herrscht.' (*Pölitiz* XXVIII 995, 10); zie ook *Vorlesung* 21-27 waar Kant spreekt van een empirisch en een intellectueel gebaseerd moreel systeem; verder KrV B 839 'Die Sittlichkeit an sich selbst macht ein System aus.' Crusius schrijft over de mogelijke fundering van een dergelijk systeem in *Weg zur Gewißheit* 35 § 23 'Zu einer jeden Wissenschaft gehöret ein Grund, warum man den Inbegriff der zusammen genommen Wahrheiten als ein einiges Ganzes ansiehet (...) Dergleichen Grund ist auf viererley Art möglich (...) ... 3) Wenn die Wahrheiten aus einem allgemeinen determinirten Grundsätze hergeleitet werden, wie z.E. im Rechte der Natur.'

nadruk (zie II 34). Tenslotte kan, wat betreft de verbinding tussen volmaaktheid en algemeenheid, nog worden opgemerkt dat volgens Aristoteles het goede voor de gemeenschap volmaakter en mooier is dan dat voor het individu (*Eth.Nicom.* I.2.8).

Wat Kants begrippenkader betreft, is de invloed van Chr. Wolff en diens school onmiskenbaar. De titel *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* is veelzeggend: ‘duidelijkheid’ is, in navolging van Descartes en Leibniz, een sleutelbegrip bij Wolff. Duidelijke begrippen zijn volgens Wolff begrippen die niet alleen helder zijn (zoals bijvoorbeeld kleuren, of het onderscheid tussen twee figuren, zoals een driehoek en een vierkant), maar ook analyseerbaar en dus nauwkeurig definieerbaar (zoals door het getal der zijden bij driehoek en vierkant; zie DM § 201-207 en § 214). Kant volgt echter hier waarschijnlijk Crusius’ modificatie van dit begrip; ‘duidelijk’ is bij Crusius primair een begrip dat onderscheiden is van alle overige.¹⁹ Het verstand (‘intellectus’) is het vermogen om de dingen duidelijk voor te stellen; het heeft de vaardigheid om duidelijkheid in deze voorstellingen te brengen, ze te verbinden en ze te vergelijken.²⁰ Duidelijkheid is dus grondslag van ordening. In moreel opzicht gaat het bij Wolff om het streven naar volmaaktheid, maar die is meer functioneel en uiterlijk van karakter.²¹ Het goede of volmaakte (naar scholastiek voorbeeld vallen die samen) is voor Wolff gelijk aan het ware, in de zin van de blijvende verbetering of verslechtering van mijn situatie als gevolg van mijn daden, en is een zaak van ervaring.²² Kant gebruikt de notie van de ‘moral sense’ vooral om van deze opvatting van Wolff, in samenhang met diens opvatting dat de wil nooit zonder (lagere) zinlijke begeerte is (DM § 502 en § 434), los te komen. Sterker, in Herders collegeverslag klinkt het als een bevrijdende ontdekking: ‘...habe ich nicht bloß ein eigen-, sondern auch ein uneigen-gemeinnütziges Gefühl? Ja!’ (XXVII 3, 1-2). De lijn van harmonie van willens wordt door Kant vastgehouden. In zijn privé-notities uit ± 1765 schreef hij : ‘Welcher Wille gut seyn soll muß wenn er allgemein und gegenseitig

¹⁹ Zie voor Wolff bijv. DM 153 § 277 ‘Das Vermögen das Mögliche deutlich vorzustellen ist der Verstand. Und hierinnen ist der Verstand von den Sinnen und der Einbildungs-Kraft unterschieden, daß wo diese allein sind, die Vorstellungen nur höchstens klar, aber nicht deutlich seyn; hingegen wo der Verstand dazu kommt, dieselbe deutlich werden.’ Cf. Kants *Anthropologie* AA VII 136-137 en 140n. Cf. Chr. Crusius, *Weg* 332 § 175 ‘Der Begriff ist deutlich, so bald man ihn von allen andern unterscheiden kann.’; a.w. § 3 (p. 5-6) ‘Zur Deutlichkeit der Begriffe ist genug, wenn man zum wenigsten die Sache dadurch von allen andern unterscheiden kann, ob auch gleich die Erkenntiß der Sache nicht vollständig ist.’ (Dit is dus in feite wat Wolff ‘Klarheit’ noemt.) Crusius kent verschillende, ooplopende, graden van ‘Deutlichkeit’. Voor het onderscheid met Wolff zie onder meer Crusius a.w. § 173 en *Entwurf* § 8. Cf. ook KrV A XV ‘Noch sind Gewißheit und Deutlichkeit ... als wesentliche Forderungen anzusehen, die man an den Verfasser ... mit Recht thun kann.’ (Een eerste aanzet tot dit alles is Aristoteles’ *De Anima* 413a, 11-12.)

²⁰ Chr. Wolff, *Vernünfftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes* 124 § 5 ‘Da uns nun die Sinnen zu Gedancken von Dingen, die ausser uns sind, veranlassen: so bringen sie uns auf einen Begriff derselben.’ ‘Einen Begriff nenne ich eine jede Vorstellung einer Sache in unseren Gedancken.’ (a.w. 123)

²¹ Chr. Wolff, a.w. 124 § 4 ‘..Gut sey dasjenige, was meine Natur und meinen äusseren Zustand vollkommener machet..’ Het volmaakte is gelijk aan het goede, zie *Der vernünfftigen Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, anderer Theil* 96 § 45 ‘Man hat schon in der Scholastischen Philosophie gesaget: Omne ens esse perfectum sive bonum, ein jedes Ding sey vollkommen oder gut, nemlich vollkommen in seiner Art.’ (Dit werk wordt verder afgekort als DM II)

²² ‘Nemlich ein wahres Gut ist, so eine beständige Lust gewehret, die niemals in Unlust verkehret wird: hingegen ein Schein-Gut, so nur eine veränderliche Lust gewehret, die niemahls in Unlust verkehret wird. Z.E. Die Gesundheit des Leibes ist ein wahres Gut: denn sie machet uns niemahls Unlust. ...Eine Speise die uns wohl schmeckt, aber übel bekommet ist ein Scheingut...’ (DM 261 § 424).

genommen wird sich nicht selbst aufheben.²³ Dit is het principe van de latere zedenwet. Ook in het ethiekcollege wordt het genoemd (zie W. Stark, Hrsg, *Vorlesung* 67).

(J. Schmucker is van mening dat de aanzet tot de categorische imperatief ook al aanwezig is in Kants *Preisschrift*, de hierboven al vaak geciteerde *Untersuchung über die Deutlichkeit*, geschreven in 1762 en enige tijd later gepubliceerd.²⁴ Hoe dit zij, Kant gebruikt, naar voorbeeld van van Baumgartens ‘perficte te’, als vanzelfsprekend de imperatieve vorm (*Deutl.* II 299, 10; 300, 2; *Herder* XXVII 16. Vgl. *Initia* § 39)).

In de *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764) wordt benadrukt dat deugd met schoonheid, en dus met gevoel, te maken heeft, maar de gewaarwording van deugd als schoonheid heeft, zo blijkt uit Kants *Preisschrift*, een objectief karakter.²⁵

Morele schoonheid komt, volgens de door Cicero beïnvloede traditie, het zedelijk goede

²³ *Bemerkungen* XX 67. Dit was een algemeen gangbaar principe (cf. noot 11). Cumberland spreekt van ‘... an uniform wisdom, always agreeing with itself, for it is inconsistent with itself, when it determines to act after one manner in relation to itself, and after another manner in relation to others, that partake of the same nature.’ (a.w. 196). In een bespreking van het begrip ‘agreement’ zegt Hutcheson: ‘There is one meaning perhaps intended, [namelijk] that ‘certain ..actions of an agent, standing in a certain relation to other agents, is approved by every observer.. ... This meaning is the same with the notion of pleasing a moral sense.’ (*An Essay*, 160) Cf. Chr. Wolff *Grundsätze des Natur- und Völkerrechts*, § 133 ‘..so is jeder Mensch einem jeden, er sey wer er wolle, eben das schuldig, was er sich selbst schuldig ist.’ Ook: DE 557 § 796 ‘Derowegen sind wir verbunden andere Menschen anzusehen, als wenn sie mit uns eine Person wären.’ Bij Wolff is dit gebaseerd op het streven naar volmaaktheid van de eigen algemeen menselijke natuur, die ons verplicht het geluk van de ander te willen (a.w. § 767). Zie ook DM II 98 § 45 en *Phil. Pract.* § 220-223.

²⁴ Schmucker baseert zich op de passage waarin Kant onderscheid maakt tussen middel en doel ‘Nothwendigkeit der Mittel (necessitatem problematicam)’ en ‘Nothwendigkeit der Zwecke (necessitatem legalem)’. Alleen de tweede geeft een verplichting weer (II 298, 11-19). Schmucker geeft als commentaar ‘Daß damit die Unterscheidung der Sache nach nichts anderes gemeint ist als die zwischen hypothetischen und kategorischen Imperativen geht schon hinreichend aus Kants Formulierungen hervor...’ (Schmucker a.w. 61) Dit onderscheid is overigens op zichzelf niets nieuws. Zie bijv. David Fordyce, *The elements of moral philosophy*, London 1754, p. 112 ‘..distinct ends... pursuable for their own sake.’ ‘Whatever therefore is pursuable, not on its own account.. we call a means and not an end.’ Cf. Hutcheson, *An Essay*, 139 ‘To this Aristotle long ago answered, “that there are ultimate ends desired without a view to anything else, and subordinate ends or objects desired with a view to something else.” (*Eth. Nicom.* I.1) Cf. Cicero, *De finibus* III.36 ‘honesta expetenda per se’ (idem: *De Invent.* II.159) en Th. v. Aquino, *ST* I^a q. 5 a. 6 ad 2 ‘Honesto vero dicuntur, quae in seipsis habent unde desiderantur.’ Ook Wolff maakt, zij het niet expliciet, onderscheid tussen noodzakelijke dingen - die bijdragen aan de volmaaktheid van lichaam en ziel - en nuttige. De volmaaktheid van de ziel bestaat uit de deugden van het verstand (virtutes intellectuales) en van de wil (virtutes morales). Deze deugden wekken hoogachting. (*Grundsätze des Natur- und Völkerrechts* 82 § 125) Bij Crusius is, zoals te verwachten, eveneens een soortgelijk onderscheid te vinden, in de vorm van plichten op grond van het nut (het middel) en plichten op grond van de goddelijke morele wet (*Anweisung vernünftig zu leben* 201-202, § 162; 18-19 § 16). Men kan in dit verband ook nog wijzen op het destijds gemaakte verschil tussen intrinsieke en relatieve schoonheid (zie noot 11).

De mening van Schmucker (in aansluiting bij D. Henrich, zie *KS* 49 1957/58, Hutcheson and Kant, p. 64) dat de categorische imperatief hier in essentie al ontwikkeld is, wordt bestreden door o.m. C. Schwaiger, (a.w. 43 en 64-65). Terminologische bezwaren (zoals het ontbreken van de termen ‘hypothetisch en categorisch’) zijn voor Schwaiger doorslaggevend: ‘...es werde Interpretierenwillkür leicht Tür und Tor geöffnet, wenn man die strengen Orientierungsmarken der Terminologie aus der Hand gibt...’ (a.w. 65)

²⁵ ‘Aber bereits an den zur Illustration gewählten Beispielen (der Gegenliebe für erwiesene Güte und des Ungehorsams gegen den göttlichen Willen) wird deutlich, daß es sich hier um allgemein und objektiv gültigen Gegenstände des Wohlgefallens handelt, die unabhängig von den besonderen Neigungen und Zuständlichkeiten des fühlenden Subjekts als gut bzw. schlecht empfunden werden.’ (J. Schmucker, a.w. 114. De genoemde voorbeelden zijn te vinden in II 300.).

toe, omdat het door regelmaat en orde behaagt.²⁶

De mens, zo begint Kant de *Beobachtungen*, heeft intuïtie voor schoonheid en verhevenheid (II 207, 4-7). Schoonheid en verhevenheid staan in nauw verband met elkaar (en overlappen in de *Beobachtungen* elkaar op moreel terrein ook enigszins), maar bij schoonheid ligt de nadruk meer op het lieflijke aspect.²⁷ De schoonheid van het verhevene ligt gevoelsmatig in de sfeer van eerbiedwekkende majesteitlijke pracht. De menselijke natuur is mooi en verheven vanwege het vermogen tot deugd, d.w.z. de, op de totaliteit van het mensdom gerichte, welgezinde rechtvaardigheid (II 216, 7-9). (Verhevenheid had overigens al in de scholastiek met algemeenheid te maken.²⁸)

De schoonheid is de basis van algemene welgezindheid (II 217, 16-22), bij de verhevenheid, zo zou men misschien kunnen zeggen, krijgt ‘algemeenheid van toepassing’, dus niet het besef van (mooie) harmonie, maar van de macht van het regelkarakter de nadruk (cf. II 221, 12-15). Het gevoel voor de waardigheid (verhevenheid) van menselijke natuur impliceert dat men alles bekijkt vanuit algemeen standpunt (II 217, 16-25). Het gaat om een door het verstand bepaald, (belangeloos) gevoel, waarbij, wat betreft het moreel mooie en verhevene, de rede als toetssteen het laatste woord heeft (II 212, 19-20). Het gevoel geeft echter (morele) betekenis aan het verstandelijk principe van algemeenheid.

Niet de zo-even genoemde abstracte ‘Idee des Ganzen’ uit *Reflexion* 782, maar de mooie en verheven, want volgens vaste regels aangenaam handelende menselijke natuur, die opwekt tot rechtvaardige algemene welwillendheid (II 217, 16-25), heeft de rol van basis van bovengenoemd besef van lotsverbondenheid, waaruit de plicht tot helpen wordt afgeleid: men moet iemand in nood helpen want ‘... er leidet... er ist ein Mensch, und was Menschen widerfährt, das trifft auch mich.’ (Kant citeert hier Terentius).²⁹ We zijn soortgenoten die participeren aan dezelfde natuur (dit in samenhang met de hier onuitgesproken gedachte van de mensheid als systematisch verbonden geheel). Kant laat zich dus op dit punt leiden door Shaftesbury en Hutcheson, maar legt, door de nadruk op verhevenheid die samenhangt met regels - conform Wolffs stelling dat volmaaktheid op regels berust, uitzonderingen de bron van onvolmaaktheid zijn (DM § 169), en een redelijk wezen zichzelf tot wet is (DE § 24; § 38; in navolging overigens van Aristoteles,

²⁶ Cf. Garve’s vertaling van Cicero’s *De Officiis* (1783; 1801⁵) I, 4, 14 ‘Diesen Begriff der Schönheit tragen Vernunft und moralische Empfindung von Gegenständen des Gesichts auf Eigenschaften der Seele über: indem sie uns auch in unsern Gesinnungen und Betragen, das Ordentliche, Übereinstimmende, Regelmäßige als schön in einem weit höhern Verstande, das Unschickliche, Ausschweifende, Weibische hingegen als häßlich vorstellen...’ (a.w. blz. 11). Dit is ook, in het Latijn, aanhef van Hutchesons *Inquiry*.

²⁷ Cf. II 208 ‘... so müssen wir ein Gefühl des Erhabenen und, um die letztere recht zu genießen, ein Gefühl für das Schöne haben. Hohe Eichen ...sind erhaben, Blumenbetten..sind schön. Die Nacht ist erhaben, der Tag ist schön. ...Das Erhabene rührt, das Schöne reizt.’ ‘Ich glaube, ich fasse alles zusammen wenn ich sage: es sey das Gefühl von der Schönheit und der Würde der menschlichen Natur. Das erstere ist ein Grund der allgemeinen Wohlgelegenheit, das zweite der allgemeinen Achtung.’ (*Beobachtungen* II 217, *Bemerkungen* XX 46) De bovengenoemde voorbeelden nam Kant over uit E. Burkes *Philosophical inquiry into the origin of our ideas of the sublime and beautiful*. Volgens Burke wekt het verhevene gevoelens van bewondering, eerbied en respect (zie a.w. II, 1).

²⁸ ‘Manifestum est autem quod obiectum rationis est nobilius quam obiectum appetitus, ratio enim apprehendit aliquid in universalis; sed appetitus tendit in res, quae habent esse particulare.’ (Th. v. Aquino, *Summa Theol.* I^a-IIae q. 66 a. 3.) Cf. Aristoteles *Eth.Nic.* VII.5 (1147b): dieren kennen geen universalis.

²⁹ II 221, 7-12; cf. II 216, 7-14. Verder: II 40; VI 460, 17-18; XXVII 677, 18vv. Cf. ook *Pr. Phil. Herder* XXVII, 31-34 ‘Da die Moralische Sympathie allen eingepägt ist sich an die Stelle der andern zu setzen: so folgt daraus lebhaftere Gerechtigkeit. Aus ihr entsteht die Schuldigkeit andrer ihre Uebel zu lindern.’

Eth. Nicom. IV.8, 1182a 32) - een eigen accent: wanneer men om die reden helpt, is ons gedrag uiterst verheven ‘...sowohl seiner Unveränderlichkeit nach, als um der Allgemeinheit seiner Anwendung willen.’ (II 221, 14-15).

Deugd bestaat uit welgezindheid die berust op regels; die regels zijn niet abstract, maar hebben gevoelswaarde: ze geven door hun vastheid en algemeenheid een gevoel van verhevenheid (II 217, 11-12 en 221, 12-15). (Het lijkt haast of Crusius’ opvatting van het gevoel als ‘Kraft des Bewußtseins’, qua kracht door Kant tot eigenschap van de regels zelf wordt gemaakt.³⁰) De wil wordt niet, zoals bij Hutcheson, in zichzelf bepaald door ‘a natural disposition’ (zoals ‘benevolence’) of door ‘a fixed affection toward a certain manner of conduct’ (*Inquiry* 236n, Hutcheson verwijst hier naar Aristoteles), maar stelt actief (autonoom) de grondregel op, het gevoel voor de schoonheid en waardigheid van de menselijke natuur tot basis van handelen te maken.³¹

Onveranderlijkheid, verhevenheid en algemeenheid (wat betreft dat laatste: al in Refl. 3705, uit ongeveer 1755, noemt Kant ‘die allgemeine übereinstimmung der Anordnungen der Welt’ het mooiste godsbewijs) zijn de sleutelbegrippen; er is in dat opzicht geen wezenlijk verschil met de latere redenering in bijvoorbeeld de *Grundlegung* (IV 423). Ook de, op Aristoteles (*Ethic.Nic.* 1123b) teruggaande, gedachte dat dit zedelijk principe afdwingt, is aanwezig. Een verschilpunt ligt in het feit dat de relatie tussen regels en gevoel voor algemeenheid nog niet is uitgekristalliseerd. In elk geval berust de individuele verbondenheid met anderen op regels; die regels betreffen geen theoretische kennis, maar zijn bezielend, ze bieden vastheid.³² Zo behandelt men bijvoorbeeld zijn vrouw goed, niet vanwege de persoonlijke gevoelens voor haar, maar vanwege haar positie van echtgenote, d.w.z. wettelijk verbundene, waaruit de passende (hogere, op dit inzicht berustende) gevoelens voortvloeien. Alleen zo is vastheid van handelen en voelen gegarandeerd, ook als, bijvoorbeeld door aftakeling, alle aantrekkelijke eigenschappen van de echtgenote verdwenen zijn (II 220, 24v; cf. XXVII 671 en 1326). Echte deugd (II 219, 19-22) houdt in dat men zijn gevoelens onder regels brengt, die algemeenheid en vastheid bewerkstelligen. Het verstand geeft de gevoelens vastheid (anderzijds maakt het basisgevoel van het verhevende ons er van gewaar dat ‘handelen vanuit regels’ de concrete

³⁰ Cf. Chr. Crusius, *Weg* 778 en 779 § 437 ‘Bei den innerlichen Empfindungen nöthiget uns unmittelbar ein so heftiger Zwang, daß, wenn wir uns einer Gedancke, oder eines Gemüthszustandes bewußt sind, dieselben wirklich in uns vorhanden sind [‘existieren’], daß, wer darauf Acht hat, nicht weiter daran zweifeln kan.’ Dit dwingend karakter zou ook mede aan de basis kunnen liggen van Kants latere idee van het ‘Faktum der Vernunft’ (KpV V 31-32).

³¹ Cf. II 219 ‘Ein innigliches Gefühl für die Schönheit und Würde der menschlichen Natur *und eine Fassung und Stärke des Gemüths* [curs. F.R.F], hierauf als auf einen allgemeinen Grund seine gesammte Handlungen zu beziehen.’ Het gevoel (intrinsiek verbonden met regels) is het centrale punt. Wat betreft het innig gevoel: dit komt neer op het innige gevoel voor welgezindheid volgens regels; de welgezindheid zelf is niet innig, maar vanwege de algemeenheid koel en verheven (II 216, 14-15). De innigheid geldt de combinatie ‘algemene rechtvaardige welwillendheid’. Cf. Kants innige lof van plicht (KpV V 86).

Zoals uit het woord (‘benevolence’) zelf blijkt, bevat dit gevoel een wilslement. Cumberland, die het begrip introduceerde, schrijft dan ook: ‘I chose to make use of the word [benevolence] rather than [love], because, in virtue of its composition, it implies an act of our will...’ (a.w. 194; I.3) Bij Aristoteles is welgezindheid (εὐνοία) de ander het goede toewensen, zonder hem, zoals bij vriendschap, te helpen. (*Eth. Nicom.* IX.5)

³² ‘Demnach kann wahre Tugend nur auf Grundsätze gepfropft werden, welche, je allgemeiner sie sind, desto erhabener und edler wird sie. Diese Grundsätze sind nicht speculativische Regeln, sondern das Bewußtsein eines Gefühls, das in jedem menschlichen Busen lebt...’ (II 217) (‘Speculativisch ist eine Wissenschaft die gar keine Folgen auf die Handlungen hat.’ *Powalski* XXVII 97, 8-9.)

invulling van de eis tot volmaaktheid is). Het gevoel van algemene welgezindheid, dat van rechtmatigheid doortrokken is (II 216, 1-6), wordt bijna volledig bepaald door de vastheid van de regel (respectievelijk de in de vorige voetnoot genoemde algemene ‘Grundsätze’) die er mee samenhangt. Op deze wijze is het principe ‘men participeert aan dezelfde edele menselijke natuur’ hoogste grond van welwillend handelen.³³

Bij het uitgaan van een vast principe, zoals ‘betracht algemene rechtvaardige welgezindheid’, ligt de nadruk echter op verstand. Verder zijn, op moreel gebied, vastheid en verhevenheid inwisselbaar: men kan stellen dat het gevoel van verhevenheid aan de vastheid morele betekenis geeft, maar evenzeer dat uit de vastheid van de handelingsregels verhevenheid voortvloeit. De regel is dan, dankzij de noties ‘vastheid’ en ‘algemeenheid’, bepalend voor verhevenheid; immers, hoe algemener, hoe verhevener (II 217, 12). (Dat - achteraf bezien - met dit laatste, het moreel verhevene eigenlijk geen deel meer uitmaakt van het natuurlijk - d.w.z. vanuit onze empirische natuur aanwezige - gevoelsleven, blijkt uit de *Grundlegung* (Kants fundamentele analyse van het hoger vermogen tot begeren) waar hij zegt dat de achting voor algemeenheid empirisch onverklaarbaar is, zie IV 461, 27-35. De belangeloosheid van het gevoel van het verhevene is trouwens evenmin natuurlijk in de zin van ‘vanuit het empirisch nut verklaarbaar’, cf. XXVII 16, 22-24. De *Beobachtungen* bieden overigens, als gelegenheids geschrift, geen sluitende visie, zoals Kant ook zelf spijtig opmerkt.³⁴) De volgende stap is dan ook dat het basisgevoel secundair (door het principe gewekt) wordt.

1.1 Het intellect als basis van de ethiek.

In *Träume eines Geistersehers*, een werk dat beïnvloed is door Rousseau’s *Du Contrat Social*, vergelijkt Kant de zich aan ons opdringende fundamentele kracht van de wil tot algemeenheid (de eis tot overeenstemming van de eigen wil met de algemene), die haar oorsprong heeft in de geestelijke wereld, met Newtons fundamentele wet van de zwaartekracht (‘...das sichere Gesetz der Bestrebungen aller Materie sich einander zu nähern..’).³⁵ Daarmee is het a-posteriori vlak (dat wil zeggen het primair uitgaan van het

³³ ‘Alsdann stützt sich sein Verfahren auf den höchsten Grund des Wohlwollens in der menschlichen Natur.’ (II 221, 12-14). Dat regels hier bepalend zijn, blijkt ook uit het feit dat Kant in *Naturrecht* (1784) XXVII 1326, 2-4 de trouw aan de oude echtgenote noemt als voorbeeld van plicht. Verder kan men nog opmerken dat bij Kant principes regels zijn van de wil, en bij Hutcheson vooral geneigd heden van onze natuur; hij spreekt van ‘natural principles or natural dispositions of mankind’ (*An Essay* p 6), waaronder ‘the moral sense and publick affections’ (a.w. III, 7 p 64). Bij Kant ligt de nadruk mede op de wil, die het gevoel voor de schoonheid en waardigheid van onze natuur tot principe van handelen dient te maken.

³⁴ II 226, 26vv. De *Beobachtungen* zijn thematisch van aanpak, en niet altijd onder één noemer te brengen. Zo schrijft hij, dat het maar goed is dat slechts weinigen zich door principes laten leiden, want men kan zich daarbij gemakkelijk vergissen (II 227, 4-9). Verder wordt, onder invloed van Hutcheson, aan het verlangen naar eer enige morele waarde toegekend. Men wil zich immers daardoor onderwerpen aan het objectieve oordeel van anderen. Via (beheerste) eerzucht wordt de mens ‘...durch einen geheimen Antrieb bewogen, in Gedanken außer sich selbst einen Standpunkt zu nehmen, um den Anstand zu beurtheilen, den sein Betragen hat... Dadurch ... das Ganze der moralischen Natur Schönheit und Würde an sich zeigt.’ (II 227, 28-36) Cf. F. Hutcheson, *A system of moral Philosophy* V. 2. ‘There is therefore an immediate sense of honour and shame, often operating where there are no such views of interest, and plainly presupposing a moral sense.’ Hutcheson noemt elders eer als de natuurlijke begeleider van de *publick sense* (*An Essay* 107). Dit streven dat mijn handelen ieders goedkeuring kan wegdragen, waarmee het tweede deel van de *Beobachtungen* besluit, kan men, indien tot regel gemaakt, zien als een stap in de richting van de zedenwet.

³⁵ II 335. Aanknopen bij de wet van de zwaartekracht, vraagt Kant zich af of de morele wisselwerking van redelijke wezens niet ook als gevolg van een dergelijke kracht kan worden voorgesteld. Het morele gevoel

gevoel als gewaarwordingsvermogen: dankzij het van nature aanwezige gevoel wordt men de inhoud van morele volmaaktheid, ofwel de betekenis van algemene regels gewaar) verlaten. De rol van het morele gevoel wordt een van de morele principes (machten) afhankelijke.³⁶ Niet het gevoel, maar de macht van de regel van de algemeen gedeelde wil (cf. la volonté générale) wordt uitgangspunt (II 334, 32 - 335, 12). De welgezindheid (Hutchesons 'benevolence', die bij Kant toch al een gewijzigde, door rechtvaardigheid beheerste rol had gespeeld) wordt naar de achtergrond gedrongen, de regel zelf is (betekenisgevende) bron van de moraal.

In zijn dissertatie *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principii* (1770), stelt Kant tenslotte onomwonden dat de beginselen van de ethiek op de zuivere rede moeten zijn gebaseerd (II 395, 7-9). Dit hangt samen met zijn fundamenteel veranderde opvatting over de metafysica. Die heeft niet meer, zoals eerst, ten doel om onduidelijke kennis tot duidelijke te herleiden, maar ze is de wetenschap van het gebruik van het zuivere intellect, die niets empirisch bevat.³⁷

Het onderscheid tussen duidelijke en onduidelijke kennis acht hij niet meer fundamenteel, omdat het geen onderscheid maakt tussen empirisch en niet empirisch. Meetkunde bijvoorbeeld, het prototype van empirische kennis, is volkomen duidelijk, terwijl (de gangbare opvatting van) de metafysica zelf, zoals bijvoorbeeld in het geval van de moraal, allerlei onduidelijke kennis bevat.³⁸ De beginselen van de moraal behoren tot de metafysica zoals Kant die nu opvat (*De mundi sensibilis* II 396, 6-7; cf. Refl. 3951 en 4360). De zuivere kennis, waarvan de begrippen uit de regels van het verstand zijn af te leiden³⁹, is fundamenteel betekenisgevend (II 411, 5-16). Die kennis leidt ontologisch tot het Godsbegrip als volmaakt model en maatstaf, en ethisch tot het modelbegrip van morele volmaaktheid (II 395, 31- 396, 4). Het uit verstandelijke regels afgeleide begrip heeft eigen zelfstandigheid en realiteit.⁴⁰ (In overeenstemming daarmee zegt Kant in de

zou dan het effect van zijn van de kracht die de algemene wisselwerking bewerkstelligt, en uitdrukking van het bewustzijn van de afhankelijkheid van de eigen wil van de algemene wil (II 335, 23-32). Cf. *Bemerkungen* XX 58, 16 – 59, 3. Zie ook bladzijde 373 van deze studie.

³⁶ *Träume eines Geistersehers* II 335, 12-15 'Will man diese in uns empfundene Nötigung unseres Willens zur Einstimmung mit dem allgemeinen Willen das sittliche Gefühl nennen, so redet man davon nur als von einer Erscheinung dessen, was in uns wirklich vorgeht, ohne die Ursachen desselben auszumachen.' Dat is een volledige ommekeer vergeleken met Kants eerdere opvatting van het gevoel als 'der erste, innere Grund des Begehrungsvermögens' (*Deutl.* II 300, 32.; cf. 'Grundsätze sind nicht speculativische Regeln, sondern das Bewußtsein eines Gefühls...' *Beob.* II 217, 13). De rol van het eergevoel wordt geminiseerd (II 334, 2-24). Kants herziene standpunt doet enigszins denken aan dat van Leibniz (cf. *Théodicée* § 323).

³⁷ 'Philosophia autem prima continens principia usus intellectus puri est metaphysica.' (*De mundi sensibilis* II 395, 16) tegenover *Über die Deutlichkeit*, II 289, 4-6 'Das Vornehmste, worauf ich gehe, ist dieses: daß man in der Metaphysik durchaus analytisch verfahren müsse, denn ihr Geschäfte ist in der Tat, verworrene Erkenntnisse aufzulösen.'

³⁸ 'Possunt autem sensitiva admodum esse distincta et intellectualia maxime confusa. Prius animadvertimus in sensitivae cognitionis prototypo, geometria, posterius in intellectualium omnium organo, metaphysica...' (II 394, 34 – 395, 2) Wat betreft morele kennis: '.. posteriores [cognitiones], utut confusae, maneat intellectuales, quales v.g. sunt conceptus morales, non experiundo, sed per ipsum intellectum purum cogniti.' (II 395, 7-9).

³⁹ 'Cum itaque in metaphysica non reperiantur principia empirica, conceptus in ipsa obvii non quaerendi sunt in sensibus, sed in ipsa natura intellectus puri... e legibus menti insitis (attendendo ad eius actiones occasione experientiae) abstracti, adeoque acquisiti.' (II 395, 19-23) Ter contrast een opmerking uit *Über die Deutlichkeit* 'Die Metaphysik hat demnach keine formale oder materiale Gründe der Gewißheit, die von anderer Art wären als die der Meßkunst.' (II 295, 36-37).

⁴⁰ 'Quod ab altera parte attinet intellectualia, ante omnia probe notandum est, usum intellectus s. superioris

Kritik der reinen Vernunft dat de zuivere idee van de deugd de moraal fundeert, ook al zou die moraal door niemand ooit in praktijk zijn gebracht; zie A 315. De idee van het goede maakt de ervaring ervan pas mogelijk; A 318).

Kant heeft nu een andere opvatting van abstraheren dan in *Über die Deutlichkeit*. Daar is abstraheren afzien van het bijzondere en algemeen maken, hier is abstraheren niet: van het empirische naar algemene begrippen gaan, maar tot het begrip komen (als zelfstandige grootheid, berustend op de structuur van het intellect), los van al het empirische.⁴¹ (Cf. Kants brief uit 1772 aan M. Herz, X 130, 28-30. Deze methodiek zal Kant ook in de *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* toepassen: uitgaand van de alledaagse plichtopvatting (die gebaseerd was op het destijds gangbare onderscheid tussen hoger en lager streven, waarbij het hogere berustte op objectieve motivatie door de rede, vgl. *Collins* XXVII, 10-22), komt hij tot het beginsel van de zedenwet als zuivere, a-prioristische machtswerkelijkheid die aan dat alledaagse plichtsbefef ten grondslag ligt. Daarbij is als noodzakelijke - dus onder de metafysica vallende - vooronderstelling inbegrepen dat de mensheid behoort tot het systematisch geheel van alle redelijke wezens; GMS IV 389, 5-23). Zuivere begrippen hebben hun betekenis niet uit de empirie (als afgeleide), maar hebben zelf betekenis vanuit de structuur van het intellect. Hiermee is het grondthema van Kants filosofie, later uitgewerkt in de *Kritik der reinen Vernunft* (waar ook de causaliteit zal worden losgemaakt van het empirische), gegeven. Het betekent een breuk met de traditie, zoals met Wolff, die, conform het traditionele standpunt, stelde dat zuivere kennis niet bestond⁴², met Crusius, voor wie materiële

animae facultatis esse duplicem: quorum priori dantur conceptus ipsi vel rerum vel respectuum, qui est usus realis...’ (II 393, 16-19). Enigszins vergelijkbaar hiermee zijn Mendelssohns opmerkingen ‘Aber welches sind denn die Eigenschaften der Dinge, von welchen wir mit Gewißheit sagen können, dass sie wirkliche Realitäten sind? Keine andere als die Fähigkeiten unserer Seele. [...] Wir haben...gesehen daß alle Phänomenen ihren Grund haben in der angebohrnen oder verderbten Beschaffenheit unserer Sinne...in einem falschen Urtheile des sinnlichen Beurtheilungsvermögens, mit einem Worte, in den Einschränkungen unserer Vorstellungskraft. Aber unsere Vorstellungskraft selber, und alle verschiedene Fähigkeiten, die von derselben hergeleitet werden, können ihren Grund nicht in den Einschränkungen dieser Vorstellungskraft haben, sind also wahre Realitäten.’ M. Mendelssohn, *Abhandlung* 310-311. Morele volmaaktheid impliceert bij Mendelssohn echter ook het empirische, d.w.z. het nuttige en het aangename (a.w. 317-318). Kants nieuwe opvatting heeft te maken met de destijds herleefde belangstelling voor Plato. Welke contemporaine auteurs daarbij voor Kant van primaire betekenis zijn geweest is moeilijk vast te stellen. Zie hierover C. Schwaiger, a.w. 86-91.

⁴¹ ‘...da [in der Weltweisheit]... das Object... nur in allgemeinen abgezogenen Begriffen betrachtet wird.’ (*Über die Deutlichkeit*, II 292, 11-13) en ‘Die Metaphysik ist nur eine auf allgemeinere Vernunftfeinsichten angewandte Philosophie, und es kann mit ihr unmöglich anders bewandt sein.’ (a.w. II 292, 26-28) (Baumgarten in zijn *Aesthetica* §§ 559-560 (1750/1758) gewezen op de armoede van abstracte kennis.) ‘Quod autem intellectualia stricte talia attinet, in quibus usus intellectus est realis, conceptus tales tam obiectorum quam respectuum dantur per ipsam naturam intellectus, neque ab ullo sensuum usu sunt abstracti, nec formam ullam continent cognita daerbij priionis sensitivae, qua talis.’ (*De mundi sensibilis* II 394, 15-18) ‘Hinc conceptus intellectualis abstrahit ab omni sensitivo, non abstrahitur a sensitivis.’ (II 394, 25-26)

⁴² DM. 307 § 502 ‘Nemlich wie der Verstand niemals ganz rein ist, so ist auch unser Wille niemals ohne sinnliche Begierde, sondern diese vergesellschaftet sich damit.’ Cf. A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, § 692 ‘Purae volitiones nolitionesque non nisi ex... iudicio.. mere intellectuali nascuntur.’ Dit is echter volgens Baumgarten (naar destijds algemeen standpunt) bij de mens alleen theoretisch mogelijk, omdat onze kennis altijd vermengd is met empirische elementen (vgl. § 720). Ook als het om een zuiver intellectueel beginsel lijkt te gaan (‘Anima intrinsecum secum habere debet sese determinandi principium’, Wolff, *Psychol. Emp.* § 934), betreft het situaties als het besluit een bepaald boek te kopen om z’n kennis te vermeerderen.

grondbeginselen noodzakelijk waren, en met Hutcheson, die uitging van een bijzonder moreel waarnemingsvermogen.

Uit Kants aantekeningen valt op te maken dat hij het morele gevoel, zoals dat Hutcheson en anderen als basis werd genomen, als een louter subjectief gevoel is gaan beschouwen en niet als een bijzonder zintuig.⁴³ In zijn ethiekcolleges noemt Kant het morele gevoel een 'Principium': '....das oberste Principium des moralischen Antriebes, diese Handlung zu tun, liegt im Herzen; diese Triebfeder ist das moralische Gefühl.', dit is geen objectief maar subjectief principe, dat in onze natuurlijk aanleg aanwezig is en gewekt wordt door het beginsel van wetmatigheid (of, klassiek gezegd, orde).⁴⁴

(Later, in de *Kritik der Urteilskraft*, vat Kant de *sensus communis*, die alleen subjectieve, maar geen objectieve noodzakelijkheid bevat (V 239-240, § 22; cf. V 211-212, § 6), uitsluitend op als beoordelingsvermogen wat schoonheid betreft (gebaseerd op gevoel, waarbij ook verstand nodig is, niet als vermogen om objecten te kennen, maar om de verhouding tussen voorstelling en gevoel te bepalen voor zover dat volgens een algemene regel mogelijk is (V 228, 27 - 229, 5). De mens (schoonheid is een louter menselijke aangelegenheid, V 210, 6-9) kan zich a priori in de voorstellingswijze van ieder ander verplaatsen en bij die ander een gelijk oordeel veronderstellen (V 293, 30-36; cf. V 239-240, § 22) omdat het schoonheidsoordeel vrij is van alle belang (§ 6). Alleen bij het morele, zo zegt hij dan, is er een algemeen en uniek esthetisch oordeel gebaseerd op verstandelijke begrippen, omdat er bij zuivere praktische wetten een overgang is van puur verstandelijke regel naar [moreel] gevoel (V 211, 29-32, § 6; cf. V 222). Ook is het morele met een belang, namelijk het absoluut goede, verbonden (V 209, 3-10).)

In het kader van de fundamentele wijziging in verband met de zuiverheid van onze beginselen (die voor hun betekenis geen steun van het empirische nodig hebben, maar het empirische juist funderen) wordt door Kant, in het spoor van Wolff en de scholastiek, de morele intuïtie, de gewaarwording van het goede, ofwel het besef van de betekenis van regelmaat, bij het verstand ondergebracht. De rede heeft misnoegen over kwaad (XIX 270, 12). Ook in de scholastiek zijn trouwens a-prioristische basisbeginselen aanwijsbaar. Zo verwerpt Thomas, op grond van intrinsieke wanordelijkheid (strijdig met de essentie van een redelijk wezen) elke leugen (*ST II^a-IIae* q. 110 a. 3 ad 4) en stelt hij, in navolging van Aristoteles, dat de gerichtheid op *algemeenheid* tot de verstandelijke structuur behoort en er het kenmerk van is.⁴⁵ Bij de Engelse moralisten is de verwerking (begripsvorming en beoordeling) van goed en kwaad overigens ook een verstandelijk gebeuren.⁴⁶

⁴³ Zie *Refl.* 6600 (± 1770) 'Das Wohlwollen findet nur statt, wenn man sich selbst wohl befindet.' (XIX 104, 6), *Refl.* 6902 (XIX 201) 'Denn das Gefühl hat keine Regel, is auch wandelbar und wetterwendisch'. Het morele gevoel is een constructie (XIX 136, 20-25; 116, 31-117,3), gevoelens zijn subjectief (XV 353, 25; XV 280, 1-2, XX 50, 2-4, *Vorlesung zur Moralphilosophie*, 25-26). Cf. ook de *Grundlegung* IV 442, 22-23v '...das moralische Gefühl, dieser vermeintliche besondere Sinn...'. Het is geen bron van objectieve waarneming en kennis (MS 400). Het (hogere) gevoel, dat vanwege de empirische betekenisgevendheid noodzakelijk werd geacht, wordt nu juist vanwege dat empirische karakter afgewezen; alleen regels bieden vastheid en geven zelf a priori betekenis. (Dit alles is overigens een vertekening van wat Hutcheson bedoelde met op reflexie berustende 'universal calm benevolence'. Zie bijv. *An Essay* 32.)

⁴⁴ Kant, *Vorlesung zur Moralphilosophie*, Herausg. von Werner Stark, Berlin 2004, 57 en 68.

⁴⁵ Zie noot 28 van dit hoofdstuk. Voor Aristoteles: *Ethica Nicomachea* I.7.12-13,1098a (dieren kennen alleen waarneming, ze hebben geen ratio) en *De anima* III.3, 427b. Democritus noemde dit 'duistere' (onechte) kennis (*Fragm.* 11; zie bijv. ook Seneca, *Ep. Mor.* 121.12.) Vgl. Kant, *Anthr.*, AA VII 196,17-26.

⁴⁶ Cf. Shaftesbury, *Characteristicks* Vol II, 15, 'So that if a creature be generous, kind, constant,

In de periode tussen zijn dissertatie en de *Kritik der reinen Vernunft* (1781) heeft Kant niets gepubliceerd. De collegeverslagen en de *Reflexionen* (Kants werkaantekeningen) zijn de enige informatiebronnen over deze periode van Kants denken.

In dit hoofdstuk valt de nadruk op de collegeverslagen, omdat ze een lopend geheel vormen; de *Reflexionen* hebben een ondersteunende en verduidelijkende functie.

2. De collegeverslagen en de Reflexionen.

2.1 De morele principes.

Uit de ethiekcolleges, die Kant gegeven heeft in ongeveer de tweede helft van de jaren zeventig⁴⁷, blijkt dat hij, in aansluiting bij destijds gangbare opvattingen, ethiek ziet als een wetenschap en daarbij, in de lijn van zijn eerdere werk, sterk gericht is op regels. Ethiek is wetenschap van gedragsregels.⁴⁸ Wat de logica is voor het verstand, is de ethiek voor de wil. De een geeft regels voor het verstand, de andere voor de wil.⁴⁹ Dit typeert de sfeer van die tijd, toen men onder de indruk van natuurwetenschappelijke ontdekkingen meende dat alles methodisch-wetenschappelijk doorgrond kon worden: moraal is geen kwestie van subjectief inzicht of geloof.

Wil en verstand, niet het gevoel, zijn dus de elementen die voor de mens als redelijk wezen ter zake doen. De mogelijkheden van het gevoelsleven zijn daaraan onderworpen. De zedelijkheid is - conform de scholastieke traditie - uitsluitend een zaak van het verstand; Kant verwerpt de gedachte dat het gevoel ons bewust maakt van het zedelijke.⁵⁰

compassionate; yet if he cannot reflect on what he himself does, or sees others do, so as to take notice of what is worthy or honest; and make that notice or conception of worth and honesty to be an object of his affection, he has not the character of being virtuous: for thus, and no otherwise, he is capable of having a sense of right or wrong; a sentiment or judgment [cf. noot 17 hierboven] of what is done, through just, equal, and good affection, or the contrary.' Cf. a.w. 153 '... all the beauty and good he enjoys, is ... by the help of what is noblest, his mind and reason. Here lies his dignity and highest interest: here his capacity toward good and happiness.' Ook bij Hutcheson heeft het verstand als vermogen tot reflectie een verwerkende functie (zie Appendix, noot 27). Hij beschouwde echter abstracte begrippen (en daarmee regels op zich) nadrukkelijk als nietszeggend (*An Essay*, 140-142).

⁴⁷ Onder de titel *Eine Vorlesung über Ethik*, is door P. Menzer in 1924 een harmonisatie uitgegeven van drie collegeverslagen, opgeschreven, respectievelijk gekopieerd, door Brauer, Kutzner en Mrongovius (de eerste twee zijn in de oorlog verloren gegaan). De meestal woordelijke overeenstemming tussen deze drie verslagen, bracht Menzer tot de veronderstelling dat ze teruggaan op een gemeenschappelijke grondtekst. In 1967 werd in Riga een ander collegeverslag ontdekt, dat van G.L. Collins. Ook dit verslag komt grotendeels met de andere overeen. G. Gerhardt heeft de tekst van Menzer opnieuw uitgegeven, met correcties naar aanleiding van het verslag van Collins. (Gerhardt-Menzer, Frankfurt a/M. 1990; zie 283-284 en 291.) In 2004 verscheen er een andere uitgave, onder de titel *Vorlesung zur Moralphilosophie*, herausg. von W. Stark, gebaseerd op het in 1997 hervonden verslag van J.F. Kaehler.

⁴⁸ 'Die Wissenschaft der Regel, wie der Mensch sich verhalten soll, ist die praktische Philosophie...' (*Vorlesung zur Moralphilosophie*, 5) 'Sie [die praktische Philosophie] ist also eine Wissenschaft über die objective Gesetze der freyen Willkür, eine Philosophie der objectiven Nothwendigkeit der freyen Handlungen oder des Sollens.' (a.w. 6) Ook: AA XXVII 1327, 24-26. Cf. AA IV 467, 18-19 'Wissenschaft [ist] ein System, d. i. ein nach Principien geordnetes Ganze der Erkenntniß.' Cf. Chr. Wolff, *Philosophia practica universalis* (1738- 1739) I § 3 en 4, en M. Mendelssohn, a.w. 322 'So ist die Moralphilosophie insbesondere nicht anders, als die Wissenschaft der Beschaffenheiten eines freywilligen Wesens, in so weit es einen freyen Willen hat.' Zie ook von Pufendorf, *De jure naturae et gentium* (1672), Lib.I, Cap.2. Ook Hobbes beschouwde ethiek als wetenschap (science), *Leviathan* IX (in een overzicht van wetenschappen).

⁴⁹ 'Die Logik gibt uns Regeln in Ansehung des Gebrauchs des Verstandes und die praktische Philosophie in Ansehung des Gebrauchs des Willens, welches die zwo Kräfte sind, woraus alles in unserem Gemüt entsteht.' (*Collins* XXVII 243, 29-32. Cf. noot 211 hieronder voor een parallele gedachte bij Leibniz.)

⁵⁰ '...die Moralitaet ist gar kein Gegenstand der Sinne, sondern sie ist ein Gegenstand blos des Verstandes.'

Omdat er een algemeen geldend beginsel van eenstemmige beoordeling van goed en kwaad moet zijn, moet dit beginsel voortvloeien uit de structuur van onze wil.⁵¹ De grond voor de morele beoordeling ('Dijudikation') ligt in het verstand.⁵² Hij komt dan tot een formulering waarin de zedenwet al enigzins herkenbaar is: 'Intellektuale Gründe sind die, da alle Moralität aus der Übereinstimmung unserer Handlungen mit den Gesetze der Vernunft abgeleitet wird.'⁵³ De maatstaf is niet uit ervaring afgeleid, maar berust, zoals gesteld in *De mundi sensibilis*, op a priori principes. (Gelet op de woorden van Hugo de Groot uit *De iure belli et pacis*, zoals aangehaald op de bladzijde tegenover de inhoudsopgave van deze studie, komt dit neer op de verstandelijk-gezuiverde vorm van het natuurrechtbeginsel. Francisco Suarez, door wie Hugo de Groot beïnvloed is, had gesteld dat de mens de natuurwet in het hart draagt.⁵⁴)

Als het gaat om een principe dat in het verstand ligt, bijvoorbeeld bij het leugenverbod, betekent dit onvoorwaardelijk dat men niet mag liegen.⁵⁵ Zo'n principe kan (weer conform de inzichten uit *De mundi sensibilis*) niet uit de ervaring, maar alleen uit de zuivere rede worden afgeleid (liegen is wanorde). Het centrale beginsel is de overeenstemming van de eigen vrije wil met zichzelf en die van anderen. Kant noemt dit een noodzakelijk, dat wil zeggen, uit het verstand zelf voortvloeiend, principe.⁵⁶ Zedelijkheid betekent, dat ons handelen beheerst wordt door regels die algemeen geldig zijn (die algemeenheid was overigens op zich geen nieuwe gedachte, maar is samen met de notie van onvoorwaardelijkheid, ook bij eerdere auteurs aanwezig).⁵⁷ Vrijheid zonder

(Collins XXVII 254, 33-34) 'Denn ein Gefühl für Gegenstände des Verstandes is an sich selber ein Unding.' (a.w. 58) Cf. *Refl.* 6796 XIX 164, 9-11 en (later) KpV V 157, 22-33.

⁵¹ 'Da wir doch alle ein Principium der Moralischen Dijudikation haben müssen, nach welchem wir einstimmig darüber urteilen können, was sittlich gut, oder nicht gut ist, so sehen wir ein, daß es ein einziges Principium geben muß, das aus dem Grunde unseres Willens fließt.' (*Vorlesung* 21)

⁵² Het verstandelijk uitgangspunt gaat terug op de scholastiek. Cf. Francisco Suarez, *De Legibus* II 5, § 14: '... non dubito, quin in actuali iudicio mentis propriissime existat lex naturalis.' Ibid. II 2, § 3 'Mensura rectitudinis liberorum actum voluntatis Dei est iudicium sui intellectus.'

⁵³ Gerhardt-Menzer 22 (= Collins XXVII 252-253; *Vorlesung* 22).

⁵⁴ 'Das zweite *Systema morale* ist das Intellektuale. Nach diesem urteilt der Philosoph, daß das Principium der Moralität einen Grund im Verstand habe und völlig a priori eingesehen werden kann. Z.E. du sollst nicht lügen...' (a.w. 24). Cf. H. Grotius, *De iure belli et pacis* I, 1, § 12. Cf. ook Francisco Suarez, *De Legibus*, II, 6, 1 '...dictamina rationis naturalis, in quibus haec lex [naturalis] consistit, sunt intrinsece necessaria, et independentia ab omni voluntate, etiam divina et prioria, secundum rationem qua illa liber aliquid velit, ut [zoals] parentibus colendi, mendacium est pravum et cavendum, et similia...' Ibid. II, 5, 14 '...homines... naturalem legem retinent in cordibus suis.' (vgl. Romeinen 2: 15) De zelfstandige rede vertolkt echter tegelijk Gods wil: 'Ergo ratio naturalis, quae indicat quid sit per se malum vel bonum homini, consequenter indicat esse secundum divinam voluntatem ut unum fiat, aliud vitetur.' (Ibid. II, 6, 1.) De natuurwet verwijst naar een gebiedende God, omdat het verplichtende alleen als wilsuiting (van een hoger geplaatst wezen) gedacht kan worden. (Ibid. II, 6, §§ 7, 8 en 13.)

⁵⁵ 'Die Wahrhaftigkeit kann nach Gründen der Klugheit also mittelbar gut sein, z. E. im Handel, da ist sie so gut als bar Geld, aber absolut betrachtet, so ist wahrhaftig zu sein an sich selbst gut, und in aller Absicht gut, und die Unwahrheit an sich selbst schändlich.' (*Vorlesung* 30; Gerhardt-Menzer, 27.)

⁵⁶ 'Wenn ich meine freie Willkür betrachte, so ist das eine Übereinstimmung der freien Willkür mit sich selbst und anderer. Es is also ein notwendiges Gesetz der freien Willkür.' (a.w. 24; *Vorlesung* 26.)

⁵⁷ 'Die moralische Bonität ist also die Regierung unserer Willkür durch Regeln, wodurch alle Handlungen meiner Willkür allgemeingültig übereinstimmen.' (a.w. 28) Zie ook a.w. 46 'Stimmt die Intention der Handlung, wenn sie zur allgemeinen Regel gemacht wird, mit sich selbst, so ist sie moralisch möglich.. Das ist also eine unmoralische Handlung, deren Intention sich selbst aufhebt und zerstört, wenn sie zur allgemeinen Regel gemacht wird.' Cf. Thomas Morgan, *The moral philosopher* I (1737), 206 'The great rule of rectitude, or the law of moral truth and righteousness in general, is of eternal, unchangeable force

regels is voor Kant iets vreselijks, al het handelen is dan volledig onbepaald.⁵⁸ Er is een regel nodig waardoor alle handelingen overeenstemmen, en dat is de morele regel.⁵⁹

2.2 De motieven voor het moreel handelen.

Wat zijn nu de beweegredenen om moreel te handelen? De beweegredenen voor niet-moreel handelen zijn duidelijk, het zijn de menselijke begeerten, maar wat drijft de mens er toe om uitsluitend volgens algemeen geldige regels te handelen? In eerste instantie zegt Kant dat de algemene geldigheid van het welgevallen, waarbij ook het welgevallen van God is inbegrepen (dat komt dus neer op het welgevallen van elk redelijk wezen), hier de sterkste drijfveer vormt.⁶⁰ Dit (tot het hogere gevoelsleven behorende) welgevallen heeft een duidelijke band met het verlangen naar zekerheid: het welzijn dat we nastreven maken we door de morele regels vrij van afhankelijkheid van het blinde toeval (Aristoteles' opvatting dat we het geluk niet aan het toeval mogen overlaten speelt mogelijk ook een rol).⁶¹ De onbepaaldheid, die volgens Kant de verschrikkelijke schaduwzijde van de vrijheid vormt, wordt door de algemeen geldige regels volledig buiten spel gezet.

Enkele hoofdstukken - of colleges - verder, komt Kant op het probleem van de drijfveer terug. Hij wijst op het verschil tussen de beoordelingsnorm en de motiverende factor om volgens die norm te handelen, het verschil tussen richtsnoer en drijfveer, tussen objectieve en subjectieve redenen.⁶² Dit vormt een probleem. Hoe kan het verstand de wil bewegen tot handelen?⁶³ Het verstand heeft onvoldoende kracht om de mens tot handelen

and obligation to all rational, intelligent beings alike, and cannot under any possible circumstances be dispensed with or set aside.' Morgan zet dit af tegen de tot een bepaald tijdvak beperkte voorschriften.

⁵⁸ 'Alle freie Handlungen sind nicht durch die Natur und durch keine Gesetze bestimmt, also ist die Freiheit etwas Schreckliches, weil die Handlungen gar nicht determiniert sind.' (Gerhardt-Menzer, 28; *Vorlesung*, 31.) Cf. NF XXVII 1320, XXVII 345-346, *Mor. Mrong.* XXVII 1483 en XXVII 210.

⁵⁹ 'Nun ist in Ansehung unserer freien Handlungen eine Regel nöthig, wodurch alle Handlungen einstimmig sind, und das ist die moralische Regel.' (*Collins* XXVII 258, 4-6) 'Daher müssen Regeln seyn, wornach meine Handlungen allgemein gelten..' (l.c. 15-16)

⁶⁰ '...der Verstand sieht auf die allgemeingültige bewegende Kraft. Die Sittlichkeit ist zwar von schlechtem Eindruck, sie gefällt und vergnügt nicht so, aber es ist eine Beziehung auf das allgemeingültige Wohlgefallen; sie muß sogar dem höchsten Wesen gefallen, und das ist der stärkste Beweggrund.' (Gerhardt-Menzer, 29; *Vorlesung* 32-33)

⁶¹ *Refl.* 5620: 'Das Wohlgefallen an der Regelmäßigkeit ist eigentlich ein Wohlgefallen an dem Grunde der Beständigkeit und Sicherheit alles dessen, was durch den Gebrauch der freyheit angenehmes intendiert wird. Es ist auch ein Vergnügen über der Gebrauch der Vernunft und die der blinden Willkür entrissene Glückseeligkeit.' Cf. *Refl.* 7202. Voor Aristoteles zie *Eth. Nicom.* I.9.5-6 en *Physica* II.8.

⁶² 'Wir haben hier zuerst auf zwei Stücke zu sehen: auf das Principium der Dijudikation der Verbindlichkeit und auf das Principium der Exekution oder Leistung der Verbindlichkeit. Richtschnur und Triebfeder ist hier zu unterscheiden. (..) Wenn die Frage ist: was ist sittlich gut oder nicht, so ist das das Principium der Dijudikation, nach welchem ich die Bonität der Handlung beurteile. Wenn aber die Frage ist: was bewegt mich, diesen Gesetzen gemäß zu leben, so ist das das Principium der Triebfeder. Die Billigkeit der Handlung ist der objektive Grund, aber noch nicht der subjektive Grund. Dasjenige was mich antreibt, das zu tun, worin der Verstand sagt: ich soll es tun, das sind die *motiva subjective moventia*.' (*Vorlesung* 56; Gerhardt-Menzer 46)

⁶³ 'Urteilen kann der Verstand freilich, aber diesem Verstandesurteil eine Kraft zu geben, und daß es eine Triebfeder werde, den Willen zu bewegen, die Handlung auszuüben, das ist der Stein der Weisen.' (*Vorl.* 69) Kant wijst immers de gedachte van de ons verpflichtende wil van een hoger wezen af. Hij spreekt echter ook niet over een verpflichtende macht van de regel van de *volonté générale*, zoals men na *Träume* zou kunnen verwachten. Misschien was die hem, ondanks dat er sprake is van een geestelijke, dus innerlijke

aan te zetten.⁶⁴ Om tot handelen te bewegen is namelijk een zinlijk element nodig.⁶⁵ Als het verstand het handelen beïnvloedt, gebeurt dat door middel van het morele gevoel, ‘...eine Fähigkeit, durch ein moralisches Urtheil affiziert zu werden.’⁶⁶ De bewegende kracht van het verstand ligt in het gegeven dat het zich verzet tegen het onregelmatige, omdat het niet algemeen te maken is.⁶⁷ Het gevoel dat het verstand hierbij kan wekken, zou dan het morele gevoel zijn.⁶⁸ Het morele gevoel is dus de noodzakelijke drijfveer. (Aristoteles had opgemerkt dat we zeggen dat wij worden ‘bewogen’ door onze emoties, ofwel door lust en onlust.⁶⁹) Al is het principe van de moraal niet van gevoelens afgeleid⁷⁰ en het morele gevoel geen beginsel van de moraal⁷¹, het subjectieve morele gevoel is wel de drijfveer van de moraal; het gaat hier, evenals bij het latere gevoel van achting, om een door het verstand gewekt gevoel. Het verstand ziet in, dat het onregelmatige afschuwelijk is en wekt daardoor een gevoel. Overigens: volgens het collegeverslag van Powalski (1782/83?), was Kant van mening dat verstand en rede wel de kracht hadden om een drijfveer te wekken. Verstand en rede kunnen beide de macht over het gemoed uitoefenen. Het verstand moet dus ook een

macht, toch te extern en ongrijpbaar. Later lost hij dit op via de gedachte van autonomie (de zelfwetgeving van de rede), maar ook dan blijft de noodzaak van het morele gevoel als drijfveer gehandhaafd.

⁶⁴ ‘Die Pravität des Willens ist aber, wenn die bewegende Kraft des Verstandes überwogen wird von der Sinnlichkeit. Der Verstand hat keine *elateres animi*, ob er gleich bewegende Kraft und *motiva* hat, die aber nicht vermögend sind, die *Elateres* [drijfveren] der Sinnlichkeit zu überwiegen.’ (a.w. 54)

⁶⁵ ‘Was die subjective bewegende Gründe der Sittlichkeit oder die triebfedern betrifft, so hat der Verstand wohl ein Kraft, den Wunsch eines so guten Willens zu wege zu bringen; allein die gewichte, welche den sinnlichen Menschen bewegen sollen, müssen aus dem Vorrath der Sinnlichkeit entlehnt seyn..’ (*Refl.* 6763) Mogelijk is dit ook geïnspireerd op parallelle gedachten bij Crusius, vgl. noot 4.

⁶⁶ ‘Das moralische Gefühl ist eine Fähigkeit durch ein moralisches Urtheil afficirt zu werden.’ ‘Bewegt mich aber dieses Urtheil.. so ist das das moralische Gefühl.’ (*Vorlesung zur Moralphilosophie*, 68). Dit weerlegt de mening van M. Kühn, a.w. XXX, als zou het *principium executionis* een empirisch principe zijn. Het gevoel is weliswaar empirisch, maar wordt verstandelijk gewekt. Verder valt nog op te merken dat er op juridisch terrein onderscheid werd gemaakt tussen de *ratio determinationis* en *ratio executionis* - wilsbesluit en fysiek vermogen - beide nodig als basis van vrij handelen (zie bijv. Achenwall, *Prolegomena* § 8). Er is een zekere parallel, maar bij Kant gaat het niet om een fysieke, maar om een mentale kracht.

⁶⁷ ‘Da nun die unsittlichen Handlungen wider die Regel sind, indem sie nicht zur allgemeinen Regel können gemacht werden, so widersetzt sich der Verstand denselben, weil sie wider den Gebrauch seiner Regel laufen.’ (Gerhardt-Menzer 54; *Vorlesung* 70.)

⁶⁸ ‘...der Verstand widersetzt sich aber einer übeln Handlung, weil sie wider die Regel läuft. Dieser Widerstand des Verstandes ist der Bewegungsgrund. Könnte dieser Bewegungsgrund des Verstandes die Sinnlichkeit zur Übereinstimmung und Triebfeder bewegen, so wäre das das moralische Gefühl.’ (a.w. 54-55). Ter contrast Hume: ‘Reason being cool and disengaged, is no motive to action.’ (*Enq. Morals*, App. I)

⁶⁹ ‘...das oberste Principium des moralischen Antriebes, diese Handlung zu tun, liegt im Herzen; diese Triebfeder ist das moralische Gefühl.’ (a.w. 46.) Dit is een subjectief principe (a.w. 53). Het gebruik van het woord ‘Principium’ werkt overigens misverstanden in de hand. Zo meent A.A. Noordraven in zijn proefschrift abusievelijk, dat Kant op één en dezelfde bladzijde stelt dat het morele gevoel wel en niet als basis voor de moraal kan dienen; terwijl Kant daar alleen zegt dat geen enkel gevoel basis voor de moraal kan zijn. Het morele gevoel is slechts drijfveer, ofwel subjectief ‘Principium alles moralischen Antriebes’. (Zie A.A. Noordraven, *Kants morele ontologie*, diss. Rotterdam, 2005, 177n, verwijzend naar *Moral Mrongovius*, AA XXVII, 1423). Wat betreft Aristoteles, zie *Ethica Nicom.* II.5.4 (1106a) ...τὰ πάθη κινεῖσθαι λεγόμεθα, en 1105b λέγω δὲ πάθη...ὅλωσ οἷς ἐπεται ἡδονὴ ἢ λύπη· (Cf. MS VI 399, 21-23.)

⁷⁰ ‘Das Principium der Moralität ist nicht pathologisch; pathologisch wäre es, wenn es aus subjektiven Gründen, aus unserern Neigungen, aus unserem Gefühl hergeleitet wäre.’ (*Vorlesung* 57)

⁷¹ ‘Das moralische Gesetz befiehlt doch aber kategorisch, also kann sich die Moralität nicht auf ein pathologisches Principium, weder auf das physische noch moralische Gefühl gründen... Ein jedes Gefühl hat nu reine Privat-Gültigkeit...’ (a.w. 47; vgl. GMS 343, 21 ‘...Pflicht beruht gar nicht auf Gefühlen...’)

uitvoerende macht hebben, niet alleen een wetgevende. Deze macht ontspringt aan drijfveren die niet in het zinlijke liggen (daarmee bedoelt Kant waarschijnlijk het uitzicht op geluk in een toekomstige wereld).⁷²

2.3 A-prioristisch inzicht

Men zou zich af kunnen vragen hoe het mogelijk is dat het verstand inzicht heeft in de afschuwelijkheid, maar zelf niet verafschuwt, want dat behoort tot het gevoelsleven.⁷³ Hoe moet men zich dit voorstellen? Hoe kan het verstand inzicht hebben in iets wat het zelf niet ervaren kan?

Voor Kant ligt het startpunt in de rede, bron van het hogere gevoelsleven. Het verstand is zich bewust van de afschuwelijkheid van het kwaad, dat wil zeggen het heeft inzicht in de afschuwelijkheid van onwetmatigheid of gebrek aan overeenstemming (wanorde). Men zou dit bewustzijn een niet-zinnelijk, maar intellectueel gevoel of beter: besef kunnen noemen, evenzeer als de tegenpool van dit gevoel, namelijk het genoegen in wetmatigheid.⁷⁴ Bij degenen die daar ontvankelijk voor zijn, wekt dit inzicht vervolgens een zintuiglijk gevoel van afschuw, waarvoor echter niet iedereen aanleg heeft, zoals uit de realiteit van het verkeerde handelen blijkt.

Achtergrond van deze gedachtegang is de psychologie van Wolff. Wolff stelde dat de mens het kwaad, wanneer hij het duidelijk begrijpt, verafschuwt.⁷⁵ De zinlijk gewekte afschuw behoort tot het lagere gedeelte van de ziel (ofwel bewustzijn, DM § 192), dat wij ook met de dieren gemeen hebben.⁷⁶ Het verstand behoort tot het hogere gedeelte en kan daarom die lagere afschuw niet voelen, maar wel oorzaak zijn van een intellectueel gevoel van afschuw na volledige verstandelijke verwerking van het zintuiglijke. Er zijn dus volgens Wolff en zijn school twee soorten afschuw, een lagere zintuiglijk gewekte en een verstandelijke, die op duidelijke kennis berust en neerkomt op 'iets niet willen'.⁷⁷ Die duidelijke kennis betekent inzicht in afschuwelijkheid. Gevoel en kennis (kennis in de zin van voorstellingsvermogen en besef) zijn bij Wolff nauw verbonden en kunnen nagenoeg samenvallen.⁷⁸ Het verschil tussen inzicht en door inzicht gewekte (intellectuele) gevoel

⁷² 'Verstand und Vernunft können beyde zugleich die Kraft der Triebfeder haben, sie können die Herrschaft über das menschliche Gemüth ausüben. Der verstand muß also auch ein postestatem executorium haben, nicht bloß eine potestaten legislatorium. Diese Kraft entspringt aus fremden Triebfedern die nicht in die Sinnlichkeit liegen.' (*Powalski* XXVII, 201) 'Nur die Hoffnung der andern Welt kann den moralischen Gesetzen ihre energie geben.' (a.w. 168, 30-31; cf. ook *Collins* XXVII, 251, 30-33.)

⁷³ 'Der Verstand verabscheut nicht, sondern sieht die Abscheulichkeit ein und widersetzt sich derselben; aber die Sinnlichkeit muß nur verabscheuen; wenn nun die Sinnlichkeit dasjenige verabscheut, was der Verstand als abscheulich einsieht, so ist dieses das moralische Gefühl..' (*Vorlesung* 71)

⁷⁴ 'Intellectual ist das Vergnügen, was aus dem Bewustseyn der Freyheit nach Regeln entspringt.' (XV 728, 8-9). 'Intellectuale Lust besteht in dem Bewustseyn des Gebrauchs der Freyheit nach Regeln.' (XXV 560).

⁷⁵ DE (*Deutsche Ethik*) 8 § 7. 'Gleichergestalt ist die Erkenntniß des Bösen ein Bewegungs-Grund des nicht Wollens, oder des Abscheues für einem Dinge.'

⁷⁶ DM (*Deutsche Metaphysik*) II 231 § 141 'Zu dem niedrigeren Theile der Seele gehören ... sinnliche Begierden, Abscheu und Affecten; zu dem höheren hingegen Verstand, Vernunft, Wille und die wahre Freyheit. In dem ersten kommen wir mit den Thieren überein...' Cf. Cicero, *De officiis* I.105.

⁷⁷ Cf. A. G. Baumgarten, *Metaphysica* § 677 'Appetitus aversationesque sensitivae vel oriuntur ex representationibus obscuris, vel ex confusis. Aversatio eiusmodi fuga (antipathia, odium)'. § 690 'Aversatio rationalis est nolitio. (...) Facultas appetitiva superior est vel voluntas, vel noluntas.' § 656 'Voluptas vel taedium ... ex distincto [intuitu orta] rationalia (intellectualia) sunt.'

⁷⁸ 'Es ist nemlich die Unlust nichts anderes als eine Anschauende Erkantniß des Unvollkommenheit..' (DM § 417. Cf. Leibniz, NE II.21.42 '...je crois que ... la douleur [est] un sentiment d'imperfection...', zie

vervaagt ook bij Kant: hij kan schrijven dat de rede misnoegen voelt over het kwaad (XIX 270, 12).

Bij Wolff berust dit inzicht in het kwaad op het inzicht in de *empirische* negatieve gevolgen voor onze algehele situatie. Het resultaat van een moreel kwade handeling is namelijk dat daardoor uiteindelijk onze algehele toestand wordt verslechterd. Om een voorbeeld te geven: de overheid stelt een straf op diefstal. Iemand die in verleiding komt om te stelen ziet nu in dat diefstal een kwaad is, omdat daarop straf volgt. Door dit uitzicht op straf krijgt hij afschuw van diefstal, zodat de afschuw een beweegreden wordt om diefstal niet te willen.⁷⁹ Een verstandig mens is echter zichzelf tot wet en heeft geen beloning of straf als beweegreden nodig. Hij ziet in dat het kwaad slecht is, en heeft er daarom een afschuw van.⁸⁰ Het gevoel is dus met (empirische) kennis verbonden, waarbij de kennis voorafgaat aan het gevoel.⁸¹

Kant abstraheert van het (principiële contingente) empirische en komt zo tot de zuivere kern van de moraal. Het gaat hem om het inzicht in het gebrek aan 'harmonie van willen als zodanig', niet om de voorstelling, of het zich indenken, van de empirische gevolgen van onordelijk gedrag. In een van zijn aantekeningen schrijft hij (weer conform *De mundi sensibilis*) dat de zuivere, van alle zinnelijke drijfveren vrije rede, wetgevende macht heeft. Elk redelijk wezen moet inzien dat gebruik van de rede onmogelijk wordt als de rede niet algemeen met zichzelf overeenstemt. Datgene waardoor de hoogste kracht innerlijk tegenstrijdig wordt, ofwel datgene wat maakt dat volledige overeenstemming ontbreekt, wekt daarom noodzakelijk afschuw.⁸² De afschuw ontstaat dus omdat de rede - dat wat ons tot mens maakt - zich verwacht in tegenstrijdigheden, in plaats van regelend op te treden en de samenhang van het menselijk handelen mogelijk te maken.

Dit inzicht (een intellectueel gevoel) kan, bij wie daar ontvankelijk voor is, een werkelijk (zinnelijk) gevoel van afschuw wekken als a-prioristisch gewekt gevoel. We hebben om zo te zeggen een zuivere 'moral sense' daarvoor, ofwel '...eine Fähigkeit, durch ein moralisches Urteil affiziert zu werden.' Met het zuivere morele oordeelsvermogen correspondeert een daarop gericht en daardoor gewekt zuiver gevoelsvermogen.⁸³ In de

noot 150 hieronder.) Iemand die bijvoorbeeld een boek niet begrijpt, ergert zich aan z'n onvermogen. Het gevoel van ergernis ontstaat omdat hij beseft dat zijn bevattingsvermogen volmaaktheid mist. Men zou dan ook kunnen zeggen: zijn verstand ergert zich, voelt afschuw. Deze onlust is intellectueel gewekt, in tegenstelling tot lichamelijk gewekte onlust, zoals pijn na een ongeval. Bij Kant gaat het om ongeveer hetzelfde proces, waarbij inzicht in de afschuwelijkheid echter niet bij iedereen zintuiglijke 'Unlust' veroorzaakt. Bij degenen die daar aanleg voor hebben, wordt ook zintuiglijke 'Unlust' gewekt.

⁷⁹ DE 9 § 8.

⁸⁰ DE 28 § 38. Het gaat daarbij om duidelijk inzicht in de (empirische) *gevolgen* van het handelen, zie a.w. 6 § 5; 174 § 271. (Bij Kant gaat het om de gevolgen voor wetmatigheid of algemene geldigheid.)

⁸¹ '...man muß dem Bösen auch gram werden. Und dieses geschieht, wenn man es als böse erkennt, und dadurch einen Abscheu davor gewinnt.' (DM II 232-233 § 143)

⁸² 'Die reine, d.i. von allen (sinnlichen) triebfedern abgesonderte Vernunft hat in Ansehung der freyheit überhaupt gesetzgebende Gewalt, die jedes vernünftiges Wesen erkennen muss, weil ohne Bedingung der allgemeinen Einstimmung mit sich selbst in ansehung seiner selbst und anderer gar kein Gebrauch der Vernunft in ansehung ihrer stattfinden würde. Nun ist das ein natürlicher und notwendiger Gegenstand der Abscheues, wodurch die oberste Kraft sich selbst widerstreitet, eben so wie im logischen, wenn sie sich selbst widerspricht.' (*Refl.* 6853) Omgekeerd is er een intellectueel genoeg in het volgen van regels.

⁸³ De gedachte aan gevoelens van onlust bij verbroken heelheid en samenhang speelt bij Wolff ook op lichamelijk niveau een rol. Cf. DM 260 § 422 '...wenn in unserem Körper zerrissen wird, was ganz seyn soll, solches unter die Unvollkommenheit zu rechnen sey (...) die Empfindung der Unvollkommenheit aber Unlust erregt...' en DM 259 § 421 'Zu der Unlust gehöret mit der Schmerz, welcher nichts anders ist, als

onderhavige passage van het ethiekcollege stelt Kant echter dat niet bij iedereen dit zinnelijke gevoel aanwezig is. Later, bijvoorbeeld in *Die Metaphysik der Sitten*, denkt hij daar anders over (VI 399, cf. ook KpV V 32vv).

Dit intellectuele besef en de bijbehorende gevoelsaanleg staan in elk geval los van het lagere gevoelsleven dat we delen met dierenwereld. Als we ons door dat laatste laten leiden wekt dat afschuw, evenals het misbruik maken van de vrijheid. De reden een plichtsovertreding zoals zelfmoord afschuwelijk te vinden, ligt in de intrinsieke afschuwelijkheid van dit handelen zelf.⁸⁴ De afschuwelijkheid bestaat hierin, dat de mens de vrijheid, bedoeld om als mens te leven, gebruikt om zichzelf te vernietigen. Ook uit deze mogelijkheid van zelfvernietiging blijkt dat vrijheid zonder regels iets verschrikkelijks is.

De afschuw heeft daarnaast te maken met de gedachte dat de mens, door niet moreel te handelen, zich verlaagt tot het lagere, dierlijk niveau van het volgen van z'n blinde impulsen. Iemand die zichzelf wil doden, wil in één klap van alle problemen af zijn. Kant merkt hierover op, dat de mens zich daarmee als een dier gedraagt.⁸⁵

In elk geval staat de gedachte centraal, dat de mens die niet moreel handelt, de rede misbruikt en doet vastlopen. Dit wekt een objectief gevoel van afschuw (het gevoel is als ervaring of besef subjectief, maar objectief in de zin dat elk mens het ondergaat).

Vanuit modern standpunt blijft het echter een probleem dat het verstand inzicht heeft in de afschuwelijkheid. Men zou verwachten dat het verstand alleen de onmogelijkheid inziet. Bij Wolff behoren echter (in navolging van Descartes) zoals gezegd ook de gevoelens, in de zin van de gewaarwording en daarmee het bewustzijn van de gevoelens, tot het verstand.⁸⁶ Er is ook een parallel met schoonheidservaring: zoals empirische wanorde een gevoel van lelijkheid en daarmee esthetische afschuw opwekt, wekt wanorde van willen een gevoel van morele afschuw. In beide gevallen gaat het om ordeeloosheid. Het verstand heeft inzicht in de afschuwelijkheid omdat wil en verstand (als ordenende factoren) zowel voor de schoonheid als voor de moraal bepalend zijn.

Een bezwaar van afschuw als drijfveer is wel, dat het vermijden van het onaangename niet aansluit bij plicht als iets wat gedaan moet worden omdat het goed is, en niet om onlust te ontlopen.⁸⁷ Kant vervangt het later door achtung die verbonden is met dwang.

2.3.1 De kritiek van D. Henrich en H.E. Allison.

Vanuit tegenwoordig standpunt, of eigenlijk: mensbeeld, is er kritiek op een moraal die

die Trennung des stetigen in unserem Körper.' Dit is een klassiek idee, cf. Augustinus, *De ordine* II.48.

⁸⁴ 'Der Grund also den Selbstmord und andere Verletzung der Pflichten für abscheulich anzusehen, muß ... aus der innern Abscheulichkeit hergeleitet werden.' (*Moral Mrongovius*, XXVII 1481)

⁸⁵ '...alsdann ist aber die Menschheit der Thierheit unterworfen, und mein Verstand wird von den thierischen Antrieben regiert..' (*Vorlesung*, 67) (Kant onderscheidt animalitas en bestialitas, zie XV 461, 22-23. De terminologie gaat terug op de scholastiek, cf. e.g. Th. van Aquino, *De ente et essentia*, III en *Sententia libri Ethicorum*, lib. 7 l. 1.) Plato stelde al dat de mens zonder wetten gelijk is aan een wild dier. (875a) Aristoteles zegt dat we 'dier' als scheldwoord gebruiken voor bijzonder slechte mensen (*Eth.Nic.* VII.1).

⁸⁶ 'Die Gedanken, welche ... von den körperlichen Dingen ausser uns veranlassen werden, pflegen wir Empfindungen... zu nennen.' (DM 122 § 220) Cf. Descartes, *Meditationes* II.9 '...sentire ... nihil aliud est quam cogitare.' Zie ook F. Hutcheson, *Inquiry* 19 'Those ideas which are rais'd in the mind upon the presence of external objects, are call'd sensations.' 'For beauty.. properly denotes the perception of some mind; so cold, hot, sweet, bitter, denote the sensations in our minds, to which perhaps there is no resemblance in the objects..' (a.w. 27)

⁸⁷ '...alle Imperativi sagen, man soll das thun was gut ist und nicht was angenehm ist.' *Vorlesung*, 41.

louter berust op verstandelijk inzicht, zoals bijvoorbeeld blijkt uit het werk van D. Henrich en H.E. Allison.⁸⁸ Beiden verwerpen Kants visie. Allison is het met Henrich eens, die stelt dat Kant probeert de realiteit van de morele verplichting direct van de theoretische rede af te leiden (zie KpV 30, 4-5). Het is, zo zegt Henrich, Kants bedoeling te laten zien, dat de theoretische functie van de rede, toegepast op het handelen, noodzakelijk een morele goed- of afkeuring als ook een morele drijfveer teweegbrengt. Er is sprake van een analogie tussen de zuivere theoretische verstandsbegrippen en de morele wet (KpV 90). Die analogie klopt echter niet. De intellectuele eis van consistentie is niet gelijk aan de morele eis van algemeenheid van handelen. Onsamenhangend denken is van een andere categorie dan het moreel kwade, de afschuw van het immorele kan niet gelijk worden gesteld aan de esthetische reactie op onsamenhangendheid.⁸⁹

Hoewel deze kritiek naar tegenwoordige maatstaven terecht is, miskent ze de destijds gangbare scholastieke achtergrond van Kants opvatting. Daar gaat het om een gelijk verstandelijk proces, vanuit het éne centrale intellectuele principe, bij het theoretische en het praktische (zie bijv. Thomas van Aquino, *Summa Theologica* I^a q. 76 a.1); het ware of juiste in algemeen opzicht is op beide terreinen gelijk (I^a-IIae q. 94 a. 4; ook q. 62 a.3, cf. KpV V 121, 4-6 ‘so ist es doch immer nur eine und dieselbe Vernunft, die, es sei in theoretischer oder praktischer Absicht, nach Principien a priori urteilt.’ Ook: V 30, 4-9.)

De mensopvatting van Kants tijd was nog ten nauwste verbonden met die van de scholastiek.⁹⁰ In de *Anthropologie* bijvoorbeeld, zegt Kant dat het verschil tussen de zintuiglijke wereld en de verstandelijke ligt in het feit dat het verstand ons regels geeft, dankzij welke we niet, zoals de dieren, gebonden zijn aan de concrete objecten. Algemeenheid en daarmee regels zijn kenmerkend voor het verstand, dat voornamer is dan het zintuiglijke.⁹¹ Thomas van Aquino stelde: ‘Het is echter evident dat het object

⁸⁸ D. Henrich, ‘Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft.’ In: D. Henrich, W. Schulz, K. Volkmann-Schluck (Hrsg.), *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*, Tübingen 1960, 77-115; H.E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, H.E. Allison, Cambridge 1998⁵, 68-70.

⁸⁹ ‘...the disgust or horror felt toward moral evil cannot be assimilated to the essentially aesthetic response to incoherence.’ Allison, a.w. 69. (Wat betreft dat esthetische, zie noot 26.) Cf. D. Henrich, 101-102, ‘Das Ordnungsvermögen ratio hat einen horror vacui, ein Furcht vor dem Regellosen. Es äußert sich im Widerstand gegen solche Hypothesen der Naturerklärung, bei deren Annahme die Vernunft nicht weiter gebraucht werden kann (z.B. das Schicksal als bestimmender Grund des Weltlaufs). Aber dieser horror ist kein Abscheu im sittlichen Sinne....Sein Handlungsmotiv wäre hier lediglich, das Mißvergnügen anlässlich des Widerspruches zu beseitigen...Deshalb ist der Anspruch der Verbindlichkeit, daß Handeln einheitlich sei, aus dem horror vacui nicht zu verstehen.’ Voor Kant is de tegenstrijdigheid echter een teken van het onmogelijk maken van het recht, dat berust op algemene regelmaat. Cf. XXII 57, 3-4 ‘Die Furcht Gottes ist der Weisheit Anfang diese aber ist nichts anderes als horror vacui der Abscheu über alles was dem Recht widerstreitet.’ Cf. J.G. Schulzer, die stelt dat men gerechtigheid alleen bereikt ‘...vermitteltst einer lebhaften Empfindung der bewundernswürdigen Ordnung, wodurch alles in der Welt so eingerichtet ist, daß sich nichts Unzusammenhängendes oder von dem übrigen Abgesondertes darinnen findet...’ (*Johann George Sulzers Vermischte philosophische Schriften* I, Leipzig 1773, 305-306)

Bij regelloosheid op natuurkundig terrein spreekt Kant van ‘horror vacui logicus’ (XXII 613, 27-28). De door Henrich en Allison bedoelde afschuw is vooral emotioneel-empirisch, dus niet moreel van aard.

⁹⁰ Zie onder meer de woorden van Achenwall, geciteerd in noot 60 van hoofdstuk II van deze studie.

⁹¹ ‘Verstand, als das Vermögen zu denken (durch Begriffe sich etwas vorzustellen), wird auch das obere Erkenntnißvermögen (zum Unterschiede von der Sinnlichkeit, als dem unteren) genannt, darum weil das Vermögen der Anschauungen (reiner oder empirischer) nur das Einzelne in Gegenständen, dagegen das der Begriffe das Allgemeine der Vorstellungen derselben, die Regel, enthält... Vornehmer ist also zwar freilich der Verstand als die Sinnlichkeit, mit der sich die verstandlosen Thiere nach eingepflanzten Instincten schon notdürftig behelfen können...’ *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, AA VII 196,17-26.

van de rede verhevener is dan het object van de begeerte, want de rede vat iets in het algemeen aan, terwijl de begeerte zich richt op de [concrete] dingen, waarvan het zijn beperkt is tot het bijzondere.’ (Al staat morele kennis daarmee lager.)⁹² De aanzet voor deze opvatting is te vinden bij Aristoteles, die onderscheid maakt tussen het waarnemingsvermogen dat ook de dieren bezitten, en het rationeel denken de mens.⁹³

Het gaat bij Kant om praktische regels, die, in tegenstelling tot de theoretische, als het ware bezielde zijn (AA II 217, 11-14). Theoretische kennis toont de mogelijkheid van de dingen, praktische kennis toont de mogelijkheid van ons handelen.⁹⁴ Het gaat daarbij om de structuur van ons willen, met andere woorden om een machtsgebied, niet om een kennisgebied.⁹⁵ In dat machtsgebied is onsamenhangend of onwetmatig handelen het moreel kwade. Als de bestemming van het mens-zijn (gezien het hoger vermogen tot begeren) de grootste achting voor overeenstemming en regels is (XV 782, 16-19, conform de Stoa, zie noot 26 en 117), is handelen dat strijdig is met regels het ergste wat gebeuren kan. Wetmatigheid van handelen is iets wat volgens Kant uit onze wil als intelligentie, dus uit ons eigenlijke zelf, ontspringt.⁹⁶ Ethiek gaat uitsluitend over regels voor het willen; de mens als redelijk wezen bestaat (conform de aristotelisch-scholastieke traditie) alleen uit wil en verstand (II 87, 33; V 36, 24). Henrich en Allison gaan uit van ons gangbare begrip van goed en kwaad, gebaseerd op gevoelens van medemenselijkheid.⁹⁷ Ze baseren zich daarmee op het lagere gevoelsleven. Kant baseert goed en kwaad op de rede; gevoelens missen objectiviteit en kunnen nooit voldoen aan de eis tot systematische samenhang die het kenmerk is van ethiek als wetenschap.⁹⁸ Kant

⁹² *Summa Theologica* I^a-IIae q. 66 a 3. (Zie noot 28.) Wetenschappelijke kennis, die dingen in hun algemeenheid als object heeft, staat hier hoger dan morele, die onze begeerte, gericht op concrete dingen als object heeft (l.c.). (Bij Kant is echter niet begeerte, maar het algemeen maken van maximes het object.)

⁹³ *Ethica Nicomachea* I.7.12-13, 1098a; *De anima* III.3, 427b.

⁹⁴ Theoretische kennis ‘...zeigt die Möglichkeit der Dinge, die practische betrachtet die Möglichkeiten derselben durch die Anwendung unserer Willkür, oder wie sie durch uns möglich sind.’ (*Powalski* XXVII 96). Cf. *Grundlegung* IV 391 waar Kant stelt dat het om een en dezelfde rede gaat, alleen anders toegepast.

⁹⁵ Cf. *Powalski* XXVII 201 ‘Unser Verstand und Vernunft haben außer dem Vermögen der Speculation noch eine Erkenntniß, welche die energie ist. Sie bestehet darin daß sie eine Kraft hat, die Willkühr zu bewegen id est sie hat die Triebfedern zu lenken.’ In Kants eerdere werk was het gevoel bron van verschil tussen theoretische en praktische regels, cf. *Beob.* II 217, 13-14 (zie noot 31).

⁹⁶ ‘...da es aus unserem Willen als Intelligenz, mithin aus unserem eigentlichen Selbst entspringen ist.’ GMS 461; ook: *Träume eines Geistersehers* II 335.

⁹⁷ Cf. D. Henrich, ‘Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant und im spekulativen Idealismus’, in *Sein und Ethos*, herausg. von P. Engelhardt, Mainz 1963, 366, waar hij de plicht tot helpen als illustratie gebruikt, ‘Ebenso wahr ist aber, daß dieser gute Wille dann verdächtig wird, wenn er sich mühelos auch im Untergang dessen, dem er helfen sollte, damit tröstet, daß es genug ist, nach dem Rechten zu streben. Und das deshalb, weil er im Falle der Pflicht gegen Andern die intention des guten Willens auf ihn als den Andern geht und hier nicht nur einen Fall der Anwendung von Gesetzen vor sich sieht.’ Hij spreekt van ‘der Protest des sittlichen Bewußtseins’ (a.w. 372). Cf. a.w. 365, ‘Auch wenn man zugibt, daß die Formel des kategorischen Imperativs ihre Ableitung [‘ihre’ slaat op de plichten, F.R.F.] gestattet, so geschieht sie doch in einer Form die dem sittlichen Bewußtsein eine Intention unterstellen muß, die nicht mit der übereinstimmt, die ihm wirklich eignet.’ Kant zou deze mening beslist afwijzen. Het ‘zedelijk bewustzijn’ dat Henrich bedoelt zou hij onbetrouwbaar vinden (cf. II 216n), slechts behorend tot het morele instinct (R 6863). De ander is moreel alleen van belang als drager van wetmatigheid, alleen als zodanig is hij doel op zichzelf. Het gaat om wetmatigheid, niet om bestaan (cf. *Vorl.* 228).

⁹⁸ Cf. KpV 62-63, ‘Hier ist nun der Ort, das Paradoxon der Methodezu erklären: daß nämlich der Begriff des Guten und Bösen nicht vor dem moralischen Gesetze.... sondern nur ... nach demselben und durch dasselbe bestimmt werden müsse.’ Zie ook a.w. 90, 1-5; cf. *Refl.* 5613 ‘Eine an sich böse Handlung..

erkent alleen het hogere gevoelsleven, dat geheel intellectueel is bepaald. De rede heeft misnoegen in het kwaad (Refl. 7196 XIX 270, 9-13). De norm voor goed en kwaad is wetmatigheid. Daarbuiten is geen sprake meer van een systeem of stelsel, maar van de blinde leiding van de vrijheid volgens moreel instinct (Refl. 6863 en 6859), dat bewuste samenhang en regels mist.⁹⁹ Het past niet bij de mens als redelijk wezen.

Ethiek gaat voor de mens als diens hoger vermogen uitsluitend over regels voor het willen overeenkomstig de wetten van de rede. Dit berust naar Kants mening op algemeen menselijke ervaring. ‘Die Freyheit von aller äüßeren Nothigung unsrer Willkür ist durch die Erfahrung klar, imgleichen die bewegende Kraft der intellectualen Gründe vom Guten.’ (Refl. 4338). Zijn uitgangspunt is dat van de vrijheid, de vrijheid van dwang, ook van de dwang van onze natuurlijke medemenselijke gevoelens, die niet in alle opzichten algemeen, dat wil zeggen bij ieder in gelijke mate en op elk moment aanwezig zijn en dus geen basis voor regels kunnen vormen (GMS 398; cf. *Rel.* VI 30-31). Alleen de intellectuele beweegreden is stabiel en algemeen. Moraal is, conform de scholastieke traditie, geen zaak van het empirisch gevoelsleven, maar van het verstand.¹⁰⁰ Een redelijk wezen is daarom niet geïnteresseerd in gevoelens van medemenselijkheid, maar uitsluitend in algehele samenhang van willen als zin van het morele menselijk bestaan. ‘Gleichwie die Vernunft nicht durch die Sinne, aber doch in Beziehung auf dieselbe nach den allgemeinen Bedingungen einer Erkenntnis überhaupt urtheilt: so auch eben dieselbe nicht durch das Gefühl, aber doch in Beziehung auf dasselbe nach den Bedingungen der Allgemeingültigkeit des Urtheils über das Wohlgefallen und Misfallen.’ (XVIII 258, 25-29; cf V 157, 22vv). Bepalend is het beginsel van algehele overeenstemming van oordeel.

Het hele bestaan draait, qua structuur, om wetmatigheid, om regels. Natuur, in het algemeen gedefinieerd, is het bestaan van de dingen onder wetten.¹⁰¹ Onwetmatigheid gaat in tegen mijn structuur als redelijk wezen, anders gezegd, tegen mijn morele

ist eben darum böse, weil wir sie ohne einen obiectiv zureichenden Grund thun.’ Voor de gedachte dat goed en kwaad pas ontstaan door al dan niet aansluiten bij een absolute norm, zie Seneca, *Ep. Mor.* 118.11.

⁹⁹ Zie ook *Refl.* 6959 en *Refl.* 6863 ‘Die Hypothesis des Gefühls (ist kein system) ist die der Blinden leitung der Freyheit nach einem moralischen Instinkt.’ Dit is gericht tegen Hutcheson, die spreekt van ‘An instinct toward... the good of others.’ (*Inquiry* II.3.15 cf. a.w. II.5 en II.7.1). Het is aannemelijk dat Hutcheson deze term ontleend heeft aan *De veritate* (1624) van Herbert van Cherbury, bij wie natuurlijke instincten (een woord dat hij gebruikt bij gebrek aan beter, a.w. 39) gelijk zijn aan (onveranderlijke) algemene ideeën (κοινὰ εννοια, een uit de Stoa afkomstig begrip, a.w. 47): ‘Idem igitur heic denotant notitiae communes, et instinctus naturales.’ (A.w. 44.) Cf. ook Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain* I.2.9. Hutcheson noemt constantheid en algemeenheid kenmerken van de deugd (*Inquiry* II.3.14).

¹⁰⁰ Cf. *Collins* XXVII 254, 33-34 ‘..die Moralität ist gar kein Gegenstand der Sinne, sondern sie ist ein Gegenstand bloß des Verstandes.’ Cf. voor de scholastieke achtergrond, Th.v.Aquino, *ST I^a-IIae* q.18 a.8 arg.3 ‘.. si obiectum actus includat aliquid quod conveniat ordini rationis, erit actus bonus.. Si autem includat aliquid quod repugnet ordini rationis, erit malus actus..’ Zie ook *ST I^a-IIae* q. 21 a. 1 ‘Omnis actus bonus concordat rationi et legi aeternae.’ en *ST I^a-IIae* q. 58 a. 2 ‘..omnium humanorum operum principium primum ratio est.’ In het verlengde daarvan stellen zowel Thomas als Kant dat de oorsprong van de zonde ligt in het feit dat de mens de neiging van zijn zinlijke natuur volgt, tegen de orde van zijn rede. (Zie hoofdstuk VII 2.3.1 van deze studie.) Bij Thomas is de orde echter om realiteitsredenen deels empirisch bepaald; zo vervalt de algemene verplichting om een pand terug te geven, indien men weet dat de eigenaar het voor verderfelijke doeleinden zal gebruiken (*ST I^a-IIae* q. 94 a. 4). Zie voor een principiële argumentatie *ST I^a-IIae* q. 64 a. 2. Wat betreft scholastieke achtergrond kan men nog wijzen op een terloopse opmerking van Schmucker, die schrijft dat Kants formele plichtbeginsel ‘die Aufstellung eines Vernunftprinzipes ... und damit die Erneuerung eines weiteren alten scholastischen Begriffs, nämlich des einer ratio practica’ betekent of kan betekenen. (J. Schmucker, a.w. 95.) Schmucker werkt dit echter niet verder uit.

¹⁰¹ ‘Nun ist Natur im allgemeinsten Verstande die Existenz der Dingen unter Gesetzen.’ (KpV 43, 13-14)

structuur. Kant brengt dit later zo in verband met het gevoelsleven, dat zijns inziens ieder ten diepste bewogen wordt door objectiviteit en dat elk weldenkend mens de subjectieve gevoelens van medemenselijkheid daarom als moreel hinderlijk ervaart (KpV V 136). Kant zou de bezwaren van Henrich en Allison daarom afwijzen; naar zijn mening zouden ze een fundamenteel verkeerde visie op goed en kwaad hebben. Datgene, waar voor een redelijk wezen en het bij hem horende gevoelsleven alles om draait, noodzakelijkheid van handelen (plicht), met andere woorden: moraal, ontbreekt. Zoals de persoonlijke tragiek, of zelfs de tragiek van gehele volken, het aflegt tegen de norm van statistische zekerheid van het natuurgebeuren als orde¹⁰², zo legt de tragiek van de empirische gevolgen van het boosaardig gedrag, al haten wij de veroorzaker (*Vorlesung* 76), het af tegen de norm van objectieve, onpersoonlijke, algemene samenhang van handelen. Dat is geen morele blindheid, maar weldoordachte opvatting van het hogere gevoelsleven van de mens, met Newtons universele en onwrikbare natuurwetten als leidraad.¹⁰³ De tragische empirische gevolgen zijn een 'Übel', de overschrijding van wetmatigheid is 'das Böse'.¹⁰⁴ Ethiek beperkt zich puur tot de gerichtheid van het willen als zodanig, natuurlijke intermenselijke gevoelens spelen (als subjectief motiverend) geen rol. Anders gezegd, ethiek gaat uitsluitend over de regels van het willen, over hun structuur en samenhang, meer niet. Het kwade is de ongeordende, regellose wil (R. 7210, XIX 286, 8).

De kritiek van Henrich en Allison is verder eenzijdig in de zin dat ze zich uitsluitend op Kant richt en buiten beschouwing laat, dat, in navolging van de scholastiek (zie noot 100), ook bij Cumberland, Leibniz, Wolff, Hutcheson en anderen het kwade met het onordelijke te maken heeft. Wanneer deze auteurs, in aansluiting bij Seneca, consistentie van gedrag als kenmerk van de deugd beschouwen¹⁰⁵, lijkt het gerechtvaardigd om afkeer van inconsistentie van handelen als moreel gevoel te nemen, evenals later, in de *Grundlegung*, achting voor algehele consistentie van willen. Cumberland schrijft dat we

¹⁰² 'Laßt uns also unser Auge an diese erschreckliche Umstürzungen als an die gewöhnlichen Wege der Vorsehung gewöhnen und sie sogar mit einer Art von Wohlgefallen ansehen.' (I 319, 1-2; zie ook a.w. 320, 7-12; 322, 11-15 en 318, 23-26)

¹⁰³ 'Les désirs qui prennent leur source dans les sens pouvant nous égarer, parce qu'ils ne se rapportent qu'à des idées confuses, notre principale étude doit être de régler l'appétit sensitif, et l'aversation sensitive de manière qu'ils s'accordent avec l'appétit et l'aversation raisonnable.' (Chr. Wolff, *Principes du droit de la nature et du gens*, I, 2, XL.) Cf. A. Bissinger, 'Zur metaphysischen Begründung der Wolffschen Ethik.', in *Christian Wolff*, herausgegeben von W. Schneiders, Hamburg 1983, 157 'Man kan Wolff nicht vorwerfen, mangelndes Verständnis für die Tiefenpsychologie erschlossene Wirklichkeit gehabt zu haben; dies wäre anachronistisch. Keineswegs anachronistisch is jedoch der Vorwurf, Wolff sei für das Abgründige, schicksalhafte des menschlichen Lebens blind gewesen. ..Wolffs Sicht ist als rational-optimistische zu einseitig.' Het traditionele uitgangspunt dat een en dezelfde rede de regels geeft voor het theoretische en het praktische, maakt echter een andere gerichtheid dan die op orde en objectiviteit ondenkbaar. Uit de vorige voetnoot blijkt, dat in elk geval Kant oog had voor de omvang van het kwaad, maar meende dat die in de schaduw werd gesteld door de ordenende macht van de natuur. Dit zegt iets over de enorme indruk die de wetten van Newton destijds hebben gemaakt. Ze vormen de sleutel tot het begrijpen van Kants moraal, cf. Wolffs opmerking: 'Ich habe in meiner *Metaphysik* einen Anfang gemacht die Verrichtungen der Seele auf eine verständliche Art zu erklären, nach den Regeln, die dem Verstande und Willen vorgeschrieben sind, gleichwie man die Verrichtungen der Körper nach den Regeln der Bewegung zu erklären angefangen.' (*Vernünfftige Gedanken von dem Gebrauche der Theile in Menschen, Thieren und Pflanzen*, 466 § 170)

¹⁰⁴ Cf. *Refl.* 7219 'Übel ist, was wir zwar sinnlich, d.i. der Empfindung nach iederzeit verabscheuen, was aber der Vernunft nach oft beyfall findet. Böses aber ist, was nothwendiger Weise misbilligt wird.' Ook: XIX 270, 9-13 en *Vorlesung* 180 'Einen Unglücklichen bedauern wir, aber einen Lasterhaften hassen wir.' Zie ook KU 276: sympathie voor het lot van de mens is mooi, het betreuren van zijn gedrag is verheven.

¹⁰⁵ Seneca adviseert een levensstijl 'per omnia consonans sibi'. *Brieven aan Lucilius* IV 31.8. (Cf. noot 13)

meer behagen scheppen in harmonie van handelen (waar we ons aan dienen te houden) dan in de harmonie van muziek en van geometrische figuren, en volgens Moses Mendelssohn brengt het onvolmaakte, lelijke en ordeloze ‘eine moralische Notwendigkeit mit sich’ die het ons onmogelijk maakt daaraan welgevallen te hebben, alleen volmaaktheid, schoonheid en orde schenken genoeg.¹⁰⁶

De kritiek van Henrich en Allison is te modern omdat ze geen rekening houden met het destijds gebruikelijke onderscheid tussen hoger en lager gevoelsleven, tussen emotionele en intellectuele afschuw. Dat geldt zoals gezegd ook voor hun kritiek op de analogie zelf.¹⁰⁷ Voor Kant hoort het door Henrich als wezenlijk beschouwde ‘zedelijk bewustzijn’ tot het blinde morele instinct (zie uitvoerig hierover NF XXVII.2 1325). Het bestaat uit aandriften die alleen als aanvulling van de deugd kunnen functioneren (II 217, 26 – 218, 11). De deugd zelf heeft echter niets met aandriften te maken: ‘Die Moral muß nicht aus Neigung entstehen, das weiß der gemeinste Verstand.’ (NF XXVII.2 1325, 40-41). Ze is een zaak van kennis, en daarmee van noodzakelijkheid (GMS 463). Zo kan Kant met voor ons vreemde vanzelfsprekendheid schrijven: ‘Iedereen moet toegeven dat een wet, wil zij moreel gelden... met absolute noodzaak moet samengaan.’ (GMS 389, 11-13; cf. 426, 7-21; KpV 20, 24-29, 36-37; 32, 7-17; *Deutl.* II 298 en *Collins* XXVII 253, 37- 254, 34; 272, 22-27). Deze zin staat in de context van Leibniz’ onderscheid tussen contingente feitelijke waarheden (vérités de fait), en noodzakelijke verstandswaarheden (vérités de raison).¹⁰⁸ Hierbij sluit de noodzakelijkheidsopvatting van Wolff en Crusius aan, die de inspiratiebron vormde voor Kants onderscheid tussen de categorische imperatief en de hypothetische imperatieven. (Dit alles gaat terug op de noodzakelijkheidsopvatting bij Aristoteles, vgl. o.m. *De generatione et corruptione*, 337b.)¹⁰⁹ Om Wolffs vergelijking

¹⁰⁶ ‘Gratius enim est menti humanae consensus in se et actibus suis observare, quam in consonantiis musicis et fuguris geometricis.’ (Cumberland, a.w. V § 16; Engelse vertaling 340). M. Mendelssohn, a.w. 317-318. Zie verder noot 13 en 23 van dit hoofdstuk.

¹⁰⁷ Volgens scholastieke opvatting is de werkwijze van praktische en theoretische rede gelijk. Zie *ST I^a-IIae* q. 90 a.1 ad 2. Daarom kan Cumberland bijvoorbeeld, de nieuwe ontwikkelingen in de wiskunde methodisch als model nemen voor de ethiek, zodat deze een wetenschappelijk karakter krijgt. (Dit wiskundig-mechanistische model was in Kants tijd inmiddels onder invloed van het werk van Newton vervangen door het natuurkundige.) Zie R. Cumberland, a.w. 315 ‘Yet farther; the science of morality and politicks, both can, and ought to, imitate the analytick art, (in which I comprehend, not only the extraction of roots, but also the whole doctrine of specious arithmetick or algebra,) as the noblest pattern of science.’ Cf. Samuel Clarke, *A discourse concerning the being and attributes of God*, etc. ed. J. Butler, Glasgow 1823 (1708), 169. ‘All willful wickedness and perversion of right is the very same insolence and absurdity in moral matters, as it would be in natural things for a man to pretend to alter the certain proportion of numbers...’ Verder: Leibniz, *Nouveaux essais* (NE) I.2.9; Kant, *Anfangsgründe* AA IV 470.

¹⁰⁸ Zie bijv. *Die philosophischen Schriften* hg. Gerhardt Band 5. II Echantillon de Réflexions sur le I. Livre de l’Essay de l’Entendement de l’homme, 22 ‘Pour réduire donc cette discussion à quelque utilité, je crois que le vrai but qu’on y doit avoir est de déterminer le fondement des vérités et leur origine. J’avoue que les vérités contingentes ou de fait nous viennent par l’observation et par l’expérience; mais je tiens que les vérités nécessaires dérivatives dépendent de la démonstration, c’est-à-dire des définitions ou idées, jointes aux vérités primitives. Et les vérités primitives (telles que le principe de la contradiction) ne viennent point des sens ou de l’expérience et n’en sauraient être prouvées parfaitement, mais de la lumière naturelle interne, et c’est ce que je veux en disant qu’elles sont nées avec nous.’ Ook morele regels horen daarbij.

¹⁰⁹ Zie Wolff DM 19-20 § 36 en 352-354 § 575; DM II 308-309 § 187-188. Crusius, *Entwurf* 4 § 1 ‘Es gibt zweyerlei Wahrheiten. Einige sind zufällig, das ist, sie handeln nur von Dingen, welche zu der zufälligen Einrichtung der Dinge in dieser Welt gehören. Andere aber sind nothwendig, nämlich sie betreffen entweder dasjenige, was schlechterdings nothwendig ist und unmöglich nicht sein kann; oder zum wenigsten dasjenige, was bey der Setzung einer Welt unvermeidlich ist und also in einer iedweden Welt

met de volmaaktheid van een schilderij te gebruiken: zoals dat schilderij de gelijkenis met de werkelijkheid in maximaal mogelijke volmaaktheid weergeeft (DM II 211 § 129), zo moet ons handelen de volmaaktheid van onze door God geschapen natuur zo goed mogelijk weergeven door een zo harmonisch of zo noodzakelijk (objectief) mogelijk handelen ten opzicht van onszelf en onze medemensen. Het goede krijgt daarmee weliswaar een esthetische lading, maar voor iemand als Hutcheson, die in dat opzicht bepalend is geweest voor Kant, ligt het accent daarbij op de belangeloosheid van de aantrekkingskracht van de idee van algehele objectiviteit, parallel aan onze belangeloze bewondering voor de doelmatigheid en de perfectie van een goed lopend uurwerk.¹¹⁰ Het gaat daarbij niet om een subjectief (d.w.z. niet bij iedereen optredend) esthetisch gevoel, maar om een zich onontkoombaar opdringend algemeen aanwezig gevoel van bewondering. Wat men zich wel kan afvragen is, of dit gevoel met betrekking tot het menselijk handelen nu een realiteit is of louter een verheven gedachte, respectievelijk een toenmalig ethisch modeverschijnsel. Toen was daar echter geen twijfel over.

Wel moet benadrukt worden dat Leibniz en Wolff absolute noodzakelijkheid bij de ethiek onmogelijk vinden omdat men altijd vrij is anders te handelen (NE II.21.8; DM § 521-522), en Crusius om die reden volstreekte zekerheid van moreel handelen onbereikbaar acht (*Weg zur Gewißheit* § 413 vv). Alleen Kant slaagt er in, door uit te gaan van de mens als noumenaal redelijk wezen, die a priori algemeenheid van handelen wil (GMS 454), absolute noodzakelijkheid in de ethiek in te voeren (cf. *Vigil.* XXVII 537, 5 'Allgemeinheit oder absolute Nothwendigkeit'), zij het als realiseerbaar gebod, los van de vraag of iemand dit ooit in praktijk heeft gebracht (GMS 407-408, cf. 438, 32 - 439, 3).

Kant wijst op het gebrek aan samenhang als chaos, die ontstaat uit het verkeerde gebruik van vrijheid.¹¹¹ Ook zouden zonder noodzakelijkheid alle vrije handelingen contingent

eben so wohl als in der gegenwärtigen stattfinden muß. Die Metaphysik nun soll von nothwendigen Wahrheiten handeln.' Zie ook a.w. 207 § 125 'Die absolute Nothwendigkeit ist, [...] vermöge welcher etwas dergestalt ist oder erfolget, daß in keinem realen Dinge etwas zureichendes anzutreffen ist, welches machen könnte, daß es nicht auf diese Weise sey, oder erfolge.' Cf. *Ausführliche Abhandlung von dem rechten Gebrauche und der Einschränkung des sogenannten Stazes vom zureichenden, oder besser, determinirenden Grunde* (1744), 17-18 § 5. 'Die Nothwendigkeit ist entweder eine bedingte (hypothetica) welche sich irgend einmal auf solche Bedingungen gründet, welche nicht selbst Nothwendig sind; oder sie ist eine unbedingte Nothwendigkeit (absoluta) wenn sich die Sache anders verhält, und welche mithin sich allemal auf eben so notwendige Bedingungen gründet, oder deren Gegentheil sich gar nicht denken lasse.' Verder: *Kurzer Begriff der Moralthologie I* (1772), 78-79 § 23 'Das ... Grundgesetz, wodurch wir den Begriff der Tugend bestimmter und charakteristisch machen, ist nothwendig, und diese Nothwendigkeit läßt sich a priori verstehen.' Grotius gebruikt de term noodzakelijkheid in verband met het bewijs of iets tot het natuurrecht behoort. Zo'n bewijs is 'a priori, si ostendatur rei alicuius convenientia aut disconvenientia necessaria cum natura rationali ac sociali.' (*De iure belli et pacis I*, 1, § 12) Cf. Suarez, *De Legibus II*, 6, § 3 '...esse legem [naturalem] indicantem ...quid natura sua intrinsece bonum ac necessarium ... sit.' Tenslotte Achenwall, *Prolegomena Iuris Naturalis* § 12 'Necessitas moralis... vocatur obligatio.' Wat betreft Aristoteles, zie M. Enders, *Wahrheit und Nothwendigkeit*, Leiden 1999, 353-396, met uitvoerige bespreking van verdere tekstplaatsen. Kritiek op de invloed van Wolff en Crusius heeft Schwaiger, a.w. 52.

¹¹⁰ *Inquiry* 45, VII. Cf. a.w. 63 V '... all men are better pleas'd with uniformity ...than the contrary, even when there is no advantage observ'd attending it.' Zie Chr. Wolff, DM 247 § 404 'Wer eine Uhr siehet, welche die Zeit genau andeutet, der hat Lust daran. Und also bestehet die Lust auch hier in einer anschauenden Erkänntniß der Vollkommenheit.' Ook DM 261 § 424 'Die Geschicklichkeit des Leibes [ist ein wahres Gut] denn wir haben allezeit Lust daran wenn wir sie wahrnehmen.'

¹¹¹ Cf. *Refl.* 7210 'Die größte Vollkommenheit ist die freye Willkür, und daraus kan auch das größte Gut entspringen und aus der Regellosigkeit das größte Böse. Daher die wesentliche Bedingung die Unterwerfung der freyen Willkühr under Regeln ihres wechselseitigen Gebrauchs ist.' Zie ook *Refl.* 7212.

zijn (*Logik Hechsel* 474, 950-951; cf. *GMS* 428, 31-33), met wanorde als gevolg (cf. *Collins* XXVII 346, 16v). Dat wekt een objectief gevoel of besef van afkeer (behorend tot het hogere gevoelsleven) omdat het tegen de natuur van de rede ingaat. Noodzakelijkheid is voorwaarde voor kennis van de rede, de rede zoekt noodzakelijkheid (*GMS* 463, 8-11), zo is zij ook gericht op noodzakelijkheid (algemeenheid, wetmatigheid, orde) als voorwaarde voor het menselijk handelen.¹¹² Bij de gedachte aan wetmatige harmonie speelt, zoals gezegd, ook een esthetisch element een rol, mede gezien vanuit goddelijk gezichtspunt, zoals uit het voorafgaande is gebleken.¹¹³ Vanuit Kants visie op het kwaad is daar geen bezwaar tegen. Bij hem gaan (zij het later moeizaam, vanwege het dwangkarakter van achting) in navolging van Cicero en de traditie, schoonheid en verhevenheid samen.¹¹⁴ Algehele harmonie van willen is niet alleen verheven maar heeft, als alle harmonie, ook een lieflijk aspect. Nogmaals, het gaat daarbij niet om een persoonlijke smaak, maar om een noodzakelijk gevoel. In *Reflexion* 6864 schrijft hij ‘Wir haben nothwendig wohlgefallen an Regeln.’ Het gaat daarbij steeds om het hogere gevoelsleven. De afschuw van het kwaad ontstaat niet vanwege het weerzinwekkende empirische karakter van misdadigheid, zoals moord of verraad (dat behoort tot de lagere emoties), maar is een reactie van het hogere gevoelsleven op het feit dat de macht van de rede (‘gesetzgebende Gewalt’, *Refl.* 6853) in haar gebruik wordt geblokkeerd en chaos dreigt, omdat de onderlinge samenhang van het menselijk handelen verdwijnt. De menselijke vrijheid kan niet meer worden gestructureerd, omdat zonder de voorwaarde van algemeenheid ‘...gar kein Gebrauch der Vernunft in ansehung ihrer [i.e. der Freyheit] stattfinden würde.’ (l.c.) De afkeer ontstaat doordat het verstand bij onordelijkheid datgene ervaart wat tegen zijn natuur zelf ingaat. Men moet het dus eerder wijsgerig, tegen de achtergrond van de scheiding tussen hoger en lager vermogen tot begeren, dan psychologisch benaderen, al is er ook, vanuit modern psychologisch standpunt, angst voor wanorde en onzekerheid door machtsverlies van de rede herkenbaar.¹¹⁵ Als mensen emotioneel geschokt of ontdaan zijn vanwege een misdrijf of een door hen begane fout, ligt dat op het empirische, niet-morele vlak van het lagere gevoelsleven; moreel is alleen het besef dat aan de objectiviteit, respectievelijk aan wetmatigheid tekort wordt gedaan.¹¹⁶ Dit is het moreel gevoel van afschuw, dat het voorstadium vormt van de in zijn latere werk optredende achting voor wetmatigheid, met als contrast de ‘lage denktrant’ (*GMS* 426, 13) van het handelen uit empirische, dus ‘zufällige’ (l.c. 11), niet-noodzakelijke principes. De afschuw heeft te maken met het feit, dat opzettelijke inconsistentie misbruik van de rede betekent en de mens verlaagt. Voor Kant is dit iets wat het verstand, anders gezegd de mens als redelijk wezen, inziet.

¹¹² ‘Die logic über die Regeln und schranken der Gesunden Vernunft ist ein organon, die moral ist eine doctrin. Nun ist die Gesunde Vernunft in der moral nicht empirisch, aber doch wird in ihr das allgemeine in abstracto nur durch das allgemeine in concreto betrachtet festgesetzt.’ (*Refl.* 1578; cf. *Prolog.* IV 369-370.)

¹¹³ II 300, 13-14 Cf. *Anthropologie* VII 241, ‘Selbst die Darstellung des Bösen oder Häßlichen (z.B. der Gestalt des personifizierten Todes bei Milton)...’ en XIX 311, 21. Zie ook blz. 14 hierboven.

¹¹⁴ Cf. *Bemerkungen* XX 12, waar Kant schrijft over ‘...die Vorstellung eines künftigen Zustandes von der Dauer einer solchen moralischen Schönheit und der Glückseeligkeit..’ De voorstelling dat de deugd een hogere vorm van schoonheid heeft, gaat terug op Cicero’s *De officiis* I, 4, 14. Daartegen: V 271, 25-31.

¹¹⁵ Cf. *Refl.* 5620: ‘Das Wohlgefallen an der Regelmäßigkeit ist eigentlich ein Wohlgefallen an dem Grunde der Beständigkeit und Sicherheit...’

¹¹⁶ ‘Diese Misbilligung ist keine Unruhe, sondern tadel und geschieht vermitteltst des Urtheils aus allgemeiner Willkühr.’ R. 7217 (XIX 288, 21-22). Zie ook het zo dadelijk te behandelen voorbeeld uit Gerhardt-Menzer, 86 (*Vorlesung* 109-110; *Collins* XXVII 295).

Daarbij is er misschien - al moet men daarmee erg voorzichtig zijn - nog een psychologisch aspect. Zoals voor iemand met een rekentalent cijfers geen geestdodende materie vormen, maar als het ware ‘leven’, zo leven voor hem de houvast biedende regels, zoals blijkt uit het zojuist genoemde citaat waarin hij stelt dat wij noodzakelijk welgevallen aan regels hebben.¹¹⁷ In de voetnoot uit *Die Religion*, waar Kant ingaat op Schillers kritiek, spreekt hij over ‘het heerlijke beeld der mensheid’ als één wetmatig handelend geheel, als een soepel lopend raderwerk van rechtmatigheid. Wetmatigheid leidt tot vervoering, omdat ze ‘een gevoel van de verhevenheid van onze eigen bestemming wekt, dat meeslepender is dan al het schone’.¹¹⁸ (Het schone mag geen morele basis zijn.) Deze haast extatische hogere geestdrift is niet meer invoelbaar. Hier ligt het punt dat hem zo moeilijk te begrijpen maakt: voor ons is het inbeelding op grond van de aanname van een hogere en lagere natuur. De kern ervan zit in de aristotelische gedachte dat het gebruik van begrippen en regels ons typerend tot mens maakt en onderscheidt van het dier; zedelijkheid is de zin van ons bestaan. De vreugde over regels is daarmee in feite vreugde over het mens-zijn. Het onderscheid tussen zintuiglijkheid en verstand ligt volgens Kant (en zijn tijdgenoten) essentieel in het feit dat het verstand regels geeft, waardoor we niet zoals dieren vastzitten aan het afzonderlijke (‘Einzelne’) in de objecten (VII 196, 17-24). Dit, zoals eerder gezegd, in navolging van de scholastiek (zie hierboven bladzijde 27 en 35-36). Dat alles werd nog versterkt door de, de sfeer van toen bepalende, ontdekking van universeel geldige natuurkundige wetten (vgl GMS 389, 13vv). Zo heeft Leibniz, naar eigen zeggen, de idee van vooraf bepaalde harmonie ontleend aan een door hemzelf gevonden natuurwet.¹¹⁹ Verder laat Kant zich sterk leiden door de opvattingen van de Stoa, zoals Seneca’s afwijzing van medelijden, waarbij moet worden opgemerkt dat iemand als Gellert, in zijn destijds veel indruk makende *Moralische Vorlesungen*, deze stoïcijnse opvatting als inferieur afwees.¹²⁰ Men zou zelfs kunnen stellen dat het beginsel van de zedenwet (rechtmatigheid als zodanig) een uitwerking is van Cicero’s uitspraak dat de mens voor het recht is geboren.¹²¹

¹¹⁷ *Refl.* 6864 (XIX 184, 15-16). Cf. *Refl.* 6975 ‘Der Mensch als ein Wesen, daß Verstand hat, muß in seinen eigenen augen sehr misgefällig sein, wenn sein Verstand den Neigungen unterworfen ist, und nicht in ansehung seines Zwecks unter einer Regel steht.’ Cf. *Moral Collins* XXVII 279 ‘...die moralischen Gesetze haben einen Geist, denn die fordern Gesinnungen...’ ‘Das moralische Gesetz ist also nur das was Geist hat; überhaupt ein Gegenstand der Vernunft hat Geist.’ Dit is in lijn met de Stoa, cf. Cicero, *De officiis* I, 4, 14 ‘Nec vero illa parva vis naturae est rationisque, quod unum hoc animal [d.w.z. de mens] sentit, quid sit ordo, quid sit quod deceat...’ Cf. Aristoteles, *Politica* 1253a, alleen de mens kent goed en kwaad. Verder: *Johann George Sulzers Vermischte philosophische Schriften* I, 298 ‘So bald sich die Stimme der Vernunft hören läßt, und man sich derselben unterwirft, fängt man an tugendhaft zu seyn.’

¹¹⁸ *Rel.* VI 23n. Cf. GMS IV 462, 34 – 463, 2 en KpV V 77, 32-37. Zie ter contrast noot 2 blz. 384.

¹¹⁹ *Essais de Théodicée* I § 61; *Monadologie* § 80. In de *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755) schrijft Kant in de trant van Leibniz: ‘So hängt denn alles in dem ganzen Umfange der Natur in einer ununterbrochenen Gradfolge zusammen durch die ewige Harmonie, die alle Glieder auf einander beziehend macht.’ (I 365). Cf., wat betreft het aspect van noodzakelijkheid, *Théodicée* III § 349.

¹²⁰ *G.F. Gellerts sämtliche Schriften* VI, Leipzig 1839, 44 ‘Barmhertzigkeit, so lehret Seneca, ist eine Gemüthskrankheit; das Mitleiden ist ein Fehler eines kleinen Geistes. [...] Unsere heutige Moral hat alle diese Mängel nicht, hat würdige und erhabene Begriffe von Gott, richtige und edle von der Menschenliebe..’ Gellert verwijst daarbij naar *De clementia* II.5, waar Seneca medelijden een ‘vitium pusilli animi’ noemt. Kant vond daarom Gellerts werk boudoirlectuur (zie AA XX 64, 17 en XV 871, 6-8). Zie wat betreft verwijzingen naar Seneca, M. Baron, *Kantian Ethics Almost without Apology*, 1995, 222vv.

¹²¹ Cf. *De legibus* I, 8.28 ‘...nos ad iustitiam esse natos, neque opinione, sed natura constitum esse ius.’ De structurele basis voor de zedenwet in ook te vinden in Cicero’s woorden ‘Intelligendum etiam est duabis

2.4 Morele ervaring als ervaring van regels.

Kant herleidt, de lijn van Wolff voortzettend, alle morele ervaringen tot regels.¹²² Het verstand ziet de afschuwelijkheid van de overtreding van regels in. Hij illustreert dit aan de hand van een voorbeeld van een onopzettelijke belediging. ‘Deze ...strengheid en zuiverheid van de morele wet... is bij ons steeds waarneembaar. Men hoeft bijvoorbeeld maar in onbekend gezelschap iemand onwetend te beledigen, en hoewel men niets te vrezen heeft omdat men afreist, toch maakt men zich verwijten hierover. Men kan dit zelfverwijt op geen enkele manier tegengaan, evenmin de morele wet bij zichzelf veranderen.’¹²³ De verwijten die men zichzelf maakt zijn het gevolg zijn van het verstandelijk inzicht in de afschuwelijkheid iets gedaan te hebben - zij het per ongeluk - dat onmogelijk een algemene regel kan zijn, namelijk het recht van de ander te hebben geschonden (vgl. *Vorl.* 49, 18-20 en 310, 19vv.). Ze zijn niet het gevolg van de gedachte aan wat we de ander emotioneel hebben aangedaan en wat die wel van ons moet denken, een gedachte die berust op het inlevingsvermogen in de gevoelens van de ander (het principe van de gulden regel). Die inhoudelijke schade aan het welzijn van de ander hoort tot het materiële, emotionele kwaad (Übel), maar moreel gaat het om het ‘Böse’ (zie KpV 59-60), het niet nakomen van de regel het recht van de ander te respecteren. De zelfverwijten zijn het effect van een verstandelijk beginsel (*Vorl.* 109, 21), ze zijn niet psychologisch-empirisch gefundeerd, ze berusten niet op het lagere, instinctieve gevoelsleven. Het gaat hier, net als bij een eerder voorbeeld van Wolff (vgl. noot 78 van dit hoofdstuk), in feite om onlust over het gebleken eigen tekort aan volmaaktheid (orde, maar bij Wolff is die mede empirisch bepaald). Alleen het objectieve gevoelselement, de afschuw iets gedaan te hebben dat geen regel kan zijn, iets wat onrecht is, is een morele factor.¹²⁴ Het gaat om het (hogere) op verstandelijk inzicht berustende gevoel van afschuw bij de gedachte dat ik onrecht als zodanig heb begaan en daarmee mezelf te schande heb gemaakt. Als objectief gevoel is het de uitdrukking van de afschuw van onwetmatig gedrag. Ieder gevoel is weliswaar subjectief, maar met de objectiviteit bedoelt Kant de - althans in principe - algemene aanwezigheid van het gevoel bij alle mensen, dat zijn oorsprong heeft in de verstandelijke eis van regelmaat.

Het gaat om algemene geldigheid (en daarmee om absolute betrouwbaarheid). Wil een moraal algemeen zijn, algemene geldigheid hebben en niet berusten op het gevoelens van medemenselijkheid die, als subjectief verschijnsel, niet altijd en ook niet algemeen worden ervaren (GMS IV 398; cf. *Bemerkungen* XX 25, 8-9), dan moet ze een rationele basis hebben en dan moet die rationele basis de oorzaak zijn van gevoelens die algemeen worden gekend, ook door de meest verstokte boosdoener (MS VI 380n).

quasi nos a natura induta esse personis; quarum una communis est ex eo, quod omnes participes sumus rationis praestantiaeque eius, qua antecellimus bestiis, a qua omne honestum decorumque trahitur, et ex qua ratio inveniendi officii exquiritur.’ (*De officiis* I.107)

¹²² Wat betreft Wolff, zie bijv. ‘Da die Regeln aus dem Grunde der Vollkommenheit entstehen; so ist vollkommener, was den Regeln gemässer ist...’ (DM 90 § 168) ‘Nehmlich Regeln machen Ordnung.’ (a.w. § 719) ‘In der Vollkommenheit ist lauter Ordnung. Denn wo eine Vollkommenheit ist, da beziehet sich alles auf einen gemeinen Grund..’ (a.w. 81 § 156) (Cf. noot 13) De gedragsregels leiden we af uit de menselijke natuur (DE §12; § 146), de regels van de logica zijn door God aan het verstand voorgeschreven (*Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes*, Cap. XVI § 3).

¹²³ *Vorlesung* 109v.; vgl. a.w. 99 (*Collins* XXVII 295). Vgl. ook KpV V 98 en *Ref.* 7217 XIX 288, 21-23.

¹²⁴ Zie ook (de voetnoot) MS 321, 15 – 322, 31. Vgl. Chr. Wolff, *Grundsätze des Natur- und Völkerrechts*, 55 § 88 ‘Weil wir niemand Unrecht thun dürfen; so muß auch niemand beleidigt werden.’ Het recht wordt hersteld door verontschuldiging aan te bieden (*Vorl.* 310).

Bovendien gaat het Kant, in het voetspoor van onder meer Cumberland en Clarke, om een ethiek voor alle redelijke wezens als zodanig, wat bepalend is voor zijn opvatting van ‘absolute noodzakelijkheid’ (cf. GMS 389, 11-16, in polemieken tegen Wolff, die uitgaat van noodzakelijkheid bij de menselijke natuur). Omdat de zedenwet voor *alle* redelijke wezens geldt, geldt ze ook voor de mens.¹²⁵ Kants ethiek is bedoeld voor wezens die functioneren op grond van wil en verstand, en om die reden ook voor de mens. Medemenselijkheid is een typisch menselijk verschijnsel, dat alleen geldig is onder de voorwaarden van het mens-zijn (GMS 408). Het speelt in de *Grundlegung* en de *Kritik der praktischen Vernunft* geen rol (dat verandert echter in *Die Metaphysik der Sitten*).

2.5 Het morele gevoel als menselijke eigenschap.

Al eerder kwam de rol van het morele gevoel als drijfveer ter sprake. Het is echter een ervaringsgegeven dat veel mensen zich niet aan de regels houden. Dit komt, zo meent Kant, omdat zij dit morele gevoel missen, hoewel zij, vanuit hun verstand, moreel zouden willen handelen.¹²⁶ Helemaal duidelijk over de algemeenheid van het morele gevoel is Kant niet. Soms lijkt het of ieder mens dit gevoel heeft.¹²⁷ Dan weer zegt hij dat dit niet bij iedereen het geval is; het gevoel is ook niet over te brengen. Wel kan men de ander duidelijk maken dat hij die afschuw behoort te voelen.¹²⁸ Door oefening kan men het ontbrekend gevoel echter compenseren. Elders, naar aanleiding van bestraffing, merkt hij op dat het morele gevoel eerst wakker gemaakt moet worden.¹²⁹ Dit zou betekenen dat men het morele gevoel op een of andere manier in niet geactiveerde vorm kan bezitten.

¹²⁵ GMS IV 389, 16-19; 390; 425. Zie ook *Vorlesung zur Moralphilosophie*, 4. Daarentegen Wolff, a.w. 43-44 § 68 ‘Die allgemeine Verbindlichkeit ist diejenige, die jedem Mensch verbindet, in so fern er ein Mensch ist.’ Cf. Samuel Clarke, *A demonstration of the being and attributes of God and other writings (Demonstratio existentiae et attributorum Dei, 1705)*, edited by Ezio Vailati, Cambridge 1995, 84 ‘Now, what these relations of beings absolutely and necessarily are in themselves, that also they appear to be to the understanding of all intelligent beings [...] And by this understanding or knowledge of the nature and necessary relations of things, the actions likewise of all intelligent beings are constantly directed (which by the way is the true ground and foundation of all morality)..’ R. Cumberland had, een passage van Cicero (*De Legibus*, I.7.22–23) als ondersteuning gebruikend, ook God bij de redelijke wezens betrokken. ‘By the word [all] I understand that whole system which consists of the individuals consider’d together, by the name of [rationals] I beg leave to understand, as well God as man; and I do it upon the authority of Cicero...for he acknowledges reason, common both to God and men...’ R. Cumberland, *A Treatise of the Laws of Nature (De legibus naturae, 1672)*, Indianapolis 2005 (1727), 194.

¹²⁶ ‘.. die Pravität oder Bösartigkeit der Handlung...liegt nicht im Verstande, sondern besteht in der Triebfeder des Willens. Wenn der Mensch gelernt hat, alle Handlungen zu dijudizieren, so fehlt es ihm an die Triebfeder, solche auszuüben.’ (Gerhardt-Menzer, 54; *Vorlesung 71*)

¹²⁷ Cf. a.w. 77 ‘Wir haben ein Vermögen zu urteilen, ob etwas Recht oder Unrecht ist.... Dieses Vermögen liegt im Verstande. Wir haben auch ein Vermögen der Lust oder Unlust, sowohl über uns als andere zu urteilen, was gefällt oder mißfällt, und das ist das moralische Gefühl.’

¹²⁸ ‘Diejenige Sinnlichkeit die mit der bewegenden Kraft des Verstandes übereinstimmt, wäre das moralische Gefühl; (...) Könnte dieser Bewegungsgrund des Verstandes die Sinnlichkeit zur Übereinstimmung und Triebfeder bewegen, so wäre das das moralische Gefühl. (...) wenn nun die Sinnlichkeit dasjenige verabscheut, was der Verstand als abscheulich einsieht, so ist dieses das moralische Gefühl. Den Menschen dahin zu bringen, daß er die Abscheulichkeit des Lasters fühle, ist gar nicht möglich. Denn ich kann ihm nur das sagen, was mein Verstand einsieht, und so weit bringe ich ihn auch, daß er einsieht, aber daß er den Abscheu fühlen soll, wenn er nicht solche Reizbarkeit der Sinne hat, ist nicht möglich.’ (a.w. 54-55; zie ook 77)

¹²⁹ ‘Das moralische Gefühl muß erst rege gemacht werden; helfen die nicht, dann muß man zu den subjektiven Bewegungsgründen der Belohnungen und Bestrafungen schreiten.’ (a.w. 65)

Volgens het collegeverslag van Collins is het verstandelijk inzicht in goed en kwaad wél verbonden met een algemeen aanwezig moreel gevoel, maar dan een gevoel zonder kracht; de kracht van het gevoel, het vermogen om drijfveer te zijn, is dus niet algemeen. Iedere booswicht kent het verschil tussen goed en kwaad en wil uiteindelijk deugdzaam zijn. Dus is de goede wil en moreel gevoel aanwezig, maar ontbreekt de kracht.¹³⁰ Ook dit wijst op een gevoel waarvan de kracht ontwikkeld en geactiveerd moet worden. Samenvattend zou men kunnen zeggen, dat het gevoel wel algemeen aanwezig, maar niet algemeen werkzaam is.¹³¹

2.5.1 Morele gewoontevorming.

In de collegeverslagen staat, in verband hiermee, ook een merkwaardige, op Aristoteles en de traditie gebaseerde passage over morele gewoontevorming. Al heeft niet iedereen een actief moreel gevoel, dit kan worden gecompenseerd door morele inprenting: ‘Allein wir können doch einen habitum hervorbringen, der nicht natürlich ist, doch aber die Natur vertritt, die durch die Nachahmung und öftere Ausübung zum habitu wird.’¹³²

Kinderen moet van jongs af aan haat en afschuw tegen niet-moreel handelen worden ingeboezemd, en wel op zo’n manier, dat hun niet zozeer de praktische nadelen, maar de innerlijke afschuwelijkheid er van wordt bijgebracht. Men moet bijvoorbeeld een kind dat liegt niet bestraffen, maar beschamen. Men moet een afkeer en walging jegens dat kind koesteren alsof het met drek was bevuild. Door dat steeds weer te doen wekt men bij het kind afkeer van liegen, die tot gewoonte kan worden.¹³³

Het resultaat van deze opvoedingsmethode zal echter niet zijn dat het kind leert leugens te vermijden uit afkeer van het liegen zelf, maar uit angst door anderen (de opvoeder) sociaal afgekeurd te worden. Men kan dus zijn twijfels hebben over de morele waarde

¹³⁰ ‘Es ist kein Bösewicht, die nicht einsehn und unterscheiden könnte das Gute vom Bösen, und der nicht wünschen sollte tugendhaft zu seyn. Also ein moralisch Gefühl und der gute Wille ist da, nur die Kraft und die Triebfeder fehlen...’ (*Moral Collins* XXVII 418. Cf. GMS 454-455 en MS 380n.)

¹³¹ Herder, XXVII 3, 10-11 ‘es ist allgemein : doch selten so groß daß es thätige Handlungen erregt.’ Cf. *Bemerkungen* XX 47, ‘In Ansehung der Schwäche der menschlichen Natur und der geringen Macht, welche das allgemeine moralische Gefühl über die mehreste Herzen ausüben würde..’ [Curs. F.R.F.] Cf. *Metaphysik der Sitten* VI 400, 9-10 ‘Ohne alles moralische Gefühl ist kein Mensch.’

J. Schmucker schrijft (a.w. 186) ‘Kant anerkennt vor allem die Universalität des moralischen Gefühls in der Menschheit... (..) Das letzteres [nl. dat het door het morele gevoel vaststaat, dat men iemand die een ander geloof aanhangt niet vervolgen mag, XX 19] nicht so zu verstehen ist, als ob diese natürliche Empfindung jederzeit hinreichte, um uns zur Ausübung aller unserer Pflichten zu bewegen, wird aus dem Zusammenhang mit dem unmittelbar Vorausgehenden... klar. Der Ausdruck kann also nur bedeuten daß uns die natürliche Empfindung gewißheit gibt hinsichtlich aller Pflichten dieses Lebens..’ Het gaat hier (XX 19) echter alleen om de zekerheid van het natuurlijk moreel besef, dat toetssteen is voor de (contrasterend) onzekere geloofsmeningen.

¹³² Voor het begrip *habitus*, zie Baumgarten, a.w. §§ 219, 650 en 723; Crusius, *Entwurf* § 469. Het begrip gaat terug op Aristoteles’ opvatting van deugd (*ἀρετή*) als een door oefening (gewenning) verworven vaardigheid (XIX 163, 11; *habitus* = Fertigkeit, MS VI 407, 5), respectievelijk mentaliteit (*ἐξίς*) (*Eth. Nicom.* I.13.20; II.1; II.5-6). Het begrip komt bij Thomas van Aquino zeer veel voor; zie bijv. *ST I^a q. 79 a. 13* ‘...habitus est principium actus..’ Verder a.w. I^a-IIae q. 49vv. Het speelt ook een rol in Kants opvatting van het karakter: ‘Der Charakter besteht in der Fertigkeit, nach Maximen zu handeln.’ (IX 481, 9)

¹³³ ‘Z.E. das Kind was da lügt, muß nicht bestraft, sondern beschämt werden, man muß einen Ekel, einen Abscheu, eine Verachtung gegen dasselbe hegen, so als wenn es mit Kot beworfen wäre; durch solche öftere wiederholung können wir bei ihm einen solchen Abscheu gegen das Laster erregen, der ihm zum *habitu* werden kann.’ (Gerhart-Menzer 55. Cf. *Vorlesung* 72; *Moral Collins*, XXVII 278; *Moral Mrongovius*, XXVII 1429-1430.)

van een methode waarbij, door onthouding van genegenheid, met andere woorden, door het laten voelen van de gevolgen, een angstgevoel wordt ingeprent bij de gedachte aan liegen; het blijft immers gaan om de afkeer van de gevolgen van de leugen, niet om de afkeer van de leugen als onwetmatigheid, datgene waar het Kant juist om gaat. Het verstandelijk inzicht in de afschuwelijkheid van het onwetmatige, spoort niet met afschuw en angst voor de persoonlijke gevolgen – de emotionele schade toegebracht door de bestraffing - van de leugen. Het ene betreft de moraal, het andere - en dus ook de *habitus* die daaruit zou kunnen ontstaan - niet. Kants aanpak heeft het omgekeerde effect van wat hij beoogt: duidelijk te maken: dat men moreel fout handelen niet na moet laten omdat men zichzelf schade berokkent, maar om innerlijke redenen, dat men zichzelf als persoon verlaagt, en deze verlaging afschuwelijk vindt.¹³⁴ Hij meent dat de pedagoog het kind laat voelen dat hij de leugen als iets weerzinwekkends verafschuwt, vanwege het verlagend karakter ervan, maar in feite verafschuwt hij het (door z'n verlaging tot de leugen verontreinigde) kind.¹³⁵ Hij *zegt* niet tegen het kind dat het zich verlaagt, waarna het kind merkt hoe z'n opvoeder emotioneel onder die verlaging lijdt, maar hij laat het kind het volle emotionele gewicht van zijn haat en afschuw voelen, waarin een niet-verstandelijk gevoel van angst en angstaanjagendheid overheersend is; en zoals Kant zelf opmerkt: 'Wer da droht, der obligiert nicht, sondern er extorquiert.'¹³⁶ In een later collegedictaat staat dat men het kind op morele wijze straft, wanneer men de neiging geëerd en geliefd te worden (die functioneel hulpmiddel van de moraliteit is) afbreuk doet. Bijvoorbeeld door het kind met ijzige afwijzende kilte te benaderen. De neiging geacht en geliefd te worden is een doeltreffend middel om met duurzaam effect te straffen.¹³⁷ Het maakt moreel een weinig overtuigende indruk om de fundamentele hechting van het kind aan de ouder ('die Neigung ...geliebt zu werden') als pedagogisch drukmiddel aan te bevelen. Die hechting is, vanuit de optiek van de zedenwet, alleen

¹³⁴ 'Wir müssen eine Handlung nicht als verboten oder schädlich vorstellen; sondern als an sich selbst innerlich verabscheuungswert.' (a.w. 56; *Vorlesung* 72)

¹³⁵ J.R. Silber, *Kant and the mythic roots of morality*, *Dialectica* 35, 184, 'Apparently Kant failed to recognize that moral punishment, the denial of the parent of love or respect for the child, is from the child's point of view more terrifying and severe than any reasonable form of physical punishment and can be just as heteronomous as beating.' Silber vervolgt dan: 'This irregularity aside....' alsof het om een kleine onregelmatigheid gaat, in plaats van om een fundamenteel opvoedingsprincipe dat typerend is voor het Kants aanpak, die totaal verschilt van die van bijv. Hutcheson; zie *Inquiry* 105 '...for there may be strong benevolence, where there is the hatred of contempt for actual vices; as a parent may have great benevolence to a most abandon'd child, whose manners he hates with the greatest displicence..' Meer in de lijn van Kant staat J. Locke, cf. *Some Thoughts Concerning Education* (1693), § 131 'The first time he is found in a lye, it should rather to be wondered at, as a monstrous thing in him, than reprov'd as an ordinary fault.' Ook a.w § 85 'And the best remedy ...is ...to show wonder and amazement at any such action as hath a vicious tendency, when it is first taken notice of in a child. For example, when he is first found in a lye...the first remedy should be, to talk to him of it as a strange monstrous matter...: and so shame him out of it.' Locke maakt wel formeel onderscheid tussen de leugen van het kind en het kind zelf. Als contrast kan Betje Wolff dienen, die in *Proeve ener opvoeding*, 56 (1778) stelt dat een kind alleen uit angst liegt, en dat de moeder ter voorkoming het vertrouwen van het kind moet winnen. Kant spreekt, pedagogisch nogal zwaar, van lafheid van karakter 'Falschheit und Lüge sind ... Eigenschaften des Feigen.' (*Vorlesung* 362)

¹³⁶ Gerhardt-Menzer, 51; *Vorlesung* 64.

¹³⁷ 'Moralisch straft man, wenn man der Neigung, geehrt und geliebt zu werden, die Hülfsmittel der Moralität sind, Abbruch tut, z. E. wenn man das Kind beschämt, ihm frostig und kalt begegnet. Diese Neigungen müssen soviel als möglich erhalten werden. Daher ist diese Art zu strafen die beste...Die Neigung, geachtet und geliebt zu werden, ist ein sicheres Mittel, die Züchtigungen in der Art einzurichten, daß sie dauerhaft sind.' (*Über Pädagogik* IX 482-483).

instrument en heeft zelf geen betekenis voor de morele persoon; het betreft immers slechts een emotioneel gegeven dat zelf geen eigenlijke waarde heeft. Ook de opgewektheid van het kind is instrument van de zedenwet; alleen wie vrolijk is kan behagen in het goede scheppen.¹³⁸ De aanpak van niet lichamelijk maar emotioneel straffen heeft Kant waarschijnlijk aan Rousseau ontleend, al ontbreekt bij de laatste de nadruk op de minachting die het kind bij Kant moet ondergaan.¹³⁹ Het gaat Kant om de ontwikkeling van de persoonlijkheid van het kind, dat wil zeggen om zijn vermogen te heersen over zijn gevoelens. Zolang het kind zelf daartoe niet in staat is - dus nog geen eigen karakter heeft - moet de opvoeder heersen over de gevoelens van het kind. Het is, zoals gezegd, Kants bedoeling om het kind zo op te voeden dat het de deugd om zichzelf waardeert en niet vanwege de empirisch schadelijke gevolgen van moreel verwerpelijk gedrag, iets wat hij aan Rousseau's opvoedingsmethode kritiseert (XV 890, 1-3).¹⁴⁰ Hij wil het kind inprenten dat het morele kwaad in een andere categorie valt dan bijvoorbeeld ongehoorzaamheid, en via de Sokratische methode, dus via de bewustmaking van het kind (IX 477, 19) te werk gaan, maar het is de vraag of dat op deze wijze kan. De afschuw en minachting die hij het kind wil laten voelen is eigenlijk een vervanging van de intellectuele afschuw voor het kwaad waar het kind nog niet toe in staat is. Het pedagogische probleem ligt dan eigenlijk in het feit dat het kind evenmin in staat is onderscheid te maken tussen de intellectuele basis van de afschuw waarmee de opvoeder hem confronteert, en de empirische angst voor emotionele afwijzing. Kants opvattingen zijn nog het beste te verklaren uit zijn overtuiging dat de haat tegen het kwaad opkomt zonder dat men daar invloed op heeft: 'Het kwaad bij de mens te haten is ...een gevoel van afschuw waar de wil geen invloed op heeft.' (MS VI 402) De opvoeder stelt deze oncontroleerbaar opkomende haat in dienst van het pedagogisch doel '...eine unmittelbare Lust gegen die Sittlichkeit der Handlungen einzuflößen.'¹⁴¹

Omdat het een onpersoonlijk algemeen gevoel is, dat wil zeggen niet op een bepaalde individuele dader persoonlijk gericht, maar iets wat we steeds voelen als we met morele overtredingen van wie dan ook te maken krijgen, inclusief onszelf, zal Kant van mening geweest zijn dat dit gevoel zich niet richt op het betreffende kind als individu. Ten opzichte van volwassenen zullen we er niet demonstratief uitdrukking aan geven, om pedagogische redenen gebeurt dat ten opzichte van het kind wel. Dat men het kind wil opvoeden betekent juist dat men vanzelfsprekend geen enkele haat tegen het kind zelf heeft. Het gaat zoals gezegd niet om een tot het lagere gevoelsleven behorende emotionele haat, maar om een tot het hogere gevoelsleven behorende intellectuele afkeer van het kwaad, die men om pedagogische reden emotioneel versterkt.

De rol van de *habitus* als voorstadium van de echte deugd blijft overigens thema in de

¹³⁸ 'Kinder müssen auch offenerzig sein und so heiter in ihren Blicken, wie die Sonne. Das fröhliche Herz allein ist fähig, Wohlgefallen am Guten zu empfinden.' (IX 485)

¹³⁹ '...vous nes les punirez pas précisément pour avoir menti; mais vous ferez que tous les mauvais effets de la mensonge, comme d'être point cru quand on dit la vérité... se rassemblent sur leur tête quand ils ont menti.' (Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, Ed. Flammarion, Paris 1966, 123.) Cf. IX 480, 16-18 'Wenn das Kind z. E. lügt, muß man es nicht bestrafen, sondern ihm mit Verachtung begegnen, ihm sagen, daß man ihm in Zukunft nicht glauben werde und dergl.'

¹⁴⁰ Kants kritiek is niet geheel terecht, cf. *Émile* II, 123n 'Qui ne tient que par son profit à sa promesse n'est guère plus lié que s'il n'eût rien promis.. Ce principe [beloften nakomen] est de la dernière importance, et mérite d'être approfondi; car c'est ici que l'homme commence à se mettre en contradiction avec lui-même.'

¹⁴¹ *Vorlesung* 73. Vgl. Hutchesons 'entirely disinterested' hatred of malice. (*Inquiry* 102-103)

ethiek van Kant. Zo schrijft hij in de *Anthropologie*, dat de schijn van deugdzaamheid en onbaatzuchtigheid, die wij in de dagelijkse omgangsvormen beoefenen en die door iedereen wordt doorzien, goed is. Door dit rollenspel kunnen deugden op den duur ook werkelijk gewekt worden en echte morele gezindheid ontstaan.¹⁴² Het plichtmatige kan dus appelleren aan de, bij ieder mens aanwezige, aanleg voor ware plicht. Zelfs het uitzicht op straf of beloning, dat hij in principe afkeurt, kan een heilzaam effect hebben. Enerzijds heeft hij steeds het bezwaar, dat wie beloond wordt voor een handeling, goede daden doet, niet omdat ze goed zijn, maar vanwege de beloning. Evenzeer zal iemand slechte daden dan niet nalaten vanwege hun slechtheid, maar om straf te ontlopen.¹⁴³ Anderzijds denkt hij een op gewenning berustend constructief element te kunnen aanwijzen: bij de afgedwongen handelwijze kan tenslotte inzicht komen. Straf en beloning kunnen hulpmiddel voor morele gewoontevorming zijn.¹⁴⁴ Dat inzicht is, zo kan men opmerken, dan geen moreel inzicht, maar berust op nuttigheidsoverwegingen. Kant meent overigens dat niet alleen de jeugd gedisciplineerd kan worden, maar dat ook volwassenen door discipline het morele gevoel kunnen cultiveren.¹⁴⁵

2.5.2 Bezwaren tegen afschuw als moreel gevoel.

Als modern-psychologische kritiek, gebaseerd op empirische gronden, zou men kunnen opmerken dat afschuw als moreel gevoel onzuiver is, omdat er in afschuw altijd een element van angst zit. Dit is althans de lading van ‘afschuw’ wanneer men let op de woorden ‘...man muß einen Ekel, einen Abscheu, eine Verachtung gegen dasselbe hegen, so als wenn es mit Kot beworfen wäre...’ (*Collins XXVII 278, 25-26*). In *Metaphysik L₁* (*Metaphysik Pölitz*) definieert hij, in overeenstemming met wat destijds gangbaar was, ‘afschuw’ neutraler als ‘misnoegen’: ‘Das Mißfallen an einem Gegenstande, so fern es die Ursache von der Vorstellung seyn kann, ist das Verabscheuen.’¹⁴⁶ Dat misnoegen

¹⁴² ‘Denn dadurch, daß Menschen diese Rolle spielen, werden zuletzt die Tugenden, deren Schein sie eine geraume Zeit hindurch nur gekünstelt haben, nach und nach wohl wirklich erweckt, und gehen in die Gesinnung über.’ (*Ant. VII 151*) Breder: kunst en wetenschap bereiden de moraal voor (KU V 433, 30-36).

¹⁴³ ‘Der wegen einer guten Handlung belohnt wird, wird die gute Handlung wieder ausüben, nicht weil sie gut ist, sondern weil sie belohnt wird, und der wegen ein bösen Handlung bestraft wird, der haßt nicht die böse Handlung, sondern die Strafe; er wird die böse Handlung doch tun und durch jesuitische Schlaugigkeit der Strafe zu entgehen suchen.’ (Gerhardt-Menzer, 65; *Vorlesung 86*)

¹⁴⁴ ‘Allein die Belohnungen und Bestrafungen können doch indirekt als Mittel in Ansehung der moralischen Zucht dienen. Wer gute Handlungen wegen Belohnungen tut, dessen Gemüt gewöhnt sich hernach auch an die Handlungen so, daß er sie hernach auch ohne Belohnung tut, bloß deswegen, weil sie gut sind. Unterläßt jemand die bösen Handlungen wegen der Strafe, so gewöhnt er sich daran und befindet hernach, daß es besser ist, solche Handlungen zu unterlassen. Wenn ein Besoffener deswegen den Soff nachläßt, weil er ihm Schaden zuwege bringt, so gewöhnt er sich daran so, daß er ihn hernach unterläßt ohne Schaden, bloß weil er einsieht, das es besser ist ein Mäßiger als ein Trunkenbold zu sein.’ (a.w. 65)

¹⁴⁵ ‘Nun beruht aber die Herrschaft über sich selbst auf der Stärke des moralischen Gefühls. Wir können gut über uns herrschen, wenn wir die widerstehende Gewalt schwächen. Dieses aber tun wir, wenn wir sie teilen; folglich müssen wir uns erst selbst disziplinieren, d. i. in Ansehung unsrer selbst durch wiederholte Handlungen den Hang ausrotten, der aus der sinnlichen Triebfeder entspringt. Wer sich moralisch disziplinieren will, muß sehr auf sich acht haben, von seiner Handlung oft vor dem innerlichen Richter Rechenschaft ablegen, da dann durch lange Übungen dem moralischen Bewegungsgrunde Stärke gegeben und *durch Kultur* eine Gewohnheit erworben wird, in Ansehung des moralischen Guten oder Bösen Lust oder Unlust zu bezeigen. Hierdurch wird das moralische Gefühl kultiviert, dann wird die Moralität Stärke und Triebfedern haben...’ (a.w. 152)

¹⁴⁶ XXVIII 254 Cf. Chr. Crusius, *Anweisung vernünftig zu leben* 13 § 9 ‘Hingegen wird es einen Verabscheuung genennet, wenn wir die Wirklichkeit der Sache zu verhindern ... in Bemühung sind.’

correspondeert meer met de ‘Häßlichkeit’, genoemd in II 300. In het geschrift *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*, waar hij Leibniz’ (scholastieke) opvatting van het kwade als privatio bestrijdt, zegt hij dat men het verafschuwen een negatief begeren, de haat een negatieve liefde en de lelijkheid negatieve schoonheid kan noemen.¹⁴⁷ Afschuw is dus het tegengestelde van begeerte; met deze begrippen is altijd onlust en lust verbonden (MS VI 211, 10-11). ‘Verafschuwen’ komt dan neer op ‘onaangenaam vinden’ en daarom op ‘niet willen’.¹⁴⁸ Gezien dat laatste kan afschuw als een vermogen (‘onwilsvermogen’ in tegenstelling tot wilsvermogen) worden opgevat.¹⁴⁹ De psychologische kritiek gaat voorbij aan het feit dat men in Kants tijd nog geheel in de traditie stond van Aristoteles en de scholastiek, waarbij afschuw ofwel afkeer en begeerte als grondgerichtheden van de ziel werden beschouwd.¹⁵⁰ Afschuw en begeerte worden niet naar hun gevoelswaarde geanalyseerd (hooguit, zoals bij Leibniz en in navolging van hem bij Wolff, algemeen in verband gebracht met de waarneming van volmaaktheid en onvolmaaktheid, zie de vorige voetnoot), maar schematisch opgevat als krachten die tot handelen aanzetten. De haat is dan, wanneer die niet op het gevoelsniveau ligt dat wij met dieren gemeen hebben, ‘niet willen’ in de hoogste vorm van intensiteit, en als zodanig een geheel zuiver gevoel, dat opkomt bij het constateren van moreel kwaad. Het gaat om een ander gevoel dan haat als ‘die zur bleibenden Neigung gewordene sinnliche Begierde’ (VI 408, 7-8). Ook hier speelt weer het verschil tussen hoger en lager gevoelsleven een rol.

In *Die Metaphysik der Sitten* zegt Kant dat lust en onlust de essentie vormen van het gehele gevoelsleven (hij definieert het gevoel als ‘ontvankelijkheid voor lust en onlust’¹⁵¹) en zijn verbonden met (of: wekken, als men het morele gevoel van achting buiten beschouwing laat) begeerte en afschuw (VI 211, 10-11). Deze gevoelens van lust en onlust drukken alleen de betrekking uit van het subject met de voorstelling van een

¹⁴⁷ II 182, 3-5. Zie ook a.w. 201 ‘Der Mensch hat niemals eine Begierde zu einem Gegenstande, ohne das Gegenteil positiv zu verabscheuen, d. i. ... so, daß ... ihr Realentgegengesetztes (Abscheu) ... eine Folge aus positiver Unlust, ist.’ Vergelijk, voor de werkelijkheid van het negatieve, Chr. Wolff, DM 257 § 418 ‘Es ist demnach die Unlust nicht ein blosser Mangel der Lust, sondern etwas wirkliches für sich. ...zur Unlust wird etwas wirkliches erfordert, nemlich eine Unvollkommenheit erkennen.’ Zie ook noot 150 hieronder.

¹⁴⁸ Cf. Chr. Wolff DM II 217 § 133 ‘Wo Lust ist, da ist man schon zum Wollen geneigt..wo aber Unlust vorhanden, da ist man zum Abscheue und Nicht-wollen geneigt.’ en DE 8 § 7 ‘Gleichergestalt ist die Erkenntniß des Bösen ein Bewegungs-Grund des nicht Wollens, oder des Abscheues für einem Dinge.’ (Zie ook noot 76 en 77.) In dit verband kan ook gewezen worden op Hutcheson, bij wie eveneens begeerte en afschuw een verstandelijk wilskarakter hebben, zie *An Essay*, 30 ‘After the general account of sensations, we may consider other modifications of our minds..., desire ...and aversion.. If we would confine the word *affection* to these two, which are entirely distinct from all sensation, and directly incline the mind to action or volition of motion. ...We denote by the affection or passion some other “perceptions of pleasure or pain, not directly raised by the presence or operation of the event or object, but by our reflection upon, or apprehension of their present or certainly future existence; so that we are sure that the object or event will raise the direct sensations in us.” Dit zijn in feite allemaal varieties op en binnen de scholastieke traditie.

¹⁴⁹ Wolff spreekt van een ‘vermogen om te verafschuwen’ (‘facultas aversandi’), dat bestaat in het kunnen worden bepaald door een waar kwaad (‘ein wahres Uebel’) tegenover het ‘vermogen tot begeren’. (*Grundsätze des Natur- und Völkerrechts* 69 § 109)

¹⁵⁰ Zie bijvoorbeeld Thomas v. Aquino, *Summa Theol.* I^a-IIae q. 23 a. 4. ‘In motibus autem appetitivae partis, bonum habet quasi virtutem attractivam, malum autem virtutem repulsivam.’ Cf. Leibniz, *Nouveaux Essais*, II.21.42 (Gerhardt Band 5) ‘...je crois que dans le fond le plaisir est un sentiment de perfection et la douleur un sentiment d'imperfection...’ Zie ook noot 78 en 146 hierboven.

¹⁵¹ Of ook : ‘die Fähigkeit, Lust oder Unlust bei einer Vorstellung zu haben’ (VI 211, 19-20)

object. Gevoel (in de zin van lust en onlust) is de ontvankelijkheid voor deze voorstelling, het effect dat de voorstelling, die zelf tot het verstand of de rede behoort, heeft op het subject (VI 212, 33-37). Lust of onlust (zoals bij kleur of smaak, bijvoorbeeld rood en zoet) zeggen niets over het object, maar geven alleen de betrekking tot, ofwel de ontvankelijkheid van, het subject weer. Nader kunnen lust en onlust niet bepaald worden (VI 211, 19 - 212, 7; zie ook Refl. 1021 XV 457, waar Kant de volstrekt algemene definitie geeft 'der *consensus* mit dem Leben: die Lust'; volgens de *Anthropologie* is zinnelijke lust ofwel 'genoegen' het gevoel van het bevorderen van het leven; pijn dat van het hinderen van het leven, VII 231, 22).

Lust en onlust worden uitsluitend formeel opgevat, namelijk als (subjectieve) ontvankelijkheid voor voorstellingen. In de *Kritik der praktischen Vernunft* definieert Kant in aansluiting bij Wolff ook de lust zelf als voorstelling (V 9n). Een voorstelling wekt lust of onlust en deze op hun beurt begeerte of afschuw. Het blijft bij deze formele definiëring van gevoelens als 'subjectieve ontvankelijkheid'. Wel heeft, zoals gezegd, lust oorzakelijk vermogen om de begeerte te wekken, anders gezegd: lust kan het vermogen tot begeren bepalen. De door het verstand gelegde verbinding van lust en vermogen tot begeren noemt Kant interesse (VI 212, 26; cf. *Rel. Pölitz* 'Aber das Wohlgefallen am Daseyn der Objekte heißt Interesse.' XXVIII 1065, 14-15)

Op het bezwaar dat afschuw een element van angst bevat, zou Kant zou waarschijnlijk antwoorden dat men onderscheid moet maken tussen het psychologisch-empirische gevoel afschuw waarin angst een rol speelt, en de afschuw die intellectueel van oorsprong is en dus tot het hogere gevoelsleven behoort. Ook God kent afschuw van het kwaad (I 404, 17-18), en niemand zal aan God angst toeschrijven.¹⁵² De pedagogische afschuw jegens het liegende kind is gebaseerd op intellectuele afschuw van de leugen (het inzicht in de afschuwelijkheid ervan). Dit inzicht wekt een moreel gevoel van afschuw, dat van werkelijke afschuw niet te onderscheiden is, behalve dat het intellectueel is gewekt.¹⁵³

(Er overigens een verschil in gevoelswaarde tussen onze reactie op moreel en natuurlijk kwaad zoals ziekte. 'Het is iets zeer merkwaardigs, dat men het moreel boze (de ondeugd) verafschuwt, maar van een ongeluk eigenlijk alleen wenst, dat het niet gebeurd was.' (Refl 707 XV 313, 22-24). Op 'Übel' (het natuurlijke kwaad) reageren we bezorgd of ontgaan, op 'Laster' (het morele kwaad) met verontwaardiging.¹⁵⁴)

In een andere aantekening stelt hij, dat het oorspronkelijk goede als algemene vorm een object en grond van genoegen ('Lust', R. 666 XV 296) is. Elders noemt hij het intellectueel genoegen 'objectief genoegen': 'Das Subjective [Wohlgefallen] beruht auf Empfindung, das objective auf die Formen, nämlich sinnliche oder intellectuelle Einheit und Manigfaltigkeit.' (R 555 XV 241) De 'Empfindung' betreft dan het materieel-inhoudelijke. Dat wat wij zuiver doen om onze kennis te vergroten, bijvoorbeeld botaniseren, noemt Kant ook een 'Vernünftiges (Wohlgefallen) Vergnügen' (XV 238, 6). Het is moeilijk iets over de precieze aard van het morele gevoel te zeggen. Kant spreekt

¹⁵² Zie, wat betreft bijbelteksten, o.m. Deuteronomium 1: 27; 12: 31; Psalm 5:6; 11:5. (NBGvertaling)

¹⁵³ VII 230, 4-8. Cf. XV 733, 4-6 'Moralisch Gefühl ist nicht zum Urtheilen, ob etwas hassenswürdig sey sondern es wirklich zu hassen und so das Gegentheil zu lieben...: Recht.'

¹⁵⁴ Het misnoegen over de materiële schade die een dief heeft aangericht, is een ander misnoegen dan de morele afkeuring van zijn daad. Cf. *Vorlesung* 290; VII 230, 4-8 en 237, 14-16. Kant niet de eerste die op dit verschil wijst, zie bijv. F. Hutcheson, *Inquiry*, 89 v.v. Het is een sinds Augustinus bekend onderscheid. Zie ook noot 104, waarin *Refl.* 7219 en een passage uit de collegeverslagen worden aangehaald.

ook wel van ‘Sentiment’¹⁵⁵ en ‘Denkungsart’ (VII 147, 16), welke laatste men het beste met ‘mentaliteit’ kan vertalen en in de *Anthropologie* de aanduiding van ‘karakter’ wordt (VII 291). In de collegeverslagen spreekt hij van een gevoel, dat duidelijk tot het terrein van het zinnelijke behoort.¹⁵⁶ In zijn notities uit ongeveer diezelfde tijd ontkent hij echter dat het om iets zinnelijks gaat, maar meer om een mentaliteit, die alleen naar analogie een gevoel genoemd kan worden.¹⁵⁷ Het lijkt dat het inzicht in de afschuwelijkheid niet zozeer een zinnelijk gevoel wekt, maar dat het besef van afschuwelijkheid - dat min of meer gelijk staat aan het inzicht - zelf het intellectuele ‘gevoel’ is. Wat de relatie is tussen intellectueel en empirisch gevoel, is niet te zeggen: ‘Aan het intellectuele welgevallen kan toch een werkelijk genoeg ontspringen, maar dan bevalt het niet op grond van het gevoel [dit tegen Hutcheson], maar het gevoel wordt door het welgevallen, naar mate het zuiverder is, des te meer geraakt. Hoe dat toegaat weet ik niet.’ (R. 547 XV 239, 7-10).

Deze passages geven aan dat het voor Kant moeilijk was om de aard van een niet-empirisch gewekte, maar wel waarneembare drijfveer te bepalen. Het lijkt meer op het benaderen van een ongrijpbare werkelijkheid, dan om een nauwkeurige definitie. Later kiest hij voor het dwingend (zie blz. 175 hieronder) gevoel van achting, een werkelijk gevoel dat intellectueel is gewekt (IV 401, 19n), daarom geen fysiek gevoel, meer een besef of voorstelling van een waarde (l.c. 23-29); het onttrekt zich aan eenzijdige indeling bij lust of onlust (V 77). Echte duidelijkheid ontbreekt, maar de constante bij al deze afwegingen is, dat wij op ‘Übel’ anders reageren dan op ‘Laster’ en dat onze reactie op ‘Laster’ intellectueel of a-priorisch is bepaald. Tussen deze twee is een fundamenteel verschil (XV 728, 24-26). Omdat het leven waaraan ze bijdragen een eenheid vormt, zijn ze in zoverre, dat wil zeggen als levensbevorderend, gelijksoortig (l.c. 22-23).

In elk geval wringt het, naar tegenwoordig besef, tussen het psychologisch mogelijke en het morele. Deze kritiek is echter te modern, en hangt samen met het feit dat we geen fundamenteel verschil tussen hoger en lager begeren (XV 241, 11-12) meer aanvaarden. In dit verband kan men wijzen op een passage uit Wolffs *Deutsche Metaphysik II*, waarin deze stelt dat het, om het kwaad te vermijden, niet voldoende is er geen genoeg in te hebben, maar men er tegenzin in moet krijgen.¹⁵⁸ De tegenzin wordt als positiever

¹⁵⁵ Cf. XV 733, 7-8 ‘Gefühl vor das, was nach Grundsätzen gebilligt oder misbilligt wird, heißt *Sentiment* (der Vernunft).’ Cf. XV 836, 14 waar Kant ‘Sentiment’ en ‘Denkungsart’ gelijkstelt.

¹⁵⁶ Cf. ‘Der Verstand verabscheut nicht, sondern sieht die Abscheulichkeit ein und widersetzt sich derselben; aber die Sinnlichkeit muß nur verabscheuen; wenn nun die Sinnlichkeit dasjenige verabscheut, was der Verstand als abscheulich einsieht, so ist dieses das moralische Gefühl.’ (*Vorlesung* 71, zie ook noot 73.) In XV 733, 4-6 wordt gesproken van echte haat, het kwade ‘wirklich zu hassen’.

¹⁵⁷ ‘Wäre es ein wirklich Gefühl (proprie), so würde die necessitation pathologisch seyn; die causae impulsivae wären nicht motiva, sondern stimuli; nicht die bonitaet, sondern das iucundum würde uns bewegen. Also ist der sensus moralis nur per analogiam so genannt und soll nicht Sinn, sondern Gesinnung heissen, nach welcher die moralische motiven in dem Subiekt eben so wie stimuli necessitiren. Es ist also in sensu proprio ein Unding, ein blos analogon sensus und dienet nur, ein Vermögen (nicht receptivitaet), wovor wir keinen Nahmen haben, auszudrücken.’ (R. 5448 XVIII 185, 9-17)

¹⁵⁸ DM II 217 § 133 ‘Denn wenn man den Menschen von dem Bösen abbringen will; so ists nicht genug, daß man ihm bloß in den Stand setzet, da er keine Lust daran hat, sondern man muß es bis dahin bringen, daß er gar Unlust oder Mißfallen daran hat.’ In het eerste geval luistert hij nog naar de verleiding, in het tweede geval moet men eerst zijn tegenzin overwinnen voor hij naar de verleiding wil luisteren. Cf. DM II 232 § 143 ‘Es ist aber dieser Abscheu etwas mehreres, als ein Mangel der Begierde. Dieser findet Platz, wo man eine Sache nicht mehr als gut ansiehet, aber doch noch nicht als böse erkennet..’

beschouwd dan het gebrek aan genoeg in het kwaad. In het laatste geval luistert men nog naar de verleiding, bij tegenzin moet men die (tegenzin) eerst overwinnen voor men naar de verleiding wil luisteren. Voor het ontbreken van plezier in het kwaad, is alleen gebrek aan kennis voldoende, maar voor onlust is werkelijke (inhoudelijke) kennis vereist, namelijk kennis van een onvolmaaktheid (DM 257 § 418). Er is dus sprake van een hoger kennisniveau, daar draait alles om. Het gevoel wordt louter vanuit de (het betreffende gevoel) veroorzakende kennis bekeken. Dat naar huidig psychologisch inzicht, tegenzin van meer onbewuste verbondenheid met het kwaad getuigt, dan afwezigheid van genoeg daarin, is iets wat buiten de horizon van Kants tijd lag. Kant is van mening geweest, dat de zuivere kennis van het kwaad een zuiver gevoel of besef van afschuw wekt en, zoals uit zijn aantekeningen blijkt, de zuivere kennis van het goede een zuiver lustgevoel.¹⁵⁹ Het verschil met Wolff is, dat deze niet geloofde dat zuivere kennis van goed en kwaad mogelijk was.

Voor het modern besef klinkt er angst in de afschuw door, namelijk de angst voor de ordeloosheid, getuige de woorden: 'Wäre aber jeder frei ohne Gesetz, so könnte nichts Schrecklicheres gedacht werden. Denn jeder machte mit dem andern was er wollte....Vordem wildesten Tier brauchte man sich nicht so fürchten, als vor einem gesetzlosen Menschen... Sie muß sich daher selbst Gesetz sein.'¹⁶⁰

Dit is geen voorbeeld van een, met de zuiverheid van het verstandelijk principe corresponderende zuiverheid van gevoelsleven. Zoals uit zijn pedagogische aanpak blijkt, heeft Kant voor de mogelijkheid van die onzuiverheid geen oog. Men kan hem in dit opzicht een kind van zijn tijd noemen. De zuiverheid van het moreel gevoel (volgens Kant gewekt door zuiverheid van het verstand: 'Die bewegende Kraft des sittlichen Begriffs liegt in dessen [intellectuale] reinigkeit', AA XIX 200, 6) stond voor hem, in navolging van onder meer Hutcheson, buiten twijfel, en het gelijkstellen van afschuw met niet willen vinden we, zoals eerder opgemerkt, als gangbare opvatting ook bij andere auteurs die Kant tot model dienden, zoals Crusius en Baumgarten.¹⁶¹

In dit verband kan men nog opmerken dat, volgens Kant, de afschuw ook te maken heeft met het feit, dat opzettelijke inconsistentie misbruik van de rede betekent en de mens verlaagt. De leugen wekt een gevoel van afschuw; de mens die zichzelf doodt, gedraagt zich als een dier.¹⁶² Er speelt een element van schandelijkheid een rol, dat naar huidig

¹⁵⁹ Cf. *Refl.* 7255 'Wir haben ein reines und unbedingtes Vergnügen, welches wir von dem allgemeinen ableiten. Denn dies ist nothwendig in aller Beziehung gültig; also ist der moralische Sinn eigentlich die allgemein gemachte sinnliche Lust, die von Einschränkung frey wird.'

¹⁶⁰ XXVII 1320. Vgl. *Vorlesung* 31en *Gmspr* VIII 306, 28-33. Zie ook Chr. Wolff, *Grundsätze* § 85 '...die ungezähmte Freyheit ist die Mutter der Ungerechtigkeit.' ('...licentia iniustitiae mater est'). Prauss, die naar deze Kantpassage verwijst, spreekt nogal dramatiserend van een vlucht in de zedenwet: '.. darin [liegt] jedenfalls der Grund, daß Kant sich schließlich ins Moralgesetz als angeblich einzige Gesetz der Freiheit geradezu flüchtet..' (G. Prauss, *Kant über Freiheit als Autonomie*, Frankfurt a/M, 1983, 146)

¹⁶¹ Zie bijv. Crusius, *Kurzer Begriff der Moralthologie* II § 351, 1521 'So heißt oft das Wollen überhaupt Liebe, und lieben und hassen heißt so viel als wollen und nicht wollen, z.E. die Wissenschaften lieben.' Zie ook *Anweisung vernünftig zu leben* 117 § 98 'Demnach entstehet aus allen Begierden zugleich eine Verabscheuung desjenigen, was ihnen wiederstreitet..' Verder: a.w. 102 § 82 'Der Zorn ist ein heftiger Grad der Verabscheuung des Unrechtes.' (Zuivere boosheid ontstaat n.a.v. overtreding van wat recht en plicht is, onzuivere kwaadheid heeft zijn grond in eerezucht.) Hutcheson, *Inquiry* 102-103, noemt 'hatred of malice' een 'affection' die, evenals 'the love of benevolence', 'entirely disinterested' is.

¹⁶² '...denn die Intention ist, mit Aufopferung seines Zustandes alle Schmerzen und Ungemächlichkeiten des Lebens mit einmal auf zu geben, alsdenn aber ist die Menschheit der Thierheit unterworfen, und mein

inzicht niet in overeenstemming is te brengen met het onbehagen dat gewekt wordt doordat de vorm van wetmatigheid wordt verstoord. Het is deze schandelijkheid, die het kind dat op een leugen is betrapt, moet worden ingeprent. Het gaat om verlies van waardigheid. Wetmatig handelen wordt door Kant, vanuit traditionele achtergrond (zie noot 163), in verband gebracht met waardigheid, die contrasteert met onwaardig, onredelijk, dierlijk gedrag. Het morele gevoel van afschuw omvat dus ook de schandelijkheid die in morele afkeuring meespeelt. Het lijkt er soms zelfs op dat het gevoel van waardigheid het werkelijke morele gevoel is. De waardigheid van het ‘redelijk wezen zijn’, het onderwerpen van de neigingen aan de regelmaat, compenseert namelijk alle verlies aan geluk in deze wereld: ‘Wenn auch alle Annehmlichkeiten des Lebens aufgeopfert werden, so ersetzt die Erhaltung der Würde der Menschheit den Verlust aller dieser Annehmlichkeiten und erhält den Beyfall.’¹⁶³ Zoals uit § 3 hieronder blijkt, kan de mens volgens de collegeverslagen echter niet zonder uitzicht op geluk in een toekomstige wereld.

Tegenwoordig zal het gevoel van afschuw niet snel met intellectuele zuiverheid in verband worden gebracht, omdat angst voor afkeuring, of anders voor machtsverlies van de eigen rede, het verlies van zelfbeheersing, er een rol in speelt. In Kants tijd werd dit gevoel echter louter formeel gedefinieerd, ofwel puur uiterlijk omschreven.¹⁶⁴ Gevoelens (lust en onlust) werden, althans in de traditie waarop Kant zich oriënteerde, opgevat als zelfstandig optredende krachten zonder onderling verband (cf. XXVII 4, 3-4, ‘das Vergnügen selbst [an dem Wohl eines andern] setzt eine Kraft, es zu haben, voraus’).

2.6 Latere ontwikkeling.

Naar Kants overtuiging heeft iedereen inzicht in de afschuwelijkheid van het kwaad. Verder is een kunstmatige vervanging van het natuurlijk morele gevoel, dat niet iedereen heeft, aan te kweken. Opvoeding en religie moeten ten doel hebben ‘einen unmittelbare Abscheu gegen alle die üblen Handlungen und eine unmittelbare Lust gegen die Sittlichkeit der Handlungen einzuflößen.’ (Collins, XXVII 278, 36vv)

In de periode van de *Grundlegung* introduceert hij achtung als moreel gevoel (drijfveer). Dit is nodig om het gebodskarakter van de wet, dat dwang moet impliceren, te garanderen. Een gebod zonder dwang heeft geen effect (KrV A 811). Dwang door God komt niet meer in aanmerking omdat Kant in de *Kritik der reinen Vernunft* aantoonde dat diens bestaan onbewijsbaar is. De dwang moet daarom vanuit de wet zelf komen. Dit gebeurt door achtung (*Naturrecht Feyerabend*, XXVII 1326), gewekt door het besef van verhevenheid vanwege de zuiverheid (GMS 411, 8vv; KpV 24-25; 79, 1-8) van de wet.

Deze aanpak is mogelijk gemaakt door een andere ingreep. In het ethiekcollege (waar het accent ligt op de zuiverheid van de wet als model, los van uitvoerbaarheid, *Vorl.* 108) stelde Kant dat die intellectuele zuiverheid onvoldoende bewegende kracht heeft,

Verstand wird von dem thierischen Antriebe regiert; und ich widerspreche mich alsdenn, wenn ich die Rechte der Menschheit zu haben verlange.’ (*Mrongovius* XXVII 1427-1428. Vgl. *Vorlesung* 67.)

¹⁶³ *Vorlesung* 176. In de *Grundlegung* wordt dat uitgelegd als de waardigheid algemeen wetgever te zijn (IV 439). Vgl. wat betreft traditionele achtergrond van de band tussen rechtvaardigheid en waardigheid, Anselmus, *De casu diaboli* XV, ‘Habuisse vel debere [iustitiam] monstrat naturalem dignitatem...’ (Migne PL 158, p. 348.)

¹⁶⁴ Cf. Chr. Crusius *Anweisung* 89 (§ 70) ‘..die Verabscheuung der Schande, welche man zu erleiden oder zu erlitten zu haben glaubet, wird Scham genennet.’ Deze afschuw valt onder pijn, maar dan geen lichamelijke, maar geestelijke (‘idealische’, a.w. 88).

afschuw van onregelmatigheid of wanorde moet erbij komen.¹⁶⁵ Vanaf de *Grundlegung*, en iets eerder al bij *Powalski*, verandert hij dit fundamenteel, door te stellen dat (de macht van) de zuiverheid een gevoel van achting wekt als drijfveer van moreel handelen.¹⁶⁶ Dit betekent een complete rolwisseling: de bron van zwakte wordt bron van kracht en macht, verbonden met het gevoel en besef van waardigheid. De wezenlijke omslag vindt plaats in de *Kritik der reinen Vernunft*. In het collegeverslag oriënteert Kant zich op de praktijk van het handelen: door de zwakte van de menselijke natuur kan de zuiverheid als beweegreden zich moeilijk losmaken van onzuivere motieven (*Collins* XXVII 293v). Vanaf de *Kritik der reinen Vernunft* gaat hij uit van de a-prioristische macht van de rede die causaliteit vanuit zuivere vrijheid heeft (A 547vv). Het gebod van de rede bepaalt de wil a priori los van al het empirische (A 807, cf. A 318; IV 408). De verwerkelijking is als probleem niet meer relevant omdat de morele zekerheid gevende macht van het gebod centraal staat.¹⁶⁷ De uitvoerbaarheid staat principieel vast: de bewustzijnsrealiteit van het zuivere principe houdt weten van uitvoerbaarheid in (cf. KpV 30, 33v; 47, 12vv).

Dit vormt de aanzet tot het plichtbegrip dat Kant in de *Grundlegung* volledig uitwerkt. Het probleem van ‘de steen der wijzen’ (noot 63) blijft overigens - ondanks de genoemde kracht van de zuiverheid die, in combinatie met wetmatigheid de bron is van waardigheid - voor Kant onopgelost want hij stelt in de *Grundlegung* dat we de achting niet kunnen verklaren.¹⁶⁸ Hij kaart daarmee zelf het probleem aan dat Henrich en Allison noemden: het is onmogelijk in te zien hoe een gedachte, die alleen een puur formele inhoud heeft, een gevoel van lust of onlust kan wekken. Hij zegt dan dat die gewekte gevoelens nu eenmaal een algemeen ervaringsgegeven zijn in het verschijnsel plicht als ‘...een effect dat inderdaad in de ervaring aanwezig is’. (GMS IV 460, 21-22.) Kenmerkend verwijst hij niet naar zijn stelling (a.w. 389, 11-13) dat naar ieders inzicht algemene geldigheid (noodzakelijkheid), hoe formeel ook, basisbeginsel moet zijn van de ethiek omdat er anders alleen chaos zou zijn (die afkeer wekt, zie bladzijde 39 vv. hierboven).

Tegenover de achting staat, zoals gezegd, in de *Grundlegung* de macht van de zelfliefde die wordt ingeperkt. In het ethiekcollege wordt de zelfliefde afgewezen omdat het als basis van de moraal noodzakelijkheid mist (XXVII 253, 37-38) en daarom geen morele waarde heeft (a.w. 422, 19-21). Het speelt daar echter geen specifieke rol als negatieve

¹⁶⁵ ‘Der höchste Bewegungsgrund also zu einer Handlung ist rectitudo moralis [...moralischen Reinigkeit, rectitudo moralis genannt]...weil aber dieser Bewegungsgrund der moralischen Vollkommenheit aus dem Verstande geschöpft ist, so hat er nicht solche starke treibende Kraft als der sinnliche...’ (XXVII 293)

¹⁶⁶ ‘... die reine... Vorstellung... des sittlichen Gesetzes hat auf das menschliche Herz... einen so viel mächtigern Einfluß, als alle andere Triebfedern... daß sie im Bewußtsein ihrer Würde die letzteren verachtet...’ (GMS 410, 25 – 411, 2. Cf. *Vorlesung* 32, 17vv) Verder: *Powalski* ‘Die moralischen Gesetze müssen also ihre eigene Würde zum Bewegungsgrund haben.’ (XXVII 164, 15-21). Ook het begrip goede wil komt bij *Powalski* als beginsel voor (a.w. 130, 17vv; 134, 15-16). De gedachte van autonomie ontbreekt echter. In de *Grundlegung* is de waardigheid verbonden met autonomie (IV 434, 29v). (*Vorl.* 48v benadrukt - anders dan GMS 397, 7vv - dat er geen geheel goede wil is: men handelt alleen vanuit dwang moreel.)

¹⁶⁷ ‘Die reine Vernunft enthält also ... in dem moralischen Gebrauche, Prinzipien der Möglichkeit der Erfahrung, nämlich solcher Handlungen, die den sittlichen Vorschriften gemäß in der Geschichte des Menschen anzutreffen sein könnten. Denn, da sie gebietet, daß solche geschehen sollen, so müssen sie auch geschehen können...’ (KrV A 807, cf. A 802 en A 547vv. Zie verder § 1.3.1 van hoofdstuk II van deze studie.) Deze gedachte wordt overgenomen in de *Grundlegung*: in de praktische filosofie gaat het om ‘...Gesetze von dem, was geschehen soll, ob es gleich niemals geschieht...’ (zie GMS 407-408 en 427, 1-4).

¹⁶⁸ ‘Es ist aber gänzlich unmöglich, einzusehen, d. i. a priori begreiflich zu machen, wie ein bloßer Gedanke, der selbst nichts Sinnliches in sich enthält, eine Empfindung der Lust oder Unlust hervorbringe...’ (GMS 460, 12-15; cf. 461, 25vv).

machtsfactor.

Het gevoel van afschuw wordt door Kant later nog wel als onvermijdelijk gevoel genoemd, dat wil zeggen een gevoel dat onvermijdelijk door het kwaad wordt opgewekt, maar niet meer als drijfveer.¹⁶⁹ De haat tegen, respectievelijk de afschuw van, het kwaad hoeft niet als *habitus* te worden bijgebracht, omdat die haat van nature aanwezig is. Het is een gevoel dat iedereen kent en de kracht ervan is zo groot dat de boosdoener zichzelf geweld moet aandoen om dit gevoel te overwinnen.¹⁷⁰ Daarmee ontstaat er een nieuw probleem: waarom is er zoveel kwaad en luistert men zo weinig naar de zedenwet? In zijn ethiekcollege constateert Kant zelf dat er weinig moreel gevoel is, daarom overtreedt men zo vaak de zedenwet. Men ziet in dat de handeling slecht is, maar doet het toch.¹⁷¹

Weliswaar is vanaf de *Grundlegung* de noodzaak om compensatie voor geleden onrecht in een andere wereld te zoeken, weggenomen door de waardigheid die de zedenwet biedt, maar de macht van die waardigheid blijft, gezien de feitelijkheid van de overtredingen, een probleem. De vraag naar de mogelijkheid daarvan wordt alleen maar indringender, wanneer Kant in de *Kritik der praktischen Vernunft* de nadruk legt op de ontzagwekkende majesteit van de wet (V 77). Pas in *Die Religion* bespreekt Kant die vraag, en stelt hij dat die niet te beantwoorden is (VI 43, 12-22). Het probleem is daar echter niet het (psychologisch) tekort schieten van de macht van de waardigheid die de zedenwet wekt, maar de principiële onoplosbaarheid van vraag naar de mogelijkheid van de vrije keuze van de rede voor het kwaad (cf. MS 226, 12 – 227, 9).

3. De rol van de godsdienst.

3.1 De wederzijdse betrokkenheid van moraal en religie.

Religie speelt in de collegeverslagen een belangrijke rol. Ze is weliswaar geen grond van de ethiek, maar wel de noodzakelijke aanvulling ervan.¹⁷² Religie is geen maatstaf, maar wel de drijfveer van de moraal.¹⁷³ Het verplichtende karakter van de moraal komt van buiten de mens.¹⁷⁴ Dit hangt samen met de destijds gangbare opvatting dat wetten zonder

¹⁶⁹ ‘Das Laster aber am Menschen zu hassen ist weder Pflicht noch pflichtwidrig, sondern ein bloßes Gefühl des Abscheues vor demselben, ohne das der Wille darauf, oder umgekehrt dieses Gefühl auf den Willen, einigen Einfluß hätte.’ (MS VI 402) (In dat opzicht lijkt het op smaak: cf. Chr. Wolff, DM II, § 69 ‘Es schmeckt mir sauer, ich mag wollen oder nicht.’) Cf. F. Hutcheson, *Inquiry*, 85 ‘...whatever quality we apprehend to be morally evil, raises our hatred toward the person in whom we observe it, such as treachery, cruelty, ingratitude even when they are no way hurtful to ourselves.’

¹⁷⁰ MS VI 380n. ‘... es gibt keinen so verruchten Menschen der bei dieser Übertretung in sich nicht einen Widerstand fühlete und einer Verabscheuung seiner selbst, bei der er sich selbst Zwang antun muß.’ Vgl. GMS 454-455. (Men zou hier vanuit het contrast met achtung eerder minachting voor zichzelf verwachten.)

¹⁷¹ ‘Menschen können zwar eine gute Beurteilungskraft im Moralischen haben, aber kein Gefühl. Sie sehen wohl ein, daß eine Handlung nicht gut, sondern strafwürdig sei; aber sie begehnen sie doch.’ (Gerhardt-Menzer 152. *Collins* XXVII 361, 21-24; *Vorlesung* 204; vgl. *Herder* XXVII 4, 10-11.)

¹⁷² Cf. *Bemerkungen* XX 19 ‘Der wohlgeartete... Mensch... bedarf nicht zu Bändigung verkehrter triebe denn sie sind natürlich u. gut die Vorstellung von oberen Wesen.’ Men mag daarom andersdenkenden niet vervolgen. ‘Dieses würde aber nicht seyn wenn nicht die natürliche Empfindung zureichend zu aller pflichtsausübung dieses Lebens wäre.’ Hier komt al tot uitdrukking dat godsdienst voor het hebben van het juiste besef van goed en kwaad niet relevant is. Moraal is de maatstaf van religie: ‘Diese natürliche sittlichkeit muß auch der Proberstein aller Religion seyn.’

¹⁷³ ‘...Moral und Theologie ist kein Principium der anderen...daß die Theologie ein Triebfeder der Moral sei, das ist sie freilich, sondern ob das Prinzipium der Dijudikation der Moral ein Theologisches sei...das kann es nicht sein.’ *Collins* XXVII 277, 14-19; zie ook a.w. 251, 30-35.

¹⁷⁴ ‘Ferner so scheint alle Verbindlichkeit eine Beziehung zu haben auf einen *obligantem*. Wir haben keine

straf of beloning wetten geen effect hebben.¹⁷⁵

Al ligt de verplichtende kracht van de wet uiterlijk bezien in de aanwezigheid van straf en beloning, de waarde van ons morele handelen ligt in de mentaliteit: ‘Wenn aber ein sittlicher Mensch aus innerem Triebe wegen der inneren Bonität der Handlung sich bestrebt, das moralische Gesetz auszuüben... so ehrt er Gott.’¹⁷⁶ God eren betekent bij Kant: zijn geboden graag en bereidwillig doen.¹⁷⁷ Een God die met straf dreigt, verplicht niet, maar perst moraal af.¹⁷⁸ Als we uit angst voor straf de geboden volgen, wordt ons hart niet veranderd, en ‘Gott will Gesinnungen haben, und die müssen aus einem inneren Principio kommen. Denn wenn man etwas gerne tut, so tut man es aus guter Gesinnung.’ (Vorl. 64) Moraal is dus, in het kader van toenmalige opvattingen, een zaak van een innerlijke en een uiterlijke drijfveer.

3.2 De waardigheid om gelukkig te zijn.

In het hoofdstuk, of college, over beloning en bestraffing onderscheidt Kant, in navolging van Baumgarten, tussen het loon, dat we met recht op kunnen eisen (*merces*), en de beloning voor verdiensten, die we weliswaar ontvangen, maar niet af kunnen dwingen (*praemium gratuitum*).¹⁷⁹ Morele waarde hebben alleen de handelingen die niet om de beloning gebeuren, maar voortkomen uit een morele en zuivere mentaliteit (dit conform de Stoa en de scholastiek, vgl. noot 24, blz. 340 hieronder). Geluk is geen handelingsmotief. De mens kan hopen gelukkig te worden, maar dat moet niet z’n drijfveer zijn. Wel kan deze hoop hem troost bieden en bemoedigen.¹⁸⁰ Goede handelingen verdienen evenwel een beloning.¹⁸¹ Die bestaat daarin, dat men het geluk waardig wordt (een gedachte die berust op de combinatie van Stoa en Christendom).¹⁸² Anderzijds noemt hij de hoop op geluk ook ‘drijfveer’, iets wat hij in de *Kritik der reinen*

Obligation als durch einen *universaliter obligantem*. Es scheint also Gott Obligator der moralischen Gesetze zu sein.’ (l.c.)

¹⁷⁵ ‘Man hat also mit Recht eingesehen daß ohne ein obersten Richter alle moralischen Gesetze ohne Effekt wären; alsdann wäre kein Triebfeder, keine Belohnung und keine Bestrafung.’ (a.w. 49-50. Vorl. 62.) Zie voor de achtergrond van deze opvatting noot 17 en 51 van hoofdstuk II van deze studie.

¹⁷⁶ A.w. (Gerhardt-Menzer) 51. (Vorl. 63.) J. Schmucker, a.w. 225-226, wijst op de aansluiting bij Rousseau: ‘Die einschlägige Lehre des Genfers läßt sich in folgende Punkte zusammenfassen: ...3) daß der wahre Dienst Gottes in der Sittlichkeit selber bestehe...’

¹⁷⁷ ‘Gott ehren ist aber seine Gebote gerne tun, aber nicht mit Lobsprüchen erheben.’ (a.w. 50v. Vorl.63)

¹⁷⁸ ‘Wer da droht, der obligiert nicht, sondern er extorquiert.’ (a.w. 51. Vorl. 64)

¹⁷⁹ ‘Ein *praemium* ist vom *mercede* zu unterscheiden.’ (Gerhardt-Menzer, 61; *Vorlesung* 80) ‘*Merces* ist ein Lohn, den man mit Recht von jemandem zu fordern hat.’ (a.w. 63) Uit Kants aantekeningen blijkt dat hij deze terminologie ontleent aan Baumgartens *Initia philosophiae practicae primae* (§§ 106-108), zie XIX 51, 251 en 301.

¹⁸⁰ ‘Der Mensch kann hoffen, glücklich zu sein, das muß ihn aber nicht bewegen, sondern nur trösten. Derjenige, welcher moralisch lebt, kann hoffen, deswegen belohnt zu werden, daß der frohe Mut entspringt; aber nicht aus dem Bewegungsgrunde der Belohnung.’ (a.w. 62) Cf. Cicero, *De finibus* III.36 en Anselmus, *De veritate* XII ‘Qui autem non nisi coactus aut extranea mercede conductus vult quod debet: si servare dicendus est rectitudinem, non eam servat propter ipsam sed propter aliud.’

¹⁸¹ ‘...*remunerantia* sind solche Belohnungen, wo die Handlungen nicht Bewegungsgründe sind, sondern die Handlungen bloß aus guter Gesinnung, aus reiner Moralität geschehen.’ (*Vorlesung* 80)

¹⁸² ‘...denn hier ist die Übereinstimmung der Handlung mit der Moralität, und das ist die größte Würdigkeit der Glückseligkeit.’ (a.w. 81) Voor de combinatie van Stoa en Christendom, zie KpV V 127-128n. Cf. Lucas 20: 35 ‘...welche aber würdig sein werden, jene Welt zu erlangen..’ (Luther-Bibel) Zie ook Anselmus, *De casu diaboli* XIII ‘Sed non debet esse beatus, si non habet justam voluntatem.’ (Migne PL 158, p. 346)

Vernunft herhaalt.¹⁸³ Dat woord heeft dus een dubbele betekenis en wordt door Kant ook in de zin van ‘uiterlijk zingevende kracht’ gebruikt.

Kants uitgangspunt is het natuurlijke gegeven dat de mens niet buiten het uitzicht op geluk kan. De hoop op geluk is onvermijdelijk in de menselijke situatie. Ieder rechtschapen mens heeft die hoop; zonder de hoop op beloning is deugdzaamheid onmogelijk. Geloof in deugd en hoop op beloning stammen uit dezelfde bron.¹⁸⁴ De belofte van een beloning komt uit de morele wet zelf voort: ‘...das natürliche moralische Gesetz führt schon solche Verheißungen mit sich bei einem Subjekt, welches moralisch gute Gesinnung hat..’¹⁸⁵ Zonder die beloften zou de moraal het contact met de realiteit, en daarmee ook haar verplichtend karakter, verliezen.

Het is volgens Kant onmogelijk om zonder hoop op geluk de zedenwet te volgen. God geeft aan de morele wetten hun werkelijkheidswaarde. Men kan zich voorstellen, zegt hij, hoe mooi het zou zijn als alle mensen deugdzaam waren. Dat is echter niet zo. Wanneer de moraal mij zou bevelen deugdzaam te zijn, hoe andere mensen zich ook gedragen, verliest ze contact met de werkelijkheid. Ik heb dan, empirisch gezien, geen enkel uitzicht op persoonlijk welzijn. Als er geen greintje hoop op welzijn is, kan niemand de deugd in praktijk brengen. Daarom moet er een rechtvaardige God zijn, die deze hoop garandeert. Zonder een rechtvaardige God is moraal alleen een idee.¹⁸⁶ Daarom geeft religie de zedelijkheid gewicht en moet ze drijfveer van de moraal zijn.¹⁸⁷ De mens kan niet zonder hoop op geluk. Uit dit natuurgegeven en uit het gegeven dat de mens een redelijk wezen is, als zodanig onontkoombaar gericht op moraliteit, kortom uit de structuur van het mens-zijn, volgt dat er een God bestaat die gelukzaligheid, voortvloeiend uit moreel handelen, garandeert. Gezien de onvermijdelijke hoop op geluk, is religie de noodzakelijke aanvulling van de moraal. Zonder religie is er geen drijfveer tot plicht.

Naast het morele gevoel van afschuw van het kwaad is dus ook de hoop op geluk een onmisbare drijfveer. Het geeft het morele handelen zin: het is niet zinvol moreel te handelen als men er, wat betreft welzijn, niets mee bereiken kan. De mens is zonder

¹⁸³ ‘...alle unsere moralischen Handlungen bekommen durch die Religion *completudinem*. Ohne Religion ist alle Verbindlichkeit ohne Triebfedern.’ (Gerhardt-Menzer, 94; *Vorlesung* 120) Wat betreft de *Kritik der reinen Vernunft*, zie A 589 en 813.

¹⁸⁴ ‘Ein jeder Rechtschaffene hat diesen Glauben; er kann unmöglich rechtschaffen sein, ohne zugleich zu hoffen, nach der Analogie der physischen Welt, daß solches auch mußte belohnt werden müssen. Aus eben dem Grunde, aus welchem er an die Tugend glaubt, glaubt er auch an die Belohnung.’ (Menzer 63. *Vorl.* 82. Vgl. ter contrast GMS 411n.) De verhouding tussen deugd en geluk was een centraal thema in Kants tijd. Zie P.M. Buijs, *De eeuw van het geluk*, Diss. Utrecht 2007, hoofdstuk 3 en 6.

¹⁸⁵ A.w. 63. Cf. 94 ‘Die Moral führt also natürliche Verheißung mit, denn sonst könnte sie mich nicht obligieren.’ Dit was een gangbare gedachte; zie noot 51 van hoofdstuk II van deze studie.

¹⁸⁶ A.w. 94. Cf. KrV A 813/ B 841 ‘Es ist notwendig, daß unser ganzer Lebenswandel sittlichen Maximen untergeordnet werde; es ist aber zugleich unmöglich, daß dieses geschehe, wenn die Vernunft nicht mit dem moralischen Gesetze, welches eine bloße Idee ist, eine wirkende Ursache verknüpft, welche dem Verhalten nach demselben einen unseren höchsten Zwecken genau entsprechenden Ausgang, es sei in diesem, oder einem anderem Leben, bestimmt. Ohne also einen Gott und eine... gehoffte Welt, sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung...’ Cf. *Powalski* XXVII 166-167 ‘Alle Ethic ist chimaerisch, welche verlangt, daß wir in Ansehung unsers Verhaltens keine Hoffnung zur Glückseligkeit haben sollen’ (...). ‘Die moralische Gesetze sind dadurch obligierend, daß sie mit den Wunsch der Glückseligkeit in einer Verbindung stehen, denn sonst würden sie keine Kraft haben den Willen zu benötigen’.

¹⁸⁷ ‘Die Religion ist das, was der Sittlichkeit Gewicht gibt, es soll die Triebfeder der Moral sein.’ (Gerhardt-Menzer, 94; *Vorlesung* 120)

religie niet tot zuiver moreel handelen in staat.¹⁸⁸ Omdat ik morele wetten als innerlijk noodzakelijk ervaar, moet ik in God geloven, zodat ik deze wetten ook uiterlijk (maatschappelijk) zinvol kan vinden, ofwel aansluitend bij het, vanuit de menselijke structuur, onontkoombaar belang van mijn welzijn.

3.3 Het *summum bonum*.

Een ethiek die het menselijk streven naar geluk niet verdisconteert, maar afwijst, noemt Kant misantropisch of nors ('mürrisch', XXVII 303, 33-34). Hij vindt dit type ethiek echter wel achtenswaardig omdat die let op de strengheid en nauwkeurigheid (vgl. Baumgarten, *Ethica* §§ 4-5, 'Quo severior ergo ethica est, hoc perfectior'). Ze heeft de verdienste helder onderscheid te maken tussen zedelijkheid en genoegens. Daarom verdient ze de voorkeur boven een eudemonistische ethiek.¹⁸⁹

Kant bekritiseert de starre ethiek met behulp van de idee van het hoogste goed.¹⁹⁰ Hij wijst erop dat het hoogste goed uit twee elementen bestaat, zedelijkheid en geluk, die noodzakelijk op elkaar betrokken zijn omdat er geen uitzicht is op geluk buiten de zedelijkheid om, en de zedenwet de belofte van de hoop op geluk impliceert. Die belofte en hoop vormen een drijfveer tot zedelijkheid.¹⁹¹ Maar, zo stelt hij nadrukkelijk, geluk is geen zedelijkheidsprincipe, al vloeit het er wel noodzakelijk uit voort.¹⁹²

Dit betekent een fundamenteel verschil met Baumgarten, bij wie deze rol van het hoogste goed volledig ontbreekt (zie *Ethica* § 27 en § 367). Het gaat Kant om het realiteitsgehalte van de ethiek. Innerlijk mag men uit zuivere motieven handelen, maar zonder de uiterlijke voorwaarde van hoop op welzijn is moreel handelen onmogelijk. Het gaat in tegen zinvol mens-zijn, waarvoor het *summum bonum* model staat. Uitgaand van de gehele mens, en niet alleen van de mens als moreel wezen, moet moraal hoop op welzijn impliceren; althans, zo zwakt hij het af in *Moral Mrongovius II* (wintersemester 1784/85), het uitzicht op toekomstig geluk ('vielleicht anderwärts') moet mogelijk zijn.

¹⁸⁸ 'Solche Menschen tun also nicht nach Grundsätzen, sondern aus sinnlichen Absichten Gutes. Alsdann, wenn die Not, wenn das Laster sich auf der feinen Seite der Moral zeigt, bei dessen Begehung man doch ein guter Mann sein kann, ist dann nicht Religion, so ist es sehr schlimm.' (l.c.)

¹⁸⁹ 'Es hat auch diese misanthropische Ethic etwas hochachtungswürdiges. Sie sieht auf die Strenge und Praecision der Sittlichkeit, obgleich sie darinn fehlt, daß sie die Vergnügungen entgegen setzt.' (*Collins*, XXVII 304, 12-15 en 304, 9 '...so wäre es besser, den Fehler der mürrischen zuzulassen.')

¹⁹⁰ 'Dieses *summum bonum* nenne ich ein Ideal, das ist das Maximum der Sache, was man sich denken kann, wonach man alles bestimmt und abmißt. (...) Worin besteht das höchste Gut? Die vollkommenste Welt ist das höchste erschaffene Gut. Zu der vollkommensten Welt aber gehört die Glückseligkeit der vernünftigen Geschöpfe und die Würdigkeit dieser Geschöpfe solcher Glückseligkeit.' (a.w. 16)

Het gaat hierbij ook om een methodisch principe, waarbij het grootste de gemene maat en het principe van kennen is: 'In quolibet autem genere eorum, quorum quantitas est variabilis, maximum est mensura communis et principium cognoscendi. Maximum perfectionis vocatur nunc temporis ideale, Platoni idea.' (*De mundus sensibilis* II 396)

¹⁹¹ 'Sittlichkeit und Glückseligkeit sind zwei Elemente des höchsten Gutes, die von verschiedener Art sind und also unterschieden werden müssen. Aber sie sind in notwendiger Beziehung aufeinander. Die Sittlichkeit hat notwendige Beziehung auf die Glückseligkeit, denn das moralische Gesetz führt natürliche Verheißung mit sich; habe ich mich so verhalten, daß ich der Glückseligkeit würdig bin, so kann ich auch hoffen, dieselbe zu genießen, und das sind die Triebfedern der Sittlichkeit. Die Glückseligkeit hat auch notwendige Beziehung auf die Sittlichkeit, da ich keinem verspreche, die Glückseligkeit ohne die Sittlichkeit zu erlangen.' (Gerhardt-Menzer, 89; *Vorlesung* 113)

¹⁹² 'Die Glückseligkeit ist kein Grund, kein Principium der Moralität, aber ein notwendiges Corollarium derselben.' (a.w. 89) Zoals opgemerkt, ontbreekt dit idee van noodzakelijk uitvloeisel bij Baumgarten.

Moraal zou, zonder dat, een hersenschim kunnen zijn.¹⁹³

3.4 De problemen van deze ethiek.

Men moet constateren dat Kant hier, althans naar tegenwoordig besef, van zijn ethiek te veel vraagt. Er zijn twee ‘zinnen’ van het bestaan: moraal ter wille van moraal¹⁹⁴, ofwel ‘algemeenheid van eigenbelang’ als zodanig, met als drijfveer het morele gevoel en met de volle nadruk op algemeenheid, en anderzijds het noodzakelijk uitzicht op geluk, het *eigen* welbevinden, samenhangend met de gerichtheid op het gedrag van mijn medemensen waar ik beperkt greep op heb, dat aan de moraal een zinvolle plaats moet geven. Die twee (‘beide heterogen’, *Moral Mrongovius II XXIX 600, 36*; cf. KpV 61-62) zijn moeilijk te in overeenstemming te brengen. Men moet echter Kant niet beoordelen naar tegenwoordige maatstaven. Hij ziet, overeenkomstig de traditie (hoger en lager streven) en het natuurkundig georiënteerde mensbeeld van zijn tijd, geluk en moraal als twee nu eenmaal aanwezige grootheden (krachten) die met elkaar in overeenstemming moeten worden gebracht (‘Sie müssen aber ein Band haben; sonst können sie nie zusammen seyn’, *Moral Mrongovius II XXIX 600, 36-37*).¹⁹⁵ De rede zoekt eenheid (o.c. 600, 17), iets wat hier alleen kan door middel van religie (o.c. 600, 34-601,1; 602, 30-31). Hij ziet dat niet als iets wat morele zuiverheid onmogelijk maakt; het uitzicht op geluk in een andere wereld beschouwt hij als iets onbaatzuchtigs; geen mens, zo zegt hij, wil immers deze wereld verlaten ter wille van de beloning in een toekomstige.¹⁹⁶ Het punt waar het hem wat betreft zuiverheid om gaat, is dat bij het uitzicht op toekomstig geluk ieder (concreet) empirisch element ontbreekt, evenals bij het principe van ‘algemeenheid van eigenbelang’, dat alle inhoud mist. Het eigenbelang is hier louter begrip (XIX 278,

¹⁹³ XXIX 640, 23. Het gaat om de bekrachtiging van de realiteit van de moral: ‘Die Belohnungen müssen nicht als Bewegungs Gründe vorgestellt werden, sonst ist das bloß ein kluges Verhalten, sondern als Bestätigungsgründe der Richtigkeit und Wahrheit der moralischen Gesetze. [...] Ich weiß ia sonst nicht, ob meine Moral eine Chimäre (ein Ideal der dichtenden Einbildungs Kraft) ist. Wäre keine Belohnung; so wäre ia eine große Obiection wieder die moralischen Grundsätze. [...] Die Moral braucht auch Bestätigung und wir müssen uns Belohnungen wenigstens als möglich denken können. Sonst würde meine Moral nichts als Chimäre sein, wenn ich nicht Grund hätte eine Belohnung zu denken und zu hoffen.’ (a.w. 637, 8-24)

¹⁹⁴ ‘Das ist das wesentliche Stück der Moralität, daß unsere Handlungen aus den Bewegungsgründen der allgemeinen Regel geschehen.’ (a.w. 51)

¹⁹⁵ Wat de traditie betreft, Anselmus van Canterbury gaat uit van het (gangbare) onderscheid tussen twee basisvormen van willen of van het goede: het rechtvaardige (*iustitia*) en het aangename (*commodum*). (*De Voluntate*, Migne PL 158, p. 487; *De casu diaboli XII*, Migne PL 158, p. 344. Cf. KpV 61-62.) Een zuiver rechtvaardige, goede wil is in dit leven bij de mens niet aanwezig (*De Voluntate*, l.c.). Een apart gevoel als morele drijfveer zoals bij Kant, is bij Anselmus niet nodig omdat bij hem de wil zowel vermogen als neiging is (‘*affectio volendi commodum*’ en ‘*affectio volendi iustitiam*’). (*De Voluntate*, l.c.; *De Concordia* 3.11; zie o.m. A. Landgraf, *Der Gerechtigkeitsbegriff des hl. Anselm, etc.*, *Divus Thomas V* 155-156).

¹⁹⁶ *Refl.* 6838 ‘Die triebfeder aus der andern Welt ist auch schon an sich selbst der Entsagung auf allen Vortheil gleich...’ en *Collins*, XXVII 285, 1-5 ‘...er [der Mensch] wünscht doch immer länger hier zu bleiben, und wenn man ihm noch so die künftige Glückseligkeit gegen dieses elende Leben hochpreißt, so wünscht doch jeder, nicht bald da zu seyn...’

Cf. XXIX 636, 19-29 ‘...Handlungen sind desto mehr belohnungswert ie weniger sie um der Belohnung willen geschehen sind. Man soll daher denken, ein weises Wesen sollte keine Belohnung setzen. Nach dem Lichte der Natur sind die moralischen Gesetze auch für sich bewegend, und die Weisheit Gottes hat doch gewisse Dunkelheiten in dem Stüke haben wollen, welches dem Zustand der Reinheit der moralischen Maximen sehr günstig ist. Bei kleinen Belohnungen läuft der Mensch Gefahr lohnsüchtig zu werden. Der Mensch aber kann es doch conciliiren in dem er die Hofnung aud Belohnung nicht zum Beweg Grund macht, sondern zur Sicherung gegen seine Einwürfe, daß er durch die Moral nicht glücklich werde.’

33) en daarom niet baatzuchtig.

De problemen met het gevoel van afschuw als zuiver moreel gevoel buiten beschouwing gelaten, levert de werkzaamheid van het verstandelijk ethisch principe geen duidelijk beeld op. Kant zegt, dat de mens niet zo is gestructureerd, dat hij op grond van objectieve redenen (rechtstreeks) tot handelen komt.¹⁹⁷ Hij stelt echter ook dat het zuivere morele begrip ons meer prikkelt dan al het zinnelijke.¹⁹⁸ Hier lijkt de zuiverheid van het morele begrip zoveel macht te bezitten dat het alle andere gevoelens naar de achtergrond schuift, al dan niet met behulp van het morele gevoel.¹⁹⁹ Het is niet duidelijk hoe dit op een lijn is te brengen met de opmerking: ‘Het verstand heeft geen *elateres animi* [drijfveren], hoewel het bewegende kracht en *motiva* heeft, die echter niet in staat zijn, de drijfveren van de zinnelijkheid te overheersen.’²⁰⁰ (Het gebruik van de term *elater* laat overigens zien hoezeer men in de toenmalige ethiek en psychologie dacht volgens natuurkundig model. De term werd destijds gebruikt voor de expansiekracht van gassen.²⁰¹)

Er zijn ook vragen te stellen over de relatie van het zuivere morele begrip (en het daarmee verbonden morele gevoel) met de *habitus*, de gewoontevorming, die in feite een surrogaat van de ‘moralisch gute Gesinnung’ vormt. Echte duidelijkheid wordt in dit opzicht (naar tegenwoordige maatstaven) evenmin geboden. In de passage over zelfbeheersing staat dat de heerschappij over zichzelf berust op de kracht van het morele gevoel. Door oefening kan men dat gevoel cultiveren.²⁰² Dit wijst op een aanwezigheid in

¹⁹⁷ ‘Der Mensch hat nicht solche geheime Organisation, durch objektive Gründe bewogen zu werden, es ist keine Feder von Natur, die da könnte aufgezoogen werden, solches hervorzubringen.’ (*Vorlesung 72*)

¹⁹⁸ ‘Dieser reine moralische Begriff tut einen Effekt bei demjenigen der ihn besitzt, der ungewönlich ist, er reizt ihn mehr als alle sinnlichen Antriebe.’ (a.w. 8)

¹⁹⁹ ‘Das moralische Gefühl ist eine Fähigkeit, durch ein moralisches Urteil affiziert zu werden.’ (a.w. 54)

²⁰⁰ A.w. 54. Cf. voor de term *elater* KpV V 72,1; XXVII 1331,1; Baumgarten, *Metaphysica* §§ 669 en 690. C. Schwaiger is van mening dat de term *elater animi* door Baumgarten is bedacht (a.w. 161, noot 574). Baumgarten denkt bij ethiek in termen van krachten: verplichting is gebaseerd op de sterkste beweegredenen. Zie C. Schwaiger, a.w. 160 ‘Laut Baumgarten kann dagegen von einer Verbindlichkeit erst die Rede sein, wenn *stärkere* Bewegungsursachen, die alle gegenteiligen Antriebe überwiegen, mit der Handlung verbunden werden.’ [Curs. aut.] Hij verwijst naar *Initia* § 15 ‘Obligatio [...] potest definiri per connexionem [...] causarum impulsivarum potiorum cum libera determinatione.’ De *elateres animi* zijn overigens bij Baumgarten uitsluitend verbonden met intuïtieve kennis (‘anschauende Erkenntniß’); de drijfveer ontstaat dus alleen vanuit de waarneming of voorstelling van een empirisch fenomeen: ‘sola [cognitio] intuitiva movens’. Ze berusten op ‘appetitus’ en ‘aversatio’ (*Metaphysica* § 669).

²⁰¹ Zie C. Webster, The discovery of Boyle's law, and the concept of the elasticity of air in the seventeenth century, *Archive for history of exact sciences*, 441-502, 1965. De term was geïntroduceerd door Jean Pecquet in diens *Experimenta nova anatomica* (1651). ‘Esse non pondus tantum, sed rarefactarium [verdunningen] aeri elaterem experimentis demonstratur.’ (*Experimenta* 87; gecit. door C. Webster, a.w. 452.) ‘Pecquet now adopted the terms “elater” and “elastic” to describe the same phenomenon [nl. de expansie van lucht]. Neither term had been used in classical Latin, and Pecquet took them from the Greek noun *ελατηρ* (that which or one who drives). This term was widely adopted [...] Both “spring” and “elater” gradually fell into disuse, being succeeded by “elasticity”. (C. Webster, a.w. 453-454)

²⁰² ‘Nun beruht aber die Herrschaft über sich selbst auf der Stärke des moralischen Gefühls. Wer sich moralisch disziplinieren will, muß sehr auf sich acht haben... da dann durch lange Übungen dem moralischen Bewegungsgrunde Stärke gegeben und durch Kultur eine Gewohnheit erworben wird, in Ansehung des moralischen Guten oder Bösen Lust oder Unlust zu bezeigen. Hierdurch wird das moralische Gefühl kultiviert, dann wird die Moralität Stärke und Triebfedern haben, durch diese Triebfedern wird die Sinnlichkeit geschwächt und überwogen...’ (Gerhardt-Menzer 152 [*Collins* XXVII 361, *Vorlesung* 205]; zie ook noot 145). Dit staat in de traditie van Aristoteles (zie noot 132).

principe, die om effectief te zijn, moet worden ontwikkeld; het *echte* gevoel, in knop aanwezig, moet tot bloei komen. De passage over opvoeding suggereert echter meer een *habitus*; religie en opvoeding moeten er immers op gericht zijn een directe afschuw tegen het kwaad en een direct genoegen jegens zedelijkheid bij te brengen ('einzuflößen', XXVI 278). Dan is er nog de eerder genoemde gedachtegang uit de *Anthropologie*, dat het (in feite schijnheilig) nabootsen van de deugd, kan overgaan in de ware morele gezindheid. Er is daar sprake van een 'kwalitatieve sprong', die Kant baseert op empirische waarneming, maar die niet vanuit het verstandelijk-morele zelf (in andere termen: a-prioristisch) kan worden beargumenteerd.²⁰³ In Kants tijd werd dat kennelijk beschouwd als constatering van een feitelijk gegeven, dat zich aan verdere verklaring onttrekt.

Er is meer niet geheel helder. In de al eerder geciteerde *Reflexion* 6864 schrijft Kant: 'De grond van het morele gevoel... is het noodzakelijk welgevallen aan de vorm van de handelingen, waardoor we met onszelf in het gebruik van ons willen overeenstemmen'. Het morele gevoel is dus gebaseerd op het noodzakelijk welgevallen aan de harmonische vorm van ons handelen. Dat is net iets anders dan de eveneens al eerder geciteerde *Reflexion* 5620: 'Das Wohlgefallen an der Regelmäßigkeit ist eigentlich ein Wohlgefallen an dem Grunde der Beständigkeit und Sicherheit...' Bij het een gaat het om het welgevallen aan de harmonische vorm, bij het andere uiteindelijk om het welgevallen aan zekerheid. Het gaat in dit laatste geval echter om *Reflexionen* (werknotities) waarin Kant voor zichzelf tot duidelijkheid wil komen), niet om door hem geautoriseerd werk.

4. Conclusies.

Al in *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* gaat Kant, in aansluiting bij de traditie, uit van de negatieve morele gevoelservaring van 'Häßlichkeit' bij disharmonie van willen (II 300). In de collegeverslagen komt deze disharmonie tot uitdrukking in het morele gevoel van afschuw, eveneens in aansluiting bij destijds gangbare opvattingen. Regels spelen in Kants vroege werk al een fundamentele rol. Het algemeen morele gevoel van lotsverbondenheid en welwillendheid is met regels, die vastheid geven, verbonden.²⁰⁴ Ook zijn waardigheid en achting als fundamentele begrippen al aanwezig.²⁰⁵ Dat geldt eveneens voor onveranderlijkheid en algemeenheid (II 221, 12-15). In zijn privé-notities uit die tijd formuleert hij het principe van de zedenwet (XX 67, 5-6). In *Träume eines Geistersehers* wordt het a-posteriori vlak, en dus de empirische basis van menslievendheid, verlaten en wordt het morele gevoel weerslag van de ervaring van 'Nöthigung unseres Willens' (II 335, 12-13).²⁰⁶ Kant is tot het besef gekomen dat een ethiek gebaseerd op het morele gevoel, al is dat een niet verder ontleedbaar basisgevoel,

²⁰³ Zie noot 142. De *Anthropologie* dateert weliswaar uit een veel latere periode (1798), het gaat echter om het gebrek aan duidelijkheid.

²⁰⁴ 'Diese Grundsätze sind nicht speculativische Regeln, sondern das Bewußtsein eines Gefühls, das in jedem menschlichen Busen lebt...' (*Beobachtungen* II 217, 13-14)

²⁰⁵ 'Ich glaube, ich fasse alles zusammen wenn ich sage: es sey das Gefühl von ...der Würde der menschlichen Natur. Das ... ist ein Grund... der allgemeinen Achtung...' (*Beobachtungen* II 217)

²⁰⁶ Hiertegen: A.A. Noordraven, a.w. 157n 'Het formele aspect van de moraal wordt in de voorkritische tijd hetzij in ontologische termen gedefinieerd (het aan Wolff ontleende begrip "volkomenheid" in het *Preisschrift*; vgl. *Preisschrift* II 299), hetzij in naturalistische termen (het aan Shaftesbury en Hutcheson ontleende begrip "moreel gevoel" in de *Beobachtungen* en de *Träume*; vgl. *Beobachtungen* II 217 en

vaste grond mist, omdat dit basisgevoel (zoals ieder gevoel) empirisch en subjectief is. Alleen de rede (die in de Stoa al de enige bron is van het typerend goede in de mens) biedt de vastheid en de objectiviteit, die voldoet aan de eis van wetenschappelijkheid die zich kan meten met het model van de natuurwetenschappen.²⁰⁷ De idee van systematisch eenheid wordt daarom niet meer uitgedrukt door de gevoelsmatige gewaarwording van verplichtende lotsverbondenheid met alle mensen, maar door de betekenisvolle, dat wil zeggen verplichtende, regel van wilsverbondenheid met alle redelijke wezens. Gevoelens van welwillendheid en menslievendheid blijven mooi, maar alleen het gevoel dat door algemene regels gewekt wordt, is moreel ofwel verheven. Waardigheid is een gevoel dat, anders dan sympathie, alléén de mens kent.²⁰⁸

In de collegeverslagen liggen de hoofdlijnen van Kants ethische denken al vast. Het principe van formele objectiviteit staat centraal.²⁰⁹ De oplossing van het probleem van de drijfveer is echter nog niet helder uitgewerkt. Het verstand ziet in dat het loslaten van het principe van wetmatigheid (ofwel van orde) iets afschuwelijks is, maar daardoor wordt niet vanzelfsprekend een voldoende sterk gevoel van afkeer gewekt. Er is nog niet

Träume II 335). De kritische gedachte dat de morele verplichting haar oorsprong vindt in de loutere vorm van de algemeenheid als bepalende grond van de wil is hier nog geheel afwezig, zodat Schmuckers these dat “etwa fünfzehn Jahre vor dem Erscheinen der Kr.d.r.V. und zwanzig vor dem der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten die Kantische Ethik bereits in ihren Grundzügen geprägt ist“ (a.w., p. 256) alleen al hierom geen stand kan houden.’ Niettemin gaat het om hetzelfde principe, al ontbreekt de latere kritische onderbouwing: *algemeenheid, los van elke empirisch-inhoudelijke interesse*, is norm en toetssteen van de moraal. Bij Wolff is volkomenheid gelijk aan orde (zie noot 13), deze is bij hem ontologisch georiënteerd op het nut, maar bij Kant juist principieel niet. Bovendien wordt Kants opmerking over aanpak van de moraal naar de methodiek van de natuurwetenschap (II 286), zo geïnterpreteerd, dat Kant zou menen dat morele motieven tot ‘Naturbegebenheiten’ kunnen worden herleid (Noordraven a.w. 121), terwijl Kant het daar heeft over de analyse van een onmiddellijk duidelijk bewustzijn als ‘sichere innere Erfahrung’ (dat verwante trekken heeft met het latere ‘Faktum der Vernunft’). Verder kan men het gevoel voor algemeenheid, resp. objectieve lotsverbondenheid (de *sensus communis*), dat door Kant tijdelijk (en al niet meer in *Träume*) gebruikt is om de onherleidbaarheid (uit onze natuurlijke belangen) van de moraal (de gerichtheid op algemeenheid) te kunnen plaatsen, moeilijk naturalistisch in de gangbare zin van het woord noemen. Weliswaar ontbreekt de autonomiegedachte (a.w. 122), maar het gaat meer om een accentverschil dan om een principieel verschil. In *Träume eines Geistesehers* teslotte, speelt het morele een secundaire rol, die afhankelijk is van de macht van de regel van de algemeen gedeelde wil, een begrip geïnspireerd door Rousseau’s *volonté générale* (II 334vv). Het wordt in feite a-prioristisch gewekt. Wel is het zo, dat die regel ons als van buiten wordt opgedrongen, de gedachte dat we zelf wetgever zijn ontbreekt.

²⁰⁷ Cf. *Rel. Pölitz* XXVIII 1011 ‘Diese schlechterdings nothwendige Moralität der Handlungen fließt aus der Idee eines freihandelnden vernünftigen Wesens, und der Natur der Handlungen selbst. Daher kann etwas gewisseres und festeres in keiner einzigen Wissenschaft gedacht werden, als unsere Verbindlichkeit zu sittlichen Handlungen.’ Voor de Stoa, zie Seneca, *Ep.Mor.* 76.10-11.

²⁰⁸ XV 450, 21. Wat betreft de schoonheid van het menslievende, cf. E. Burke, *Enquiry* I, Section xviii ‘...beauty; which is a name I shall apply to all such qualities in things as induce in us a sense of affection and tenderness, or some other passion the most nearly resembling these.’ (Zie ook a.w. III, Section 1). Bij Kant is schoonheid de grond van welwillendheid (*Beobachtungen* II 217; zie noot 27 hierboven).

²⁰⁹ W. Stark benadrukt juist de verschillen. Zo stelt hij dat Kants formulering ‘Das principium der Moralitaet ...muß in der Handlung selbst durch pure reine Vernunft gesucht werden. Worin besteht es denn? Die Moralitaet ist die Uebereinstimmung der Handlung mit einem allgemein gültigen Gesetz der freyen Willkür’ (*Vorlesung* 64-65, cf. het qua structuur identieke GMS 461, 27-28, zie ook GMS 437, 34-438, 7), duidelijk (‘...sichtlich sowohl sprachlich als auch dem Gehalt der Aussage nach...’) ver van de zedenwetformule in de *Grundlegung* af staat (W. Stark, a.w. 64n). Dat geldt ook voor de andere formulering ‘Das ist das wesentliche Stück der Moralitaet, daß unsre Handlungen aus dem BewegungsGrunde der allgemeinen Regel geschehen.’ (*Vorlesung* l.c.) Hij vindt dit zo evident, dat hij verder geen argumenten noemt.

duidelijk sprake van een bij iedereen door het verstand zelf (door het verstandelijk inzicht) gewekt effectief moreel gevoel. De zelfstandige macht van de regel als macht van de eigen zuivere redelijke natuur, die de mens dwingt en in die zin duidelijk tegenover hem staat, speelt nog geen rol.²¹⁰ Daarom zegt hij, in navolging van Leibniz, dat de Voorzienigheid de mensen, omdat ze een gemis aan beginselen hebben, ter gedeeltelijke compensatie een instinct tot goedheid (maar niet tot rechtvaardigheid) heeft gegeven.²¹¹ Zijn ethiek is in feite een compromis. Mens-zijn valt nog niet samen met autonoom zijn, dat komt pas na de *Kritik der reinen Vernunft*.

De afschuw van onwetmatigheid weerspiegelt modern-psychologisch gezien een zekere angst voor machtsverlies van de rede, voor het overgeleverd zijn aan onbepaaldheid. Een modern psychologische verklaring schiet echter haar doel voorbij. Kant staat in de ristotelisch-scholastieke traditie, die ver verwijderd is van dit soort overwegingen en waar het alleen gaat om de richting van het streven.²¹² Bovendien speelt daar het verschil tussen een hoger en lager vermogen tot begeren. De ‘horror vacui’ is geen emotioneel-psychologisch gebeuren, maar een intellectueel gewekt misnoegen, dat bijvoorbeeld ook optreedt bij verveling (als gevoel van leegte).²¹³

Het uitzicht op door God geschonken geluk (of ongeluk: straf, als resultaat van slecht gedrag in deze wereld) wordt eveneens drijfveer genoemd, naast het morele gevoel. Het uitzicht op toekomstig geluk is, wat betreft z’n karakter van drijfveer, eerder onmisbare zingevende factor (moreel gedrag is een onwerkelijk ideaal zonder dit uitzicht, men heeft geen vrije keuze om van deze drijfveer af te zien), dan uitvoerende macht; men handelt immers, zo stelt Kant herhaaldelijk, niet moreel omwille van deze beloning, want niemand verlangt ernaar om ter wille van dat toekomstige geluk dit leven zo spoedig mogelijk te verlaten (zie noot 196).

²¹⁰ Dit in tegenstelling tot het eerdere *Träume*, waarin een aanzet daartoe aanwezig is (zie II 334 vv).

²¹¹ ‘Da ... die Menschen aber einen Mangel an Grundsätzen haben, so hat die Vorsicht einen andern Quell in uns gelegt, nemlich den Instinkt der Gütigkeit, wodurch wir das ersetzen, was wir auf eine unrechtmässige Art erlangt haben. Wir haben demnach Instinkt zur Gütigkeit, aber nicht zur Gerechtigkeit.’ (Collins, XXVII 415, 37 – 416, 3). Eerder echter omschreef hij het geweten als een instinct voor rechtmatigheid (o.c. 351, 21-30; zie noot 141 op bladzijde 166 hieronder). Cf. ook XIX 152 (‘Gefühl ohne Grundsätze: instinct’) en *Anthr.* VII 253, 26-31. Zie Leibniz, *Nouveaux essais sur l’entendement humain* I.2.9. ‘La science moral... n’est pas autrement innée que l’arithmétique [...] Cependant, comme la morale est plus importante que l’arithmétique, Dieu a donné à l’homme des instincts qui portent d’abord et sans raisonnement à quelque chose de ce que la raison ordonne.’ En I.2.4 ‘C’est ainsi que nous sommes portés aux actes d’humanité par instinct, parce que cela nous plait, et par raison, parce que cela est juste.’ (Deze gedachte ligt ten grondslag aan Kants voorbeeld van de gevoelsarme man, GMS 398.) Zie ook noot 99.

²¹² Cf. T. Hobbes, *Leviathan*, I, 6 p. 31 ‘And when the endeavour is forward something, it is generally called aversion. These words, appetite and aversion, we have from the Latins; and they both of them signify the motions, one of approaching, the other of retiring. So also do the Greek words for the same, which are ὄρη and ἀφορη.’ Zie ook Wolff, DM § 495. Verder, wat betreft de Stoa, E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, Dritter Theil, Leipzig 1880³, 223-224.

²¹³ ‘Misvergnügen aus dem *horror vacui* in der Seele. Ekel der langen Weile.’ (XV 259, 16-17; zie ook Collins, XXVII 381. Cf. P.J. Buijnsters, a.w. 131, die in verband met het *Essai de la philosophie morale* van De Maupertuis opmerkt: ‘Tijdgenoten is het reeds opgevallen, dat zo veel van die achttiende-eeuwse beschouwingen over het geluk een sombere ondertoon bezitten.’ Bij Kant verdwijnt vanaf de *Grundlegung* elke verwijzing naar somberheid.) Cf. Verder A. G. Baumgarten, *Metafysica* § 656 ‘Voluptas vel taedium ... ex distincto [intuitu orta] rationalia (intellectualia) sunt.’ (Taedium betekent zowel afkeer als verveling.) Zie ook R. 7196 XIX 270, 9-13 ‘...die Gesetzslosigkeit [ist] das wahre und absolute Böse.. Die letztere also muß auch schlechthin... der Vernunft misfallen, und dieses Misfallen muß größer seyn als das an übeln oder versehen.’

II DE MENSELIJKE VRIJHEID.

1.1 Vrijheid als noumenale eigenschap.

In de, in het vorige hoofdstuk besproken, collegeverslagen gaat Kant van het traditionele standpunt uit dat de mens, in tegenstelling tot dieren, vrij is in zijn handelen (XXVII 123; 267). Die vrijheid is de basis van het praktische denken en handelen.¹ In de *Kritik der reinen Vernunft* definieert Kant deze praktische vrijheid als de onafhankelijkheid van de wil van de dwang van zinnelijke driften.² De mens wordt weliswaar door de zinnelijkheid geprikkeld, maar niet, zoals een dier, er geheel door bepaald; hij heeft vrijheid van overweging, een vermogen om zichzelf zuiver verstandelijk te bepalen.³

Vrijheid is handelen vanuit rationele motieven, d.w.z. intellectuele voorstellingen, onafhankelijk van de zinnelijke prikkels die deze voorstelling veroorzaakt hebben.

Kant baseert dit op het onderscheid dat hij maakt tussen de mens als noumenaal wezen (als verstandswezen) en als fenomenaal wezen dat wij uit ervaring kennen. De causaliteit van het willen berust op de noumenale aard van de mens.⁴ De mens is ‘deels verschijning, maar deels ook een louter intelligibel object, namelijk ten aanzien van bepaalde vermogens waarvan de handeling niet tot de receptiviteit van de zintuiglijkheid kan worden gerekend.’ (A 546-547).

Vrijheid is de kern van ons bestaan.⁵ Kant denkt steeds vanuit het vrijheidsbegrip als vermogen. Vrijheid is bij hem niet zozeer een toestand als wel een bepaalde causaliteit.⁶

¹ Cf. *Powalski* XXVII 96, ‘Die practische Philosophie enthält

1) die Regeln der freyen Anwendung der freyen Willkühr in Ansehung der Gegenstände.

2) die Anwendung der freyen Handlungen an und vor sich selbst.’

Punt 2) verwijst in dit collegeverslag (1776-78) uit de tijd dat Kant aan de *Kritik der reinen Vernunft* werkte, naar transcendentale vrijheid. Cf. *Refl.* 5441 (1776-8) ‘Alle unsere und anderer Wesen Handlungen sind necessitirt, nur allein der Verstand (und der Wille, so fern er durch Verstand bestimmt werden kann) ist frey und eine reine Selbstthätigkeit, die durch nichts anderes als sich selbst bestimmt ist...’

² ‘Die Freiheit im praktischen Verstande ist die Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit.’ (KrV A 534).

³ ‘Denn eine Willkür ist sinnlich, sofern sie pathologisch (durch Bewegursachen der Sinnlichkeit) affiziert ist; sie heißt tierisch (arbitrium brutum), wenn sie pathologisch necessitirt werden kann. Die menschliche Willkür ist zwar ein arbitrium sensitivum, aber nicht brutum, sondern liberum, weil Sinnlichkeit ihre Handlung nicht notwendig macht, sondern dem Menschen ein Vermögen beiwohnt, sich, unabhängig von der Nötigung durch sinnliche Antriebe, von selbst zu bestimmen.’ (A 534)

⁴ ‘Nach dem intelligiblen Charakter desselben aber (ob wir zwar davon nichts als bloß den allgemeinen Begriff desselben haben können) würde dasselbe Subjekt dennoch von allem Einflusse der Sinnlichkeit und Bestimmung durch Erscheinungen freigesprochen werden müssen, und, da in ihm, sofern es Noumenon ist, nichts geschieht, keine Veränderung, welche dynamische Zeitbestimmung erheischt, mithin keine Verknüpfung mit Erscheinungen als Ursachen angetroffen wird, so würde dieses tätige Wesen, so fern in seinen Handlungen von aller Naturnotwendigkeit, als die lediglich in der Sinnenwelt angetroffen wird, unabhängig und frei sein.’ (A 541) Wat betreft het woord ‘intelligibel’ zegt Kant: ‘Ich nenne dasjenige an einem Gegenstande der Sinne, was selbst nicht Erscheinung ist, intelligibel.’ (A 538)

⁵ Cf. *Refl.* 6862 ‘freyheit ist das ursprüngliche Leben und in ihrem Zusammenhang die Bedingung und übereinstimmung alles Lebens.’

⁶ ‘Dagegen verstehe ich unter Freiheit, im kosmologischen Verstande, das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen, deren Kausalität also nicht nach dem Naturgesetze wiederum unter einer anderen Ursache steht, welche sie der Zeit nach bestimmte.’ (KrV A 533; cf. A 446) Enkele regels later schijft hij: ‘...so schafft sich die Vernunft die Idee von einer Spontaneität, die von selbst anheben könne zu handeln, ohne daß eine andere Ursache vorangeschickt werden dürfe..’ (l.c.) Kant definieert hier de transcendentale vrijheid (zie § 1.2), maar de praktische vrijheid is daarop gebaseerd.

‘Die Freyheit ist eigentlich ein Vermögen, alle willkührliche Handlungen den Bewegungsgründen der Vernunft zu unterordnen.’ (R 3865, XVII 317) De rede is in staat om niet de orde van de (empirische) dingen te volgen, maar met volledige spontaneïteit een eigen orde volgens ideeën te maken. Zo heeft de rede causaliteit in betrekking tot handelingen.⁷

De vrijheid staat bij Kant centraal, ook ten opzichte van onze begeerten. Hij definieert in *Die Metaphysik der Sitten* het vermogen tot begeren als vermogen om in vrijheid te doen en laten, en als vermogen om door z'n voorstellingen oorzaak van de objecten van die voorstellingen te zijn (VI 211, 6-7), al dan niet verbonden met het uitvoerend vermogen zich die objecten toe te eigenen.⁸ Dit vermogen is, wanneer het geheel vrij is van het empirische, als wil gelijk aan de praktische rede (MS VI 213, 22-26). Begeerte (streven) is zelfbepaling⁹, die veroorzaakt wordt door lust (VI 212, 21-22), behalve in geval van de zedenwet. ‘Interesse’ is de verbinding die het verstand legt tussen lust en vermogen tot begeren (VI 212, 26). Dit standpunt wijkt niet af van het vroegere: ‘Das Belieben ist ein Begehren ohne alle Nothwendigkeit einer wirkenden Ursache; folglich kan ein reines Belieben um der bonitaet der Sache willen nothwendig seyn und ist doch frey von der Neigung.’ (Refl 3864 XVII 317, 7-9; uit 1764-1769)

1.2 Transcendentale en praktische vrijheid.

Kant spreekt ook over transcendentale vrijheid, dat wil zeggen de onafhankelijkheid van de rede van alle bepalende oorzaken van de zinnelijke wereld, het los staan van de natuurwetten.

Transcendentale vrijheid is zuiver een transcendentaal idee, die niets bevat dat aan de ervaring is ontleend, en waarvan het object ook geen ervaringsgegeven kan zijn, omdat naar onze ervaring alles een natuurlijk bepaalde oorzaak moet hebben.¹⁰ Transcendentale

⁷ A 548/B 576. Vgl. Crusius a.w. § 41, 50 ‘...die Freyheit sey der höchste Grad der Thätigkeit in einem Willen, vermöge welcher er eine Wircksamkeit selbst anfangen, richten und wiederum abbrechen kan...’ Bohatec wijst erop dat Kant wat betreft de gedachte van causaliteit van de vrijheid veel aan Crusius heeft ontleend. Zie J. Bohatec, *Die Religionsphilosophie Kants in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“*, Hamburg 1938, 146vv.

⁸ VI 213, 17-19. Voor het onderscheid tussen begeerte (bezitsdrang) en lust, en voor het gebruik van de term ‘Interesse’, cf. bijv. J.N. Tetens, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung* (Leipzig 1777) 188-189, ‘Wer sich an den Farben der Tulpe belustigt, suchet nichts mehr als diese Empfindung ohne ein weiteres Interesse... die Kraft [ist] hier auf nichts weiteres gerichtet, als auf den Genuß, auf nichts weiter, als auf das was sie fühlet. Aber sobald der Triebe aufsteiget, die Blume, die Ursache ihrer jetziger Lust, zu besitzen, um das Vergnügen aus ihrem Anschauen öfters und länger genießen zu können, so fühlen wir rege Bestrebungen, die auf andere Handlungen und Anwendungen unserer Vermögen hinausgehen, als die sind, die in jenem Anschauen beschäftigt waren. Es entsteht ein neues Interesse, welches den schönen und angenehmen Gegenständen, in so ferne sie bloß Empfindnisse sind, nicht zukommt. Die Seele wird erregt, gereizt, getrieben zu neuen Thätigkeiten. Dieß letztere ist eine besondere Wirkung, eine Reizung des Begehrungs- oder Verabscheuungsvermögens, die von der Lust oder Unlust unterschieden ist.’

⁹ ‘Begierde (*appetitio*) ist die Selbstbestimmung der Kraft eines Subjects durch die Vorstellung von etwas Künftigem als einer Wirkung derselben.’ (VII 251,3-5) Cf. A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, § 663 ‘Si ... vim animae meae seu me determino ad certam perceptionem producendam, appeto.’

¹⁰ ‘Die Freiheit ist in dieser Bedeutung eine reine transcendentale Idee, die erstlich nichts von der Erfahrung Entlehntes enthält, zweitens deren Gegenstand auch in keiner Erfahrung bestimmt gegeben werden kann weil es ein allgemeines Gesetz, selbst der Möglichkeit aller Erfahrung, ist, daß alles, was geschieht, eine Ursache..haben müsse..’ (A 533) Over het begrip ‘idee’ zegt Kant: ‘Ich verstehe unter der Idee einen

vrijheid blijft daarom als werkelijkheid een probleem (A 803), al is op deze idee het begrip van de praktische vrijheid gebaseerd (A 533; vgl GMS 448, 4-9). Transcendentale vrijheid is als principe, als vermogen van de rede om een eigen orde te scheppen die los staat van de natuurwetten, de basis van de praktische vrijheid die we uit ervaring kennen, namelijk de ervaring dat we niet als dieren aan onze instincten zijn gebonden. Het is, schrijft Kant, gemakkelijk in te zien, dat wanneer alle causaliteit uitsluitend natuurlijk bepaald zou zijn, met de transcendentale vrijheid ook de praktische zou verdwijnen, en dat is geen reële optie.¹¹ Wij worden niet als dieren noodzakelijk bepaald door zinnelijke aandrang, maar kunnen afwegingen maken vanwege het objectief nut, de direct door instinct bepaalde orde verstandelijk doorbrekend, en nemen de verantwoordelijkheid voor onze daden.¹² Op transcendentale vrijheid is ons keuzevermogen en daarmee onze verantwoordelijkheid gegrond: ‘Ik handel *pro arbitrio*, voor zover ik mij voorstel dat het object in mijn macht is, maar deze handeling geschiedt *pro libitu*, voor zover ik mij voorstel, dat ook het tegendeel in mijn macht is; dit zou louter illusie zijn, als de mens niet transcendentaal vrij was.’ (XV 466, 2-6) De bepalingsgrond van ons handelen berust op de volstrekte innerlijk keuzevrijheid van dit ‘naar believen’, zoals Kant stelt in navolging van onder andere S. von Pufendorf.¹³ We denken ons als niet empirisch gedetermineerd; dit niet op grond van objectief bewijsbare gegevens, maar als noodzakelijke vooronderstelling bij ons handelen. Omdat wij ons alleen daarmee bezig houden, dat wil zeggen met het praktisch gebruik van de rede, dat we uit ervaring kennen

notwendigen Vernunftbegriff, dem kein kongruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann.’ (KrV A 327) [Curs. F.R.F.]

¹¹ ‘Man sieht leicht, daß, wenn alle Kausalität in der Sinnenwelt bloß Natur wäre ... so würde die Aufhebung der transzendentalen Freiheit zugleich alle praktische Freiheit vertilgen’ (A 534) (Rationeel ‘moeten’, voorwaardelijk of onvoorwaardelijk, zou niet bestaan.) ‘Wir erkennen also die praktische Freiheit aus Erfahrung.’ (A 803) Cf. *Metaphysik L₁* XXVIII 270, ‘Allein weil die Möglichkeit solcher Freiheit nicht kann eingesehen werden; so folgt noch nicht daraus, daß, weil wir es nicht einsehen, es auch keine Freiheit geben könne. Die Freiheit ist aber eine nothwendige Bedingung aller unserer practischen Handlungen. So wie es auch andere Sätze giebt, die wir nicht einsehen, die aber eine nothwendige Bedingung voraussetzen; so sind wir auch durch den Begriff der transcendentalen Freiheit independent.’ Cf. R 4723 XVII 688, 4-6 ‘Erscheinungen sind Vorstellungen, so fern wir afficirt werden. Die Vorstellung von unsrer (freyen) selbstthatigkeit ist eine solche, da wir nicht afficirt werden, folglich ist nicht Erscheinung...’

¹² Cf. Aristoteles, *Eth. Nic.* VII.5 (1147a). ‘Iemand kan bijvoorbeeld weten dat droog voedsel goed is voor de mens en dat hij zelf een mens is.’ Hier is sprake van verstandelijke beoordeling van objectief nut. Cf. *Naturrecht Feyerabend* XXVII.2 1322, 41-42. Vrijheid omvat ook verkeerde keuzes: ‘Ein angeborenes Laster ... giebt es nicht, mithin kann das Böse als freie Handlung ... imputirt werden.’ (XXVII 572, 9-10)

¹³ XV 466, 2-6. Cf. MS VI 213, 14-26 ‘Das Begehungsvermögen nach Begriffen, sofern der Bestimmungsgrund desselben zur Handlung in ihm selbst, nicht in dem Objecte angetroffen wird, heißt ein Vermögen nach Belieben zu tun oder zu lassen. Das Begehungsvermögen, dessen innerer Bestimmungsgrund, folglich selbst das Belieben, in der Vernunft des Subjects angetroffen wird, heißt der Wille. Der Wille ist ... die praktische Vernunft selbst.’ Bohatec, *Refl.* 1029 citerend (XV 461, 11 ‘Actus voluntatis liberae fiunt pro libitu’) wijst op de continuïteit in Kants denken wat het begrip ‘Believen’ betreft en verwijst ook naar Baumgarten, *Metaph.* § 712 en 755; ook naar § 720 (niet, zoals er abusief staat, naar § 281) ‘Multa volo noloque pro libitu meo. Ergo habeam voluntatem.’ Zie J. Bohatec, a.w. 74n en 124n. Zie ook R 4220, XVII 462-463. Men zou ook kunnen wijzen op de in tijd daaraan voorafgaande opvatting van S. von Pufendorf, *De officio hominis et civis* I, 1, § 9 ‘Altera facultas, quae in homine prae brutis peculiariter cernitur, voluntas vocatur; per quam, velut intrinseco impulsu, ad agendum sese homo movet, et eligit quod sibi maxime arridet; aversatur quod sibi non convenire videtur. Habet igitur homo a voluntate, tum quod sponte agat, id est, ut non per intrinsecam aliquam necessitatem ad agendum determinetur, sed actionis suae ipse auctor fit: tum ut libere agat, i.e. ut, uno objecto proposito, posit agere vel non agere, idemque eligere vel respuere; aut pluribus objectis propositis, unum eligere, cetera respuere.’

omdat we door verstandelijk overleg in staat zijn zintuiglijke prikkels te overwinnen (A 802), kunnen we het genoemde probleem en de theoretische vraag of ons handelen uiteindelijk toch weer natuurlijk wordt bepaald, als speculatief laten liggen.¹⁴ We kunnen niet verder dan onze zelfbeleving als zelfstandig willend wezen kijken.

In de *Kritik der reinen Vernunft* wordt het morele, hoewel het zijn oorsprong heeft in de zuivere rede, niet als transcendentiaal maar als aparte grootheid die onderdeel is van al het praktische, opgevat. Zo schrijft Kant naar aanleiding van de vraag ‘wat moet ik doen?’: ‘deze vraag kan als zodanig weliswaar tot de zuivere rede behoren, is dan echter niet transcendentiaal, maar moreel’ (A 805). Al het praktische heeft immers, in tegenstelling tot het transcendentale, betrekking op lust en onlust, met andere woorden, het valt buiten het zuiver a-priorische (A 801n).¹⁵ Kant wil echter proberen zo dicht mogelijk bij het transcendentale te blijven (A 801). Zuivere praktische wetten zijn wetten, waarvan het doel geheel a priori door de rede is gegeven en die niet onder empirische voorwaarden gebieden (A 800). Zo’n doel is het volledige *summum bonum*, de combinatie van moraliteit en geluk. Dit is een voor elk redelijk wezen natuurlijk en noodzakelijk doel, dat geheel a priori door de rede wordt bepaald (A 813). (Dit is geen transcendentiaal a-prioristisch doel, omdat het in verband staat met onze gerichtheid op lust en onlust.)

Kant neemt op grond van ervaring, zoals het feit dat we elkaar verantwoordelijk houden voor onze daden, aan, dat er werkelijk zuivere morele wetten zijn¹⁶, al liggen deze in het verlengde van het algemene vermogen van onze rede om praktisch te zijn, dat wil zeggen om op grond van belangenafweging het handelen te bepalen (A 802), zoals bij de keuze tussen nut en genoegen. De zuiverheid zit hem in het feit dat we ons uitsluitend laten bepalen door de waardigheid om gelukkig te zijn (A 806). Hij is, in parallel met de juridische wetsopvatting, van mening dat morele wetten door ons alleen als geboden kunnen worden gezien, omdat ze a priori met beloften en bedreigingen gepaard gaan.¹⁷

¹⁴ A 803. Cf. R. 6859 XIX 182 13-15 ‘Woher aber dieser Gebrauch des Verstandes wirklich werde, ob er selbst seine in der Reihe der Erscheinungen vorbestimmte Ursache habe oder nicht: ist keine praktische Frage.’

¹⁵ Ook A569; cf. MS VI, 399, 21vv; 400, 8-9 en *Refl.* 6864, waar Kant schrijft dat moraliteit ‘sich [bezieht] aufs Gefühl der Lust der form nach.’ (XIX 185, 6-7) ‘Sie bezieht sich auf alle unsere Handlungen unserer Lust oder Unlust gemäß.’ (l.c. 4-5) Zie ook KrV B 28-29 ‘Waar we vooral op moeten letten... is.. dat de a priori-kennis geheel zuiver is. Daarom horen de hoogste grondbeginselen en grondbegrippen der moraliteit niet in de transcendentale filosofie thuis, ofschoon ze a prioribegrippen vormen, omdat ze de begrippen lust en onlust, begeerte en neiging, etc., die allemaal van empirische oorsprong zijn, weliswaar niet zelf aan hun voorschriften ten grondslag leggen, maar in een systeem van zuivere zedelijkheid toch noodzakelijk bij het begrip plicht moeten betrekken, als hindernissen die overwonnen moet worden, of verlokkingen die geen motieven mogen worden.’ (Kant schrijft dit in 1787, als de *Grundlegung* al verschenen is. De bezwaren tegen de transcendentale aard van het morele laat hij in de *Kritik der praktischen Vernunft* vallen.)

¹⁶ KrV A 807 (cf. A 448). Misschien is hij in dit opzicht mede beïnvloed door von Pufendorf, ‘Quemadmodum autem ... homo actionum suarum auctor habetur, quia ipse voluntario eas suscipit, ita circa voluntatem id cumprimis observandum, eius spontaneitatem utique afferendam esse, saltem circa illas actiones, de quibus ab homine in foro humano ratio solet exigere.’ (S. von Pufendorf, a.w. I, 1 § 10)

¹⁷ A 811. Zie R. Cumberland (a.w. V § 11) de *Digesten* van Justinianus (I.1.1.3) citerend: ‘Legis virtus est imperare, vetare, permittere, punire.’ Cf. S. von Pufendorf, a.w. I, 2, § 7 ‘Vis autem obligandi, i.e. intrinsecam necessitatem adferendi (cf. KrV A 819 ‘innerlich verbindlich’), et vis cogendi, seu per poenas ad observationem legum adigendi, proprie est legislatore, et cui legum custodia atque executio est commissa.’ Ook: a.w. I, 3, § 10 ‘Isthaec porro praecepta etsi manifestam habeant utilitatem, tandem ut

Zoals al enkele keren opgemerkt, is zedelijkheid niet transcendentiaal. Hij bespreekt de moraal dan ook vanuit de vraag ‘*Was darf ich hoffen?*’, (niet puur vanuit de vraag ‘*Was soll ich tun?*’) opmerkend dat alle hoop is gericht op geluk (A 805). Moreel handelen is onlosmakelijk verbonden met de waardigheid om gelukkig te zijn. ‘Das System der Sittlichkeit [ist] mit dem der Glückseligkeit unzertrennlich, aber nur in der Idee der reinen Vernunft [niet volgens onze kennis van natuurwetten] verbonden.’ (A 809) Het gaat om ‘Austeilung der Glückseligkeit nach Prinzipien’ (A 806).

Kant zegt echter ook dat we handelingen niet als verplicht beschouwen omdat ze geboden van God zijn, maar dat we ze zien als goddelijke geboden omdat we er innerlijk toe verplicht zijn.¹⁸ Men zou dit zo kunnen interpreteren: morele geboden hebben op zich hun geldigheid voor ons als redelijke wezens, maar voor ons als eindige, beperkte redelijke wezens, zijn ze alleen uitvoerbaar als ze ook uitzicht bieden op geluk. Het is hetzelfde probleem als in de collegeverslagen, met dien verstande dat daar ook het morele gevoel een belangrijke rol als drijfveer speelt, wat in de *Kritik der reinen Vernunft* ontbreekt omdat het daar alleen om de rationele structuur van de moraal gaat, bezien vanuit de zuivere rede, en niet om de toepassing in de strijd met de (empirische) neigingen, dat aspect behoort tot de ‘Tugendlehre’ (A 55). Het gaat moreel om de vraag ‘ob reine Vernunft im paktischen Gebrauche anzutreffen sei’ (A 804), al speelt het gevoel van waardigheid (tot toekomstig geluk) wel een fundamentele rol, in samenhang met het (volledige) hoogste goed.¹⁹

eadem vim legis obtineant, necessum est praesupponi, Deum esse, et sua providentia omnia regere.’ Hoe evident nuttig ook, zonder de macht van God zijn regels krachteloos. Vanwege de slechtheid van de menselijke natuur hebben wetten zonder dreiging geen effect. Deze opvatting over gebod en straf was destijds (sinds Hobbes’ *Leviathan XVII*) gangbaar (zie R. Cumberland, a.w. 203, in discussie met Hobbes). Vgl. Samuel Clarke, *A discourse*, 170 ‘...the sanction of rewards and punishments, however indeed absolutely necessary to the government of frail and fallible creatures, and truly the most effectual means of keeping them to their duty, is yet really in itself only a secondary and additional obligation, or enforcement of the first.’ Eveneens bij G.F. Gellert (zie noot 51). In zijn ethiekcollege zegt Kant: ‘Die Religion ist die Bedingung sich die verbindende Kraft der Gesetze zu denken.’ (*Vorlesung* 120) Dit lijkt op gespannen voet te staan met Kants eerdere opmerking, eveneens in de collegeverslagen, ‘Wer da droht, der obliert nicht, sondern er extorquiert.’ (*Vorlesung* 64) Later wordt het standpunt van KrV A 811 en de collegeverslagen door Kant verlaten: ‘Pflicht! Du erhabener, großer Name...der nichts drohest... um den Willen zu bewegen...’ (KpV V 86, 22-25). Beloning en straf zijn dan geen onmisbare voorwaarde meer voor het gebodskarakter van de zedenwet, omdat deze uit onze eigen wil ontspringt (GMS IV 432, 32 – 433, 3).

¹⁸ A 819. Cf. de kritiek van E. Förster, ‘Was darf ich hoffen?’ in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 46, 1992, 175 ‘Damit setzt er aber die Verbindlichkeit schon voraus, die doch erst durch Gott erklärt werden soll... Diese petitio principii...’ (Zie ook noot 85 hieronder.) Deze kritiek is niet helemaal terecht, want niet de verplichting moet door God worden verklaard, we hebben God niet nodig om het verplichtend karakter van de morele wetten in te zien. (Zie ook Hugo de Groot (in het spoor van Suarez), *De iure belli et pacis* I, 1, § 10 ‘Het natuurrecht is een dictaat van de rechte rede dat bepaalt of een bepaalde handeling moreel verwerpelijk of noodzakelijk is, naargelang deze handeling al dan niet in overeenstemming is met de redelijke [en sociale] natuur zelf en bijgevolg een dergelijke daad door God, die de schepper is van de natuur, verboden of verplicht wordt. Handelingen waarvoor zo’n dictaat voorhanden is, zijn op zichzelf verplicht of ongeoorloofd. Daarom begrijpt men ze ook als noodzakelijk door God opgelegd of verboden.’ (Vertaling J.F. Lindemans; zie ook noot 68 van het Appendix van deze studie.)) Kant meent echter dat de mens structureel niet zonder de idee van loon naar moreel werken kan. Alleen het bestaan van een almachtige God kan dat loon garanderen en daarmee de uitvoerbaarheid van zedelijkheid mogelijk maken.

¹⁹ A 806. ‘Glückseligkeit also, in dem genauen Ebenmaße mit der Sittlichkeit der vernünftigen Wesen, dadurch sie derselben würdig sind, macht allein das höchste Gut ... aus...’ (A 814, 5-8)

Wat betreft de transcendentale vrijheid, is er - vooruitkijkend naar de *Kritik der praktischen Vernunft* - het volgende te zeggen. Hij stelt daar, de nadruk leggend op het gegeven dat het gebod zichzelf onverbiddelijk aan ons bewustzijn presenteert, los van beloning of straf omdat het berust op autonomie, de praktische vrijheid gelijk aan de transcendentale.²⁰ Verder het gevoel van achting dat samengaat met de zedenwet en zowel lust als onlust bevat - en in die zin noch door lust, noch door onlust wordt bepaald - a priori gewekt. (Dat was trouwens ook het geval met het morele gevoel van afschuw in de collegeverslagen, al was dit gevoel daar duidelijk door onlust bepaald, zij het als een objectief gevoel, dat wil zeggen een gevoel dat algemeen en onvermijdelijk is.) Dit gevoel is ook als drijfveer voldoende om voor eindige redelijke wezens de morele wet uitvoerbaar te maken. De introductie van dit gevoel van achting, ofwel de herintroductie van het morele gevoel, maakt Kant zich (vanaf de *Grundlegung*, zie bladzijde 75 hieronder) los van zijn standpunt in de *Kritik der reinen Vernunft*, waar hij schrijft dat al het praktische, voor zover het drijfveren bevat, betrokken is op gevoelens, die tot de empirische bronnen van kennis behoren (KrV B 29; vgl. echter noot 15 hierboven). We kennen het gevoel van achting weliswaar op grond van empirie, maar de bron van dit gevoel is zelf niet empirisch. (Op de empirisch gefundeerde tegenwerping dat een gevoel dat lust/onlust neutraal is juist daarom geen drijfveer kan zijn, zou Kant waarschijnlijk antwoorden dat de werkelijkheid van het gevoel van achting deze tegenwerping weerlegt.) Transcendentale vrijheid is in de *Kritik der praktischen Vernunft*, geen theoretisch afgeleide meer van de praktische ofwel voorwaarde voor de praktische, maar manifesteert zich gebiedend als autonomie van de rede.

De mens, zo zegt Kant in de *Kritik der reinen Vernunft*, kan spontaan, dat wil zeggen volledig vanuit eigen vrijheid, handelen, terwijl het tegelijk mogelijk is zijn handelen, louter empirisch gezien, uit de omstandigheden te verklaren.²¹ Als dat laatste doorslaggevend was, zou de mens niet aansprakelijk zijn voor zijn daden. Mensen houden elkaar echter wel aansprakelijk. Kant noemt als voorbeeld iemand die door een misdaad de gemeenschap schade heeft berokkend en door de anderen schuldig wordt bevonden ook al is zijn gedrag door omstandigheden, zoals slechte opvoeding, verkeerde vrienden, natuurlijke aanleg tot boosaardigheid, enz. verklaarbaar. Men gaat ervan uit dat hij desondanks anders had kunnen handelen. Hij was vrij om zich bij zijn handelen aan al die natuurlijke omstandigheden te onttrekken (cf. Crusius *Kurzer Begriff*, 150).²²

²⁰ ‘...transcendentale Freiheit... ohne welche Freiheit... die allein a priori praktisch ist, kein moralisch Gesetz, keine Zurechnung nach demselben möglich ist.’ (V 96-97) Cf. V 3, 10-15 en 29, 6-7.

²¹ ‘Man würde von ihm [das Subject, F.R.F.] ganz richtig sagen, daß es seine Wirkungen in der Sinnenwelt von selbst anfangen... und dieses würde gültig sein, ohne daß die Wirkungen in der Sinnenwelt darum von selbst anfangen dürfen, weil sie in derselben jederzeit durch empirische Bedingungen in der vorigen Zeit, aber doch nur vermitteltst des empirischen Charakters (der bloß die Erscheinung des intelligiblen ist), vorher bestimmt, und nur als eine Fortsetzung der Reihe der Naturursachen möglich sind. So würde denn Freiheit und Natur, jedes in seiner vollständigen Bedeutung, bei eben denselben Handlungen, nachdem man sie mit ihrer intelligiblen oder sensiblen Ursache vergleicht, zugleich und ohne allen Widerstreit angetroffen werden.’ (A 541/B 569; cf. A 448/B 472vv.) Cf. verder *Nova dilucidatio* I 402, 12 ‘Etenim spontaneitas est actio a principio interno profecta.’; zie ook a.w. 401, 28-33 en 404, 7-10.

²² ‘...er hat ...gänzlich Schuld; mithin war der Vernunft, unerachtet alle empirische Bedingungen der Tat, völlig frei.’ (A 555) ‘Es mögen noch so viel Naturgründe sein, die mich zum Wollen antreiben, noch so viel sinnliche Anreize, so können sie nicht das Sollen hervorbringen.... das die Vernunft ausspricht.’ (A 548) Cf. *Refl.* 4338 ‘Die Freyheit soll ein Vermögen seyn, einen Zustand zuerst anzufangen.... Ich kan in dem Gegenwärtigen Augenblicke sagen: vor mich ist die Gantze bisherige Reihe wie nichts. Ich fange itzt

Kants betoog is er, overigens geheel in de traditie van Wolff, dus op gericht de menselijke verantwoordelijkheid te funderen: ‘Die größte Schwierigkeit steckt darin... wie die imputabilität der Handlungen möglich sey.’²³ (Met deze nadruk op verantwoordelijkheid is Kant overigens de rationale exponent van een ontwikkeling die haar oorsprong vindt in de late middeleeuwen.²⁴)

Zijn bedoeling kan men verduidelijken aan de hand van een van de *Reflexionen*. ‘Die Freyheit von alle äusseren Nothigung unserer Willkür ist durch Erfahrung klar, imgleichen die bewegende Kraft der intellectuellen Gründe vom Guten; wir können desfalls auf keine andere Wesen die Schuld schieben.’ (Refl. 4338, XV 510, 17) In overeenstemming met de gedachten van Leibniz en Wolff kiezen we volgens Kant tussen de objecten en keuzemotieven bevattende voorstellingen die zich aan het natuurlijke, de mens aangeboren vermogen tot begeren, voordoen.²⁵ Praktische vrijheid is volgens Kant het vermogen ‘zu handeln unabhängig von *stimulis* nach motiven,’ (XV 457, 18-19) d.w.z. volgens regels, want ‘Regeln sind nur obiecten vor den Verstand und also *motiva*.’ (XV 466, 10; cf. ‘*motiva sunt repraesentationes boni vel mali*.’ XV 449, 26)

‘Daarin, dat de mens niet zonder plan of regel, maar onder de kracht van sterkere motieven tot zijn daad besluit, bestaat zijn spontaneïteit. De spontaneïteit is de handeling die uit een innerlijk principe voortkomt (sponetas est actio a principio interna profecta), die als ze door de voorstelling van het laatste wordt bepaald, vrijheid heet. Hoe meer de mens zich aan deze wet onderwerpt, hoe meer hij de (redelijke) motieven volgt, des te meer is hij vrij. Ook dit is een gedachtegoed van de school van Wolff.’²⁶

meinen Zustand an wie ich will.’ Voor een vergelijkbaar voorbeeld (dat van diefstal) zie KpV V 95vv. Cf. XXIII 79, 23-25 ‘Aber nun tritt statt des physischen Gesetzes das Moralische ... statt der Erklärung die Zurechnung ein.’ (Cf. vrijheid en verantwoordelijkheid bij Descartes, *Traité des Passions de l’âme*, art. 152.)

²³ XVII 316, 6-9. Cf. M. Riedel ‘Imputabilität und Freiheit sind Wechselbegriffe, ja die Freiheit selbst ist für Kant ‘nichts weiter als Zurechnungsfähigkeit’. (*Imputation der Handlung und Applikation des Sittengesetzes*, Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, Jg. 14, 41). Cf. XV 469, 1 ‘Freyheit der Willkühr als imputativität der Handlung.’ Zie *Nova dilucidatio* I 404-405 ‘tamen, cum in interno semet determinandi principio resederit malorum origo, ipsis peccatoribus imputanda esse aperte patet.’ Cf. Wolff, *Grundsätze des Natur- und Völkerrechts* § 3 ‘Daher können keine andere Handlungen zugerechnet werden, als die freyen...’ Kant sluit zich ook aan bij Crusius, die zegt dat alle redelijke wezen vrij moeten zijn ‘damit sie einer moralischen Zurechnung ihrer Thaten und der Tugend fähig werden, wie man auch solches a posteriori findet.’ (*Entwurf der nothwendigen Vernunft-Warheiten*. Leipzig 1745 142 § 83). Zie ook Crusius, *Anweisung* § 38 en § 199.

²⁴ Vgl. F. van Oostrom, *Het woord van eer*, Amsterdam 1996⁵, 79 ‘Met zijn herhaald appel aan het geweten past Hildegasberch in de laat-middeleeuwse ontwikkeling naar een meer persoonlijke geloofshouding, die een zware wissel trekt op de eigen verantwoordelijkheid van de individuele gelovige.’ (Willem van Hildegasberch was auteur van stichtelijke en didactische lyriek. Hij leefde omstreeks 1375.)

²⁵ Bohatec, a.w. 75. Hij verwijst naar I 403 en o.a. naar Leibniz, *Théodicée* § 43, 45, 51. Cf. *Théodicée* § 45 ‘Il y a toujours une raison prévalente qui porte la volonté à son choix, et il suffit pour conserver sa liberté que cette raison incline, sans nécessiter. () .. le choix est libre et indépendant de la nécessité, parce qu’il se fait entre plusieurs possibles, et que la volonté n’est déterminée que par la bonté prévalente de l’objet.’ Volgens Wolff is vrijheid is het vermogen om datgene wat ons het best bevalt te kiezen (DM § 519).

²⁶ Bohatec, a.w. 76. Hij verwijst naar Baumgartens *Metaphysica*. ‘Actio a sufficienti principio, quod agenti internum est, dependens est spontanea... Iam omnis actio proprie talis a principio, quod agenti internum est, dependet. Ergo omnis actio proprie talis est spontanea.’ (§ 704) ‘Actiones meae liberae, dum pro lubitu determinantur, non necessitantur per causas suas impulsivas, stimulus aut motiva coactione physica, non externa, sunt enim stimuli et motiva repraesentationes meae.’ (§ 726) Zie ook § 723 ‘...per libertatem legibus moralibus conformiter determinatam...’.

Er zijn dus volgens deze opvatting twee soorten causaliteit: die van de vrijheid en die van natuurwetten (A 532). Natuurwetten bepalen ons bestaan fysiek, waarbij ook het psychologisch emotionele is inbegrepen. De vrijheid bestaat uit de rationele afweging, waarin de fysieke en psychologische factoren als intellectuele voorstellingen binnen regels zijn opgenomen. De zuivere wil, of het zuivere praktische handelen, staat buiten ieder zinlijk beïnvloed motief: ‘Die Menschliche Willkühr ist eine freye Willkühr, in welcher doch entweder die Antriebe der sinnlichkeit ein Übergewicht haben, und denn heißt: die sinnliche; da wo die Bewegungsgründe als vorstellungen der Vernunft den Ausschlag geben: die vernünftige Willkühr, welche letztere rein ist, wenn auch *indirecte* jene keinen Einflus haben.’ (Refl. 1028, XV 460, 17-21)

Met het bovengenoemde voorbeeld van de misdadiger die we verantwoordelijk houden wil Kant overigens nadrukkelijk niet de transcendentale vrijheid als regulatief principe van de rede *bewijzen*, dat kan niet bij transcendentale beweringen (A 554), maar alleen verhelderen. (Het vermogen als zodanig om zich niet door empirische invloeden tot leugens te laten verleiden wordt door Kant dus als transcendentaal vermogen gezien, het zuiver praktische en het transcendentale liggen derhalve vlak tegen elkaar aan.) Toerekeningsvatbaarheid betekent dat men ervan uitgaat - wat iets anders is, dan dat men theoretisch met zekerheid weet - dat de rede niet wordt beïnvloed door empirische factoren. Wie liegt, beschouwen wij als volledig schuldig (A 554-556). Als hij zegt dat vrijheid een noodzakelijk transcendentaal idee is (zie noot 10), bedoelt hij dat het ondenkbaar is dat we ons niet als verantwoordelijk voor onze daden beschouwen (cf. KpV V 99-100). Op dit gegeven is zijn ethiek gebaseerd.

Uit het feit dat we elkaar verantwoordelijk houden, blijkt dat we van mening zijn dat onze wil in moreel opzicht niet door onze begeerten of door (onbewuste) gevoelens wordt bepaald, maar alleen door het zuiver intellectuele principe van algehele ordelijkheid of overeenstemming van willen, als causaliteit van de rede. Omdat Kant in het genoemde voorbeeld de gemeenschap de dupe laat zijn, sluit hij de mogelijkheid uit dat psychologisch-empirische factoren zoals inlevingsvermogen of medelijden met de gedupeerde bij de beoordeling van de daad een funderende rol zouden kunnen spelen.

Dit is dus een voorbeeld van de algemene ervaring waar hij in de zo-even geciteerde *Reflexion* 4338 op doelt. Al zou psychologisch-empirisch te beredeneren zijn dat we geheel door onbewuste drijfveren worden bewogen, het feit dat we onszelf verantwoordelijk achten voor onze daden betekent dat we, om empirisch volstrekt onverklaarbare redenen, niet anders kunnen dan ons als vrije redelijke wezens beschouwen, wat bij Kant - in aansluiting bij destijds gangbare ideeën - wil zeggen: wezens die hun moreel handelen baseren op algehele ordelijkheid van willen.²⁷ (Chaos van willen is immers onleefbaar.) Het gaat dan om de vrijheid om te ordenen, dat wil zeggen om het goede te doen; we blijven ondanks dat aan de natuur gebonden: de

²⁷ Vgl. bijv. J. A. Comenius, *Het labyrint der wereld*, Amsterdam 1978 (vertaling uit het Tsjechische origineel van 1623), 284 ‘Doch daar de wereld geen acht slaat op dit inwendig getuigenis van het eigen geweten... is hierin de oorzaak te zoeken, dat er geen wezenlijke orde in de wereld heerst...[en overal ondeugd wordt aangetroffen.]’ Cf. Th.v.Aquino, *ST I^a-IIae* q.55 a.1 ad 4 ‘...dicendum quod virtus dicitur ordo vel ordinatio amoris, ...per virtutem enim ordinatur amor [d.w.z. het positief streven] in nobis.’ De kerkelijk-traditionele gangbaarheid van deze opvatting is nog zichtbaar in een roman als *L'affaire Saint-Fiacre (Maigret en de zaak Saint-Fiacre)*, waarin Simenon, op een moord die samenhangt met echtbreuk, de dorpspastoor laat reageren met de woorden: ‘Le désordre appelle le désordre.’ (Fayard, Paris, 1933) 75.

menselijke wil ('Willkühr') als natuurwezen wordt altijd door zinnelijkheid ('stimulos') bepaald, maar zijn wil ('Wille') is toch vrij voor zover zijn rede in staat is de bepalingen van de 'Willkür' te veranderen.' (R 3872, XVII 320, 5-8; hier, waarschijnlijk voor 1770, maakt Kant dus al een aanzet tot onderscheid tussen 'Wille' en 'Willkür'.)

Dit alles is gebaseerd op de aanname van een zelfstandig vermogen tot begeren, gericht op lust en onlust, welke ook intellectueel gewekt kunnen zijn. Bij deze beschrijving van de menselijke structuur als een actief zelfbepalend vermogen blijft de empirisch-concrete afhankelijkheid van de mens van de natuur, waarbinnen het begeren functioneert, als iets wat zich uitsluitend subjectief manifesteert (en waar dus geen gedragsregel uit valt af te leiden), hoewel een vanzelfsprekende aanname, buiten beschouwing.²⁸ Het accent ligt op het machtsbeginsel, niet op de onmacht, de natuurlijke afhankelijkheid: het gaat om 'das Vermögen zu begehren, was in unserer Gewalt ist.' (XV 457, 15-16). Het begeren werd als zelfstandig vermogen gedacht, los van aan- of afwezigheid van het object, of het van nature al in bezit zijn van het begeerde. Zo schrijft Crusius 'Wanneer we God een begeerte naar volkomenheid toeschrijven, moet er aan herinnerd worden dat het begrip van een begeerte op zich helemaal geen gebrek of gemis impliceert. Met een begeerte wordt niets anders aangeduid dan een manier van willen. Ten opzichte van het willen is het echter toevallig of het op een aanwezig of op een toekomstig object is gericht. Het willen van een begeerte is van de andere soorten willen alleen daardoor onderscheiden, dat het in de willende geest blijvend voortduurt, en niet willekeurig nu eens begonnen, dan weer nagelaten wordt.' Crusius gaat dan verder met de opmerking, dat God uit verlangen naar volmaaktheid de volmaaktheid van zijn eigen wezen wil, maar dat hij die volmaaktheid noodzakelijk ook in de hoogste graad bezit.²⁹ Het gaat alleen om de formele gerichtheid van het willen.

Tenslotte valt nog op te merken dat het instinctief begeren tot het dierlijke hoort, het rationeel begeren (het willen op grond van afwegingen) tot het verstandelijke.³⁰

1.3 De rede bepaalt de wil.

De rede heeft causaal, in de zin van gebiedend, vermogen.³¹ De mens handelt, of het nu gaat om moraal of om het objectief nut, volgens ideeën, waarmee de rede spontaan, dat wil zeggen vanuit zichzelf, een eigen orde in de empirische omstandigheden invoert.³²

²⁸ '...die Zufriedenheit mit seinem ganzen Dasein ist ...ein durch seine endliche Natur selbst ihm aufgedrungenes Problem, weil es bedürftig ist, und dieses Bedürfnis betrifft die Materie seines Begehrungsvermögens, d. i. etwas, was sich auf ein subjectiv zum Grunde liegendes Gefühl der Lust oder Unlust bezieht.' (KpV V 25)

²⁹ C.A. Crusius *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten*, 502 § 278. 'Weil er nun dieselbe nothwendig, und in dem allerhöchsten Grade besitzt: so hat dieses Wollen sein beständiges Object, und besitzt es auf das vollkommenste.' i.c. § 279. (Bij Crusius is begeren de bestendige vorm van willen, zie ook *Anweisung* § 23-24. Bij de mens is de wil vrij, het begeren niet; zie *Entwurf* 499 § 276).

³⁰ 'Wir müssen an dem Menschen unterscheiden das Thier, d.i. ihn nach den Gesetzen der Sinnlichkeit, und den Geist: nach Gesetzen der Vernunft. Willkühr als Thier wird wirklich immer bestimmt durch *stimulos*; aber sein Wille ist doch frey, so fern seine Vernunft vermögend ist, diese Bestimmungen der Willkühr zu ändern.' Het gebruik van de rede is tweevoudig: 'Der eine geistige Gebrauch ist, die thierische Empfindungen zu ordnen. Der andere ist, die Zwecke selbst intellectualiter zu betrachten.' (XVII 320, 4-8 en 13-15)

³¹ 'Daß diese Vernunft nun Kausalität habe, wenigstens wir uns eine dergleichen an ihr vorstellen, ist aus den Imperativen klar, welche wir in allem Praktischen den ausübenden Kräften als Regeln aufgeben.' (A 547) Voor de traditioneel-scholastieke achtergrond hiervan zie Th.v.Aquino *ST I^a-IIae* q. 17 a. 1.

De rede maakt allerlei afwegingen en geeft op grond daarvan voorschriften. Handelen naar die voorschriften is handelen vanuit een vrije wil.³³ Redelijke wezens kunnen volgens voorstellingen van regels handelen: ‘Alleen een redelijke wezen heeft het vermogen volgens voorstellingen van wetten... te handelen, ofwel een wil.’³⁴

De voorschriften kunnen een persoonlijk of algemeen karakter hebben. In de *Grundlegung* formuleert Kant het verschil tussen algemeen geldige, objectieve, wetten en subjectieve stelregels (maximes) als volgt: ‘Maxime is het subjectieve principe om te handelen en moet van het objectieve principe, namelijk de praktische wet, onderscheiden worden.’ (IV 420, 36-37)

1.3.1 De causaliteit van de rede in de *Kritik der reinen Vernunft*.

Het beeld dat men vanuit de *Kritik der reinen Vernunft* krijgt, is dat Kant, in overeenstemming met de traditie, het gewone verschijnsel van ‘zich niet causaal door impressies laten bepalen’ (als willoze natuurcausaliteit, dierlijk instinct), maar het afwegingen maken, als uitgangspunt neemt voor de vrijheid van handelen. De rede verwerkt in dit proces onze drijfveren objectief en doelmatig, zodat onze belangen het best worden gediend.³⁵ Ze streeft naar deze objectief-doelmatige verwerking van onze drijfveren via regels (maximes), die gedragspatronen voorschrijven waarnaar wij handelen, als waren het privé-natuurwetten, door ons zelf opgesteld. Die doelmatigheid en objectiviteit betreffen niet alleen de wensafhandeling en het regelen en afstemmen van binnen-persoonlijke verlangens op elkaar, maar de rede maakt ook regels voor onderling gedrag. Het karakter zelf van de rede, als vermogen tot objectiviteit en doelmatigheid, leidt dan later tot de formulering van de zedenwet.

In de *Kritik der reinen Vernunft* blijft in theoretisch-speculatief opzicht de mogelijkheid van absolute objectiviteit buiten de beschouwing; het gaat er alleen om, dat wij ervaren dat de rede causaal onze wil bepaalt via objectieve en normatieve regels, dat wij dus de rede als objectief en normatief ervaren, ook al handelen we niet volgens haar

³² ‘Es mag ein Gegenstand der bloßen Sinnlichkeit (das Angenehme) oder auch der reinen Vernunft (das Gute) sein: so gibt die Vernunft nicht demjenigen Grunde, der empirisch gegeben ist, nach, und folgt nicht der Ordnung der Dinge, so wie sie sich in der Erscheinung darstellen, sondern macht sich mit völliger Spontaneität eine eigene Ordnung nach Ideen, in die sie die empirischen Bedingungen hinein paßt, und nach denen sie sogar Handlungen für notwendig erklärt, die doch nicht geschehen sind und vielleicht nicht geschehen werden, von allen aber gleichwohl voraussetzt, daß die Vernunft in Beziehung auf sie Kausalität haben könne; denn, ohne das, würde sie nicht von ihren Ideen Wirkungen in der Erfahrung erwarten.’ (A 548/B 576) Zie ook H.E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, 35-36.

³³ ‘Denn, nicht bloß das, was reizt, d.i. die Sinne unmittelbar affiziert, bestimmt die menschliche Willkür, sondern wir haben ein Vermögen, durch Vorstellungen von dem, was selbst auf entferntere Art nützlich oder schädlich ist, die Eindrücke auf unser sinnliches Begehungsvermögen zu überwinden; diese Überlegungen aber von dem, was in Ansehung unseres ganzen Zustandes begehrenswert, d.i. gut und nützlich ist, beruhen auf der Vernunft. Diese gibt daher auch Gesetze, welche Imperative, d.i. objektive Gesetze der Freiheit sind, und welche sagen, was geschehen soll, ob es gleich vielleicht nie geschieht, und sich darin von Naturgesetzen, die nur von dem handeln, was geschieht, unterscheiden, weshalb sie auch praktische Gesetze genannt werden.’ (A 802; vgl. *Vorl.* 4, 28v en Crusius, *Entwurf*, 903 § 459.)

³⁴ GMS 412. Vgl. Crusius, *Anweisung vernünftig zu Leben*, 4 § 2 ‘Ich verstehe unter dem Willen die Kraft eines Geistes nach seinen Vorstellungen zu handeln.’ Het verstand bepaalt die voorstellingen (a.w. 7 § 5).

³⁵ Cf. *Powalski* XXVII 99 ‘Der Mensch fordert überall Klugheit und Vollkommenheit, der Zweck möge sein wie er wolle... Man ärgert sich daher so gar wenn ein verschmizter Dieb durch ein dummen Streich die ganze Sache verdirbt.’ Praktische vrijheid omvat noodzaak van handelen op grond van rationele belangenafweging, bijv. al zijn bezit opofferen om zijn kinderen te redden (*Vorlesung* 46-47).

voorschriften.³⁶ Het gaat hierbij niet om een ervaringskennis op basis van kennis van natuurwetten, maar om een ‘praktische ervaring’: we vatten de regel op als een door de rede gestelde wet en weten dat we uit eigen keuze al of niet conform de gestelde regel kunnen handelen. De rede zoekt en gebiedt feilloos het objectief doelmatige (het nuttige en het goede met betrekking tot de algehele, objectief bekeken, menselijke situatie; zo is het ‘objective Regel’ niet te eten wat de gezondheid schaadt, NF XXVII.2 1322, 41-42). Het gewone gebruik van de praktische rede (rationele belangenafweging) wijst volgens Kant op een objectiveringsvermogen dat los van de neigingen functioneert (cf. *Vorlesung* 46-47, KrV A 534/B 562; 800/828; 802/830). Het eigenbelang waar iedereen krachtens z’n ‘redelijk wezen zijn’, dat zoals de *Grundlegung* het formuleert, doel is op zichzelf (‘die vernünftige Natur existirt als Zweck an sich selbst’ IV 429, 3), recht op heeft, wordt daarbij niet uitgeschakeld, maar vormt een noodzakelijk onderdeel van de objectivering door de rede. Het gaat, zoals Kant het later in de *Kritik der praktischen Vernunft* zegt, om ‘vernünftige Selbstliebe’ (V 73, 18 en XIX 272, 33; een destijds gangbare, aan Thomasius, bijv. *Einleitung zu der Vernunft-Lehre* 199 § 47, ontleende terminologie), anders gezegd: om rechtmatigheid (bij empirisch gebonden vrijheid om het nut). Op basis van algemeen menselijke ervaring gaat hij ervan uit dat er zuivere morele wetten zijn.³⁷ Hij noemt datgene, wat als enige beweegreden ‘de waardigheid om gelukkig te zijn’ heeft, moreel (zedewet).³⁸ Die mogelijkheid heeft geen subjectieve, maar objectieve realiteit, d.w.z. is uitvoerbaar (cf. VIII 380, 24). Immers, de rede gebiedt, in de vorm van een praktische wet, hoe we ons gedragen moeten om het geluk waardig te zijn (A 806), en omdat de rede gebiedt, dat zulke handelingen *moeten* gebeuren, moeten ze ook *kunnen* gebeuren (A 807). Derhalve hebben, zo stelt Kant, de beginselen van de zuivere rede in hun moreel gebruik objectieve realiteit, die de gestalte krijgt van de idee van een morele (noumenale) wereld die zich in de zinnelijke wereld wil verwerkelijken.³⁹

³⁶ ‘Ob aber die Vernunft selbst in diesen Handlungen, dadurch sie Gesetze vorschreibt, nicht wiederum durch anderweitige Einflüsse bestimmt sei,das geht uns im Praktischen, da wir nur die Vernunft um die Vorschrift des Verhaltens zunächst befragen, nichts an, sondern ist eine bloß spekulative Frage, die wir, so lange als unsere Absicht aufs Tun oder Lassen gerichtet ist, beiseite setzen können.’ (KrV A 803- B 831) In de Derde Antinomie in de ‘Kritik der reinen Vernunft’ toont Kant dat noch de werkelijkheid, noch de onmogelijkheid van de vrijheid bewezen kan worden (KrV A 444-558). Zolang de onmogelijkheid niet bewezen is, kan haar mogelijkheid verdedigd worden (KpV V 46). Cf. KpV 168 ‘...glücklich! wenn wir nur, daß kein Beweis ihrer Unmöglichkeit stattfindet, hinreichend versichert werden können ... sie anzunehmen’ en KpV 4, ‘Freiheit ist aber auch die einzige unter allen Ideen der spekulativen Vernunft, wovon wir die Möglichkeit a priori wissen, ohne sie doch einzusehen...’ Ook: VIII 13 ‘Der praktische Begriff der Freiheit hat in der Tat mit dem speculativen, der den Metaphysikern gänzlich überlassen bleibt, gar nichts zu tun. Denn woher mir ursprünglich der Zustand, in welchen ich jetzt handeln soll, gekommen sei, kann mir ganz gleichgültig sein; ich frage nur, was ich zu tun habe, und da ist die Freiheit eine notwendige praktische Voraussetzung und eine Idee, unter der ich allein Gebote der Vernunft als gültig ansehen kann.’ De praktische vrijheid, die zich manifesteert in het gebod is volgens de *Kritik der praktischen Vernunft* gelijk aan de transcendentale (V 29, 2-9).

³⁷ ‘Ich nehme an, daß es wirklich reine moralische Gesetze gebe, die völlig a priori (ohne Rücksicht auf empirische Bewegungsgründe, d.i. Glückseligkeit,) das Tun und Lassen ...bestimmen, und daß diese Gesetze schlechterdings...gebieten.. Diesen Satz kann ich mit Recht voraussetzen...indem ich mich...auf das sittliche Urteil eines jeden Menschen berufe, wenn er sich ein dergleichen Gesetz deutlich denken will.’ (KrV A 807) Zie ook bladzijde 67 hierboven.

³⁸ ‘..dasjenige [praktische Gesetz].., wofern ein solches ist, das zum Bewegungsgrunde nichts anderes hat, als die Würdigkeit, glücklich zu sein, [nenne ich] moralisch (Sittengesetz).’ (A 806) De gedachte ‘een beloning waardig te zijn’, heeft een bijbelse achtergrond, cf. Lukas 10:7 ‘de arbeider is zijn loon waardig.’

³⁹ ‘Sofern ist sie also eine bloße, aber doch praktische Idee, die wirklich ihren Einfluß auf die Sinnenwelt

Het doorslaggevend argument is dus de rede zelf, die vanuit zichzelf geen onmogelijke eisen aan de mens stellen kan. Omdat de rede zegt dat het moet, *kan* de mens het volbrengen. Niet de theoretische idee van transcendentale vrijheid, maar de ervaring van de eis van de rede ofwel ons zelfverstaan als redelijk wezen geeft de doorslag. De idee van transcendentale vrijheid speelt een (onmisbare en noodzakelijke) regulatieve, geen constitutieve rol.⁴⁰

De wereld, voor zover die bij de zuivere morele wetten past en systematische eenheid van handelen uitdrukt, noemt Kant de morele wereld. Deze is als ideaal object van zuivere rede in praktisch gebruik (A 808). Het gebod dat daaruit voortvloeit, is: doe dat, waardoor je waardig bent gelukkig te zijn. Dit gebod is noodzakelijk verbonden met hoop op geluk in een toekomstige wereld (A 809), omdat de rede wel de vrijheid van handelen kan bepalen, maar geen natuurwetten kan realiseren (A 807-808). Daarom dwingt de rede ons tot aanname van een almachtig hoogste redelijk wezen (A 810; 815). Dit leidt tot de noodzakelijke aanname van het ideaal van het hoogste goed, waarin de mens dankzij God uitzicht heeft op proportioneel loon naar moreel werken (A 811). Alleen zo is het volledige doel van een redelijk wezen zoals a priori door de zuivere rede bepaald, realiseerbaar (A 813).

Alles draait hierbij, vanuit de hele opzet van de *Kritik der reinen Vernunft*, om het kerndoel van de zuivere rede, het realiseren van systematische eenheid: de mens kan zijn bestemming in deze wereld alleen bereiken door zich met zijn handelen in te passen in het systeem (of rijk, zie GMS 433vv) van alle doelen.⁴¹

1.3.2 De causaliteit van de zuivere rede in de *Grundlegung*.

In de *Grundlegung* verandert Kant, vermoedelijk door de kritiek van Garve (zie bladzijde 98v hieronder) zijn mensbeeld; de mens is nu in staat geluk in te leveren ter wille van zedelijkheid zonder het uitzicht op toekomstig loon nodig te hebben. Bovendien heeft de zuiverheid van de wet nu kracht om de neigingen te overwinnen (vgl. blz. 54 hierboven). Evenals in de *Kritik der reinen Vernunft* (A 807) is in de *Grundlegung* het gegeven van de eisen van de zedelijkheid het praktisch uitgangspunt (GMS 397). Gezien dat gegeven denken we ons als vrij. ‘Alle mensen stellen zich wat de wil betreft als vrij voor. Daarop zijn alle oordelen over handelingen gebaseerd als handelingen die hadden behoren te gebeuren, hoewel ze niet gebeurd zijn.’⁴² Het is echter niet te bewijzen dat we (moreel) vrij zijn, we handelen immers niet in overeenstemming met de eisen van de rede, hoewel

haben kann und soll, um sie dieser Idee so viel als möglich gemäß zu machen. Die Idee einer moralischen Welt hat daher objektive Realität...als einen Gegenstand der reinen Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche..’ (A 808) Cf. *Refl.* 5441, ‘Freyheit und absolute Nothwendigkeit sind die einzige reine Vernunftbegriffe, welche objectiv, obzwar unerklärlich sind.’

⁴⁰ MS VI 221. Cf. H.E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge 1998⁵, 45 ‘...the transcendental idea of freedom, which provides the content to the otherwise empty thought of an intelligible character, has a merely regulative, non-explanatory function. What it regulates is our conception of ourselves as rational agents. It does so by providing the conceptual basis for a model of deliberative rationality, which includes, as an ineliminable component, the thought of practical spontaneity. (...) Thus, insofar as we take ourselves and others to be rational agents existing in the world of sense, we are constrained to attribute both an empirical and an intelligible character to our agency.’

⁴¹ ‘...unsere Bestimmung hier in der Welt zu erfüllen, indem wir in das System aller Zwecke passen...’ (A 819

⁴² IV 455, 11-13. Een soortgelijke argumentatie geeft Crusius in *Kurzer Begriff der Moralthologie* I § 30.

we ons steeds als vrij, dat wil zeggen, verantwoordelijk voor onze daden blijven beschouwen. Vrijheid is zo gezien geen ervaringsbegrip; het blijft echter bestaan, al laat de ervaring vaak het tegendeel zien van de eisen die uit wilsvrijheid noodzakelijk voortvloeien (IV 455, 13-16).

Niet het feit dat wij ons de natuur niet anders dan als volgens causale wetten kunnen denken, zoals in de *Kritik der reinen Vernunft*, maar ons gedrag, dat niet noodzakelijk door vrijheid van natuurcausaliteit bepaald wordt, noemt Kant dus in deze passage als reden voor de twijfel. De natuurnoodzakelijkheid speelt echter evenzeer mee, hij noemt deze een in theoretisch opzicht vaster gefundeerd gegeven dan vrijheid, 'een gebaanderd weg dan het voetpad van de vrijheid' (IV 455, 31-32). Vrijheid en natuurnoodzakelijkheid zijn beide in het menselijk handelen onopgeefbaar aanwezig. Kant concludeert dat vrijheid alleen een idee van de rede is, met twijfelachtige objectieve realiteit omdat ze niet door ervaring bevestigd wordt, in tegenstelling tot wat bij natuurnoodzakelijkheid gebeurt (GMS IV 455, 24-27). Of eindige redelijke wezens moreel werkelijk vrij zijn van alle empirische invloeden of zich noodzakelijk als vrij beschouwen, maakt echter voor de noodzakelijkheid als beginsel van moreel handelen niet uit (GMS 448).

De vrijheid komt tot uitdrukking in de zedenwet (IV 447). Zoals bekend, gebruikt Kant in deel II van de *Grundlegung* daar verschillende formuleringen voor. De eerste (GMS 402) heeft wetmatigheid van handelen als beginsel, de tweede is gebaseerd op de doelgerichtheid van het handelen, waarbij het gaat om een verplichtend 'doel op zich', in de vorm van het bestaan van redelijke wezens. Zonder zo'n doel zouden er, zegt hij, alleen relatieve ofwel voorwaardelijke doelen zijn en was een categorische imperatief van doelen onmogelijk (GMS 427-428). De derde formulering stelt autonomie centraal. De formuleringen drukken, zegt Kant, dezelfde wet uit (GMS 436).

De eerste formulering drukt een beginsel (wetmatigheid of algemene geldigheid als zodanig) uit dat geabstraheerd is van al het empirische. Maar die abstractie is niet volledig, want Kant leidt de formulering af uit de alledaagse werkelijkheid van het gezonde verstand (GMS 397), wat fundamentele betrokkenheid en toepassing op de algehele menselijke situatie impliceert vanuit de destijds vanzelfsprekende aanname van een hoger en lager vermogen tot begeren. Er van uitgaand dat de rede autonoom vanuit zichzelf noodzakelijkheid (systematische eenheid) zoekt als basis voor al haar kennis (GMS 463, 8-11) zowel theoretisch als praktisch, concludeert hij dat dit hogere streven van de rede praktisch zijn weerslag vindt in de wil tot wetmatigheid.

De wil is echter niet alleen gebonden aan regels, maar ook bepaald door doelen. In de tweede formulering gaat Kant daarom om een onvoorwaardelijk doel als basis voor een categorische imperatief. Hij stelt dat een (moreel) systeem van doelen onmogelijk is zonder een noodzakelijk doel op zich. Er zou anders alleen een oneindige rij relatieve doelen, ofwel middelen zijn (GMS 427, 32vv., NF XXVII 1321, 12-20; vgl. MS 385, 10-18, zie ook noot 150 op blz. 225 hieronder). Voor een praktische orde van doelen is het bestaan van wezens die niet louter middel zijn een noodzakelijke voorwaarde. Achtergrond van deze benadering is de natuurlijke noodzaak voor de mens elkaar wederzijds als middel te gebruiken bij het realiseren van doelen. Handelen betekent onder dat aspect: elkaar nodig hebben. In die wederzijdse afhankelijkheid en wisselwerking van handelen ('commercium', zie ook bladzijde 253v hieronder) beschouwen eindige

redelijke wezens zich naar hun (redelijke) natuur niet louter als empirisch onvermijdelijk middel bij het streven naar geluk, maar ook noodzakelijk als (normatief) doel op zich. Dit in onderscheid tot 'Sachen', zoals de dieren, die men wel alleen als middel mag gebruiken (en meer nog: in eigendom mag hebben) omdat ze geen wil, maar alleen instinct bezitten. Het betekent dat redelijke wezens altijd rekening behoren te houden (als moreel moeten) met de wil van de andere. Dit bewustzijn doel op zich te zijn, heeft niet alleen subjectieve geldigheid, maar ook algemene, objectieve, omdat het tot zijn natuur en daarmee tot de natuur van alle redelijke wezens behoort (GMS 428-429). Achtung is hier niet primair achtung voor algemene geldigheid maar voor de waardigheid van het niet aan instinct gebonden, en als 'persoon' (GMS 428, 22) absoluut vrij zijn.

Kant laat nu het volle licht vallen op het unieke van de menselijke existentie als waardigheid. Zonder de mens zou er niets bestaan dat waardigheid had. Er zouden alleen relatieve dingen bestaan, die hun waarde aan het nut ontleen, maar niets van absolute waarde, los van al het empirische (GMS 428, 29-33). Dat de mens als natuurlijk wezen ook altijd afhankelijk is, komt als iets dat niet bijzonder is in de schaduw te staan.

'Doel op zich' is daarmee geen gewoon handelingsdoel, maar een normatieve kwalificatie die impliceert dat men de menselijke natuur niet alleen als middel mag gebruiken. Die kwalificatie is gebaseerd op het besef van wilsvrijheid van redelijke wezens. Die wilsvrijheid wordt ervaren als waardigheid. Kant gebruikte het begrip al in het collegeverslag - niet in letterlijke bewoordingen (hij spreekt daar niet van 'doel op zich', alleen van 'doel') maar wel in betekenis (die van waardigheid). In dat collegeverslag is (waardig) mens-zijn als doel de kenmerkende norm bij de plichten jegens zichzelf. (Door die beperking tot de plichten jegens zichzelf ontbreekt de latere systeemgedachte die alle doelen omvat.) De term 'doel' ('Zweck') drukt de waardigheid van het mens-zijn uit: het is plicht, gegrond de menselijke vrijheid die dieren missen, zichzelf altijd als doel (op zich) te beschouwen en zich daarnaar te gedragen (*Vorl.* 173-177). Wie zijn waardigheid opgeeft, vergooit z'n mens-zijn (vgl. *Vorl.* 228, 11-30).

In *Naturrecht Feyerabend* en de *Grundlegung* wordt dit doel, onder de dan nieuwe term 'doel op zich', uitgebreid met de plichten jegens anderen en tot tweede formulering van de zedenwet gemaakt in het fundamentele, existentiële kader van doel en middel.

Zoals gezegd, stelt Kant in de *Grundlegung* dat zonder een noodzakelijk doel (een doel op zich) een categorische imperatief van doelen onmogelijk is (GMS 428, 3-6); er zijn dan immers alleen relatieve doelen. De aanwezigheid van een doel op zich is voor die imperatief noodzakelijk (GMS 428, 2-6). Men zou hierbij dan tegenover Kant kunnen opmerken dat dit alleen vanuit het startpunt van empirische doelen en middelen zinvol is, want op grond van de eerste formulering valt te concluderen dat er zo'n doel op zich moet zijn omdat de rede onherleidbaar en onvoorwaardelijk systematische eenheid ofwel noodzakelijkheid wil (KrV A 811/ B 839; GMS 463). Uit die wil volgt dat de rede de natuurlijke gelijkwaardigheid - in wederzijdse afhankelijkheid - van de menselijke existentie een verplichtend, dus onvoorwaardelijk karakter geeft ofwel tot normatief doel op zich maakt. Het onvoorwaardelijk karakter garandeert de zekerheid van uitvoerbaarheid en daarmee de zekerheid van onze vrijheid.⁴³ Het doel van ons handelen is dan de verwerkelijking van systematische eenheid (vgl. *Mor.Mrong.II* XXIX 608, 1-3).

⁴³ Vgl. GMS 408. In het collegeverslag *Naturrecht Feyerabend* (1784, ongeveer gelijktijdig met de *Grundlegung*) zegt Kant '... die Freiheit allein, macht das wir Zweck an sich selbst sind.' (XXVII 1322, 11-12.) Vgl. ook *Vorlesung* 177, 'Die Freyheit ist also der innere Werth der Welt.' In *NF* is de rede alleen

Het gaat Kant er echter juist om het empirisch doel-aspect van alle handelen in morele context te plaatsen en in verband te brengen met een categorische imperatief. Dit doel-aspect staat in de tweede formulering, los van de eerste, in het kader van het gegeven dat de menselijke existentie zich a priori als absoluut vrij en daarom als doel op zich beschouwt (vgl. ook GMS 431, 9). Uit die vrijheid volgt ook dat de eerste en tweede formulering innerlijk verbonden zijn. De vrijheid kan immers geen chaos betekenen, en dat houdt in dat ze zichzelf tot wet moet zijn (NF XXVII 1320, 16-18; 1322, 15-17 en 25-26; GMS 446-447, 5). Het beginsel van wetmatigheid speelt in de tweede formulering echter geen bepalende rol (zie ook § 1.3.2.2 hieronder). De betekenis van ‘doel op zich’, als basis voor een categorische imperatief onder het aspect van doelen, staat centraal. Het besef doel op zich te zijn, is een menselijke basiservaring, die niet begint met, maar wel leidt tot, een categorische imperatief, al is die absolute vrijheid, zoals uit het derde deel van de *Grundlegung* blijkt, theoretisch niet te bewijzen. Het bewustzijn van de waardigheid van een redelijk wezen als doel op zich, leidt tot het gebod elkaar nooit alleen als middel te gebruiken (GMS 428-429). Kant ziet dit dus als een andere ervaring dan die van de eerste formulering, al gaat het om hetzelfde onherleidbare basisgegeven, namelijk dat van absolute vrijheid. De vrijheid manifesteert zich hier niet als ons overkomend, confronterend gebod, maar als noodzakelijk zelfbewustzijn.

Vrijheid, als vermogen naar eigen wil te handelen, maakt ons dus tot doel op zich, en geeft ons waardigheid (NF XXVII 1322, 5 en 11-12). In *Naturrecht Feyerabend* kwalificeert Kant vrijheid als ‘eine nothwendige Hypothesis’ (a.w., 1322, 20). In de *Grundlegung* houdt hij de vrijheid buiten de redenering, maar het komt er op neer dat een redelijk wezen zich noodzakelijk als ‘doel op zich’ beschouwt op grond van de aanname een vrije wil te hebben (GMS 429, 2-7). De theoretische rechtvaardiging hiervan stelt hij uit tot deel III van de *Grundlegung*. Daardoor is het voor Kant niet mogelijk om, zoals in *Naturrecht Feyerabend* (XXVII 1322, 25v), uit de vrijheid van het ‘doel op zich’ direct zelfwetgeving (autonomie) af te leiden. Hij neemt het zelfbepalend zijn van het ‘doel op zich’ (de wil van een redelijk wezen is niet aan de wil van anderen onderworpen, vgl. XXVII 1319, 2-3) als uitgangspunt en stelt dat *praktische wetgeving*, objectief gezien, algemene, maar subjectief eigen wetgeving moet zijn (GMS 431, 9vv). Als doel op zich kan ik niet doel (object) zijn van de wetgeving van anderen, dan zou ik aan de wetgeving, en dus de wil van anderen, onderworpen zijn. De eigen wil is dus bron van wetgeving.

Deze (ideële) wetgeving lijkt daarmee beperkt tot de eigen persoon (l.c., 19-21). Omdat het gaat om ieder redelijk wezen als zelf algemeen wetgevend, heeft die algemeenheid alleen subjectief, voor elk wezen zelf, bepalende kracht. Hij kan immers de (eigen) wil van anderen per definitie niet bepalen; dat bepalen heeft ook geen zin, want alle redelijke wezens bepalen de algemeenheid al primair vanuit zichzelf. Kant stelt echter bij de uitwerking van de derde formulering, in samenhang met de idee van een rijk van alle doelen, dat de rede vanuit de idee van de waardigheid van autonomie ervoor zorgt dat die wetgeving ook op anderen en ook op elke handeling jegens zichzelf betrokken wordt.^{43a}

reflectievermogen, en als zodanig slechts instrument dat ook geheel in dienst van de natuur staand gedacht kan worden (vgl. MAM VIII 114, 24vv) . Daarom stelt hij daar dat niet de rede, maar de vrijheid alleen ons tot doel op zich maakt; wel is de rede onmisbare voorwaarde tot vrijheid (NF XXVII 1321, 41 - 1322, 12).

^{43a} ‘Die Vernunft bezieht also jede Maxime des Willens als allgemein gesetzgebend, auf jeden anderen Willen und auch auf jede Handlung gegen sich selbst und dies... aus der Idee der Würde eines vernünftigen Wesens, das keinem Gesetze gehorcht als dem, das es zugleich selbst giebt.’ (GMS 434, 25-30.) De subjectieve wetgeving krijgt hierdoor in het rijk objectieve geldigheid (zie ook bladz. 93 hieronder).

De rechtvaardiging van de aanname van de vrijheid van de wil.

Het laatste deel van de *Grundlegung* gaat over de rechtvaardiging van de aanname van de vrijheid van de wil. Die rechtvaardiging ('Deduktion' GMS 447; 454; 463) is nodig omdat de categorische imperatief berust op absolute vrijheid.

Kant zegt dat ieder wezen dat niet anders kan handelen dan vanuit de voorstelling vrij te zijn, respectievelijk een eigen wil te hebben, in praktisch opzicht werkelijk vrij is en daarmee onder alle wetten staat die met vrijheid verbonden zijn.⁴⁴ Dit is, zo zegt hij, voldoende om de *praktische* realiteit van de absolute vrijheid te garanderen (cf. GMS 448n). Een wil hebben (handelen volgens eigen handelingsprincipes, IV 415, 6-10), is zich voorstellen vrij te zijn (GMS 459). Wij kunnen de rede niet anders dan als vrij denken (in het net iets eerdere college natuurrecht had hij dat nog ontkend).⁴⁵ Vrijheid is alleen een idee met twijfelachtige objectieve realiteit, maar deze idee is voor een redelijk wezen noodzakelijk en onopgeefbaar (GMS 456, 6). Zo vermijdt Kant de noodzaak om de vrijheid theoretisch te bewijzen, wat onmogelijk is (GMS 448, 28-35). (Een probleem, in objectieve vorm ontstaan door de ontdekking van de natuurwetten.) Vrijheid is de enige weg waarop we bij ons handelen als wezens met een wil gebruik kunnen maken van de rede; daarom is het onmogelijk de vrijheid weg te redeneren (GMS 455-456). Op deze manier maakt Kant dus de stap van beïnvloedbare vrijheid naar absolute vrijheid.

De aanspraak op wilsvrijheid berust op het, met het gebruik van de rede samengaande, bewustzijn dat de wil onafhankelijk is van subjectief-bepalende oorzaken, ofwel van de zintuiglijkheid (GMS 457). We beschouwen ons immers als verantwoordelijk voor onze daden. De mens die zich als noumenaal wezen ('als Intelligenz') beschouwt, verplaatst zich in een andere orde van de dingen.⁴⁶ Hij bekijkt zijn handelen vanuit het standpunt van de noumenale wereld (GMS 452; 458). Wanneer hij zich vervolgens als 'noumenaal wezen met een *wil*' denkt, als wezen met causaal vermogen, denkt hij deze causaliteit vanuit een andere orde dan die van de natuurwetten. Op die grond matigt hij zich het bezit van een vrije wil aan (GMS 457). Een wezen dat zich bewust is van een wil, neemt

⁴⁴ 'Ich sage nun: Ein jedes Wesen, das nicht anders als unter der Idee der Freiheit handeln kann, ist eben darum in praktischer Rücksicht wirklich frei, d. i. es gelten für dasselbe alle Gesetze, die mit der Freiheit unzertrennlich verbunden sind, eben so als ob sein Wille auch an sich selbst und in der theoretischen Philosophie gültig für frei erklärt würde. ...Sie [de rede] muß sich selbst als Urheberin ihrer Prinzipien ansehen unabhängig von fremden Einflüssen, folglich muß sie als praktische Vernunft, oder als Wille eines vernünftigen Wesens von ihr selbst als frei angesehen werden.' (GMS 448). Zie ook noot 14, waar verwezen wordt naar KrV A 803 en *Refl.* 6859 voor een soortgelijke opmerking.

⁴⁵ 'Nun kann man sich unmöglich eine Vernunft denken, die mit ihrem eigenen Bewußtsein in Ansehung ihrer Urteile anderwärts her eine Lenkung empfinde...Sie muß sich selbst als Urheberin ihrer Prinzipien ansehen unabhängig von fremden Einflüssen, folglich muß sie als praktische Vernunft, oder als Wille eines vernünftigen Wesens von ihr selbst als frei angesehen werden; d. i. der Wille desselben kann nur unter der Idee der Freiheit ein eigener Wille sein..' (IV 448) Er is een intrinsieke band tussen rede en vrijheid. Vgl. daarentegen NF XXVII.2 1322, 6-13 'Die Vernunft giebt uns nicht die Würde....Nun könnte die Natur unsre Vernunft ganz nach Naturgesetz eingerichtet haben... Aber die Freiheit, nur die Freiheit allein, macht, das wir Zweck an sich selbst sind.' (Cf. Th.v.Aquino *ST* Ia q. 59 a. 3 s. c. 'Libertas arbitrii ad dignitatem hominis pertinet.') In de *Grundlegung* is het ondenkbaar dat de rede niet vrij zou zijn, de rede wordt gekenmerkt door eigen beginselen. Cf. in dit opzicht ook KpV V 91, 3-4.

⁴⁶ 'Der Mensch, der sich auf solche Weise als Intelligenz betrachtet, setzt sich dadurch in eine andere Ordnung der Dinge ...' (IV 457) Het bewustzijn van vrijheid ('Bewußtsein seiner selbst als frei wirkende Ursache') '...führt ..die Idee einer anderen Ordnung.. als die des Naturmechanismus... herbei und macht den Begriff einer intelligibelen Welt (d. i. das Ganze vernünftiger Wesen, als Dinge an sich selbst) notwendig..'. (IV 458, cf. KU V 262, 1-13) Vgl. ook *SdF* VII 58, 22-26.

op grond van dit besef noodzakelijk aan dat het vrij is, al is die vrijheid niet als objectieve werkelijkheid bewijsbaar.⁴⁷ Die wil beschouwt hij als ‘zijn eigenlijke zelf’. Omdat hij a priori weet dat hij als wil, respectievelijk als intelligentie, zijn eigenlijke zelf is, weet hij dat de wetten van de rede hem categorisch aangaan. Dit weten is geen beweegreden om de zedenwet te willen, maar een er mee samenhangend structuurgegeven. Dat hij zijn wil als z’n eigenlijke zelf beschouwt, blijkt uit het gegeven dat de mens zich niet verantwoordelijk acht voor het feit dat hij neigingen heeft, maar wel voor het beheersen daarvan.⁴⁸ Morele verantwoordelijkheid zien we dus als de kern van ons mens-zijn. Volgens Kant gaat het hier slechts om een negatieve gedachte ten opzichte van de zinnelijke wereld, namelijk dat die wereld geen bepalende invloed heeft op onze beslissingen en slechts om één positief punt, namelijk dat die negatieve vrijheid (negatief ten opzichte van de zintuiglijke wereld) met een vermogen, een eigen causaliteit die wij de wil noemen, verbonden is.⁴⁹ Alleen wanneer ze een beweegreden, een object van de wil, uit die verstandswereld zelf zou halen, zou onze rede haar grens overschrijden (GMS 458). Wel kunnen we, terugblikkend, concluderen dat onze interesse in de zedenwet mogelijk is omdat het principe van de zedenwet ofwel wetmatigheid aan onze eigen wil, ons eigen zelf, ontsproten is (GMS 461). Het is een besef van herkenning, al bevat dit geen inhoudelijke kennis. Er moet echter ook sprake zijn van een verstandelijk inzicht, anders had Kant nooit aan het begin van de *Grundlegung* als uitgangspunt kunnen stellen dat iedereen moet toegeven, dat een morele wet absolute noodzakelijkheid dient te hebben (GMS 389, 11-13). Dat is geen beleving, maar intellectuele voorwaarde.

Het gaat echter in het vervolg van het betoog niet om een bepaalde theoretische gedachte, maar om een bewustzijn, een besef. Kant stelt duidelijk dat we het bewustzijn van onszelf hebben als volledig vrije wezens; de mens heeft ‘het bewustzijn van z’n zelf als intelligentie, dus als redelijke en door de rede werkzame dat wil zeggen vrij werkende oorzaak’ (GMS 458, 23-25). Voor hem is ons gangbaar bewustzijn van wilsvrijheid en verantwoordelijkheid geen bewustzijn van - of geloof in het bewustzijn van - relatieve, maar van absolute wilsvrijheid. Dit bewustzijn is gelijk aan het bewustzijn van de zedenwet (GMS 447, 2-7). *Hoe* de zuivere rede praktisch kan zijn is onverklaarbaar, *dat* ze praktisch is, blijkt uit ons bewustzijn een wil te hebben. Dat bewustzijn is niet passief-psychologisch, het bewustzijn van een wil die door allerlei empirische invloeden

⁴⁷ Cf. GMS 459, ‘Freiheit aber ist eine bloße Idee...Sie gilt nur als notwendige Voraussetzung der Vernunft in einem Wesen, das sich eines Willens, d. i. eines ...Vermögens... sich zum Handeln ...nach Gesetzen der Vernunft unabhängig von Naturinstinkten zu bestimmen... *bewußt zu sein glaubt.*’ en GMS 461, ‘Diese Freiheit des Willens vorauszusetzen, ist einem vernünftigen Wesen, das sich seiner Kausalität durch Vernunft, mithin eines Willens... *bewußt ist*, ohne weitere Bedingung notwendig.’ (Curs. F.R.F.)

⁴⁸ ‘...da er daselbst nur als Intelligenz das eigentliche Selbst (als Mensch hingegen nur Erscheinung seiner selbst) ist, jene Gesetze ihn unmittelbar und kategorisch angehen, so daß, wozu Neigungen und Antriebe (mithin die ganze Natur der Sinnenwelt) anreizen, den Gesetzen seines Willens als Intelligenz keinen Abbruch tun kann, so gar, daß er die erstere nicht verantwortet und seinem eigentlichen Selbst, d. i. seinem Willen, nicht zuschreibt, wohl aber die Nachsicht, die er gegen sie tragen möchte, wenn er ihnen zum Nachteil der Vernunftgesetze des Willens Einfluß auf seine Maximen einräumte.’ (IV 457-458)

⁴⁹ ‘Jenes ist nur ein negativer Gedanke in Ansehung der Sinnenwelt, die der Vernunft in Bestimmung des Willens keine Gesetze gibt, und nur in diesem einzigen Punkte positiv, daß jene Freiheit als negative Bestimmung zugleich mit einem (positiven) Vermögen und sogar mit einer Kausalität der Vernunft verbunden sei, welche wir einen Willen nennen, so zu handeln, daß das Prinzip der Handlungen der wesentlichen Beschaffenheit einer Vernunftursache, d. i. der Bedingung der Allgemeingültigkeit der Maxime als eines Gesetzes, gemäß sei.’ (IV 458)

onvermijdelijk bepaald wordt, maar actief, het bewustzijn van een causaal vermogen om het handelen te bepalen. Gezien de uitsluitende gerichtheid op causaliteit zou men van een ‘natuurkundige’ benadering kunnen spreken. Dit vermogen werkt altijd volgens een regel, hetzij subjectief als maxime, hetzij objectief van de moraliteit (IV 412-416; 446). Die regels (maximes en morele wetten) zijn qua vrijheidsstructuur hetzelfde: ze geven de noodzakelijkheid van een handeling weer (NF XXVII.2 1322). Uit dat causale bewustzijn (dat dieren missen) vloeit voort dat we ons als vrij denken.⁵⁰ We kunnen ons niet anders dan als transcendentaal vrij beschouwen en zijn ons in die zin van deze vrijheid bewust. Anderzijds komt, zoals al opgemerkt, het ‘zich als vrij *beschouwen*’ neer op het bewustzijn in moreel opzicht vrij te *zijn*, als Kant schrijft: ‘De aanspraak op wilsvrijheid berust op het met het gebruik van de rede samengaande bewustzijn dat de wil onafhankelijk is van subjectief-bepalende oorzaken, dus van de zintuiglijkheid.’ (IV 457, 4-8) Dat betekent bewustzijn van (empirisch onbewijsbare) transcendentale vrijheid. Het bewustzijn een wil te hebben als causaal vermogen, als ‘frei wirkende Ursache’ (IV 458) dus van autonomie (zie ook NF XXVII.2 1322), impliceert het bewustzijn op praktisch terrein volledig negatief vrij te zijn (vrij te zijn van natuurwetten). Het is voor een redelijk wezen dat zich bewust is van zijn causaliteit door de rede, dus van zijn wil die onderscheiden is van zinnelijke begeerten, zonder meer noodzakelijk deze vrijheid praktisch, d.w.z. in de idee, aan al zijn handelingen toe te schrijven (IV 461). De wil is gelijk aan de praktische rede en men kan zich, zoals eerder gezegd, volgens Kant onmogelijk een rede voorstellen die, in het bezit van haar volle bewustzijn, met betrekking tot haar regels (dus haar causaal vermogen) en oordeelsvermogen, van buitenaf door aandrift zou worden gestuurd (IV 448). De wil, die als elke causaliteit volgens wetten werkt (IV 446), zou dan niet onder de wetten van de (eigen) rede, maar onder natuurwetten staan. De grond van het handelen van redelijke wezens zou dan niet in henzelf, maar buiten hen liggen (IV 446; NF XXVII.2 1322, 15-17). Dat is strijdig met ons bewustzijn (vgl. KpV V 30, 4-7). Verder is naar ons bewustzijn de mens als redelijk wezen ‘doel op zich’. Dit feit, dat we redelijke wezens naar hun aard als doel op zich beschouwen (GMS IV 428; NF XXVII.2 1319), betekent dat ze vrij zijn, anders zouden we hen, en daarmee onszelf, alleen als middel, ofwel als dingen, kunnen zien (cf. NF XXVII.2 1322, 21-22).

Was het in de *Kritik der reinen Vernunft* nog zo, dat Kant de transcendentale vrijheid opvat als iets wat het praktische niet aangaat (A 803), hier kan de rede zich in haar zuivere werkvorm niet anders dan als transcendentaal vrij beschouwen, al gebruikt Kant de term transcendentale vrijheid in de *Grundlegung* nog niet, maar spreekt hij alleen van vrijheid in samenhang met de zuivere praktische rede (GMS 447, 23; 461, 25-33).

De aanname van een noumenale en fenomenale wereld verklaart volgens Kant waaraan de zedenwet haar verplichtend karakter ontleent. De verstandelijke wereld bevat de grond

⁵⁰ ‘Alle [zelfgegeven] Gesetze des Willens sind praktische, und drücken entweder objective oder subjective Nothwendigkeit aus, daher objective und subjective Gesetze des Willens.’ (NF XXVII.2 1322, 36-38) ‘Wir haben den bestimmten Begriff der Sittlichkeit auf die Idee der Freiheit zuletzt zurückgeführt; diese aber konnten wir als etwas Wirkliches nicht einmal in uns selbst und in der menschlichen Natur beweisen; wir sahen nur, daß wir sie voraussetzen müssen, wenn wir uns ein Wesen als vernünftig und mit Bewußtsein seiner Kausalität in Ansehung der Handlungen, d. i. mit einem Willen, begabt uns denken wollen, und so finden wir, daß wir aus eben demselben Grunde jedem mit Vernunft und Willen begabten Wesen diese Eigenschaft, sich unter der Idee seiner Freiheit zum Handeln zu bestimmen, beilegen müssen.’ (IV 448-449) [Curs. F.R.F.] Dieren hebben geen bewustzijn van handelen, NF XXVII 1319, 11.

van de zintuiglijke (IV 453; cf. KrV A 538-539/B 566-567; A 277/B 333). Het morele moeten ('Sollen') is het eigen noodzakelijk willen als lid van een intelligibele wereld.⁵¹ Kant plaatst de wil (overeenkomstig de scholastieke traditie) dus geheel in de intelligibele (noumenale) wereld⁵², wat bij Henrich de vraag oproept hoe die wil de zinnelijkheid beïnvloedt.⁵³ Voor Kant zal dit, los van zijn in de vorige voetnoot vermelde opvatting dat dit ons inzicht te boven gaat, echter geen probleem geweest zijn omdat, zoals eerder opgemerkt, men er destijds van uitging dat ons vermogen tot begeren, hoewel onderscheiden in hoger en lager, een (onherleidbaar evidente) werkeenheid vormt (met eveneens onherleidbare evidente taakverhoudingen) waar het (verstandelijk) willen deel van uitmaakt, evenals het vermogen om ons in het bewustzijn voorstellingen van iets te maken. De voorstellingen die wij ons van iets vormen dienen als verbinding (MS VI 211n-212n). Wij zijn ons de voorstelling van de zedenwet bewust als normerend ten aanzien van de voorstellingen van regels waarin zinnelijke elementen zijn opgenomen.

1.3.2.1 Het verschil met de vrijheidsopvatting in de collegeverslagen.

In de *Grundlegung* is vrijheid intrinsiek met normativiteit verbonden: op grond van vrijheid beschouwen we ons als doel op zich, dat wil zeggen, als wezens die nooit alleen als middel mogen worden gebruikt.⁵⁴ Verder wordt vrijheid geheel bepaald als autonomie (een vrije wil is hetzelfde als een wil onder eigen zedelijke wetten, GMS 447). Omdat het begrip 'causaliteit', als technisch begrip, het begrip van wetten (van oorzaak

⁵¹ GMS IV 455. Dit ook in onderscheid met de *Kritik der reinen Vernunft*, waar het gebodskarakter verklaard wordt vanuit de aanname van een toekomstige wereld waarin God als rechter oordeelt: 'Daher auch jedermann die moralischen Gesetze als Gebote ansieht, welches sie aber nicht sein könnten, wenn sie nicht a priori angemessene Folgen mit ihrer Regel verknüpften, und also Verheißungen und Drohungen bei sich führten.' (A 811) Deze gebodsoopvatting is, in navolging van toenmalig gangbare juridische opvattingen (zie noot 17) bijvoorbeeld ook bij Gellert te vinden. Zie G.F. Gellerts *Moralische Vorlesungen* (1770): 'Denn ein Gesetz ohne Strafen und Belohnungen kann nicht Statt finden, weil es ohne sie vergeblich wäre; obgleich diese Strafen und Belohnungen weder die Natur des Gesetzes, noch der moralischen Verbindlichkeit ausmachen, sondern bloß nothwendige Folgen des Gesetzes sind.' (G.F. Gellerts *sämmtliche Schriften* VI, Leipzig 1839, 34.) Cf. M. Mendelssohn, *Abhandlung* 320 'Daher kann nichts uns verbinden, die natürlichen oder göttlichen Gesetze anzunehmen, als ihre innerliche Vortrefflichkeit, und die willkürliche Strafen und Belohnungen die das allerhöchste Wesen zu unserm Besten mit denselben zu verknüpfen für gut gefunden hat.' In de *Grundlegung* brengt Kant het nieuwe element in, dat de zedenwet los staat van beloning en straf omdat het geen wetgeving van buitenaf, maar wetgeving door de eigen wil, ofwel autonomie betreft (IV 432, 32 – 433, 3). Achtung is dan drijfveer.

⁵² GMS IV 453. Zie ook XVII 319, 18-19 'Der freye Wille ist gleichsam isolirt. Nichts äußeres bestimmt ihn; er ist thätig, ohne zu leiden.' (Zie voor de verstandelijke wereld als grond ook noot 12 van hoofdstuk I)

⁵³ D. Henrich, *Die Deduktion des Sittengesetzes*, in *Denken im Schatten des Nihilismus*, herausg. v. A. Schwan, Darmstadt 1975, 97, 'Kant bietet nicht die Spur eines Vorschlages an, wie sich die Subordination des Sinnlichen unter die intelligible Welt als die Subordination des sinnlichen affizierten Willens unter den intelligiblen Willen denken läßt. Er schließt sogar jede Konkretisierung der Idee des Verhältnisses der beiden Welten in der Bestimmung des Verhältnisses zweier Aspekte des Willens dadurch ausdrücklich aus, daß er den Willen ganz der intelligibelen Welt zuordnet.' Voor Kants mogelijke antwoord cf. *Träume* II 328, 11-15 'Welche Notwendigkeit aber verursache, daß ein Geist und ein Körper zusammen Eines ausmache, und welche Gründe bei gewissen Zerstörungen diese Einheit wiederum aufheben, diese Fragen übersteigen nebst verschiedenen andern sehr weit meine Einsicht.' Cf. XIX 41, 24-25 'Jetzt ist es läckerlich zu fragen: was hast du von der Gemeinschaft der Seele mit dem Körper, der Natur eines Geistes...' (want het gaat ons verstand te boven). Zie ook KrV B 427-428. (Cf. Th. v. Aquino, *ST* Ia q. 76 a.1)

⁵⁴ GMS 428v. De vraag is dan wel: als vrijheid het 'doel op zich zijn' van de menselijke natuur impliceert, hoe kan men dan *vanuit die vrijheid* anders dan moreel handelen? Het 'de menselijke natuur als doel op zich beschouwen' is immers fundamenteel; neigingen hebben er geen vat op.

en gevolg) met zich meebrengt, betekent de vrijheid als eigenschap van de wil - hoewel geen eigenschap volgens natuurwetten - geen wetteloosheid, maar moet de vrije wil veeleer een causaliteit volgens onveranderlijke wetten zijn, maar dan van bijzondere aard, anders is die vrije wil een onding (IV 446). Door dit alles speelt de empirische angstwekkendheid van de vrijheid (als ‘Wildheit’, ongeremde willekeur) die in het ethiekcollege het hebben van regels noodzakelijk maakte, geen rol meer.⁵⁵ Het gaat nu om basisvrijheid in transcendentale zin en daarmee om autonomie. Al eerder maakte Kant duidelijk dat wetten aan vrijheid morele betekenis geven (*Opt* II 34, 21-32; XIX 166, 25-29) maar het autonomiebegrip ontbrak. Vrijheid in verband brengen met wetten, een gedachte die Kant aan Rousseau heeft ontleend, in aanpassing aan de op de Stoa teruggaande traditie⁵⁶, betekent een accentverschuiving van de mens als geheel, naar de mens als redelijk wezen. Dit komt ook tot uitdrukking in de nadruk op het *summum bonum* in zijn kwaliteit van hoogste, uitsluitend morele goed.⁵⁷ Een vrije wil zonder regels is dus niet zozeer emotioneel angstwekkend en daarom tot morele regelvorming dwingend, als rationeel onbestaanbaar.⁵⁸ Met het woord ‘onding’ (dat wil zeggen iets rationeel onmogelijks) wordt uitsluitend de negatieve reactie van de mens als redelijk wezen weergegeven; het empirisch-menselijk schrikbeeld is niet meer relevant. De

⁵⁵ ‘Alle freie Handlungen sind nicht durch die Natur und durch keine Gesetze bestimmt, also ist die Freiheit etwas Schreckliches, weil die Handlungen gar nicht determiniert sind.’ (*Collins* XXVII 258, 1-4; zie ook a.w. 344-345). In *Naturrecht Feyerabend*, colleges gegeven tijdens het schrijven van de *Grundlegung*, beschrijft hij de angst voor wetteloosheid met dezelfde woorden als in het ethiekcollege: ‘Wäre aber jeder frei ohne Gesetz, so könnte nichts Schrecklicheres gedacht werden. Denn jeder machte mit dem andern was er wollte.... Vor dem wildesten Tier brauchte man sich nicht so fürchten, als vor einem gesetzlosen Menschen... Sie [die Freiheit] muß sich daher selbst Gesetz sein.’ (XXVII 1320, 16-19). Pas in de *Grundlegung* is er een intrinsieke band tussen rede en vrijheid (zie noot 44). In *Die Religion* wordt dit soort wetteloosheid met onvrijheid, d.w.z. dierlijkheid in verband gebracht: ‘Sie ...werden ... viehische Laster der Völlerei, der Wollust und der wilden Gesetzlosigkeit (im Verhältnisse zu andern Menschen) genannt.’ (*Rel.* VI 26) Cf. XV 854, 26-27 ‘Freyheit ist eine Neigung der bloßen Thierheit in uns. Wild. Aber Freyheit unter Gesetzen ist menschlich.’ De vrijheid als neiging wordt object van tucht en opvoeding. Zie *Über Pädagogik*, IX 442, ‘Wildheit ist die Unabhängigkeit von Gesetzen. Disziplin unterwirft den Menschen den Gesetzen der Menschheit....Disziplin oder Zucht ändert die Thierheit in die Menschheit um.’ (IX 441)

⁵⁶ ‘...l'impulsion du seul appétit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté.’ *Du contrat social* I, Ch. viii. Cf. Philo, *Quod omnis probus liber sit (Elke deugdzame man is vrij)* VII.45 ... οὐτως και των ανθρωπων, παρ’ οἷς μεν οργη η επιθυμια η τι αλλο παθος η και επιβουλος κακια δυναστευει, παντως εισι δουλοι, ὅσοι δε μετα νομου ζωσιν, ελευθεροι. Ook: Th. v. Aquino, *ST* I^a-IIae q. 108 a.1, r.2 en I^a-IIae q. 88 a. 4, r.1. Leibniz, NE II.21.8 ‘...les Stoiciens disaient que le sage seul est libre.’

⁵⁷ Zo schrijft hij over de goede wil (de wil tot wetmatigheid): ‘Dieser Wille darf also nicht das einzige und das Ganze, aber er muß doch das höchste Gut und zu allem übrigen, selbst allem Verlangen nach Glückseligkeit, die Bedingung sein.’ (IV 396. Cf. Cicero, *Tusc. Disp.* II. 46 ‘...citius dixerim [honestatem] solum quam non summum bonum.’). Dit zou het gevolg zijn van de kritiek die Chr. Garve in 1782 en 1783 uitte op de ethische gedeelten van de *Kritik der reinen Vernunft*. Cf. Th. Mertens: ‘De opvatting dat moraliteit zou bestaan uit de waardigheid om gelukkig te zijn is niet afwezig (393, 450), maar wordt toch overschaduwed door de opvatting dat moraliteit bestaat uit achtung voor de morele wet die geen extern geloof meer nodig heeft om drijfveer te zijn, maar onmiddellijk volgt uit de autonomie van het subject.’ (*Fundering voor de metafysica van de zeden*, inleiding, vertaling en annotaties Th. Mertens, Asd 1997, 17)

⁵⁸ Zie *Rel.* VI 35, 13-17. Vgl. A. Crusius, *Anweisung* § 5, 7 ‘Ein iedwedes Wollen setzet die Vorstellung derjenigen Sache im Verstande Voraus, welche wir wollen, und insoweit hanget die Möglichkeit etwas zu wollen allezeit von dem Verstande ab, welcher zuvor die darzu gehörigen Vorstellungen denken muß. Denn man würde sich sonst selbst widersprechen. Und dieses ist der wahre Verstand des bekannten Satzes, daß der Wille an sich selbst eine blinde Kraft sey, deren Daseyn und Wirckung ohne einen Verstand und ohne die Vorstellung der gewollten Sache, gantz unmöglich und widersprechend wäre.’

vrijheid staat nu primair in het licht van de autonomie, de zelfwetgeving van de rede en is daar noodzakelijk mee verbonden. Autonomie betreft de wil van elk redelijk wezen als algemeen wetgevende wil (GMS IV 432, 3). Het is een sleutelbegrip: de tweede helft van de *Grundlegung* (ongeveer de laatste dertig bladzijden, vanaf IV 432) gaat over het in stelling brengen en verdedigen van autonomie. Via het autonomiebegrip maakt Kant zich los van de uit de juridische wereld afkomstige, destijds algemeen aanvaarde en in de *Kritik der reinen Vernunft*, evenals in de collegeverslagen nog aanwezige opvatting dat wetten een noodzakelijk belonings- of strafkarakter hebben, dat voortvloeit uit hun verplichtende aard, al vormt het niet de basis van de verplichting. Autonomie is in de *Grundlegung* verbonden met de wezenlijke belangeloosheid van de zedenwet, een wet die uit onze eigen, niet uit vreemde wil (dus ook niet die van God) ontspringt.⁵⁹ Dat beloning en straf niet nodig zijn om het gebodskarakter van de zedelijkheid mogelijk te maken, is een van de belangrijkste nieuwe opvattingen in de *Grundlegung* (en in de ongeveer gelijktijdig gegeven colleges over natuurrecht, maar daar alleen op basis van achting, nog niet expliciet van autonomie, XXVII.2 1330-1331; vgl. 1322, 25v).

De autonomiegedachte, opgevat als beginsel van objectief noodzakelijke wetten (*Naturrecht Feyerabend* XXVII.2 1326, 15-17), is op zich ook in het ethiekcollege aanwezig (cf. *Collins* XXVII 256, 20-22), maar wordt daar niet met een systeem van wetgevende redelijke wezens verbonden (naar Kant zelf zegt geïnspireerd door Leibniz, zie KrV A 812) en is ook aanwezig in *Mrongovius II* XXIX 610 en 627vv. De mens moet autonoom zijn, zegt Kant in *Mrongovius II* XXIX 610, 17-19, anders is hij slechts een instrument (ding): ‘niet autonoom zijn’ betekent dus ‘geen vrije wil hebben’ (cf. GMS 446, 24 - 447, 7). In dat verband merkt hij dan op: ‘Die Avtonomie unseres Willens erhebt unsre Würde sehr.’ (*Mrong. II* XXIX 629, 23.)

In *Mrongovius II* is de realiteit van autonomie subjectief van de aanname van een mogelijk toekomstig bestaan afhankelijk - zij het slechts in beperkte mate, maar als toch noodzakelijke bemoediging (a.w. 637; zie noot 193, blz. 59 hierboven). In het uit dezelfde tijd daterende college *Naturrecht Feyerabend* wordt daar niet meer over gesproken. Zoals aan het begin van de vorige paragraaf opgemerkt, betekent dit dat Kants mensbeeld is veranderd. Uitzicht op toekomstig geluk is niet meer noodzakelijk voor de uitvoerbaarheid van de wet. In de *Grundlegung* is het dwingend besef van waardigheid, dat tot uitdrukking komt in het gevoel van achting, voldoende om los van uitzicht op geluk de realiteit van de moraal te waarborgen (GMS 411n; 438, 29 – 439, 24; 450, 6-8). Hij zegt wel dat verbondenheid van moraal met resulterend geluk ‘...der Zuwachs einer starken Triebfeder..’ (IV 439, 15-16) zou betekenen, maar niet dat die drijfveer voor de mens onmisbaar is. Ook zonder hoop op geluk is de zedenwet van kracht. Kant noemt dit, vanuit stoïsche achtergrond, een paradox ofwel ‘iets wat tegen de verwachting ingaat’ (IV 439, 4-7; zie noot 83, blz. 355 hieronder). In zijn nieuwe mensopvatting doet de waardigheid die de zedenwet, als uitdrukking van de macht van onze noumenale natuur, geeft, alle verlies aan geluk teniet (IV 449-452; in tegenstelling nog tot *MM II* XXIX 623; vgl. ook *Refl.* 7311). Dat zedelijkheid onmogelijk is zonder uitzicht op geluk in een toekomstige wereld, speelt daarom geen rol meer; de eventuele realiteit van die toekomstige wereld voegt niets toe aan de alles bepalende waardigheid van de zedenwet, die niets te maken heeft met de natuurwet van het menselijk verlangen (IV 439, 11-17 en 20-21). Toekomstig geluk staat buiten beeld en komt zoals gezegd pas later, in objectieve

⁵⁹ GMS IV 432, 28 – 433, 5. Voor verdere verwijzingen zie noot 51.

vorm, weer ter sprake (KpV V 110vv). Het lijkt daarom dat Kant zijn eerdere opvatting, waarin dat hij het subjectief verlangen naar toekomstig geluk als natuurnoodzakelijkheid zag ‘weil ich außer der Vernunft doch noch ein Mensch bin der sich ans Sinnliche bindet, der Bedürfnisse hat’ (*Nat.Theol.Volckmann* XXVIII 1153, 3-4), heeft veranderd, en nu van mening is dat de autonomie vrij staat van dit verlangen (IV 439, 11-12; cf. KpV V 87, 3-4 en *Vig.* XXVII 648, 21-22). Dat kan alleen als dit verlangen niet meer behoort tot onze natuurlijke basiseisen (cf. *Vig.* XXVII 541, 27-29 en IV 423, 11v.). In *Kritik der praktischen Vernunft* (V 110vv) speelt die natuurlijke subjectieve basiseis, omgezet in een objectieve eis van de rede, nog even een bepalende rol (V 114, 6-9; vgl. KrV 811), maar die verdwijnt in de *Kritik der Urteilskraft* (V 450, 31 – 451, 11; zie bladzijde 285 en 291 van deze studie.) Bij dit nieuwe gezichtspunt of mensbeeld in de *Grundlegung* houdt Kant vast aan de in de *Kritik der reinen Vernunft* uitgesproken stelling de eenheid van theoretische en praktische rede inzichtelijk te kunnen maken via een aan beide ten grondslag liggend principe.⁶⁰

Het vraagstuk hoe een individuele wil algemeen wetgevend kan zijn (GMS IV 447, 10-14), dus geldig voor alle redelijke wezens, lost hij op door te stellen dat het hier gaat om een objectieve wil, eigen aan elk redelijk wezen vanuit z’n behoren tot de verstandelijke wereld, waarin alles door de rede volgens algemene wetten wordt bepaald.⁶¹

De wet is er niet om beangstigende chaos te beheersen die dreigt te ontstaan door ongeremd vrij menselijk gedrag, al blijft dit meespelen⁶², maar vormt, als autonomie, per definitie de eigenschap van een redelijk wezen. (Misschien is het juister te zeggen dat er bij Kant twee verschillende soorten vrijheid genoemd worden: natuurlijke vrijheid als spel van de neigingen, en vrijheid die door de rede wordt bepaald.⁶³)

Het aspect van intellectueel genoeg in regelmaat en algehele doelmatigheid (vgl. ‘Das Wesentliche der Moralität ist die allgemeine Gültigkeit der Gesetze, weil sie von allen und jeden Gesichts Punkten klug sind und wohlgefallen.’ *Powalski* XXVII 210, 20-22) is niet meer bepalend voor het wezen van de moraal. Algehele doelmatigheid is weliswaar het kenmerk van de onvoorwaardelijk goede wil (GMS 393, 19), maar kan niet verklaren hoe die wil algemeen wetgevend kan zijn. Algemene doel- en wetmatigheid als (subjectieve) maxime, impliceert nog niet algemene (objectieve) wetgeving. Door de

⁶⁰ GMS 391, 24-28; KrV A 840. Cf. Achenwall, *Elementa iuris naturae* § 8 ‘Pariter ex psychologia constat, esse unam eademque vim, quae intellectum ad indagandas veritates, et voluntatem ad appetendum bonum determinat. Utraque igitur animae humanae facultas indissolubili cum altera nexu agit.’ (Achenwall bedoelt waarschijnlijk het voorstellingsvermogen (vis repraesentativa); zie ook Chr. Wolff, *Psychologia Rationalis* §§ 57-67 en DM §§ 744-755; 878). Het gaat Kant echter om een zuiver intellectueel principe, niet om een basisvermogen van onze geest dat empirisch-psychologisch wordt bepaald. Cf. KpV 91, 2-7.

⁶¹ GMS IV 453-454. Zie: Dieter Schönecker / Allen W. Wood, *Kants 'Grundlegung zur Metaphysik der Sitten'*, Paderborn 2002, 176. Uitvoeriger hierover: H. van Erp, Mogelijkheid en de geldigheid van de categorische imperatief, *Tijdschrift voor Filosofie*, Jg. 2007, 299-324, zie 305-306. Het hypothetisch uitgangspunt van dit artikel, namelijk dat de vraag naar de mogelijkheid van de categorische imperatief niet hetzelfde is als die naar zijn geldigheid (a.w. 319), lijkt mij echter onjuist: mogelijkheid, d.w.z. gerechtvaardigde aanname, impliceert bij Kant geldigheid, zie bijvoorbeeld *Prolegomena* IV 371, 2-6, KrV B 228/A 184-185 en GMS IV 461, 7-13. Gerechtvaardigde mogelijkheid voldoet als grondslag; pas in de KpV (V 46-48) wordt dat anders.

⁶² Cf. AA XXIII 100 ‘Die sinnliche Natur muß ... unter der Despotie des categorischen Imperativs gezügelt der Anarchie der Naturneigungen Widerstand leisten..’

⁶³ Cf. R 6962 XIX 216, 8-11 ‘Die freyheit ist nach der Natur eine Gesetzlosigkeit... als ein bloßes Spiel der Neigungen; soll sie aber objectiv seyn, d.i. nach der Vernunft, so muß sie allgemeingültige Regeln haben.’

ontleding van het begrip van een volstrekt goede wil kan men de eigenschap van z'n maxime om ook algemeen wetgevend te zijn, niet vinden (GMS 447, 10-14). Dankzij het in de *Kritik der reinen Vernunft* verworven inzicht in het onderscheid tussen noumenale en fenomenale wereld kan Kant het wetgevend vermogen van de mens als redelijk wezen funderen. Die wet geldt, zegt hij, voor mij als redelijk wezen als zodanig (dus behorend tot de noumenale wereld) en daarmee voor alle redelijke wezens (GMS 449, 11-13). Dat betreft mijn zuivere redelijke natuur; wat betreft mijn empirisch gebonden redelijke natuur is autonomie plicht (GMS 434, 14-18). Ik ben in dat opzicht niet zonder meer autonoom, maar moet het beginsel van autonomie (uitgedrukt in de zedenwet) toepassen: ik moet mijn maximes zo kiezen dat ik ze tegelijk als algemene wet kan willen.

De autonomie berust op de stelling dat alle redelijke wezens (op grond van hun vrije wil) onder hun eigen wet staan anderen nooit alleen als middel, maar altijd tegelijk als doel op zich te behandelen. Daaruit ontspringt, zegt Kant, een systematische verbinding van redelijke wezens door gemeenschappelijke objectieve wetten, ofwel een rijk (GMS 433, 26-30). Uitgaand van het schema van 'doel en middel' wordt de werkelijkheid hier gezien als een systeem of rijk van doelen. Omdat redelijke wezens niet noodzakelijk volgens de normen van dat systeem handelen, vormt het systeem waarin dat wel gebeurt een verplichtend ideaal (KrV A 808) of een gebod om als lid dit rijk te verwezenlijken door te handelen volgens maximes die ook voor iedereen geldig zijn ofwel, zoals Kant het zegt, volgens algemeen wetgevende maximes (GMS 433).

Het ideëel rijk van doelen, of eigenlijk van morele doelen, want het gaat om een ideëel rijk dat door de vrijheid van de wil mogelijk is (GMS 434, 2), wordt gekenmerkt door één enkel handelingsdoel, namelijk het verwezenlijken van algemene geldigheid van maximes (GMS 434, 10-12). De drijfveer om dat ideaal te na te streven is het onherleidbare besef van de waardigheid van het handelen volgens algemene wetten (GMS 434, 29v). De autonomie heeft in dit ideële rijk echter geen algemene, maar alleen voor mijzelf, dankzij de dwang van het morele gevoel, uitvoerende kracht (*MM II XXIX* 626, 2-7; vgl. MS 227). Een redelijk wezen gehoorzaamt immers geen enkele wet behalve die, die het tegelijk zelf geeft.⁶⁴

Het beginsel van algemene wetgeving is een onmisbare voorwaarde voor het uitsluiten van heteronomie, dat wil zeggen van empirische invloeden (GMS 432, 3-4; 444). Verder is autonomie als algemene wetgeving dienst aan het morele rijk: men bouwt mee aan de structuur ervan (GMS 438, 36-37; vgl. ook noot 41; zie ook bladzijde 93v hieronder).

Er moet hierbij worden opgemerkt dat het morele rijk weliswaar door vrijheid mogelijk is maar er niet volledig op berust, want het wordt ook ('tegelijk', GMS 433, 27-28) bepaald door de eerder genoemde empirisch fundamentele structuur van wederzijdse afhankelijkheid waarin de mens onvermijdelijk ook altijd middel is (vgl. MS 453, 14-15).

Opmerking over de plichten jegens zichzelf.

Volgens de collegeverslagen zijn de wetmatigheden van de menselijke natuur, ofwel de 'wezenlijke doelen van het mens-zijn' in contrast tot de regelloosheid van de neigingen,

⁶⁴ GMS 434, 29v. Het is volgens Kant de fout van alle eerdere pogingen om een ethiek te funderen dat men daar geen oog voor had: 'Man sah den Menschen durch seine Pflicht an Gesetze gebunden, man ließ es sich aber nicht einfallen, daß er nur seiner eigenen und dennoch allgemeinen Gesetzgebung unterworfen sei, und daß er nur verbunden sei, seinem eigenen, dem Naturzwecke nach aber allgemein gesetzgebenden Willen gemäß zu handeln.' (GMS 432, 28-32)

basis voor de plichten jegens onszelf.⁶⁵ Deze gedachte komt in de *Grundlegung* tot uitdrukking in het mens-zijn als (verplichtend) doel op zich (IV 429). Die normativiteit van het ‘doel op zich’ of ‘persoon zijn’ is ook in het ethiekcollege (bij plichten jegens zichzelf) aanwezig: ‘...als Menschen sind wir aber nicht Sachen [naar traditioneel taalgebruik, zie noot 5 blz. 360 hieronder], sondern Personen...’ (*Vorlesung* 67; vgl. 174v). Onze vrijheid, die ons tot personen maakt, dat wil zeggen, tot wezens die, als doel op zich, nooit alleen als middel gebruikt mogen worden (GMS 428) verplicht ons tot waardigheid. Wij moeten ons wezen als doel op zich waarmaken door waardig, moreel gedrag (GMS 435, 5-6; zie voor verdere opmerkingen hierover noot 25, bladzijde 340 hieronder). Iemand, bijvoorbeeld, die een tand laat trekken om hem te verkopen ‘...entehrt die Menschheit in seiner eigenen Person’ (*Vorlesung* 67, 8; vgl. GMS 429, 23v); hij degradeert zichzelf tot koopwaar.⁶⁶ Met de normatieve waardigheid van het ‘persoon zijn’ als dwingende kracht of dwang, die ...‘alle Willkür einschränkt (und ein Gegenstand der Achtung ist)...’ (IV 428, 24-25), is in het ethiekcollege in feite achting als drijfveer al werkzaam aanwezig. Die verplichtende waardigheid is een a-prioristisch, op de Stoa gebaseerd (*Vorlesung* 7), gevoelsmatig onherleidbaar besef.

De kerngedachte is en blijft dat de rede naar zijn natuur het handhaven van systematische eenheid wil en gebiedt. Dit gebieden krijgt in de *Grundlegung* de volle nadruk van autonomie, waarbij het niet meer nodig is de wet gebiedende kracht, de kracht van wet, te geven door beloning en straf van een externe instantie (God). Het aspect van verhevenheid (nu: de waardigheid wetgevend te zijn in het rijk van de doelen, GMS 434, 29v) krijgt alle aandacht en wordt de enige zingevende factor, zodat de gedachte van een koppeling met persoonlijk (subjectief) geluk er niet meer toe doet.

1.3.2.2 De implicaties van de formuleringen van de zedenwet.

Sommige commentatoren beschouwen de tweede formulering, die Kant als een andere vorm ziet om de zedenwet onder woorden te brengen (nu vanuit het perspectief van doelen), als secundair.⁶⁷ Het zou hier gaan om de toepassing van de categorische imperatief uit de eerste formulering. Volgens die formulering bestaat er een noodzakelijk

⁶⁵ Cf. *Collins* XXVII 345, 4-5 ‘Verfahre so, daß in allen deinen Handlungen Regelmäßigkeit herrsche.’ Wie zich laat leiden door zijn neigingen ‘..widerstreitet ..den wesentlichen Zwecken der Menschheit in seiner Person’ (l.c. 20-22; conform de Stoa). ‘Das principium aller Pflichten ist also die Uebereinstimmung des Gebrauchs der Freyheit mit den wesentlichen Zwecken der Menschheit.’ (a.w. 346, 23-25). Zie ook *Moral Mrongovius* XXVII 1483 ‘..wenn er [der Mensch, F.R.F.] frey ist, so muß er eine Regel haben, diese Regel aber ist der wesentliche Zweck der Menschheit ..’ en *Refl.* 6867 ‘ein freyer Wille, der allgemeingültig ist, [ist] die Ursache der Ordnung der Natur und aller Schicksale...’ (XIX 186, 23-24) Cf. XXVII 414, 31-32.

⁶⁶ ‘...wir [sind] aber nicht Sachen sondern Personen...’ (l.c., 7). Cf. *Collins* XXVII 343, 19-22 ‘...der Mensch...ist ein Zweck und kein Mittel.’ ‘...ein Zweck...warum alle Mittel sind...’ In het ethiekcollege staat dit primair in verband met de plichten jegens zichzelf. De normatieve doelen van de mensheid, ‘Zwecke der Menschen’ (wat betreft de plichten jegens anderen, a.w. 258, 13-19) en van de menselijke natuur, ‘Zwecke der Menschheit’, a.w. 269, 14-18), worden in de *Grundlegung* een geheel in de normativiteit van het mens-zijn als doel op zich (GMS 428vv.; vgl. KU V 449).

⁶⁷ Zie H.E. Allison, die de eerste formulering beschouwt als ‘...a “meta-formula,” which underlies and is expressed by [the other formula’s].’ Allison, H.E., *Kant’s Groundwork*, 254. Vgl. ook D. Schönecker/A.W. Wood, a.w. 145v. D. Schönecker en E.E. Schmidt verdedigen in hun artikel ‘Kant’s Ground-Thesis. On Dignity and Value in the Groundwork’, *Journal of Value Inquiry* 52:81-95 (2018), juist de stelling dat de tweede formulering de basisformulering van de zedenwet is. Er valt verder nog op te merken dat Kant de stelling dat de mens doel op zich is, in *Naturrecht Feyerabend* als uitgangspunt neemt; hij begint daar dus in feite meteen met de tweede formulering van zedenwet (XXVII 1319vv).

beginsel dat onvoorwaardelijk gebiedt (GMS 416vv). Om bij toepassing op de fundamentele materiële handelingsstructuur van doel en middel als categorische imperatief mogelijk te zijn, moet een noodzakelijk doel bestaan. Dat doel is de existentie van redelijke wezens, die nooit alleen middel zijn.

Voor Kant lijkt het hier echter, zoals eerder opgemerkt, om een eigen, aparte inbreng (zoals ook in *Naturrecht Feyerabend*, XXVII 1319vv.) vanuit het materiële begrip 'doelen': 'Das ...nicht alle Dinge bloß als Mittel seyn können, ist *in dem System der Zwecke...* nothwendig...'.⁶⁸ (Curs. Fe.) Uit tweede formulering blijkt - naar Kants betoog - dat handelen betekent: elkaar, direct of indirect, wederzijds nodig hebben om het beoogde handelingsdoel te bereiken. Dat aspect is niet te formaliseren (los te maken van een inhoud), omdat het een empirisch basisgegeven voor het handelen betreft. Puur vanuit dat materiële doel-aspect gezien moet dat doel een absoluut karakter hebben om de onvoorwaardelijkheid van de imperatief mogelijk te maken. Dit gebeurt via de vrije wil die ons - in tegenstelling tot de neigingen als bron van relatieve doelen en waarden - een besef van absolute waarde of waardigheid geeft, een waarde die ons bestaan normerend maakt voor onszelf en anderen (GMS 428). Dat absolute bewustzijn is dan de basis voor het categorisch karakter van de imperatief (onder het aspect) van doelen.

Volgens de tweede formulering beschouwt de mens dus zichzelf vanwege zijn redelijke natuur als doel op zich, een wezen dat op grond daarvan waardigheid heeft. Wat betreft de plichten jegens zichzelf betekent dit primair dat men geen afbreuk mag doen aan de fysieke menselijke natuur (GMS 429; vgl. *Vorlesung* 172vv.). Wat betreft de plichten jegens anderen gaat het om gedrag binnen de fundamentele empirische handelingsstructuur van doel en middel. Gezien hun bewustzijn van waardigheid mogen redelijke wezens elkaar nooit uitsluitend als middel gebruiken. Mensen worden dan ook 'personen' genoemd, wezens die, in tegenstelling tot dieren, vanwege hun vrije wil niet alleen als middel mogen worden gebruikt (GMS 428, 21-25).

Men kan daarbij opmerken dat dit persoon-zijn traditioneel echter ook inhoudt dat de mens aansprakelijk is voor zijn handelen. Al in het ethiekcollege past Kant dan ook het juridisch gebaseerde onderscheid tussen mensen als 'personen' en dieren als 'Sachen' toe, waarbij de mens toerekeningsvatbaar is voor zijn daden.⁶⁹ (Het begrip 'persoon' heeft daar ook het aspect van doel en geen middel zijn in contrast met 'Sachen', maar dan

⁶⁸ NF XXVII 1321, 12-14. Kant zegt weliswaar dat er maar één categorische imperatief is (GMS 421, 6-8), maar anderzijds zijn er drie formuleringen vanuit verschillende aspecten (GMS 436, 8-10). En ook in *Die Metaphysik der Sitten* is er sprake van een categorische imperatief van doelen, al heeft die een louter positief materiële inhoud (vgl. GMS 430, 19-24; zie verder bladzijde 199v hieronder).

⁶⁹ *Vorlesung* 87, 12-14. Zie noot 249 op bladzijde 262 en noot 25 op bladzijde 315 hieronder. Vgl. NF XXVII 1321, 36-37 en ook Th.v.Aquino, *ST* I^a q. 29 a. 3 ad 2 '...omne individuum rationalis naturae dicitur persona.' En eerder, Boethius: 'Persona vero, rationabilis naturae individua substantia.' (Migne *PL* 64, 1345.) In MS VI 392 zegt Kant dat het vermogen in het algemeen doelen te stellen het verschil vormt tussen 'Menschheit' en 'Thierheit' (vgl. GMS 437, 21-22). Maar anderzijds is het stellen van doelen uit gebondenheid aan het natuurlijk nut (de mens als 'animal rationale') niet van waarde (MS 434, 22-32). 'Mens-zijn' zelf heeft het ontwikkelen van de eigenschappen waardoor de mens zich boven het dier-zijn verheft (vgl. *Vig* XXVII 626) ofwel zelfvervolmaking, als tot haar wezen behorend immaterieel 'doel dat plicht is' ('Zweck der Menschheit', MS 392, 3). 'Mens-zijn' is hier a priori verbonden met plicht, meer nog, is als ideaal voor ons als 'Person', zelf plicht (*Vig*. XXVII 626, 4-5). (Mens-zijn als morele norm heeft overigens een stoïsche achtergrond, vgl. Seneca, *Ep. Mor.* 76.11. 'In de mens is dus alleen dat goed, wat alleen in een mens is.' Zie ook 76.15-16.) In *Naturrecht Feyerabend* maakt het vermogen doelen te stellen alleen de mens nog niet tot een moreel wezen, eerst moet willekeur worden uitgesloten (NF XXVII 1320).

wel uitsluitend in verband met de plichten jegens zichzelf, *Vorl.* 174, 31 - 175, 8.) Het aspect van aansprakelijkheid wordt echter in de tweede formulering, die specifiek over 'doelen' gaat, buiten beeld gelaten (al is het aanwezig in de gedachte dat 'persoon-zijn' ook 'zelf algemeen wetgevend moeten zijn' betekent).⁷⁰

'Een wil hebben' heeft in de *Grundlegung* normatieve betekenis met betrekking tot anderen vanuit het gegeven dat we enerzijds andere wezens met een wil als onmisbaar middel nodig hebben, maar hen anderzijds nooit alleen als middel mogen beschouwen. Dat er een categorische, dus onvoorwaardelijke, imperatief is voor het praktisch handelen (dat altijd te maken heeft met doelen en middelen) betekent daarom dat er voor dit handelen altijd een onvoorwaardelijk doel is, en dat zijn wezens met een wil.

Beide formuleringen impliceren de gelijkwaardigheid van redelijke wezens op grond van hun vrije wil. Dit is ook de basis van het recht (vgl. NF XXVII 1320, 6vv). Ze drukken twee aspecten van de zedenwet uit: de eerste formulering heeft als (verplicht) doel op zich het realiseren van wetmatigheid van handelen, in de tweede weet de mens zich als redelijk wezen met vrije wil, ofwel als persoon, doel op zich en niet louter middel.

Daarmee, zo zou men kunnen zeggen, zijn in feite wetmatigheid en waardigheid doelen absolute zin (ze kunnen nooit middel zijn) en grond van de categorische imperatief, tegen een decor van empirische wetmatigheid van wederzijdse afhankelijkheid.

De mens beschouwt zich noodzakelijk als doel op zich, en dat is dan, wat betreft de plichten jegens anderen, de basis voor de gelijkwaardigheid (GMS 429, 3-7) die men als 'handelingsdoel op zich' moet verwezenlijken, al heeft gelijkwaardigheid zelf geen rechtstreeks verplichtende kracht. Ik kan echter mijzelf niet uitsluitend als doel zien, maar moet mij noodzakelijk ook als middel voor de ander openstellen uit achting voor diens redelijke natuur. 'Doel op zich zijn' impliceert dus (tegelijk): 'noodzakelijk middel zijn', ofwel: uit achting voor de waardigheid van de ander moet ik een aspect van eigen waardigheid (status) opgeven. Die twee kanten komen het best tot hun recht met de term 'gelijkwaardigheid'. Het is echter opvallend dat, terwijl in het natuurrechtcollege het 'middel zijn' expliciet genoemd wordt (voor een metselaar is iemand die een huis wil laten bouwen middel van inkomen: '...ich diene ihm wieder als Mittel um Geld zu erlangen', NF XXVII 1319, 15-16), dit aspect in de *Grundlegung* buiten beschouwing blijft, waarschijnlijk omdat de nadruk daar geheel ligt op de *macht* van de bewustzijnservaring als 'doel op zich' die basis is voor het categorisch karakter van de op doelen gerichte imperatief, niet op de ondergeschikte status van 'middel'.

Autonomie als zelfbeschikking.

Een redelijk wezen is dus doel op zich omdat hij een vrije wil heeft; dat wil met betrekking tot anderen zeggen, autonoom: hij bepaalt in hoeverre zijn doelen

⁷⁰ GMS 438, 12-18. Vgl. ook MS 434-435 '... der Mensch, als Person betrachtet, d. i. als Subject einer moralisch-praktischen Vernunft ist....als ein solcher (*homo noumenon*)....nicht bloß als Mittel zu anderer ihren....sondern als Zweck an sich selbst zu schätzen.' De mens is doel op zich omdat hij gezien zijn noumenale natuur drager is van de zedenwet. Dit gegeven kan echter in *Die Metaphysik der Sitten* (deel II, *Tugendlehre*) geen centrale funderende rol spelen, omdat het het kenmerk van deugdplichten is, dat ze met materiële doelen ofwel inhoudelijk geluk te maken hebben. Ze bevatten dus altijd een empirisch element (MS 381, zie ook noot 126, blz. 305 hieronder). In het hoofdstuk waar Kant de mens als louter moreel wezen behandelt (*Tugendlehre* I.I.1.2) kan het echter wel ter sprake komen als grond van de achting die we onszelf en anderen verschuldigd zijn. Wetmatigheid, en de achting ervoor, leiden evenwel op zich nog niet tot de fundering van een materieel doel dat plicht is (MS 410, 25v). Zie verder hoofdstuk IV hieronder.

overeenstemmen met zijn functie van middel. In de fundamentele relatie van doel en middel is dan de vraag om instemming bij het gebruik van de ander als middel plicht. Dit houdt in dat de ander op dit punt noodzakelijk medebepalend is voor mijn handelen.⁷¹ De mens is niet alleen middel, in tegenstelling tot dieren die als onvrije ‘Sachen’ louter als gebruiksmiddel kunnen dienen (GMS 429, 11). Er is instemming van de ander nodig heeft voordat hij of zij als middel kan worden ingezet. Pas na bevestigend antwoord heeft het zin om over voorwaarden te praten. Uit de achting voor zijn natuur die mijn wil inperkt (GMS 428, 24v), volgt dan dat ik hem nooit zal benadelen. Als de ander uit eigen vrije wil mij zijn diensten aanbiedt, geef ik van mijn kant eerst toestemming mij door hem als middel (hij wil dat ik hem voor zijn diensten betaal) te laten gebruiken en volgen onderhandelingen over wederzijdse de voorwaarden. Kant laat echter het gegeven dat ik de ander, als naar zijn natuur ‘selbständiger Zweck’ (GMS 437, 27) eerst om toestemming moet vragen of hij bereid is door mij als middel gebruikt te worden, buiten beschouwing. Dat Kant aan dit aspect geen aandacht schenkt, komt waarschijnlijk omdat hij het vanzelfsprekend vond; een redelijk wezen is immers als doel op zich van nature medebepalend voor de wil van ieder ander (GMS 430, 29v). Het is naar diens natuur onmogelijk het alleen als middel te gebruiken, tenzij door uitschakeling van diens vrije wil door dwang of bedrog (GMS 429v). Buiten dit laatste gaat het steeds om de voorwaarden van het gebruik van de ander als middel, om diens instemming na overleg, waarbij de mogelijke algemene instemming van anderen als norm dient (zie noot 71). Een verschil met *Naturrecht Feyerabend* is, zoals gezegd, dat Kant, om de onvoorwaardelijkheid van de imperatief van doelen te funderen, de absolute waarde van het doel op zich - ofwel de absolute waarde van de vrije wil - benadrukt als onvoorwaardelijk gebiedende macht. Als doel op zich perkt de mens, door de kracht van zijn vrijheid, de wil in van de ander die hem als middel wil gebruiken (GMS 428, 21-25). Het accent ligt volledig op de onvoorwaardelijke, motiverende kracht achter de inperking - de kracht van de vrije wil als absolute waarde. Daardoor komt niet meer naar voren dat het voor die ander *plicht* (waardigheid) is ook zelf *middel* te worden (al speelt dat niet in situaties van louter gunstverlening). Verder berust de kracht van de onvoorwaardelijkheid (de categorische kracht van het gebod) niet direct op de kracht van de rede, maar op die van de absolute *waarde* (naar oordeel van de rede) van de vrije wil.

Verdere punten.

Een redelijk wezen is doel op zich omdat het vrij is (NF XXVII 1322, 11-12, zie noot 43 hierboven) en daarom, volgens het noodzakelijk oordeel van alle redelijke wezens, naar zijn natuur vanuit zichzelf (als autonoom bestaan) beperkend voor anderen. Als beperkend voor de wil van anderen is hij object van achting (GMS 428, 21-25). Zijn

⁷¹ Vgl. NF XXVII 1319, 21-26 ‘Wenn ich mit einem Bedienten einen Kontrakt mache, so muß er auch Zweck seyn, als ich, und nicht bloß Mittel. Er muß auch wollen. [Uit het ethiekcollege blijkt overigens dat Kant aan dienstpersoneel een inferieure status toekende, zie *Vorl.* 335, 3vv]. Der menschliche Wille ist also eingeschränckt auf die Bedingung der allgemeinen Einstimmung des Willens andrer. Soll ein System der Zwecke seyn, so muß der Zweck und Wille eines vernünftigen Wesens mit dem eines andern übereinstimmen.’ Zie ook GMS 429, 33 – 430, 1 ‘Denn der, den ich durch ein solches [falsches] Versprechen zu meinen Absichten brauchen will, kann unmöglich in meine Art, gegen ihn zu verfahren, einstimmen und also selbst den Zweck dieser Handlung enthalten.’ In dit laatste geval (de overweging van een valse belofte) behandel ik de ander in wezen als een ding. Ik vraag zijn instemming niet werkelijk, alleen in schijn; ik vraag een lening wetend dat het mij gaat om een schenking.

natuur functioneert daarmee zelf als wet (vgl. GMS 401n) en het (vanuit zijn natuur) onvoorwaardelijk bewustzijn van waardigheid fundeert het categorisch karakter ervan. Kant zegt steeds dat het ‘doel op zich zijn’ de basis is van gelijkwaardigheid (NF XXVII 1319, 33v; GMS 428; MAM VIII 114, 20-26; MS 435, 1-5), terwijl het voor de hand zou liggen de vrijheid als fundamentele basis daarvoor te gebruiken. Waarschijnlijk doet Kant dit omdat de realiteit van de vrijheid niet dwingend aantoonbaar is maar wel de noodzakelijke vooronderstelling vormt van het ‘doel op zich zijn’ (NF XXVII 1322, 19-21) waarvan we de dwingende aanwezigheid ervaren. Daarmee is het besef doel op zich te zijn de primaire basis van de realiteit van gelijkwaardigheid. In het verlengde daarvan wordt hier - in de tweede formulering van de zedenwet - het ‘doel op zich zijn’ genoemd als grond van het persoon-zijn (GMS 428, 21-25), niet de vrijheid vanuit het verantwoordelijk zijn voor eigen daden (zoals in MS 223, 24v.).

Het uitgangspunt van de tweede formulering - het besef doel op zich te zijn - is, in Kants op de traditie berustend mensbeeld, expressie van het hoger vermogen tot begeren. Er valt hierbij op te merken dat dit uitgangspunt op het niveau van de empirisch beïnvloedbare vrije wil ligt, verbonden met doelen en middelen, niet op het niveau van de onaantastbare zuivere wil (vgl. GMS 454, 12-14). Het onvoorwaardelijk zelfbewustzijn dat zich hier manifesteert, verwijst echter naar de absolute vrijheid en normativiteit van onze noumenale natuur. Het gaat volgens Kant om twee aspecten van ‘die Idee ebendesselben...für sich selbst praktischen Willens’ (GMS 454, 12-14). Er is dus een en dezelfde wil bij betrokken, los van het niveau. (Dit is mogelijk ook het antwoord op de vraag hoe het kan dat de mens, die geen volledig redelijk wezen is, op grond van zijn zelfbewustzijn kan menen dat hij het vermogen van een vrije wil heeft.) De mens kan onmogelijk de redelijke natuur in zichzelf en anderen louter als middel beschouwen. De rede als hoger vermogen bepaalt het bewustzijn in dit opzicht subjectief en tegelijk objectief en is wat het laatste aspect betreft grond van wetten (GMS 429, 7-9).

Vanuit tegenwoordig standpunt valt daar als bezwaar tegen in te brengen dat het dan onverklaarbaar is hoe de mens niet naar dit basisbesef van mens-zijn dat tegengestelde mogelijkheden zou moeten blokkeren, kan handelen. Kant zou echter erkennen dat die blokkade niet volledig is. Dat de mens zich als doel op zich beschouwt is een realiteit; dat hij niet naar dit basisbewustzijn kan handelen ook. Kennelijk laat onze vrijheid dit toe. Het zijn nu eenmaal feitelijkheden die onachterhaalbaar voortvloeien uit het menselijk bestaan als eenheid van hoger en lager vermogen tot begeren.^{71a}

In Kants visie beschouwt de mens zich noodzakelijk als een wezen met het vermogen van een geheel vrije wil, als ‘persoon’ (vanuit zijn hoger vermogen tot begeren) die neerkijkt op de relatieve vrijheid waarin wederzijds nut naar wens en tevredenheid (als basis van de ‘marktprijs’) de (relatieve) norm vormt, en waarin hij net als de dieren ‘dem Naturgesetze seines Bedürfnisses unterworfen [ist]’ (GMS 439, 11; vgl. KU V 173, 3-17, MM XXIX 611, 38- 612, 6 en *Deutl.* II 299, 6v). Hij ervaart het handelen uit absolute vrijheid als waardigheid; iets waarvoor, naar stoïsche traditie, geen empirische equivalent of verklaring is te vinden (vgl. noot 1-3 op blz. 384 hieronder).

Autonomie als algemene wetgeving.

Autonomie betekent zichzelf tot wet zijn (NF XXVII 1322; GMS 447) en is, als tegelijk

^{71a} Zie noot 184 op bladzijde 125 hieronder; vgl. ook *Vorlesung* 228, 7-9 ‘...weil nun die Menschen einmal so beschaffen sind, das sie Kriege führen, so finden sich auch Menschen, die sich dazu widmen.’

algemene wetgeving, de grondslag van het ‘doel op zich’ en het ‘persoon-zijn’ (GMS 428; 438). (Kant rechtvaardigt de mogelijkheid daarvan, zoals gezegd, in *Grundlegung* III). Autonomie van de wil vormt (als noodzakelijk idee en praktisch principe, GMS 431, 14vv) de kern van de derde formulering van de zedenwet. Kants invalshoek daarbij, is de afwezigheid van elk belang als kenmerk van een wil die een categorische imperatief uitdrukt. Voorwaarde daartoe, is dat het moet gaan om een algemeen wetgevende wil; die alleen staat los van ieder belang (GMS 431, 35). Bovendien moet het eigen wetgeving zijn, anders zou die van iets externs afhangen (iets wat invloed uitoefent door ‘Reiz oder Zwang’, GMS 433, 1) waardoor de wetgeving voorwaardelijk is, en als afhankelijk van op belangen berustende motieven niet algemeen kan zijn (GMS 431-433). (Achtergrond is de destijds gangbare opvatting dat een wet gepaard moet gaan met beloning of straf, zie noot 17 en 51, en KrV A 811. Om dit te vermijden, gebruikt Kant het autonomiebegrip.) Zoals opgemerkt (bladzijde 78 hierboven), betekent de tweede formulering dat redelijke wezens als ‘doel op zich’ zelfbepalend moeten zijn. De eerste houdt in dat praktische wetgeving algemeenheid als kenmerk moet hebben (GMS 431, 9vv; zie ook 437, 21v; 30-33 en 438, 8-16). Het lijkt dan te gaan om puur de form van algemeenheid zoals die van een natuurwet (GMS 431, 10-12; 437, 17vv). De betekenis van mijn wetgeving voor anderen, het (algemeen) verplichtend aspect, blijft erbuiten. Dit houdt in dat praktische wetgeving eigen, op zichzelf - corrigerend - gerichte, en ook algemene wetgeving moet zijn. Een redelijk wezen moet zijn handelingen vanuit algemeen wetgevend standpunt beoordelen.⁷² Anderzijds stelt Kant in het kader van de idee van het rijk of systeem van alle doelen dat rede, uit achting voor zelfwetgeving, ervoor zorgt dat die wetgevende wil ook voor alle andere redelijke wezens verplichtend is (zie noot 43a). Bij de introductie van dit rijk (GMS 433, 21vv.; zie bladzijde 89 hierboven) zegt hij dat we daarin wetgevende leden moeten zijn, maar tegelijk aan de wetgeving onderworpen, en dat God aan het hoofd staat, als wetgevend maar niet aan de wetgeving onderworpen.⁷³ De eigen algemene wetgeving wordt dus door de rede ook op de anderen betrokken, en zo komt - naar te concluderen valt - de structurele eenheid van het rijk tot stand (GMS 434, 25-27).⁷⁴ Voor gehoorzaamheid aan de algemene wetgeving geldt dan

⁷² GMS 433, 12-14 ‘Der Begriff eines jeden vernünftigen Wesens, das sich durch alle Maximen seines Willens als allgemein gesetzgebend betrachten muß, um aus diesem Gesichtspunkte sich selbst und seine Handlungen zu beurtheilen.’ (Dit gaat echter moeilijk samen met ieders eigen wetgeving, zie blz. 388.)

⁷³ De positie van het hoofd leidt bij H. Allison (*Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals, a Commentary*, OUP 2011, 244) tot kritiek. Hij merkt, in navolging van Jens Timmermann (*Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals, a Commentary*, CUP 2007, 107), op dat Kant hier (in GMS 432, 34-37) “suggests that the supreme head is not subject to the will of others. Although not incorrect, the latter point seems to be a misstatement; for on Kant's view it is an essential feature of all autonomous agents that they are not subject to the will of another.” Onafhankelijkheid kan dus niet als onderscheid tussen hoofd en leden gebruikt worden. Waarschijnlijk bedoelt Kant dat bij God de wetgeving niet *tegelijk* (zinnvolle) wetgeving is van anderen ten opzichte van hem. God heeft geen middelen nodig en kan zelf geen middel zijn. Hij is alleen doel op zich in zover de mens rekening moet houden met zijn wil, dat wil zeggen, die in zijn eigen wetgeving opneemt. Als redelijk wezen wil God systematische eenheid, die in dit verband (het verband van doelen) wordt uitgedrukt door de tweede formulering van de zedenwet. De mens als redelijk wezen moet dus niet alleen uit achting gehoorzamen aan de morele wet, maar gehoorzaamt ook uitsluitend omdat het tegelijk zijn eigen wet is (vgl. GMS 434, 29-30 en 440, 2-5).

⁷⁴ ‘Die praktische Nothwendigkeit nach diesem Princip zu handeln, d. i. die Pflicht, beruht gar nicht auf Gefühlen, Antrieben und Neigungen, sondern bloß auf dem Verhältnisse vernünftiger Wesen zu einander, in welchem der Wille eines vernünftigen Wesens jederzeit zugleich als gesetzgebend betrachtet werden muß, weil es sie sonst nicht als Zweck an sich selbst denken könnte.’ (GMS 434, 20-25). Zie ook noot 43a

de voorwaarde dat het tegelijk eigen wetgeving moet zijn (GMS 434, 29-30). Kant stelt echter ook dat de systematische verbinding tot stand komt door de wet dat redelijke wezens (in de betrekking op elkaar als doel en middel) niet alleen middel maar ook altijd doel op zich zijn (GMS 433, 26-33). Redelijke wezens staan alle onder de wet zichzelf en anderen nooit alleen als middel te gebruiken (i.c.). Ze staan dus onder de categorische imperatief die dit *a priori* als plicht gebiedt. Dat roept de vraag op naar de zin van de eigen algemene wetgeving, en daarmee van de derde formulering die, gezien de tweede (en ook gezien de eerste, want eerste en tweede formulering zijn, zegt Kant, inhoudelijk gelijk: dat een redelijk wezen doel op zich is, impliceert de geschiktheid van zijn maximes voor algemene wetgeving, GMS 438, 8-12; vgl. 435 8vv), overbodig is.

Het antwoord lijkt, dat de idee van eigen algemene wetgeving gebaseerd is op het aspect van (vrijheid als) waardigheid (GMS 436, 5v). De waardigheid van de eigen vrije, (maar voor empirische invloeden niet immune) wil is basis van de eigen algemene wetgeving als idee (GMS 431), die weer aanleiding is voor de derde formulering en de idee van een rijk van alle doelen. Daarbij is het volgens Kant zo, dat dit rijk weliswaar louter idee is, maar - tegen wat men verwachten zou in - de waardigheid en de geboden die ermee verbonden zijn, niet.⁷⁵ In derde formulering wordt deze idee als gebod bevolen, ofwel tot plicht gemaakt, waarbij de nadruk ligt op de belangeloosheid als waardigheid tegenover heteronomie (439, 1-10; 441vv). Het kernbeginsel dat een maxime zichzelf als algemene wet moet kunnen willen (GMS 447, 3vv) - expressie van empirisch aantastbare, als van onaantastbare, absolute vrijheid (GMS 454, 11vv) - is zowel in de (aantastbare) zelfwetgeving die verbonden is met waardigheid, als in de categorische imperatief aanwezig. Het zijn dan ook twee kanten van een en dezelfde wil.^{75a}

Het is lastig Kant hier precies te volgen. Waardigheid en categorische imperatief lijken hetzelfde uit te drukken. De waardigheid van een redelijk wezen als doel op zich, brengt met zich mee dat het zijn maximes altijd moet bepalen vanuit zijn eigen gezichtspunt, maar ook vanuit dat van ieder ander redelijk wezen als wetgever (GMS 438, 12-16). De categorische imperatief komt op hetzelfde neer, want die gebiedt te handelen volgens een maxime die een algemene wet kan zijn (GMS 343, 10-12; vgl. 439, 1-7). Al met al is de grote lijn wel duidelijk, maar de details zijn lastig op elkaar af te stemmen.

Terugblik

Dat de waardigheid zo'n belangrijke rol speelt, is kenmerkend voor de *Grundlegung*, en ook typerend voor het verschil tussen dit werk en het ethiekcollege. In het ethiekcollege is de waardigheid vooral verbonden met de plichten jegens zichzelf. Onze vrijheid 'in Ansehung unserer Person' is onderworpen aan de norm van de waardigheid van het

van dit hoofdstuk, en de verhelderende passage GMS 438, 1-16.

⁷⁵ GMS 439, 4-7. Weliswaar spreekt Kant hier in termen van mogelijkheid en behoren ('zur ...Vorschrift des Willens dienen sollte...', GMS 439, 6-7), dus in de irrealis, maar dit alles staat onder de wet '...handle nach Maximen eines allgemein gesetzgebenden Gliedes zu einem bloß möglichen Reiche der Zwecke', die categorisch gebiedt, en dus realiteit is (GMS 439, 1-3). Bovendien zou de mens anders uitsluitend voorgesteld moeten worden als onderworpen aan de natuurwet van zijn behoeften (zoals een dier) en dus niet als doel op zich (GMS 439, 10-12; vgl. 438, 11-13), En dat is geen reële optie.

^{75a} '...daß über meinen durch sinnliche Begierden afficirten Willen noch die Idee ebendesselben, aber zur Verstandeswelt gehörigen, reinen, für sich selbst praktischen Willens hinzukommt, welcher die oberste Bedingung des ersteren nach der Vernunft enthält.' (GMS 454, 12-15)

menszijn.⁷⁶ Van een waardigheid van algemeen wetgever zijn, van autonomie, is nergens sprake. Dat komt omdat volgens het ethiekcollege de wil van de mens nooit geheel goed is, we handelen moreel altijd onder zelfdwang (*Vorl.* 48v), en nooit volmaakt zuiver (a.w. 98). In het ethiekcollege is alleen de zedenwet het voorbeeld waar we ons gedrag op moeten afstemmen: ‘Das moralische Gesetz ist ...das Muster unser Handlungen’ (*Vorl.* 98). Moreel voorbeeldig levende mensen zijn, al verdienen ze onze achting (*Vorl.* 200, 3), ‘nur Copien des moralischen Gesetzes’ (a.w. 185), ze missen de volmaakte zuiverheid van het origineel en hebben de menselijke hang naar het kwaad (a.w. 98). Volmaakte, ideale zuiverheid hebben alleen de wet zelf en het Evangelie (a.w. 98; vgl. GMS 408, 33; 414, 5-8), maar is voor ons onbereikbaar (*Vorl.* 135). Alleen een dwaas (‘ein Thor’, *Vorl.* 187, 10) kan denken dat men de zuiverheid van de wet kan naleven. Dat onvermogen kan ons mismoedig maken, maar we mogen vertrouwen op Gods hulp (a.w. 98; 156; 187) en ons richten op het maximaal haalbare. In het collegeverslag *Mrongovius II* en de *Grundlegung* echter, laat Kant die strenge eis (ook nog aanwezig in KrV A 315 en A 569v.) vallen: een rechtschapen persoon dient tot voorbeeld van uitvoerbaarheid en wekt noodzakelijk ieders achting als naar de wet zelf verwijzende kopie (‘Sehe ich einen Mann der mir als Muster dienen kann...’ MM XXIX 613; vgl. GMS 401n en 409, 4v), ondanks onvermijdelijke niet bewuste onzuiverheid (KpV V 77, 6-19). Deze verandering hangt samen met het feit dat Kant, in verdere passages in de *Kritik der reinen Vernunft* (A 802; 807, cf. A 548), stelt dat we door het onvoorwaardelijke gebod weten dat het mogelijk is de zedenwet in praktijk te brengen, zelfs al zouden we er niet zeker van zijn of dat ooit volledig is gebeurd.^{76a} Alles draait nu om de *kracht* van de intellectuele zuiverheid van de wet (MS 217, 20-21), die de zelfliefde inperkt en daardoor noodzakelijk achting afdwingt (KpV V 77, 4). Achting is de vaste reactie op de inperkende macht van een gebod (GMS 400, 28v.; 401n). De, zelf ook weer dwingende macht van achting maakt zuiverheid van handelen mogelijk. Rechtschapen personen geven daar het bemoedigend voorbeeld van (GMS 409). Achting voor hen wordt de brug naar achting voor de zedenwet (NF XXVII 1326). De onhaalbare zuiverheid van de *volmaakte* wil (*Vorl.* 135) wordt vervangen door de realiseerbare zuiverheid van de *goede* wil in de vorm van plicht (GMS 397; 409, 5), met de, door de zedenwet afgedwongen zuivere drijfveer van achting, die verbonden is met de inperking van onze zelfliefde. Dat we echter een drijfveer, hoe zuiver ook, nodig hebben, toont dat onze wil onvolmaakt is (GMS 414; V 72), en ook blijft de volledigheid van de door achting ontstane zuiverheid van handelen problematisch (V 77; 84, 33-35).

Autonomie en besef van eigenheid.

Het autonomiebegrip is gebouwd op de eerste en tweede formulering van de zedenwet. In die tweede formulering neemt de ervaring van eigenheid een centrale plaats in: ieder mens kan zichzelf onmogelijk als louter middel zien, daaruit volgt dan het gebod. Bij de eerste formulering ligt dat anders, de ervaring van het gebod staat voorop, en de eigenheid komt tot uitdrukking in het gevoel van achting. Dat gebod komt van onze eigen

⁷⁶ ‘Die Pflichten gegen sich selbst... gehn nur auf die Würde der Menschheit. Sie beruhen darauf, daß wir in Ansehung unserer Person keine ungebundene Freiheit haben, daß die Menschheit in unserer eignen Person hochgeschätzt werden müße...’ (*Vorl.* 175).

^{76a} Cf. IV 408. De lijn van de causaliteit van vrijheid gaat van theoretische mogelijkheid (KrV A 547vv), via aanname van praktische realiteit uit helder begrip ervan (A 807), naar inperkende macht (IV 401).

rede, maar we ervaren dat niet zo. Dat komt duidelijk tot uitdrukking in het vroegere *Träume eines Geistersehers* (1766) waar Kant spreekt van ‘...eine gewisse Empfindung ...die uns merken läßt, daß in uns gleichsam ein fremder Wille wirksam sei’ genoemd wordt (II 334, 29-30). (Dat lijkt in tegenspraak met Kants stelling in de derde formulering, dat een redelijk wezen als eigen wetgever alleen belangeloos kan handelen als het om een *eigen* gebod gaat. ‘Eigen’ betekent hier echter de structureel-intrinsieke voorwaarde dat de wet principieel los van elke externe invloed moet staan. Het probleem daarbij is wel, dat een redelijk wezen dan niet als *algemeen* wetgevend gedacht kan worden (GMS 431vv), omdat ieder a priori weet dat elk redelijk wezen noodzakelijk de eigen bron van wegeving is.^{76b})

Het besef van eigenheid komt verder in het gedrang als Kant in de *Kritik der praktischen Vernunft* en *Die Religion* stelt dat het voor de mens onmogelijk is vanuit zichzelf op het idee van een gebiedende wet te komen (KpV V 31, *Rel.* VI 26n; zie blz.153 hieronder). De autonomie van de zuivere rede openbaart zich volgens de *Kritik der praktischen Vernunft* aan ons in het ‘Faktum’ (KpV V 42, 6-7) als macht van het gebod van de zuivere rede (zie bladzijde 102 hieronder). Zonder die ervaring zou de mens niets weten van zedelijkheid (vgl. noot 125). Van het rijk van de doelen is dan geen sprake meer, want het begrip ‘doel op zich’ raakt de actieve betekenis ‘algemeen wetgevend zijn’ kwijt. Dat de mens nooit alleen middel kan zijn, weet hij dankzij het ‘Faktum’ en is verder in Kants opzet geen basis voor zelfstandige formulering meer. (In *Die Metaphysik der Sitten* is het centrale punt, dat de mens doel is, in feite ‘uitbreiding’ van de eerste formulering. Zie bladzijde 208 hieronder.) Als besef van eigenheid voert Kant in de *Grundlegung* het traditioneel bekende argument (zie noot 135 op blz. 220 hieronder) aan dat zelfs de ergste misdadiger innerlijke onvrede heeft over zijn manier van leven (GMS 454). De basis van de innerlijke onvrede ligt in het besef dat de mens alleen naar zijn hogere, noumenale natuur zijn eigenlijke zelf is (GMS 457, 34). Die hogere natuur kan daardoor fenomenaal als diep verlangen en als gebod herkenbaar zijn. Die natuur ervaren we dus als achting wekkend gebiedend, én als bron van verlangen. Niet in de met achting verbonden waardigheid van het algemeen wetgever zijn, maar in de onvrede zijn essentie als redelijk wezen te missen als men zich niet aan de regels van zijn hogere natuur houdt, manifesteert zich onze eigenheid. In plaats van onvrede zou men eerder echter het indringend besef van eigen onwaardigheid verwachten (zoals in MS 380n; zie noot 170 op blz. 55 hierboven). In de *Kritik der praktischen Vernunft* kan het verlangen naar overeenstemming met ons diepste wezen kan eigenlijk geen rol meer spelen; het ‘Faktum’ als manifestatie van ons diepste wezen eist overeenstemming (KpV V 32), al inspireert het tegelijk (a.w. 77, 34vv). Het gevoel van achting impliceert het besef dat onze eigenlijke, hogere, natuur op afstand staat en ons louter dwingend tegemoet treedt. In de eerdere fase, waarin achting als drijfveer nog geen rol speelde, zoals in de *Kritik der*

^{76b} GMS 431, 17; 433, 2; 461, 2-4. Zie ook blz. 388 hieronder. De eigen wil als voorwaarde: GMS 432, 27 - 433, 5; 440, 2-5; vgl. 434, 29-30. Zoals hierboven (bladzijde 78) gezegd, moet volgens Kant een redelijk wezen, vanuit zijn waardigheid als doel op zich, zijn wil als algemeen wetgevende wil denken. Die wil is echter niet immuun voor empirische invloeden, en kan zich dus niet als categorisch gebiedend beschouwen (vgl. GMS 454, 6-15). Maar ook is ‘eigen wil’ een structureel noodzakelijke voorwaarde voor een zuivere, ofwel *vrije* wil, die alle empirische invloed afwijst en alleen formele algemene geldigheid kent, en dus voorwaarde voor de categorische imperatief (GMS 433, 1-3; vgl. GMS 440-441).

reinen Vernunft, schrijft Kant over bijval voor ‘de heerlijke ideeën van de zedelijkheid’ (A 813/ B 841). Er is daar dus sprake van geestdrift over morele orde. En in het collegeverslag van Powalski zegt hij ‘Das Wesentliche der Moralitaet ist die allgemeine Gültigkeit der Gesezze, weil sie von allen und jeden Gesichts Punkten klug sind und wohlgefallen.’⁷⁷ Morele orde is een beginsel waar iedereen zich uit eigen keuze, met een gevoel van intellectueel gewekte levensvreugde bij aansluit: we voelen ons erdoor bevestigd. In de *Grundlegung* wordt de sfeer bepaald door achting voor orde.

Het college Philosophische Religionslehre als overgangsfase.

Wat in de *Grundlegung* (en ook al in de *Kritik der reinen Vernunft*) naar voren komt, is de ethische probleemverschuiving. In het ethiekcollege was de centrale vraag: hoe kan het verstand de wil bewegen tot handelen?⁷⁸ In de *Grundlegung* en de *Kritik der reinen Vernunft* garandeert de aanwezigheid van het gebod de principiële uitvoerbaarheid ervan, al is die empirisch niet controleerbaar. Het probleem van de feitelijke verwerkelijking is niet meer relevant; het gaat niet om wat gebeurt, maar om wat gebeuren moet (IV 427, 1-4). Alles draait alleen om het gebod.⁷⁹ Wij zijn het niet meer die oordelen, om vervolgens al dan niet tot handelen over te gaan, de rede oordeelt in de vorm van een, ons tot handelen dwingend, gebod. Dit gebod is afgeleid uit het begrip van de goede wil, die in het natuurlijke gezonde verstand (dat vanzelfsprekend uitgaat van de norm van universele geldigheid of noodzakelijkheid, IV 389, 11vv) aanwezig is en tot uitgangspunt dient.⁸⁰ Dit gebod heeft, al gaat het om een zuiver verstandelijk beginsel, voor ons juist daardoor de betekenis van waardigheid. Het drukt een absolute waarde uit, in contrast met de waardeloosheid van de neigingen (IV 428, 14-17). Het probleem verschuift dan naar de vraag of het gebod zelf wel op realiteit berust, omdat de vrijheid van al het empirische waarop het is gebaseerd theoretisch onbewijsbaar is. In het derde deel van de

⁷⁷ Powalski XXVII 210, 20-22; vermoedelijk uit de jaren 1782-1783.

⁷⁸ Zie noot 63 en 64 van hoofdstuk I van deze studie. Cf. Chr. Crusius, *Kurzer Begriff der Moraltheologie* I, 30 § 11 ‘Die sich selbst gelassene Vernunft kann durch ihr Bemühen und Nachdenken nicht zugleich die Kraft verschaffen, wodurch das Böse überwunden und weggeschafft wird.’

⁷⁹ ‘Und hier kann uns nun nichts vor dem gänzlichen Abfall von unseren Ideen der Pflicht bewahren ...als die klare Überzeugung, daß, wenn es auch niemals Handlungen gegeben habe, die aus solchen reinen Quellen entsprungen wären, dennoch hier auch davon gar nicht die Rede sei, ob dies oder jenes geschehe, sondern die Vernunft für sich selbst und unabhängig von allen Erscheinungen gebiete, was geschehen soll, mithin Handlungen, von denen die Welt vielleicht bisher noch gar kein Beispiel gegeben hat, an deren Tunlichkeit sogar der, so alles auf Erfahrung gründet, sehr zweifeln möchte, dennoch durch Vernunft unnachlässlich geboten seien.’ (IV 407-408. Vgl. IV 427.) Zie ook KrV A 807. De vraag wordt dan klemmend hoe de mens als wetgevend, in de zin van tegelijk die wetten in praktijk brengend lid (immers, hoe waardig is een wetgever van wie het twijfelachtig is of hij aan zijn eigen wetten gehoorzaamt?), deel kan uitmaken van het rijk der doelen (IV 4 35, 29vv). De werkelijkheidsbasis van dit rijk berust geheel op de ervaring van noumenale dwang. Cf. IV 417, 3-6 ‘Nun entsteht die Frage: wie sind alle diese Imperative möglich? Diese Frage verlangt nicht zu wissen, wie die Vollziehung der Handlung, welche der Imperativ gebietet, sondern wie bloß die Nötigung des Willens, die der Imperativ in der Aufgabe ausdrückt, gedacht werden könne.’ Zie ook KpV V 47. De eenheid van lid zijn (als bevelend wetgever en gehoorzaam uitvoerder) van het rijk, ontbreekt. Elders spreekt hij echter uitvoerig over de ‘Selbstzufriedenheit’ die wij voelen na het besef zuiver onze plicht te hebben gedaan (XIX 281-283; XXVIII 1191 en V 117-118. Zie ook IV 396, 34 en MS VI 377, 18-22). Kant beschouwde dit dus kennelijk niet als een probleem.

⁸⁰ ‘Um aber den Begriff eines an sich selbst hochzuschätzenden und ohne weitere Absicht guten Willens, so wie er schon dem natürlichen gesunden Verstande beiwohnt und nicht sowohl gelehrt als vielmehr nur aufgeklärt zu werden bedarf...zu entwickeln.’ (IV 397). Zie ook KpV A 807; *Mrong II* XXIX 607, 15-17; KpV 91, 33vv. Voor het citaat van IV 389, zie noot 169, blz. 233 hieronder.

Grundlegung geeft Kant dan een rechtvaardiging van de aanname van vrijheid.

Ook met betrekking tot het handelen ontstaat er een nieuw probleem. In plaats van het praktijkgegeven dat niet bij iedereen het morele gevoel actief is, komt nu het gegeven dat niemand kan weten of hij volledig zuiver heeft gehandeld (GMS 408), al blijkt Kant er anderzijds van uit te gaan dat de drijfveer van achting zuiverheid van handelen garandeert (GMS 401n, 409, 4-5 en 432-433).

Zoals gezegd, blijft het morele beginsel in het ethiekcollege en de *Grundlegung* gelijk. Er is echter een groot verschil van kader, wat te maken heeft met een fundamenteel veranderde, of liever: aangepaste, kijk op de menselijke mogelijkheden. Het contrast is het duidelijkst te zien bij Kants college over wijsgerige theologie *Philosophische Religionslehre* (Pölitz XXVIII.2.2; gedateerd 1783-84). In dat college stelt Kant met volle scherpste dat onze menselijke natuur niet toestaat dat we de voorschriften van plicht kunnen vervullen zonder rekening te houden met geluk in een toekomstige wereld; wie denkt dat dit wel mogelijk is, is een fantast (a.w. 1072, 24-25). In de *Grundlegung* daarentegen, is degene die dat denkt geen fantast meer: het gevoel van achting voor het gebod en van de waardigheid van wetgever is genoeg om drijfveer te zijn voor moreel handelen, zonder uitzicht op het werkelijk verkrijgen van geluk (GMS 410n, 439 en 450, 6-8. Cf. ook KpV V 152, 27-35 tegenover NTV XXVIII 1153, 22-24.)

Anderzijds valt het college *Religionslehre* ook enigszins te zien als een tussenfase, omdat er belangrijke, sfeerbepalende formuleringen uit de *Grundlegung* in aanwezig zijn. De goede wil is iets absoluut goeds (a.w. 1099, 36-37; cf. GMS 393vv), want hij maakt een systeem van alle doelen mogelijk. De systeemgedachte (het rijk van doelen) speelt een fundamentele rol (a.w. 1098-1100; 1153, 1-2; cf. GMS 433vv). De mens is evenwel geen wetgevend, maar alleen uitvoerend lid van het rijk van alle doelen (a.w. 1100, 3-5; 1113, 31). Ook is de gedachte fundamenteel dat de mens zichzelf noodzakelijk als vrij moet denken en daarom ('eo ipso') vrij is.⁸¹ De expliciete notie van autonomie is er echter nog niet. Wel zit Kant er soms dicht tegen aan: 'Pflichten der Moral sind also apodiktisch gewiß, weil sie mir von meiner eigenen Vernunft aufgegeben werden.' (A.w. 1073, 9-11) Dit doet denken aan het wetgever zijn. Deze woorden staan echter in perspectief van de *zekerheid* van de morele beginselen, en er is, evenmin als in *Mrongovius II*, geen sprake van, dat het uitzicht op geluk daardoor overbodig zou worden. De idee dat de mens actief moreel wetgever kan zijn, is nog niet ontwikkeld; alleen de rede (de natuur van de rede), met het beginsel van het systeem van alle doelen als maatstaf, is de basis van plicht.⁸² Het moreel gevoel speelt geen rol, alles draait om ons inzicht in de natuur van de rede. Die natuur van de rede kennen we primair vanuit de natuurwetenschappen, die weer model staan voor de moraal.⁸³ (Het contrast tussen het college *Religionslehre* en de

⁸¹ XXVIII 1068, 5-7; 1106, 24-28; cf. GMS 448. Zie ook noot 16 en 45 hierboven.

⁸² XXVIII 1099, 25-27; 1152, 28-39 (*Nat.Theol.Volckmann*); cf. 1116, 36- 1117, 1.

⁸³ XXVIII 1114, 27- 33 'Nun erfordert es das Bedürfniß unserer eigenen Vernunft, daß wir allenthalben die allgemeinen Gesetze aufsuchen, wonach gewisse Begebenheiten geordnet sind. Denn dadurch bringen wir Einheit und Harmonie in unsere Naturerkenntniß, anstatt daß ... alle Naturordnung zerstöret wird.' Zie ook a.w. 1098, 7 - 27 'Es ist in der ganzen organisirten Natur eine nothwendige Maxime für unsere Vernunft, anzunehmen, daß bei einem jeden Thiere oder bei jeder Pflanze nicht das mindeste sey, welches unnütz und ohne Absicht da wäre, sondern daß vielmehr alles die angemessenen Mittel zu gewissen Zwecken enthält. Dieses ist ein ausgemachter Grundsatz der Naturkunde. [...] Die Kultur unserer eigenen Vernunft dringt uns daher dazu, sie anzunehmen und anzuwenden. Ist nun in der ganzen organisirten, obgleich unvernünftigen Natur etwas auf's beste geordnet; so läßt sich ein Gleiches in dem edlern Theile der Welt,

Grundlegung, wekt overigens de vraag: hoe kan onze a-prioristische kennis van de rede zo fundamenteel wisselen? Vanuit tegenwoordig standpunt geredeneerd: hoe kan de mens zijn basismogelijkheden opeens totaal anders ervaren?⁸⁴ Bij Kant speelt dit niet.)

1.3.2.3 Opmerkingen over plicht en achting.

Volgens E. Förster was Kants opvatting van plicht en achting een direct gevolg van de kritiek die Chr. Garve had op de *Kritik der reinen Vernunft*.⁸⁵ Förster wijst erop dat het begrip plicht in de *Kritik der reinen Vernunft* niet voorkomt.⁸⁶ Dat is echter niet verwonderlijk omdat het, als betrokken bij het empirische - zij het in het negatieve aspect van afweer van de invloed van de neigingen - buiten het bestek van dat werk valt (KrV A 55 en B 29; vgl. 'plicht' in *Vorl.* 50, 11-13). De gangbare begrippen 'morele wet', 'rechte rede' en 'noodzakelijkheid'⁸⁷, stonden bij Kant al los van het empirische. Kants nieuwe aanpak roept echter vragen op: als de aanwezigheid van het gebod de uitvoerbaarheid ervan garandeert (KrV A 315 en 807; GMS 407v), en daarmee de realiteit van de moraal

in der vernünftigen Natur erwarten. [...] Solche Einfluß, wie diese Theorie auf die Naturwissenschaft hat, hat sie auch auf die Moral.' Cf. GMS 395: 04-07 en 396: 18-24; KU 376: 24-36; XXVII 545, 20-25.

⁸⁴ XXVIII 1153, 25-30 'Wenn wir unsere Moral a priori durch die Vernunft die Gebote lehren lassen, aber auch durch dieselbe Vernunft gelehrt ihre Verheißungen einsehen, so ist das nicht möglich, daß die Gebote selbst Triebfeder sein sollten, sondern es muß ein Wesen angenommen werden, welches alle Glückseligkeit in seiner Gewalt hat, und von dem wir sie zu hoffen haben..' Cf. daarentegen GMS IV 403, 30-31. Kant benadrukt dan de onbegrijpelijkheid van het morele handelen. Volgens de *Grundlegung* is er, moreel gezien, geen kennis van de rede dan alleen het gebod (GMS 462, 12-21).

⁸⁵ Zie E. Förster, Was darf ich hoffen? in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 46, 1992, 175 '...[Kant] setzt ... die Verbindlichkeit [moralische Notigung] schon voraus, die doch erst durch Gott erklärt werden sollte...' Zijn argumentatie is daarom een *petitio principii*. (Kant doet echter in de *Grundlegung* min of meer hetzelfde: hij gaat uit van plicht als autonomie die eerst op vrijheid zou moeten worden gefundeerd.)

⁸⁶ E. Förster, a.w. 176 'Interessanterweise kam der moralische Pflichtbegriff in der *Kritik der reinen Vernunft* nicht ein einziges Mal vor. Dafür aber um so öfter in Garves *Philosophischen Anmerkungen und Abhandlungen zu Cicero's Büchern von den Pflichten*.' J. Bohatec had overigens i.v.m. het verschil tussen 'plichtmatig' en 'uit plicht' al eerder gewezen op de invloed van Garve's Cicero-vertaling. Hij merkt ook op dat Kant het voorbeeld van het in bewaring gegeven geld via Garve aan Cicero's *De finibus* heeft ontleend (Zie J. Bohatec, a.w. 329n. Men kan echter wat dit laatste betreft ook wijzen op Leibniz, *Théodicée* § 121, die naast Cicero o.a. ook Ambrosius, Grotius en Pufendorf noemt.) Het plichtbegrip komt wel voor in het ethiekcollege, zie *Vorl.* 52, 'Thue ich etwas aus guter Gesinnung so thue ich es aus Pflicht.'

⁸⁷ Zie K. Bärthlein, Zur Lehre von der "recta ratio" in der Geschichte der Ethik von der Stoa bis Christian Wolff, *Kant-Studien* 56 (1965), 127. Cf. Philo, a.w. VII.46 'De rechte rede is een wet zonder leugen en die ...door een onsterfelijke natuur onbederfelijk in een onsterfelijke rede is gestempeld.' en Th. v. Aquino, *ST I^a-II^ae q.18 a. 9* 'Nos autem hic dicimus malum communiter omne quod est rationi rectae repugnans.' Vgl. Kants opmerking in *Logik* IX 32 'In der Moralphilosophie sind wir nicht weiter gekommen als die Alten.' (Vgl. noot 56.) (Ook bij Crusius is plicht louter noodzakelijkheid van handelen. Zie bijvoorbeeld *Anweisung* § 160 199-200 'Eine Pflicht in weitem Verstande ist ein Thun oder Lassen, darzu eine moralische Nothwendigkeit vorhanden ist. Eine moralische Nothwendigkeit ist ein solches Verhältniß eines Thuns oder Lassens gegen gewisse Endzwecke, daraus ein vernünftiger Geist verstehen kan, das es gethan oder gelassen werden soll. Derjenige Zustand, in welchem eine moralische Nothwendigkeit zu etwas vorhanden ist, wird die Verbindlichkeit in weitem Verstande genennet. Demnach handelt die Moral von Pflichten und Verbindlichkeiten.' Wat betreft de morele wet, zie a.w. 166 (§ 137) 'Wenn nun aber ein Trieb in uns ist, ein Göttliches Gesetz zu erkennen, und demselben gemäß zu handeln; so muß es auch ein angebohrne Idee von dem natürlichen Gesetze in uns geben, welche das Muster ist, nach welcher der Gewissenstrieb die menschlichen Thaten eingerichtet wissen will.' (Vgl. Romeinen 2: 14-15.) Het principe van deze wet luidt: 'Thue was der Vollkommenheit Gottes ... und der wesentliche Vollkommenheit der Menschlichen Natur gemäß ist.' (a.w. 167; zie ook bladzijde 15 van deze studie.) Dit motief vormt mede het kernresultaat van Kants *Preisschrift* (II 299, 8-13)).

(KrV A 808), waarom zou die aanwezigheid dan niet het bestaan van God garanderen en daarmee waardigheid tot geluk als drijfveer? Hoe kan, vanuit de a priori door de zuivere rede bepaalde noodzakelijkheid van het volledige hoogste goed (vgl. A 813) waardigheid (ofwel achting) los van uitzicht op geluk (GMS 411n) drijfveer zijn?

In verband met het gebruik van de begrippen ‘plicht’ en ‘achting voor de zedenwet’, GMS IV 400) kan ook worden gewezen op *De Officio Hominis et Civis* van S. von Pufendorf. Daar worden twee factoren die bij het opleggen van verplichting: de macht om te dwingen en eerbied of achting (reverentia). De combinatie van beide factoren moet ons ook zonder vrees voor straf tot begripvolle gehoorzaamheid brengen. Een machtsfactor is nodig, maar angst alleen is weinig constructief. Achting of eerbied - hier vanwege de voordelen die de wetgever biedt - moet ook drijfveer voor gehoorzaamheid aan de wet zijn.⁸⁸ Achting als drijfveer was dus een reeds bekend principe, al gaat het bij de zedenwet om autonomie: het is een wet die aan onze eigen wil is ontsprongen, waardoor de verbinding met beloning of straf, die noodzakelijk geacht werd om een wet een verplichtend karakter te geven, niet nodig is (GMS IV 432, 28 – 433, 5).

Verder is er de mogelijke invloed van Adam Smith, die in zijn *Theory of Moral Sentiments* (1759) plicht in samenhang brengt met respect voor algemene objectieve regels⁸⁹, en op H. Home (lord Kames), die de nadruk legt op het belang van plicht boven dat van welwillendheid. Uit een brief van Markus Herz aan Kant (1771) blijkt dat Smith een van Kants lievelingsauteurs was.⁹⁰ Zijn invloed betreft dan louter de formele structuur van de samenhang, want volgens Smith zijn de algemene gedragsregels op empirie gebaseerd. In de genoemde brief voegt Markus Herz de opmerking toe dat hij zelf verre de voorkeur geeft aan het werk van Home. Deze had kritiek op Hutchesons ethiek, omdat daarin het verplichtend element ontbreekt. Home legt sterk de nadruk op het belang van plicht; hij maakt onderscheid tussen plichten jegens anderen en jegens zichzelf en tussen wat Kant later, evenals anderen, in navolging van Grotius en S. von Pufendorf, ‘volkomen’ en ‘onvolkomen plichten’ noemt.⁹¹ Home is echter ook van mening dat plicht weliswaar achting wekt, maar in mindere mate dan ‘benevolence’ dat

⁸⁸ Zie S. von Pufendorf, a.w. I, 2, § 5 ‘Introductur obligatio in animum hominis proprie a superiore, i.e. tali cui non solum vires sunt malum aliquod representandi contranitentibus; sed et cui iustae sunt causae, quare postulare queat, ex suo arbitrio voluntatis libertatem circumscribi. Talia enim ubi in aliquo fuerint, postquam quid velit significavit, necessum est in animo hominis oriri metum, reverentia temperatum, quae etiam remoto metu allicere aliquem debebant ad istius voluntatem amplectendum.’ (Zie ook *De Iure Naturae et Gentium*, I, 6, § 9.) Vgl. ook noot 204 in hoofdstuk IV van deze studie (blz. 246v).

⁸⁹ ‘The regard to those general rules of conduct, is what is properly called a sense of duty..’ (A. Smith, *The theory of moral sentiments* (1759), Indianapolis 1982, III.5.1, 174) ‘With the dutiful and the virtuous, however, respect for the general rule will frequently produce ...’ (a.w. VI.1.8, 237)

⁹⁰ ‘Über den Engländer Smith, der wie Herr Friedländer mir sagt, ihr Liebling ist..’ (X 126; cf. XIX 185,11)

⁹¹ ‘Hutcheson...founds the morality...on a certain quality of actions. But this account of morality is also imperfect, as it makes no distinction between duty and simple benevolence.’ H. Home, *Essays on the principles of morality and natural religion* (1751), Indianapolis 2005, 31. Over plicht en verplichting (‘duty, obligation, ought and should’) schrijft hij: ‘Though these terms are of the utmost importance in morals, I know not that any author has attempted to explain them, by pointing out those principles or perceptions which they express.’ (a.w. 30; 33) Verder stelt hij: ‘We do not consider actions that come under the notion of duty or obligation... as in any degree under our own power. We have the consciousness of necessity ...as if under some external compulsion. ...The virtues that are exacted from us as duties, may be termed *primary*..’ (a.w. 33). Plichten zijn ‘laws of our nature’ (a.w. 37) (Cf. Baumgarten, *Metaph.* § 723 ‘Necessitatio moralis est obligatio. Obligatio ad actionem invitam erit coactio moralis.’) Voor het onderscheid (in navolging van o.m. S. von Pufendorf) tussen plichten jegens anderen en jegens zichzelf, zie

doet.⁹²

Tenslotte valt er in dit verband nog iets te zeggen over de beweegredenen van de moraal. Zoals in noot 91 opgemerkt, meent Kant ten onrechte dat hij de eerste was die de plichten jegens zichzelf voorop stelde (von Pufendorf had dit in zijn *Ius naturae et gentium* echter al eerder gedaan). Het is bovendien vanuit het principe van regelmaat niet duidelijk waarom plichten tegenover zichzelf (ofwel de normerende doelmatigheid van de menselijke natuur, *Collins* XXVII 346, 6-8) voorafgaan, en zelfs voorwaarde zijn voor het uitoefenen van andere plichten ('Wer keinen inneren Werth hat, der hat seine Person weggeworfen und kann keine Pflicht mehr ausüben.' *Vorlesung* 176), want het principe van regelmaat laat geen onderscheid toe tussen het zich houden aan de wetmatigheid van de menselijke natuur en het zich houden aan wetmatigheid van het willen ten opzichte van andere redelijke wezens. Kants argumentatie lijkt meer te maken te hebben met de psychologische mogelijkheden om het besef van waardigheid te ervaren: bij plichten jegens zichzelf gaat het om 'die Würde der Menschheit' (a.w. 175). In feite wil dat zeggen, dat niet het verstandelijk beginsel van regelmaat, maar het gevoelde besef van de waardigheid van 'het redelijk wezen zijn', van het heersen over de neigingen (een machtsbeginsel), als beweegredenen betekenisgevend is voor de moraal.

1.3.3 De causaliteit van de zuivere rede in de Kritik der praktischen Vernunft.

Het is, wat betreft de *Kritik der praktischen Vernunft*, voorafgaand nuttig te herinneren aan wat Kant met het woord 'praktisch' bedoelt. 'Praktisch' is datgene wat de wil kan bepalen.⁹³ Met de wil wordt de vrije wil bedoeld; de vrije wil is het terrein van het praktische.⁹⁴ Alle praktische regels, ook de regels die uit nuttigheidsoverwegingen zijn opgesteld, zijn regels van de rede.⁹⁵ Praktische wetten zijn regels die onze subjectieve, empirisch beïnvloede wil met objectieve noodzakelijkheid bepalen, zonder op het

H. Home, *Elements of Criticism* (1762), Indianapolis 2005, 242; voor dat tussen 'primary' en 'secondary virtues', *Essays* 37 vv. Hij brengt ook plicht in verband met waardigheid: 'Further, to behave with dignity... is felt to be, not a virtue only, but a duty..' (*Elements* 246) Cf. wat dit betreft *Refl.* 7038 XIX 232. Voor het onderscheid tussen volkomen en onvolkomen plichten, zie Grotius *De iure belli ac pacis* II, 11 §§ 3-4, 22 §16, 25 § 3; S. von Pufendorf, *De officio hominis et civis* I, 9 §§ 4-6; Chr. Wolff, *Inst. Jur.* I, 3 § 80. Voor de term 'perfectum officium' zie Cicero *De officiis*, I § 7 en 8. Over plicht ten opzichte van zichzelf, zie S. von Pufendorf, a.w. I, 5 en *Ius naturae et gentium*, Lib. II, Cap. IV.; Chr. Wolff, *Inst. Jur.* I, 2 § 57; ook: Rousseau, *Émile*, III 271, 'En un mot, Émile a de la vertu tout ce qui se rapporte à lui-même. Pour avoir aussi les vertus sociaux...' Kant stelt in zijn ethiekcollege overigens ten onrechte dat hij de eerste is die deze plicht niet als sluitstuk behandelt, maar de juiste plaats heeft gegeven (*Vorlesung* 169).

⁹² 'Benevolence and generosity are more beautiful, and more attractive of love and esteem, than justice.' (*Essays* 33) 'Though it [justice] reaches not the splendor of the more exalted virtues, it gains at least our esteem and approbation.' (a.w. 38) Cf. Kants ethiekcollege, zie noot 36 van hoofdstuk IV van deze studie.

⁹³ '...gleichwohl aber uns Vernunft als praktisches Vermögen, d. i. als ein solches, das Einfluß auf den Willen haben soll, dennoch zugeteilt ist..' (IV 396) 'Wie nun aber reine Vernunft... für sich selbst eine Triebfeder abgeben..., oder mit anderen Worten, wie reine Vernunft praktisch sein könne...' (IV 461) 'Wenn man annimmt, daß reine Vernunft einen praktisch d.i. zur Willensbestimmung hinreichenden Grund in sich enthalten könne..' (KpV V 19) 'In der praktischen Erkenntnis, d.i. derjenigen, welche es bloß mit Bestimmungsgründen des Willens zu tun hat..' (KpV V 20)

⁹⁴ 'Praktisch ist alles, was durch Freiheit möglich ist. Wenn die Bedingungen der Ausübung unserer freien Willkür aber empirisch sind, so kann die Vernunft dabei keinen anderen als regulativen Gebrauch haben und nur die Einheit empirischer Gesetze zu bewirken dienen...' (KrV A 800)

⁹⁵ 'Die praktische Regel ist jederzeit ein Produkt der Vernunft, weil sie Handlung, als Mittel zur Wirkung, als Absicht, vorschreibt.' (KpV V 20, 6-8)

empirisch resultaat te letten.⁹⁶ De terminologie heeft Kant, zoals opgemerkt in de Inleiding van deze studie, mede aan Wolff ontleend en gaat terug op Aristoteles.⁹⁷ In *Grundlegung* gaat Kant uit van het alledaags verschijnsel plicht en vandaar naar de voorwaarde ervan (vrijheid). In de *Kritik der praktischen Vernunft* volgt hij de omgekeerde weg en gaat hij van de voorwaarde (vrijheid) naar de werkelijkheid van plicht. Met die omgekeerde weg hoeft hij ter rechtvaardiging geen beroep te doen op de aanwezigheid van de noumenale natuur van redelijke wezens, die empirisch niet constateerbaar is en dus geen constateerbare werkelijkheid als rechtvaardiging kan opleveren. Kant is tot deze verandering van aanpak gekomen door kritische reacties die hij kreeg op zijn werk. Die kritiek maakte hem duidelijk dat er geen enkele kennis, hoe minimaal ook, van de intelligibele wereld bestaat. De argumentatie in de *Grundlegung* over de noumenale wereld als basis van de fenomenale (GMS 450vv) kwam daarmee te vervallen. Dat de ideeën van de rede spontaan zijn (KrV A 548; GMS 451), is theoretisch niet te bewijzen.⁹⁸ De bewijsvoering voor vrijheid (basis van spontaniteit) moet daarom uitsluitend op praktische gronden berusten, op het besef van a priori ons bestaan bepalende regels als openbaringsgebeuren in ons bewustzijn (KrV B 430-431). In de *Kritik der praktischen Vernunft*, in feite een analyse van de werking van ons hogere streefvermogen, neemt Kant zijn uitgangspunt bij de derde antinomie uit de *Kritik der reinen Vernunft*, waar de vrijheid van de wil door morele ervaring bewezen wordt, al kan de speculatieve (ofwel theoretische) rede de objectieve realiteit van dit vrijheidsbegrip niet aantonen (A 444/B 472 - A 451/B 479; V 3, 19-21 en V 15, 18-23). Het gaat erom aan te tonen dat vrijheid eigenschap van de wil van een redelijk wezen is, ofwel dat er causaliteit uit vrijheid (V 16, 33-34) bestaat. Voorwaarde daartoe, is dat het bij die wil

⁹⁶ ‘Die letztern müssen den Willen als Willen, noch ehe ich frage, ob ich gar das zu einer begehrten Wirkung erforderliche Vermögen habe, oder was mir, um diese hervorzubringen, zu tun sei, hinreichend bestimmen, mithin kategorisch sein, sonst sind es keine Gesetze; weil ihnen die Notwendigkeit fehlt.’ (KpV V 20, 24-27). Kant maakt later expliciet het onderscheid tussen ‘Wille’ en ‘Willkür.’ Cf. MS VI 221 ‘Der Begriff der Freiheit ist ein reiner Vernunftbegriff...welcher ...im praktischen Gebrauch derselben aber seine Realität durch praktische Grundsätze beweist, die als Gesetze eine Kausalität der reinen Vernunft... die Willkür zu bestimmen, und einen reinen Willen in uns beweisen, in welchem die sittlichen Begriffe und Gesetze ihren Ursprung haben.’

⁹⁷ Zie bladzijde 11, noot 29. Te noemen valt ook Th. van Aquino, *ST I^a-IIae* q. 74 a. 7, ‘...sicut enim ratio speculativa iudicat et sententiat de rebus intelligibilibus, ita ratio practica iudicat et sententiat de agendis.’

⁹⁸ Zie Bernd Ludwig, *Die „consequente Denkungsart der speculativen Kritik“*, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 58 (4):595-628 (2010). Idem, “Why Groundwork III Failed: The Dogmatism of Kant’s Pre-1787 Theory of Freedom”, *The Mary Gregor Lecture*, Chicago, 2014. De betreffende kritiek was afkomstig van Pistorius in twee besprekingen in het tijdschrift *Allgemeine deutsche Bibliothek*, 1786, Bd. 66. Zie: *Kants vergessener Rezensent, etc.*, herausg. Bernward Gesang, Hamburg 2007. Voor teksten bij Kant, zie bijv. KrV B 428vv., waar hij (Descartes’ “Cogito” als fundamenteel beginsel binnen zijn eigen systeem kritisch verwerkend) schrijft: ‘Der Satz: Ich denke, oder: Ich existire denkend, ist ein empirischer Satz. Einem solchen aber liegt empirische Anschauung, folglich auch das gedachte Object als Erscheinung zum Grunde. [...] Wenn ich mich hier als Subject der Gedanken oder auch als Grund des Denkens vorstelle, so bedeuten diese Vorstellungen nicht die Kategorien der Substanz oder der Ursache, denn diese sind jene Functionen des Denkens (Urtheilens), schon auf unsere sinnliche Anschauung angewandt, welche freilich erfordert werden würde, wenn ich mich erkennen wollte. [...] In ihm ist also schon nicht mehr bloße Spontaneität des Denkens, sondern auch Receptivität der Anschauung, d. i. das Denken meiner selbst auf die empirische Anschauung ebendesselben Subjekts angewandt.’ In KrV B 430-432 poneert Kant dan de mogelijkheid van een op de spontaniteit of het vermogen van de rede berustend, formeel, zuiver apriori beginsel (‘ein Princip der Bestimmung meiner Existenz’) dat uitsluitend praktisch is, zonder theoretische betekenis te hebben.

louter de wetgevende vorm betreft en niet om iets inhoudelijks, anders zou die wil slechts subjectief en heteronoom zijn (V 27, 3-6; 29, 7-9). Dan, aangenomen dat zo'n wil vrij is, moet de wet gevonden worden die als enige geschikt is om de wil noodzakelijk te bepalen (V 29, 12-13). Dit is de zedenwet in de formulering 'handel zo dat de maxime van je wil tegelijk als principe van algemene wetgeving kan gelden.' (V 30, 38-39.) De bewustzijnswerkelijkheid van deze formulering wordt ons door de rede als (objectief constateerbaar) 'Faktum' onontkoombaar opgedrongen, en daarmee ook de, eerst alleen vooronderstelde, realiteit van de vrijheid (V 30, 3-7 en 18-21; 31, 24-27; cf. 116, 25-26 en 121, 2-4).

In de *Kritik der praktischen Vernunft* gaat Kant dus, op grond van de bovengenoemde kritiek, met absolute nadruk uit van de ervaring van de eis van de rede als realiteit. Het bewustzijn van de gebiedende autonomie van de rede, doet ons beseffen volledig vrij te zijn. Het gaat om een, ons door de causaliteit van de rede zelf opgedrongen, actief indringend bewustzijn, een a-prioristisch bewustzijnsgebeuren, een 'Faktum der Vernunft' (KpV V 31-32. 'Faktum' heeft hier de betekenis van 'eigenmachtige daad', zie V 3, 10-1; VI 31; 276, 27-28 (juridisch is 'factum' technische term voor 'vrije handeling', cf. MS VI 230, 10 en *Rel.* VI 23, 13-17n†); samengaand met constantheid, en daarmee een objectief gegeven: 'Faktum' als 'eine Willensbestimmung, die unvermeidlich ist' (V 55, 15-18). Mogelijk speelt hier, wat betreft de macht van een gedachte, ook de invloed van Crusius een rol.⁹⁹) Dankzij het objectieve bewustzijnsgebeuren (door het bewustzijnsgebeuren als 'Faktum' te kwalificeren maakt Kant het tot iets objectiefs) van de autonomie (van de rede) als een gebiedend, bij elk oordeel over ons handelen plaats vindend 'wapenfeit' van de rede, krijgen we weet van onze vrijheid.¹⁰⁰ Het is niet meer het afstandelijk te bekijken bewustzijn van mijn vrije wil, maar het bewustzijn dat ik (en ieder ander eindig redelijk wezen) door de causaliteit van de rede als het ware 'word gewild'. We verplaatsen ons niet in een andere orde van de dingen (IV 457, 9-10), maar worden in een andere orde van de dingen geplaatst.¹⁰¹

Kant stelt hier dat de autonomie, in de vorm van deze ervaring van de zedenwet (het besef dat men moet doen wat algemene regel kan zijn), een onloochenbaar bewustzijnsgegeven is, dat ons zonder meer onze transcendentale vrijheid, zij het uitsluitend en alleen op praktisch terrein, als werkelijkheid doet kennen: als de zuivere rede werkelijk praktisch is, bewijst zij haar realiteit daadwerkelijk, en alle spitsvondig redeneren tegen de mogelijkheid praktisch te zijn, zegt hij, is tevergeefs. Met dit

⁹⁹ Zie Crusius, *Weg* 778 en 779 § 437 'Bei den innerlichen Empfindungen nöthiget uns unmittelbar ein so heftiger Zwang, daß, wenn wir uns einer Gedancke, oder eines Gemüthszustandes bewußt sind, dieselben wirklich in uns vorhanden sind ['existieren'], daß, wer darauf Acht hat, nicht weiter daran zweifeln kan.' Verder: Gottfried Achenwall, *Elementa iuris naturae* (1750), § 122 'Actio spontanea... dicitur factum.'

Cf. qua woordgebruik Wolffs opmerking over de empirische psychologie, als zich richtend op 'ea facta, quae nobis consciis in anima fiunt'. (Chr. Wolff, *Psychologica Empirica*, Prolegomena § 2). Cf. ook *Moral Mrongovius II*, XXIX 641, 21-22 'Facta sind Handlungen die unter einem Moralgesetz stehen.'

¹⁰⁰ 'Er urteilt also, daß er etwas kann, darum weil er sich bewußt ist, daß er es soll, und erkennt in sich die Freiheit, die ihm sonst ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre.' (KpV V 30). Factum betekent ook 'feit' (zie V 91, 27 en VI 158n). Kant gebruikt vaker een term in wisselende, maar aansluitende betekenis: 'doel op zich zijn' (waardigheid) geldt zowel voor de menselijke natuur als voor gedrag dat past bij die natuur (GMS 428, 7vv en 435, 5vv; cf. R. 6856 XIX 181, 4-7).

¹⁰¹ V 43, 30vv. Opvallend is het contrast met het voorkritische standpunt: 'Das moralische Gefühl kan nur durch das Bild von einer Welt voll Ordnung in Bewegung gesetzt werden, wenn wir uns in Gedanken in dergleichen Welt versetzen.' (R. 1171 XV 518, 13-15)

vermogen staat ook de transcendentale vrijheid vast.¹⁰² De bewustzijnservaring van transcendentale vrijheid (de volledige onafhankelijkheid van de neigingen) in de vorm van door onze rede bepaalde autonomie (hoewel niet in de vorm van daadwerkelijk handelen) is in feite een openbaringsgebeuren: ‘..diese Idee offenbart sich durchs moralische Gesetz.’ (KpV V 4; zie ook KrV B 431). Daardoor weten wij dat we vrij zijn (en waardigheid hebben).¹⁰³ De idee van de vrijheid heeft een onomstotelijke, aantoonbare feitelijkheid (KU V 468, 12-30; zij het feitelijkheid in ‘erweiterte’ zin, zie noot 148 hieronder). Ze bewijst ook de realiteit van het bestaan van God en van onsterfelijkheid.¹⁰⁴

De ervaring van de eis van de zedelijkheid is een ingrijpender, want de realiteit van de vrijheid bewijzend, gebeuren geworden dan in de *Grundlegung* en brengt daardoor het bestaan God en onsterfelijkheid (existentieel) dichtbij, al is er - naar tegenwoordige psychologische maatstaven althans - geen wezenlijk verschil tussen de zedenwet als herkenning van ons eigen diepst wezen, en als openbaringsgebeuren, dat immers ook een besef van herkenning impliceert.

Overigens lijkt het ‘Faktum’, qua impact, sterk op de eerdere ervaring van ‘Unmittelbare Häßlichkeit’ (II 300, 13; zie bladzijde 14 hierboven), het besef dat ontstaat bij de voorstelling van iets moreel verwerpelijks. Het is dezelfde ervaring, maar geplaatst in een ander kader. Verder valt op te merken dat Kant, wat betreft het feit dat de zedenwet door het ‘Faktum’ achtung wekt, eigenlijk Hutchesons redenering over schoonheidsbeleving volgt, als deze stelt dat het universele schoonheidsprincipe ‘gelijkvormigheid in verscheidenheid’ noodzakelijk vreugde wekt (*Inquiry*, 35 I.2 §14; 40 I.3 § 6). De objectieve werkelijkheid van de ervaring van de macht van de zedenwet correspondeert met de objectieve werkelijkheid van de ervaring van de kracht van het schoonheidsprincipe. Dit laatste is iets wat wij passief gewaarworden (*Inquiry*, 67 I.6 § 10), maar dat geldt ook voor het ons overkomende bewustzijn van de zedenwet als ‘Faktum’. Beide verschijnselen zijn vanuit empirisch belang (‘advantage’, a.w. 40 I.3 § 6) onverklaarbaar.

Er moet verder wel worden opgemerkt dat de plichten jegens zichzelf bij Kant eerder een beredeneerd, dan een ‘Faktum’ karakter hebben.

1.3.3.1 Het verschil met de *Grundlegung*.

De idee van de vrijheid als vermogen van absolute spontaniteit, de gedachte van een vrij handelende oorzaak (KpV V 48) kon hij, zo schrijft Kant, eerder wel verdedigen, maar niet funderen op objectieve kennis. Causaliteit van de vrijheid is immers, anders dan natuurlijke causaliteit, niet empirisch als werkelijkheid waarneembaar, maar alleen een

¹⁰² ‘..wenn sie, als reine Vernunft, wirklich praktisch ist, so beweist sie ihre und ihrer Begriffe Realität durch die Tat, und alles Vernünfteln wider die Möglichkeit, es zu sein, ist vergeblich. Mit diesem Vermögen steht auch die transzendente Freiheit nunmehr fest..’ (KpV V 3) Cf. MS VI 221.

¹⁰³ ‘Freiheit ist aber auch die einzige unter allen Ideen der spekulativen Vernunft, wovon wir die Möglichkeit a priori wissen, ohne sie doch einzusehen, weil sie die Bedingung des moralischen Gesetzes ist, welches wir wissen.’ (KpV V 4)

¹⁰⁴ ‘Der Begriff der Freiheit, so fern dessen Realität durch ein apodiktisches Gesetz der praktischen Vernunft bewiesen ist, macht nun den Schlußstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der spekulativen, Vernunft aus, und alle anderen Begriffe (die von Gott und Unsterblichkeit)... schließen sich nun an ihn an, und bekommen mit ihm und durch ihn Bestand und objektive Realität, d.i. die Möglichkeit derselben wird dadurch bewiesen, daß Freiheit wirklich ist.’ (KpV V 3-4)

bewustzijnsgegeven.

Deze leemte wordt, zo zegt hij, nu gevuld door een bepaalde wet van causaliteit van de noumenale wereld, de zedenwet (KpV V 49). Hierdoor wordt het problematisch begrip van de vrijheid vast gefundeerd en een niet te betwijfelen realiteit gegeven. Het is immers zo, dat ‘die Idee des Gesetzes einer Kausalität (des Willens) selbst Kausalität hat..’ (l.c.). Dit komt erop neer, dat de idee van vrijheid in haar aspect van autonomie (in de vorm van de zedenwet) causaliteit heeft. De idee van de zedenwet heeft causaal vermogen.¹⁰⁵ Van het bij ieder mens aanwezige ‘bewustzijn van zichzelf als (vrij) redelijk wezen’ als actief beginsel (GMS IV 428, 3-5 en 429, 2-7) stapt Kant over naar de wet (die niet zozeer object van het bewustzijn is, maar zich aan het bewustzijn machtvol presenteert) als actief beginsel.¹⁰⁶ Hij kiest, genoodzaakt door de kritiek, daarmee voor een ‘gewelddadig’ forcerende oplossing: we hebben niets te geloven¹⁰⁷, of aanspraak op te maken¹⁰⁸, we hebben zekerheid door gebiedende macht van de zedenwet. Dit grondvermogen is objectieve realiteit en niet ‘beliebig erdicht’ (V 47, 2). Er is geen twijfel meer, de mens is zich ‘seiner als Dinges an sich selbst bewußt’.¹⁰⁹ Ons geweten getuigt hiervan.¹¹⁰ De zedenwet betuigt zelf haar praktische realiteit, als vermogen om de wil te bepalen. We kennen die objectieve realiteit *alleen* als macht, als vermogen, en alleen als wilsbepalend, niet als uitvoerend vermogen: ‘Nur auf die Willensbestimmung und den Bestimmungsgrund der Maxime desselben als eines freien Willens kommt es hier an, nicht auf den Erfolg.’ (V 45) De zedenwet manifesteert zich als een wilsbepalende ‘daad’ van de rede, waar we ons a priori van bewust zijn, en is daardoor (in praktisch opzicht) geen problematisch begrip meer, hoe het verder ook met de verwerkelijking gesteld mag zijn (V 47).¹¹¹ (Dit alles binnen het toenmalig kader van hoger en lager vermogen tot

¹⁰⁵ Cf. KrV A 328/ B 385 ‘Demnach ist die praktische Idee jederzeit höchst fruchtbar und in Ansehung der wirklichen Handlungen unumgänglich notwendig. In ihr hat die reine Vernunft sogar Kausalität, das wirklich hervorzubringen, was ihr Begriff enthält..’ Vgl. XXIII 100 ‘Denn eben darin besteht die Moralität der Handlung daß das Gesetz der Pflicht nicht bloß die Regel... sondern unmittelbar Triebfeder sey.’

¹⁰⁶ ‘Die objective Realität eines reinen Willens oder, welches einerlei ist, einer reinen praktischen Vernunft ist im moralischen Gesetze a priori gleichsam durch ein Faktum gegeben; denn so kann man eine Willensbestimmung nennen, die unvermeidlich ist, ob sie gleich nicht auf empirischen Prinzipien beruht.’ (KpV V 55) Cf. IX 93 ‘Man kann keiner theoretischen Idee objective Realität verschaffen... als nur der Idee von der Freiheit...weil diese die Bedingung des moralischen Gesetzes ist, dessen Realität ein Axiom ist.’ Vgl. noot 148 hieronder over Kants bredere opvatting van het begrip ‘feit’ (‘Thatsache’).

¹⁰⁷ Cf. GMS 459, ‘Freiheit aber ist eine bloße Idee...Sie gilt nur als notwendige Voraussetzung der Vernunft in einem Wesen, das sich eines Willens, d. i. eines ...Vermögens... sich zum Handeln ...nach Gesetzen der Vernunft unabhängig von Naturinstinkten zu bestimmen... *bewußt zu sein glaubt.*’ (Curs. F.R.F.)

¹⁰⁸ ‘Der Rechtsanspruch aber selbst der gemeinen Menschenvernunft auf Freiheit des Willens gründet sich auf das Bewußtsein und die zugestandene Voraussetzung der Unabhängigkeit der Vernunft...’ (IV 457)

¹⁰⁹ KpV V 97, 33 Kant spreekt hier ook van ‘seiner Kausalität als Noumens’. (KpV V 98, 4)

¹¹⁰ V 98, 13-14. Volgens Kant kan het geweten niet dwalen (*Vorlesung* 194). Dit in onderscheid van Crusius, die stelt: ‘Wir haben vermöge desselben [i.e. der Gewissenstrieb] eine natürliche Empfindung von dem, was recht und billig ist. Weil sich aber das Gewissen, wie andere Grundtriebe, auch verirren kann; so müssen wir die Empfindungen desselben in deutliche Schlüsse zu verwandeln suchen..’ (*Anweisung vernünftig zu leben* 450, § 368). Kant (V 98, 13vv, VI 401) oriënteert zich op Rousseau: ‘...la conscience ne trompe jamais.’ *Émile*, 372; ‘Conscience! ...juge infaillible du bien et du mal.’ (a.w. 378). MS VI 401 en VIII 268, 15-17 stellen dat het verstand kan dwalen (het is ‘unbedingte Pflicht’ dit te voorkomen, VI 185-186, cf. VIII 268, 6-10) maar het geweten, qua bewustzijn ‘ob ich in der That glaube Recht zu haben’ (VIII 268, 16), niet. Een dwalend geweten is een ‘Unding’ (MS VI 401, 4-5).

¹¹¹ Cf KrV B 310 ‘Ich nenne einen Begriff problematisch, der keinen Widerspruch enthält.. dessen objektive Realität aber auf keine Weise erkannt werden kann. Der Begriff eines Noumenon, d.i. eines

begeren. De zedenwet heeft overigens indirect wel degelijk uitvoerende macht, door de achtung die ze wekt.¹¹²⁾

Het verschil met de *Grundlegung* ligt dus in de kijk op de mogelijkheid van de deductie van de zedenwet. In de *Grundlegung* meende Kant dat deze deductie uitvoerbaar was, maar door de kritiek van Pistorius (zie noot 98) moet Kant erkennen dat dit onmogelijk is. Daarom wordt nu de onontkoombare gebiedende macht van categorische imperatief bewijs voor de vrijheid als werkelijkheid. De praktische machtswerkelijkheid van de rede schuift dan de vraag naar de theoretische mogelijkheid opzij.

De zedenwet ontleent haar macht als 'Faktum' aan het feit dat de intelligibele wereld de grond van de zintuiglijke wereld bevat (IV 453), maar al is dit theoretisch onbewijsbaar, praktisch blijkt dit aantoonbaar uit de feitelijke manifestatie van die macht. Het gaat evenals in de *Grundlegung* niet om inhoudelijke kennis, maar alleen om besef van vrijheid.¹¹³ Uitgangspunt is echter nu niet meer ons zelfverstaan, maar het 'bewustzijnsfeit' dat het gebod van de zedenwet zich onontkoombaar aan ons opdringt en zo haar werkelijkheid, maar dan uitsluitend op praktisch gebied, bewijst. Het realiteitsbewijs van onze morele ideeën is in de *Kritik der praktischen Vernunft* gebaseerd op de (noumenale) kracht van het gebodsbewustzijn. We verplaatsen ons niet meer, zij het ook noodzakelijk, in de noumenale wereld, maar deze komt zelf gebiedend op ons af en manifesteert zich, meer als confronterend dan als er uit voortkomend, in ons eigen bewustzijn. De zedenwet (de rede) stelt (gebiedend) zichzelf voor.¹¹⁴

Kant maakt de zedenwet, die door haar evidente kracht zelf geen rechtvaardiging behoeft en haar eigen realiteit bewijst door zelf praktisch werkzame oorzaak te zijn (KpV V 48), tot rechtvaardigingsprincipe ('Prinzip der Deduktion', KpV V 47) van de vrijheid. Hij stelt dat een dergelijke geloofsbrief (bewijs van machtiging), als vervanging van alle rechtvaardiging a priori, toereikend is.¹¹⁵ Vrijheid is niet alleen een gedachte die theoretisch mogelijk, dat wil zeggen, niet tegenstrijdig is, maar een via de zedenwet wilsbepalende werkelijkheid; het is in die vorm een onloochenbaar bewustzijnsgegeven.

Deze gedachte was echter ook al in de *Kritik der reinen Vernunft* en *Grundlegung* aanwezig: het a-prioristisch gebod ontkracht de twijfel aan de mogelijkheid van plicht, die in feite hetzelfde is als twijfel aan de mogelijkheid van vrijheid (KrV A 807 en GMS 407,34 - 408,11). We ervaren als redelijke wezens het gebod a priori als zinvol. Dat zou niet kunnen als het onuitvoerbaar was, dus weten we op grond daarvan dat we vermogen tot vrijheid hebben. De kracht en de absoluutheid van het gebod, zoals benadrukt in het 'Faktum', zijn daarbij van secundair belang; ze voegen, wat realiteit van vrijheid betreft, niets toe. De introductie van het 'Faktum' is zo bezien een herhaling van zetten (zie ook

Dinges, welches... lediglich durch einen reinen Verstand.. gedacht werden soll, ist gar nicht widersprechend.'

¹¹² Vgl. *Vorlesung* 204 '...die exekutive Gewalt.. ist das moralische Gefühl. Dieses moralische Gefühl ist ...eine Triebfeder..' en MS VI 405, 16-18 '...Pflicht: welche eine moralische Nötigung durch seine eigene gesetzgebende Vernunft ist, insofern diese sich zu einer das Gesetz ausführenden Gewalt selbst konstituiert.' Plicht is namelijk een noodzakelijke handeling uit achtung voor de zedenwet (IV 400, 18-19).

¹¹³ 'Hiedurch wächst nun zwar der spekulativen Vernunft in Ansehung ihrer Einsicht nichts zu..' (KpV 49)

¹¹⁴ Cf. GMS 410-411 'Denn die reine ...Vorstellung der Pflicht und überhaupt des sittlichen Gesetzes hat auf das menschliche Herz durch den Weg der Vernunft allein (die hiebei zuerst inne wird, daß sie für sich selbst auch praktisch sein kann) einen so viel mächtigern Einfluß, als alle andere Triebfedern...' Wij stellen ons dus de plicht zuiver voor; in de *Kritik der praktischen Vernunft* stelt de zuivere plicht zichzelf voor.

¹¹⁵ 'Diese Art von Kreditiv ...ist ..statt aller Rechtfertigung a priori völlig hinreichend.' (KpV V 48)

de gelijkheid van GMS 389, 11-23 en KpV 32, 7-17; 47, 12vv), maar Kant benadrukt nu de objectieve machtsrealiteit van dit gegeven. Het gaat om objectieve waarneembaarheid. Daarbij is - uitgaand althans van wat er in de *Grundlegung* staat over de identiteit van de zedenwetformuleringen (GMS 437, 34 - 438,1) - die macht van het 'Faktum' dezelfde als de macht van de in de *Grundlegung* genoemde (noodzakelijk ook als objectief geldende) onmogelijkheid onszelf alleen als middel te kunnen zien (GMS 428). Wij beschouwen ons noodzakelijk als doel op zich, als van absolute waarde ofwel verplichtend en nooit alleen middel. Op dit gegeven berust in Kants betoog het apodictisch karakter van de zedenwet (GMS 428, 3-6). Bovendien vormt dit *objectief bewustzijnsgegeven* in de *Grundlegung* de facto het praktische bewijs van vrijheid: juist daarom is hij in *praktisch* opzicht *werkelijk* vrij (GMS 448, 4-9), al staat dit praktische bewijs daar in de schaduw van de poging om de mogelijkheid van dit bewustzijns-gegeven theoretisch te rechtvaardigen. Die mogelijkheid is uitgesloten (zie blz. 101 hierboven) en naar de redeneertrant van de *Kritik der praktischen Vernunft* zou dit objectieve bewustzijnsgegeven nu de zekerheid van het bestaan van een noumenale wereld bewijzen, zij het een zekerheid die (eveneens) alleen praktisch geldig is. In de *Kritik der praktischen Vernunft* speelt het 'doel op zich zijn' echter geen funderende rol meer. Kant laat daar, in een louter praktisch geldige bewijsvoering (V 55-56), de kennis van vrijheid afhangen van de kennis van de zedenwet (V 29). Die laatste krijgt nu een (indringend en actief) openbaringskarakter (V 4) om haar *werkelijkheid* tot uitdrukking te brengen. Er is geen sprake meer van een beschouwende bewondering voor de absolute waarde van de goede wil (GMS 393vv). Het 'doel op zich zijn' is nu een secundair gegeven, uitvloeisel van het feit dat een redelijk wezen door zijn autonomie subject is van de zedenwet (KpV V 87, 18-20; 131, 20-25); een autonomie, die uitsluitend tot uitdrukking komt in de natuurwetformulering van die wet.¹¹⁶ Het wordt niet meer, zoals in de *Grundlegung*, in verband gebracht met het feit dat we mensen niet, maar dieren wel, uitsluitend als middel kunnen gebruiken.¹¹⁷ De sleutelrol van de indringende gebiedendheid (V 31, 27 en 33-34), nodig om een empirisch constateerbare bewustzijnservaring te creëren (de ervaring van machtsrealiteit) die kan dienen als fundament voor een deductie, betekent dat de apodictische kracht van de zedenwet niet meer, zoals in de *Grundlegung*, in verband wordt gebracht met het absolute besef van een redelijk wezen doel op zich te zijn (IV 428, 3-6), maar rechtstreeks in gebiedende macht van de wet zelf is gefundeerd, waarbij de natuurwetformulering (als enige) die macht bezit ofwel uitdrukt. (Kant vergelijkt de noodzakelijkheid die zich uit in het 'Faktum' met de noodzakelijkheid waarmee de rede ons de zuivere beginselen van de wetenschap voorschrijft, V 30, 4-9.) Eerst daardoor weten we (als afgeleide kennis) dat we doel op zich zijn (V 131, 20vv). In samenhang met dit alles krijgt de eigen wetgevende wil, die in *Grundlegung* centraal stond (GMS 440, 16-18; 454, 6-15), geen nadruk meer, ondanks het gebruik van de term 'autonomie':

¹¹⁶ Cf. KpV V 44, 1-3 'Wenn die Maxime, nach der ich ein Zeugniß abzulegen gesonnen bin, durch die praktische Vernunft geprüft wird, so sehe ich immer darnach, wie sie sein würde, wenn sie als allgemeines Naturgesetz gölte.' De formulering van de zedenwet zelf in de KpV luidt: 'Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.' (V 30, 38-39)

¹¹⁷ 'Nur der Mensch und mit ihm jedes vernünftige Geschöpf ist Zweck an sich selbst. Er ist nämlich das Subject des moralischen Gesetzes, welches heilig ist, vermöge der Autonomie seiner Freiheit.' (De vrijheidsopenbaring van zijn autonomie die zich uit in het Faktum.) V 87, 18-21; cf. GMS 428, 18-24. Het is in feite een bewerking van de traditie, cf. Th. Aquinas, *ST I*^a q. 59 a. 3 s. c. 'Libertas arbitrii ad dignitatem hominis pertinet.'

het is de autonome rede die ons bewust doet zijn van een wet (V 44, 20). Onze existentie is niet meer primair wetgevend in de context van doel en middel, maar onderworpen aan de wetgeving van de rede. In die wetgeving als ‘Faktum’ openbaart de rede mij dat de ander doel op zich is. Van een rijk van alle doelen is er daarom nauwelijks meer sprake, het wordt maar een keer genoemd, en Kant benadrukt onze lage positie erin als schepsels: het wordt ons ‘zur Achtung vorgestellt’, al zijn we ‘weliswaar wetgevende leden’ (V 82). Het openbaringskarakter van het ‘Faktum’ staat haaks op het besef van eigen wetgeving (cf. *Rel.* VI 26n). De, alle verlangen naar geluk compenserende, gedachte van de eigen waardigheid als *algemeen* wetgever (GMS 434, 29v; 439; 449-450) verschuift naar die van de waardigheid van zijn eigen *hem* wetgevende rede (V 87, 6; vgl. 25, 6-10) en van de wet zelf (V 147, 17). Dit maakt het weer nodig aandacht te geven aan ‘het hoogste goed’, waarin geluk is opgenomen (V 108vv).

Daarbij is dan wel op te merken dat ook de ervaring van het ‘Faktum’ zijn verplichtende zin ontleent aan de empirische natuurwet van wederzijdse afhankelijkheid. Het gaat immers niet om ‘bloß logische Regeln’ maar om praktische regels die ‘unsere Existenz’ betreffen (KrV B 430; zie verder § 2.4 van hoofdstuk IV van deze studie).

Een ander punt is, dat Kant, omdat autonomie nu alleen beleefd wordt als gebodservaring, niet meer uitgaat van de wetgevende wil van redelijke wezens in het algemeen die we niet anders dan als vrij kunnen denken, maar van de realiteit van de vrijheid bij de mens, die hij vervolgens laat gelden voor alle redelijke wezens (V 15, 22-23; 32, 7-17; 131, 20-21). Men kan er, terzijde, nog kritisch aan toevoegen dat Kant later, in *Die Metaphysik der Sitten*, zegt dat de deugd haar eigen loon is (VI 391, 8-15; 406, 6-8). Vanuit autonomie bezien is dat een merkwaardige opmerking, want een wetgever kan het volgen van zijn eigen wetten niet met de loongedachte in verband brengen: deugd is een vanzelfsprekend uitvloeisel van de waardigheid wetgever te zijn.

Een laatste nog te noemen punt van verschil is dat Kant in de *Kritik der praktischen Vernunft* niet of nauwelijks aandacht schenkt aan de onvolkomen plichten, die het algemeen geluk ten doel hebben. Hij noemt ze slechts tweemaal, eenmaal in een formele opsomming (V 66, 36) en eenmaal (indirect) als voorbeeld om het primaat van wetmatigheid te benadrukken (V 36, 9-11). Hij lijkt zich kritisch tegenover die plichten op te stellen, omdat ze altijd met de empirie verbonden zijn.¹¹⁸ Niet de menselijke behoeften, maar uitsluitend de rede en de wil zijn van belang (V 36, 23v; cf. GMS 418). En ons wezenlijk contact met anderen loopt via de natuurwetformulering van de zedenwet als unieke expressie van ons hogere streefvermogen (zie ook bladzijde 215vv.).

¹¹⁸ ‘Das Princip der Glückseligkeit kann zwar Maximen, aber niemals solche abgeben, die zu Gesetzen des Willens tauglich wären, selbst wenn man sich *die allgemeine Glückseligkeit zum Objecte machte*. Denn weil dieser ihre Erkenntniß auf lauter Erfahrungsdatis beruht, weil jedes Urtheil darüber gar sehr von jedes seiner Meinung, die noch dazu selbst sehr veränderlich ist, abhängt, so kann es wohl generelle, aber niemals universelle Regeln, d. i. solche, die im Durchschnitt am öftersten zutreffen, nicht aber solche, die jederzeit und nothwendig gültig sein müssen, geben, mithin können keine praktische Gesetze darauf gegründet werden.’ [Curs. F.R.F.] (V 36, 9-16. Cf. GMS 418. Ook: *Vigil.* XXVII 541, 38 – 542, 2. Zie verder blz. 198v van deze studie.) Eerder had hij gezegd dat het algemeen geluk geen maatstaf kan zijn, omdat dit ook geluk van onwaardige mensen omvat; bovendien heeft het verschuldigde altijd voorrang boven geluk (*Powalski* XXVII 138, 2-12). Wat betreft geluk van de mensheid als norm, zie bijvoorbeeld Achenwall, *Prolegomena Iuris Naturalis* § 84 – § 85.

1.3.3.2 De overeenkomst met de Kritik der reinen Vernunft.

De aanwezigheid van het gebod van de rede (de rede als gebiedende instantie) was door Kant ook al eerder als uitgangspunt gebruikt in een passage uit de *Kritik der reinen Vernunft*, waar hij stelt dat, aangezien de rede beveelt moreel te handelen, dit betekent dat de mens ook in staat moet zijn zo te handelen. (Wat dat betreft is de in de vorige paragraaf genoemde passage *Grundlegung* 407-408 dus geen nieuw element.) De aanwezigheid van dit gebod houdt hier vanzelfsprekend in dat de rede causaliteit heeft.¹¹⁹

De argumentatie richt zich hier niet op de bewustmaking van de transcendentale vrijheid (het zuivere praktische is immers niet gelijk aan het transcendentale), maar op het feit dat we dit gebod ook *kunnen* naleven. Je moet, dus kun je. De vrijheid vormt een vanzelfsprekende eenheid met de werkelijkheid van het moeten (het gebod). In beide gevallen is echter de realiteit van het gebod (in de *Kritik der praktischen Vernunft* als persoonlijk indringende bewustzijnsvorm, in de *Kritik der reinen Vernunft* als algemeen aanwezig gebruik in het zedelijk oordeel van ieder mens) als uitdrukking van de zuivere rede, uitgangspunt (dit geldt ook voor Kants latere werk, zie *Vigil*. XXVII 507, 7-16).

In de betreffende passage van de *Kritik der reinen Vernunft* is ook de aanpak van de *Grundlegung* in beginsel herkenbaar: uit het zedelijk oordeel van ieder mens, berustend op het gezonde verstand (dat destijds uitging van noodzakelijkheid als beginsel van het hogere streefvermogen, GMS 389) is de zedenwet af te leiden.¹²⁰ In beide werken steunt de realiteit van de vrijheid op het bevel van de rede, en wordt de noodzaak van vrijheid als vooronderstelling bij ons zelfverstaan als wezens die verantwoordelijk zijn voor hun daden, aangetoond (cf. KrV A 554/B 582vv. en GMS 458). De principiële uitvoerbaarheid van het gebod dat zich manifesteert in het verschijnsel plicht berust op haar a priori karakter, dus, evenals in de *Kritik der reinen Vernunft*, op haar 'uitdrukking zijn' van de praktische rede.¹²¹ Of volmaakte uitvoering ooit in werkelijkheid is voorgekomen, blijft daarbij open vraag.¹²²

¹¹⁹ 'Denn, da sie [die Vernunft] gebietet, daß solche [Handlungen] geschehen sollen, so müssen sie auch geschehen können...; (...)..weil die Vernunft ...in Ansehung der Freiheit ... Kausalität hat.. haben die Prinzipien der reinen Vernunft in ihrem praktischen, namentlich aber, dem moralischen Gebrauche, objektive Realität.' (A 807-808/B 835-836) Vgl. Kants opmerking over de bevoegdheid om over 'causaliteit van de vrijheid' te spreken '...vermøge des reinen, nicht empirischen Ursprungs des Begriffs der Ursache..' (KpV V 56). Deze gedachten houdt Kant ook later vast. Cf. *Rel.* VI 62 'Wir sollen ihr gemäß sein, und wir müssen es daher auch können. (...)..weil...wenn es auch nie einen Menschen gegeben hätte, der diesem Gesetze unbedingten Gehorsam geleistet hätte, die objective Notwendigkeit, ein solcher zu sein, doch unvermindert und für sich selbst einleuchtet.'

¹²⁰ 'Um aber den Begriff eines...ohne weitere Absicht guten Willens, so wie er schon dem natürlichen gesunden Verstande beiwohnt und nicht sowohl gelehrt als vielmehr nur aufgeklärt zu werden bedarf... wollen wir den Begriff der Pflicht vor uns nehmen..' (GMS IV 397) Zie ook KrV A 807 en *SdF* VII 58, 22-30. (Met 'der gesunde Verstand' bedoelt Kant 'der gemeine Verstand, so fern er richtig urteilt.' 'Der gemeine Verstand' is 'das Vermögen der Erkenntniß und des Gebrauchs der Regeln *in concreto* zum Unterschiede des speculativen Verstandes, welcher ein Vermögen der Erkenntniß der Regeln *in abstracto* ist.' *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* IV 369, 28-33. Vgl. ook *Logik Blomberg* XXIV 21vv.) In het ethiekcollege is het gezond verstand de bron van natuurlijke religie (*Vorl.* 118, 2-8).

¹²¹ Volgens de *Grundlegung* is, zoals gezegd, dit gebod uitvoerbaar en daarmee van kracht, omdat '...Pflicht als Pflicht überhaupt vor aller Erfahrung in der Idee einer den Willen durch Gründe a priori bestimmenden Vernunft liegt.' (IV 408. Zie ook KpV A 807/B 835.) Het onuitvoerbare kan geen plicht zijn (vgl. blz. 247).

¹²² GMS 407-408. Vgl. KpV V 47, 'Auch ist das moralische Gesetz gleichsam als ein Faktum der reinen Vernunft, dessen wir uns a priori bewußt sind und welches apodiktisch gewiß ist, gegeben, gesetzt daß man auch in der Erfahrung kein Beispiel, da es genau befolgt wäre, auftreiben könnte.' Dat is dan weer moeilijk

1.3.3.3 Het verschil met de collegeverslagen.

Ook hier zijn er de al genoemde veranderingen ten opzichte van de collegeverslagen. In die verslagen gaat hij, op het empirisch vlak, uit van de basiservaring dat de vrijheid angstwekkend is (zie noot 55). Het besef van de vrijheid is niet gevoelsvrij, maar verbonden met angst voor het verschrikkelijke en met de wens en het belang om hieraan te ontkomen. Vrijheid is onlosmakelijk verbonden met een gevoel van angst en die angst is de bron van wetgeving. In dat opzicht bevat het morele gevoel van afschuw een element van angst voor het onbepaalde, het chaotische. Dit empirische element speelt (hoewel het verder geen bepalende rol heeft) naast het puur intellectuele verschijnsel van het intuïtieve verzet van het verstand tegen formele onregelmatigheid, dat emotioneel de afschuw kan wekken, die op haar beurt als uiteindelijke drijfveer tot moreel handelen dient.¹²³

Ook in de *Kritik der reinen Vernunft* wordt er een enkele maal gesproken over de uiterlijke vrijheid als een bron van twist, die ons er toe brengt in een, deze vrijheid beperkende, wetgeving rust te zoeken.¹²⁴ Het gaat dan om innerlijke en uiterlijke rust en zekerheid, mogelijk dankzij de harmonie der wetmatigheid, en wel wetmatigheid op grond van eigenbelang. De drijfveer is het verlangen naar rust en veiligheid.

Maar in de *Kritik der praktischen Vernunft* (evenals in de *Grundlegung*) is geen sprake meer van vrijheid in samenhang met angst; wij hebben zelfs geen rechtstreekse ervaring van vrijheid, eerst door de bewustzijnservaring van de gebiedende zedenwet krijgen we weet van onze vrijheid. Vrijheid is hier a priori verbonden met de ervaring van de macht van, en achting voor, de zedenwet. Geen enkel ander gevoel heeft betrekking op deze vrijheidservaring. De angst voor teugelloosheid als motief om wetmatigheid te willen, naast het intellectuele genoegen in wetmatigheid en afkeer van onwetmatigheid, heeft plaatsgemaakt voor een specifiek (IV 401n), empirisch niet te vatten gevoel van achting voor wetmatigheid.

In *Refl.* 7202 (XIX 281, 14-22) uit een iets eerdere periode dan de *Grundlegung*, had Kant opgemerkt dat de inperkende wetten van de rede nodig zijn, omdat ongebondenheid, waardoor ik willen kan wat tegen mijn wil zelf ingaat, en ik niet op mijzelf kan rekenen, mijn hoogste ongenoegen moet wekken. Daarom moet ik a priori een wet erkennen die mijn willen tot overeenstemming brengt, anders zou ik tegen ‘das Princip der Selbstzufriedenheit’ (XIX 281, 29; vgl. noot 61 blz. 185v hieronder) ingaan. Dit is een soort psychologische verklaring, maar later wordt het, zoals *die Religion* duidelijk zegt, een op geen enkele wijze vooraf te ontdekken, de mens overkomende en geen rechtvaardiging behoevende wet.¹²⁵ (De formele verklaring rechtvaardiging achteraf,

te rijmen met Kants opmerking dat ik door voorbeeldgedrag van integere mensen de uitvoerbaarheid van de wet ‘...durch die That bewiesen vor mir sehe.’ (V 77, 8-9; vgl. V 154, 17 – 161). De KrV spreekt van ‘Handlungen, die.. in der Geschichte des Menschen anzutreffen sein könnten.’ (A 807) (Zie ook blz. 118.)

¹²³ ‘...der Verstand widersetzt sich aber einer übeln Handlung, weil sie wider die Regel läuft. Dieser Widerstand des Verstandes ist der Bewegungsgrund. Könnte dieser Bewegungsgrund ..die Sinnlichkeit zur ... Triebfeder bewegen, so wäre das das moralische Gefühl.’ (Gerhardt-Menzer 54-55; *Vorlesung* 71)

¹²⁴ ‘Auch nötigen die endlosen Streitigkeiten einer bloß dogmatischen Vernunft, endlich in irgendeiner Kritik dieser Vernunft selbst, und in einer Gesetzgebung, die sich auf sie gründet, Ruhe zu suchen; so wie Hobbes behauptet: der Stand der Natur sei ein Stand des Unrechts und der Gewalttätigkeit, und man müsse ihn notwendig verlassen, um sich dem gesetzlichen Zwange zu unterwerfen, der allein unsere Freiheit dahin einschränkt, daß sie mit jedes anderen Freiheit und eben dadurch mit dem gemeinen Besten zusammen bestehen könne.’ (KrV A 752)

¹²⁵ ‘Wäre dieses [moralische slechthin gebiedende] Gesetz nicht in uns gegeben, wir würden es als solches

namelijk dat hier zich de noumenale natuur manifesteert, is er wél, maar dat is geen psychologisch-empirische verklaring.¹²⁶⁾

De uitschakeling van angst als empirische basiservaring vormt een van de veranderingen van Kants standpunt vanaf de *Grundlegung*. Het morele beginsel blijft echter gelijk. Ook in de collegeverslagen (en in *Reflexion* 7202) is er immers steeds sprake van de waardigheid om gelukkig te zijn, die berust op de ‘bonitatem absolutam’ van het handelen (*Vorlesung* 30). Moraal gaat uit van een intellectueel principe, dat berust ‘auf der inneren Beschaffenheit der Handlung, sofern wir sie durch den Verstand betrachten.’ (*Vorlesung* 27).

De zuiverheid van de morele beginselen die in het ethiekcollege te weinig kracht heeft om als drijfveer te dienen, wordt vanaf de *Gundlegung* de fundamentele macht die via achting de mens dwingt. De pure vorm van de wet (KpV V 24-25) bevat, gezien dit machtsaspect, een bepaalde inhoud, zij het geen materiële inhoud, maar een inhoudelijke machtsbetekenis, een geladenheid met kracht die in de zuiverheid van de vorm aanwezig is. Nu niet meer, zoals volgens het ethiekcollege, in de gedaante van een onaangenaam gevoel, een misnoegen vanwege een dissonant, een voor het intellect verstoorde eenheid, maar als gebiedende macht, die achting wekt vanwege haar kracht en haar onwrikbare vastheid in verhouding tot onze gebrekkige natuur (KpV V 77). Het gaat om de macht van onze noumenale over onze fenomenale natuur.¹²⁷ Het betreft een in empirisch opzicht onverklaarbaar verschijnsel.¹²⁸ Ook de waarde van de deugd, die veel zwaarder weegt dan de waarde van alle nut en empirische voordeel (MS VI 397, 8-9) - elders merkt hij op

durch keine Vernunft herausklügeln..’ (*Rel.* VI 26n. Zie ook noot 233 op bladzijde 257 hieronder.) Er is dus geen kennis van goed en kwaad buiten de zedenwet mogelijk (vgl. noot 83, blz. 355 hieronder). Wat dit laatste betreft, zou men kunnen opmerken dat het goede weliswaar niet ligt in het doel van het handelen (KpV 62-63), maar dat Kant in de redenering voorafgaand aan de introductie van het ‘Faktum’ (KpV 19-30) uitgaat van het vooronderstelde a-prioristische weten van de gelijkwaardigheid van redelijke wezens, wat impliceert dat ze elkaar gelijkwaardig moeten behandelen en dat dit dus tot het moreel juiste behoort (vgl. GMS 429, 2-7). Hij lijkt echter het besef van vrijheid en daarmee onvoorwaardelijkheid als essentieel te beschouwen.

¹²⁶ Voor de hand liggend is natuurlijk de empirische verklaring van verlangen naar zekerheid. Cf. R.7029, ‘Das regulativ geht vorher, und nichts muß ihm widerstreiten; sonst ist unter dem Mannigfaltigen kein Zusammenhang, keine Sicherheit. Es ist alles tumultuarisch.’ (XIX 230, 29-31) Cf. J. Bohatec, a.w. 110 ‘Nun begreifen wir, warum Kant das Gefühl als Prinzip der Sittlichkeit aufgeben mußte. Er wollte die Sicherheit und Gewißheit der moralischen Handlungen begründen.’ Bohatec concludeert dit op grond van de Reflexionen 5620 en 6710. Cf. Hutcheson, *Inquiry* I.8.3, God moet volgens algemene wetten besturen.

¹²⁷ KpV V 87, 3-8. Cf. *Powalski* XXVII 201 ‘Unser Verstand und Vernunft haben außer dem Vermögen der Speculation noch eine Erkenntniß, welche die energie ist. Sie bestehet darinn daß sie eine Kraft hat, die Willkühr zu bewegen, id est sie hat die Triebfedern zu lenken.’ en *Refl.* 5612, ‘Gleichwohl wissen wir so viel von der einfließenden Gewalt der Vernunft, daß sie durch keinen phaenomena bestimmt...sondern frey sei...’ In *Refl.* 6864 spreekt Kant van de ‘Macht der Vernunft in Ansehung der freyheit’ (XIX 184, 29).

¹²⁸ ‘Wie nun aber reine Vernunft ohne andere Triebfedern... für sich selbst praktisch sein, d. i. wie das bloße Prinzip der Allgemeingültigkeit aller ihrer Maximen als Gesetze ... für sich selbst eine Triebfeder abgeben..., oder mit anderen Worten, wie reine Vernunft praktisch sein könne, das zu erklären, dazu ist alle menschliche Vernunft gänzlich unvermögend, und alle Mühe und Arbeit, hiervon Erklärung zu suchen, ist verloren.’ (IV 461; vgl. *Rel.* VI 26n. De onherleidbaarheid van de moraal gaat terug op de Stoa, zie Seneca *Ep.Mor.* 118.11 ‘honestum ex se est’). Anderzijds noemt Kant op dezelfde bladzijde als verklaring, dat de zedenwet uit ons eigenlijke zelf ontspringt, en dat de rede alles wat tot de verschijningswereld behoort ondergeschikt maakt. Het betreft hier echter meer een weten, dan een werkelijk begrijpen (IV 457). Vrijheid onttrekt zich aan natuurcausaliteit, ‘Wo aber Bestimmung nach Naturgesetzen aufhört, da hört auch alle Erklärung auf.’ en blijft niets anders over dan de negatieve weg van weerlegging van bezwaren

dat materieel bezit niet gelukkig maakt als men door schaamte en schuld wordt gekweld (XXIII 414, 5-36) - is niet empirisch, dus met behulp van de psychologie, verklaarbaar. We kunnen alleen zeggen dat het verwijst naar onze noumenale aard.

In Kants eerdere werk heeft dat, wat hij vorm noemt, met een geabstraheerde inhoud, namelijk de gerichtheid op geluk of eigenbelang, te maken: 'Die Materie der Glückseeligkeit ist sinnlich, die Form derselben aber intellectuel: diese ist nun nicht anders möglich als Freiheit unter Gesetzen a priori, ihrer Einstimmung mit sichselbst... Das ist aber nichts anders als die wohlgeordnete Freyheit.' (XIX 276, 18-26) Het gaat om de 'durch die Vernunft belehrte Gesinnung, sich aller der Materialien zum Wohlbefinden wohl und einstimmig zu bedienen' (a.w. 277, 23-25). Een inhoud die algemeen bevalt, wordt door die algemeenheid vorm: 'Das ursprüngliche Gute muß ein Gegenstand einer Lust seyn und zwar nothwendiger Weise in allen... Das Gute besteht also nur immer in der Form, die Materie ist Empfindung; ist diese privatempfindung, so ists nur mittelbar gut; ist es etwas, was nothwendiger Weise in allen ein Grund einer Lust seyn muß, so ists der allgemeinen Form...' (R. 666 XV 296, 1-7) Dit genoeg is intellectueel, 'obiectum complacentiae intellectualis est bonum' (XV 466, 20-21).

Het betreft meer een mogelijkheidsvoorwaarde voor geluk, dan een werkelijkheid (XIX 278-279). Dus geen concreet materieel geluk, maar geobjectiveerd welzijn, welzijn als begrip, als het ware gezien door de ogen van een objectief beoordelende waarnemer (Hutchesons 'every observer').¹²⁹ Wat geluk werkelijk is, wordt door morele categorieën voorgesteld, zij het niet concreet, maar als 'blos die Form der Freyheit, die empirische data zum wahren und selbständigen Guten zu nützen.' (XIX 278, 26-33) 'Vorm' betekent dat het gaat om geluk, bezien 'aus einem allgemeinen Gesichtspuncte a priori' (XIX 279, 14), om '...das princip der Selbstzufriedenheit a priori als der *formalen* Bedingung aller Glückseeligkeit' (XIX 280, 19-20; Curs. F.R.F.).

Dit zijn, zoals gezegd, citaten uit Kants aantekeningen en de gedachten daarin worden in de kritische werken niet meer onderschreven (cf. VII 234, 35-37), het intellectueel genoeg speelt dan geen rol meer, alleen de achting die ook een element van onlust bevat (V 77, 19-32), maar de citaten maken wel duidelijk dat Kant bij het gebruik van het begrip 'vorm' geen puur abstract principe voor ogen had.

1.3.3.4 Zedenwet en bewustzijn van vrijheid.

Dat kennis van de wet aan kennis van vrijheid voorafgaat, is bij Kant een vast patroon. Dat lijkt ook logisch, als men stelt dat de betekenis van vrijheid op het besef van verantwoordelijkheid (het zich houden aan regels) berust. In de *Kritik der reinen Vernunft* poneert hij dit voorafgaan van het gebod expliciet (A 807/B 835; vgl. A 318/B 375), maar het is ook fundamenteel in de *Grundlegung*: uit de ervaring van plicht als gebod, wordt de zedenwet en daarmee de vrijheid als noodzakelijke vooronderstelling afgeleid. De vraag is alleen of die vrijheid geen illusie is. Die vraag wordt in de *Kritik der praktischen Vernunft* beantwoord met het wijzen op de ervaring van de intensiteit, ofwel de

(IV 459). In *Refl.* 6867 (\pm 1777) zou men een verklaring kunnen vinden: 'ein freyer Wille, der allgemeingültig ist, [ist] die Ursache der Ordnung der Natur und aller Schicksale.. Als denn ist die anordnung der Handlungen nach allgemeinen Gesetzen der Einstimmung der freyheit zugleich ein principium der form aller Glückseeligkeit.' (XIX 186, 23-26). Kant heeft dit dus later aangepast.

¹²⁹ Zie *An essay* 135, 148, 160, 201. Cf. XVII 319, 7-14 '...wir sehen uns auch genöthigt, uns in die Stelle eines Wesens zu setzen, welches keinen solchen Begierden oder Gefühl unterworfen ist, und aus blos allgemeinen Begriffen des Wohlgefallens unsere Handlungen selbst anzusehen..'

onvoorwaardelijk gebiedende macht (als ‘Faktum’) van de zedenwet, die nu niet drie, maar één, die van algemene wetgeving naar model van natuurwetten: ‘Handel zo, dat de maxime van je wil altijd tegelijk als principe van algemene wetgeving kan gelden.’¹³⁰

In de *Grundlegung* berustte het categorisch of onvoorwaardelijke karakter van alle drie de formuleringen van de zedenwet alleen op veronderstelling; een veronderstelling die noodzakelijk was om de onvoorwaardelijkheid van het in het natuurlijke gezonde verstand aanwezige begrip van plicht, waar de formuleringen van zijn afgeleid, te verklaren.¹³¹ In de *Kritik der praktischen Vernunft* is het gezonde verstand, dat zoals eerder opgemerkt, uitgaat van de aanname van een hoger en lager vermogen tot begeren, het bewijs van de zekerheid van die eerder vooronderstelde vrijheid via het ‘Faktum’ (KpV 105, 4-13; vgl. KpV 91, 18 - 92, 12). Dit betekent ook, dat de zelfopenbaring van de rede mij tegelijk de ander openbaart als gelijke, dat wil zeggen als subject van de zedenwet, wiens autonomie (de zedenwet in hem) ik moet respecteren (cf. V 87, 21-24). Moderne psychologische bezwaren - hoe iets zowel autonomie, dus uit zichzelf komend, als openbaring, dus van buiten komend, kan zijn - spelen daarbij geen rol, iets wat noumenaal autonomie is, kan fenomenaal als openbaring ervaren worden.

Er kan echter nog een ander bezwaar vanuit tegenwoordige psychologische opvatting aangevoerd worden. Het ‘Faktum’ impliceert het bewustzijn van de geldigheid en van de waardigheid van de zedenwet.¹³² Het gebod raakt mij. Het ‘Faktum’ kan echter alleen als een (voor mij geldig) gebiedend gebeuren worden ervaren op basis van een in ieder geval gelijktijdig besef van vrijheid van natuurcausaliteit. Zich a priori bewust zijn (zoals uit het ‘Faktum’ blijkt) van de relevantie en daarmee van de waardigheid van de zedenwet, is weten van de vrijheid ten opzichte van natuurcausaliteit. Als bewustzijnsgebeuren kan het één (de gebiedende zedenwet), niet zonder het ander (de vrijheid) worden gedacht; het zijn twee kanten van een en dezelfde medaille. Het besef van vrij zijn van zintuiglijke invloeden is tevens (‘zugleich’ IV 458, 11) het besef onder de regel van algemene geldigheid te staan (IV 458, 8-16). Er bestaat geen vrijheid los van de wet. (Wanneer Kant in *Naturrecht Feyerabend* zegt dat vrijheid alleen ons tot doel op zich maakt (zie noot 43), bedoelt hij dit als contrast met een geheel door de natuur gestuurde rede).

Als de rede in de idee van de vrijheid de wet van de vrijheid bevat (IV 454), impliceert het weten van vrijheid dat van wet en omgekeerd. Het is een identiek weten, zoals Kant zelf ook zegt (V 42, 8-10). Een vrije wil is hetzelfde als een wil die onder zedelijke wetten staat.¹³³ Het bewustzijn van vrijheid is dus alleen een andere naam voor het bewustzijn (het gebeuren) van de zedenwet, het gaat om dezelfde praktische realiteit.

Het gebod activeert mijn weten, mijn besef, vrij van natuurcausaliteit mijn handelen te

¹³⁰ V 30, 38-39. Cf. *Mongovius II*, XXIX 630 29-31 ‘Die Moral ist, wenn die Freiheit des Willens auf die Bedingung eingeschränkt wird, daß ihre Maxime ein allgemeines Gesetz werde.’ Dat deze formulering berust op het model van natuurwetten blijkt uit KpV V 44, 1-3 (zie noot 116 hierboven). De natuurwetformulering is ook bepalend bij de voorbeelden van de werking van de zedenwet die Kant geeft in de *Grundlegung*, IV 421-424.

¹³¹ ‘[Die Imperativen] wurden aber nur als kategorisch angenommen, weil man dergleichen annehmen mußte, wenn man den Begriff von Pflicht erklären wollte.’ (GMS IV 431, 30-32; zie ook IV 397, 2-3.)

¹³² Cf. GMS 411, ‘im Bewußtsein ihrer Würde’.

¹³³ ‘Also ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei.’ (IV 447) ‘...dieses Bewußtsein der moralischen Gesetze oder, welches einerlei ist, das der Freiheit..’ (V 46) Cf. V 29. De mogelijkheid van deze wil, respectievelijk van dit bewustzijn, is niet verder te verklaren. Men kan de aanwezigheid alleen constateren.

kunnen bepalen. Ik besef dat het gaat om mijn noumenale natuur, anders zou het gebod nietszeggend zijn (en omgekeerd zou een alleen theoretisch weten van de werkelijkheid van mijn noumenale natuur, het theoretisch weten van vrijheid, gesteld dat dit kon, geen betekenis hebben zonder ervaring van geboden).

De eenheid van de rede maakt het onmogelijk dat wij, behalve in puur formele zin, een onderscheid kunnen maken tussen een *ratio essendi* en een *ratio cognoscendi* als bewustzijnsvormen die uit haar (de rede) voortkomen (KpV V 4n). Het bewustzijn van het gebod is identiek ('einerlei') met mijn weten van vrijheid van natuurwetten (V 42, 10).

De macht van de zedenwet openbaart ons onze vrijheid (KpV V 4). In openbaring zit echter altijd een element van herkenning, een aanknopingspunt. Het 'Faktum' van de openbaring (cf. *Rel.* VI 26, 32-33) van de zedenwet in de vorm van algemene wetgeving moet naar tegenwoordig besef, om betekenis te hebben, appelleren aan het voorafgaand weten van ieder mens doel op zich te zijn (en dus vrij, want anders zouden de mensen elkaar alleen als middel kunnen gebruiken, en niet ook als doel), of anders gezegd, aan het weten van vrijheid inherent aan het vermogen tot wetgeving.

Volgens de *Kritik der praktischen Vernunft* maakt de zedenwet als gebeuren mij bewust van mijn praktische vrijheid, door mij te confronteren met haar geldigheid (macht). Het besef van haar, mijn wil bepalende, geldigheid doet mij mijn (persoonlijke) vrijheid bewust zijn. Het feit (de objectieve realiteit) van die wilsbepaling is anderzijds, zegt Kant, ten opzichte van de zuivere theoretische rede die de realiteit van een op vrijheid gebaseerde wet niet kan bewijzen (V 42-43; 474, 29-31), de geloofsbrief (bewijsstuk) die de realiteit van die wet op praktisch terrein aantoonst (V 48, 1-16; zie blz. 105 hierboven). Er moet echter, zoals gezegd naar tegenwoordige opvatting, bij het empirisch subject dat met de macht van de zedenwet wordt geconfronteerd een voorafgaande ontvankelijkheid voor die macht aanwezig zijn. Hij moet de waarde van die macht op grond van aanwezige kennis als maatstaf kunnen beoordelen. Weliswaar is het zo, dat een plotselinge gebeurtenis van buitenaf, bijvoorbeeld het horen dat iemand die men goed kent iets is overkomen, allerlei gedachten en emoties kan oproepen, waar men tevoren geen weet van had. Hier echter gaat het niet om een gebeurtenis van buitenaf, maar om een actie van de eigen rede. Het 'Faktum' is geen empirisch 'Faktum', maar een 'Faktum' van de zuivere rede.¹³⁴ Het lijkt daarom onwaarschijnlijk dat daar geen voorafgaand besef van zou zijn (dat wil zeggen, geen besef van de mogelijkheid van vrijheid als realiteit).

Deze argumentatie geldt echter niet, gezien het achttiende-eeuwse karakter van Kants werk dat berust op de aanname van een hoger vermogen tot begeren dat a priori betekenis geeft, gecombineerd met een technisch-formele denkstijl. Kant is geen modern denker. Vanuit de discussie met o.m. Hutcheson wil hij benadrukken dat er geen enkel moreel besef of weten aan de zedenwet voorafgaat. Zo kan, bijvoorbeeld, het verlangen naar innerlijke rust geen basis vormen van ontvankelijkheid voor de zedenwet, want het is geen moreel verlangen (men heeft er geen weet van dat het volgen van de zedenwet rust geeft), maar een verlangen naar geluk (KpV V 38). Morele motivatie (*puur* intellectueel, los van alle empirie door de wet gewekte achtung) moet ontbreken. Naar Kants mening

¹³⁴ Het is '...kein empirisches, sondern das einzige Faktum der reinen Vernunft.' (V 31). Elders heeft Kant het over '...die Idee einer nicht empirisch-gegebenen und dennoch durch Freiheit möglichen, mithin übersinnlichen Natur ...der wir, wenigstens in praktischer Beziehung, objektive Realität geben.' (V 44). Cf. V 49 '...objective und, obgleich nur praktische, dennoch unbezweifelte Realität.'

betuigt a-prioristische zekerheid van weten - het a priori weten, gebaseerd op besef van noodzakelijkheid, dat het 'Faktum der Vernunft' inderdaad 'Faktum der Vernunft' is (V 47, 12-13; V 30, 3-7), met ander woorden dat deze gebodservaring uitdrukking van de zuivere rede en daarmee een authentieke geloofsbrief is, die aan ons eigenlijke zelf ontspruit - de vrijheid als werkelijkheid.¹³⁵

Een ander bezwaar is, dat de indringendheid van het gebod de vrijheid niet reëler maakt: dat het gebod voor mij geldig is, ofwel dat ik het gebod als voor mij betekenisvol en daarmee als werkelijkheid ervaar, betekent op zich al dat ik werkelijk in praktisch opzicht vrij ben. Als ik in dat opzicht niet werkelijk vrij zou zijn, zou de a-prioristische machtsinhoud van de zedenwet, hoe groot ook, mij niet raken. De realiteit van de vrijheid ligt al besloten in het gevoel van achting dat de zedenwet wekt: achting lijkt als motiverende kracht niet erg aannemelijk wanneer men steeds moet denken aan de mogelijkheid van een illusie.¹³⁶ Anderzijds kan men ook stellen dat het dan in elk geval zou gaan om een illusie met zo'n geweldige eerbiedwekkende macht, dat de realiteit niet meer van belang is voor de functionaliteit.

Tenslotte. Om zijn betoog te ondersteunen noemt Kant in de *Kritik der praktischen Vernunft* als theoretisch voorbeeld iemand die onder bedreiging met de dood bevolen wordt een ander vals te beschuldigen en zo de zedenwet te overtreden. Dankzij de zedenwet als gebodsgebeuren is hij zich zijn vrijheid bewust eerlijk te kunnen blijven.¹³⁷

Empirisch-psychologisch mag dit als proces van oordeelsvorming misschien zo lijken, als a-prioristisch weten is het identiek. Als a-prioristisch weten, kan het weten van het kunnen niet na het weten van het gebod komen. Het gebod ervaren is vrijheid ervaren, en impliceert weten van uitvoerbaarheid; er is geen voor of na. Onze kennis van het onvoorwaardelijk-praktische begint niet met slechts een onderdeel van dat onvoorwaardelijk-praktische. Wat verder opvalt, is dat de gebiedende macht van vrijheid in de vorm van het 'Faktum', in groot contrast staat met het vermogen tot uitvoering: de man die moet kiezen tussen zijn eigen dood en het vals beschuldigen van de ander 'zal misschien niet durven garanderen dat hij het wel of niet zou doen, maar dat het mogelijk voor hem is zal hij zonder aarzelen toegeven.' (V 30, 31-33) Dit is een volstrekt ander bewustzijn van, en andere toon van spreken over vrijheid, dan het vrijheidsbewustzijn dat zich - als gelijktijdigheid - de neigingen neerslaand (V 73, 30-31), in de kracht van de gebodsoopenbaring (het 'Faktum') manifesteert. Er is feitelijk sprake van twee

¹³⁵ Cf. KpV V 3, 'Freiheit ist aber auch die einzige unter allen Ideen der speculativen Vernunft, wovon wir die Möglichkeit a priori wissen, ohne sie doch einzusehen, weil sie die Bedingung des moralischen Gesetzes ist, welches wir wissen.'

¹³⁶ In de *Grundlegung* wordt overigens gesuggereerd dat die achting niet onaantastbaar is: 'Und hier kann uns nun nichts vor dem gänzlichen Abfall von unseren Ideen der Pflicht bewahren und gegründete Achtung gegen ihr Gesetz in der Seele erhalten, als die klare Überzeugung, daß..die Vernunft für sich selbst und unabhängig von allen Erscheinungen gebiete, was geschehen soll...' (IV 407-408). Anderzijds schrijft Kant zo over plicht, dat de achting bij ieder mens aanwezig en voor de invloed van alle overige gevoelens principieel onaantastbaar moet zijn (IV 398). Hoe dat te rijmen valt, is niet duidelijk. Bovendien is de 'klare Überzeugung' gefundeerd in het weten dat 'Pflicht als Pflicht überhaupt vor aller Erfahrung in der Idee einer den Willen durch Gründe a priori bestimmenden Vernunft liegt' (IV 408). Voor twijfel aan de mogelijkheid van het in praktijk brengen moet er dan geen ruimte zijn.

¹³⁷ 'Er urteilt also, daß er etwas kann, darum weil er sich bewußt ist, daß er es soll, und erkennt in sich die Freiheit, die ihm sonst ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre.' (V 30) In het ethiekcollege stelt Kant dat de dood verkiezen boven lafheid plicht is, anders is men een morele dode (*Vorl.* 227v). Dat men zo kan handelen is daar geen probleem, maar vanzelfsprekend.

verschillende bewustzijnsvormen van vrijheid. Het fenomenale (afgeleide) bewustzijn van vrijheid (in de zin van het weten, vanuit de gebodservaring, los van alle empirische invloeden te kunnen handelen) manifesteert zich niet als bron van kracht met noodzakelijkheid van handelen (als macht om te handelen volgens het gebod).

Maar ook de werkzaamheid van het ‘Faktum’ zelf is aan slijtage onderhevig, zoals blijkt uit de passage waar Kant zegt dat de rede zich moet opwerken om door de levendige voorstelling van de waardigheid van de wet kracht te verzamelen voor het weerstaan van de neigingen (KpV V 147, 16-18). De wet stelt hier niet met macht zichzelf voor, maar onze rede stelt zich de waardigheid van de wet voor en verzamelt daardoor kracht. (De gedachte, zelf waardig wetgever te zijn is bij dit alles nagenoeg verdwenen.)

De vrijheid van ons (zuivere) hogere vermogen tot begeren (‘Wille’) manifesteert zich machtig als gebiedend, maar die macht wordt, zo blijkt uit onverklaarbare ervaring, niet doorgegeven aan de vrijheid van onze empirisch beïnvloedbare wil (‘Willkür’; zie § 2 hieronder). Kant zal dit echter als nu eenmaal gegeven werkelijkheid aanvaard hebben; het leggen van innerlijke verbanden met daaruit voortkomende vragen valt buiten de psychologische opvattingen (psychologie viel onder natuurkunde) van zijn tijd.

1.3.3.5 Opmerkingen naar aanleiding van Kants discussie met Chr. Garve.

1. *De eenheid van het bewustzijn.*

In verband met wat in paragraaf 1.3.3.4 besproken is, zijn er ook een paar opmerkingen te maken naar aanleiding van Kants geschrift *Über den Gemeinspruch ‘Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis.’* (AA VIII).

Kant gaat daar in op bezwaren die Chr. Garve inbracht tegen zijn ethiek.¹³⁸ Ook hier stelt hij dat het bewustzijn van het gebod impliceert dat het gebod uitvoerbaar is, ofwel ‘daß der Mensch sich bewußt ist, er könne dieses, weil er es soll.’ (VIII 287) Het betreft hier het a-prioristisch zeker weten dat men het kan. Daarnaast is er een a-posteriorisch zeker weten, dat we nooit zekerheid hebben of dit kunnen in de praktijk werkelijkheid geworden is of ooit worden zal.¹³⁹ Hoe dit (het a priori en het a posteriori element) één ervaringsgeheel kan zijn, lijkt een moeilijke kwestie, die samenhangt met de tweedeling van de mens als geestelijk en als aan de empirische natuur gebonden wezen. Men kan het beschouwen als een aspect van het probleem waar Garve mee zat, toen hij schreef: ‘Ich für mein Teil gestehe, daß ich diese Teilung der Ideen in meinem Kopfe sehr wohl begreife, daß ich aber diese Teilung der Wünsche und Bestrebungen in meinem Herzen nicht finde.’¹⁴⁰

Kants interesse gaat echter voor alles uit naar de onopgeefbare *zuiverheid* (objectiviteit als zodanig) van de moraal: ‘...weil eben in dieser Reinigkeit der wahre Wert der Moralität anzutreffen ist, und er muß es also auch können.’ (VIII 284) Gezien dit uitgangspunt is zijn ethiek immuun voor iedere ervaringscorrectie; hij verwerpt dan ook

¹³⁸ Chr. Garve, *Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Litteratur und dem gesellschaftlichen Leben*, Breslau 1792.

¹³⁹ ‘... ich räume gern ein, daß kein Mensch sich mit Gewißheit bewußt werden könne, seine Pflicht ganz uneigennützig ausgeübt zu haben: denn das gehört zur inneren Erfahrung, und es würde zu diesem Bewußtsein seines Seelenzustandes eine durchgängig klare Vorstellung aller sich dem Pflichtbegriffe durch Einbildungskraft, Gewohnheit und Neigung beigesellenden Nebenvorstellungen und Rücksichten gehören, die in keinem Falle gefordert werden kann.’ (VIII 284)

¹⁴⁰ VIII 284. Kant citeert hier de woorden van Garve en schuift diens bezwaren even later - hoewel niet zo bedoeld - op bijna ongeganeerde wijze opzij (a.w. 285, 12vv.).

de opmerkingen van zijn critici als pogingen ‘..die Vernunft, selbst in dem, worin sie ihre höchste Ehre setzt, durch Erfahrung reformieren zu wollen..’ (VIII 277). Dat zijn ethiek niet realistisch is, acht hij, op grond van de aanwezigheid van de, hoewel niet-empirisch gebaseerde, ervaring van plicht (het gebod), uitgesloten.¹⁴¹ Het feit dat wij het gebod ervaren, garandeert dat het uitvoerbaar (‘...in der Erfahrung möglich...’) is.

2. *Het weten van zuiverheid van het handelen.*

Het is dus volgens Kant zo, dat de mens, via het gebod, een a priori bewustzijn van zijn vrijheid (als praktische realiteit) heeft. Omdat het om een a priori gegeven gaat, heeft het geen zin om hiertegen empirisch-psychologische argumenten (‘die insgesamt den Mechanismus der Naturnotwendigkeit zum Grunde legen’ VIII 285) in te brengen of de zaak met behulp van die argumenten begrijpelijk te maken.

Men kan echter wel bezwaar aanvoeren tegen Kants mening, dat een heldere voorstelling van gedane plicht onmogelijk zou zijn vanwege de invloed van allerlei empirische factoren zoals gewoonte, neiging, enz. Ook in *Die Metaphysik der Sitten*, als hij het heeft over het streven naar volmaaktheid, noemt Kant deze psychologisch-empirisch gefundeerde onmogelijkheid van kennis van eigen zuiverheid.¹⁴² Het is weliswaar de voornaamste plicht jegens zichzelf om de motieven van het eigen hart doorgrondend (VI 441), maar dat is, gezien de onmogelijkheid dat volledig te doen, een onvolkomen plicht (VI 447).

Het bewustzijn van de zedenwet als activiteit en het daarmee verbonden vrijheidsbewustzijn is echter, zo zou men denken, kwalitatief anders dan het passieve bewustzijn van het ondergaan van empirische invloeden. Wanneer ik mij bewust kan zijn (a-prioristische zekerheid van weten heb) van de zuiverheid van de zedenwet, van de zuiverheid van het gevoel van achting en van het feit dat ik de zedenwet kan uitvoeren, moet ik ook a-prioristische kennis kunnen hebben van het feit dat ik de zedenwet zuiver heb uitgevoerd, dus gehandeld heb zonder inmenging van kwalitatief andere beweegredenen. Het gaat niet om psychologische zuiverheid, maar om een wijsgerige, van transcendentale oorsprong, om innerlijke principes (IV 407, 16). Dat kwalitatieve verschil moet ik kunnen herkennen, anders zou ik evenmin zeker kunnen zijn van de zuiverheid van het gebod en van mijn zuivere gevoel van achting en evenmin van mijn vrijheid. Evenzo, als ik zeker weet dat wroeging over een uit onwetendheid begane misstap ontstaat uit het weten dat ik me onwetmatig gedragen heb, zonder doorslaggevend bijmenging van psychologisch-empirische factoren als mogelijke bron van die wroeging¹⁴³, dan moet ik ook zeker kunnen weten dat ik mij zuiver wetmatig

¹⁴¹ Cf. VIII 276-277 ‘Allein in einer Theorie, welche auf dem Pflichtbegriff gegründet ist, fällt die Besorgniß wegen der leeren Idealität dieses Begriffs ganz weg. Denn es würde nicht Pflicht sein, auf eine gewisse Wirkung unsers Willens auszugehen, wenn diese nicht auch in der Erfahrung (sie mag nun als vollendet, oder der Vollendung sich immer annähernd gedacht werden) möglich wäre; und von dieser Art der Theorie ist in gegenwärtiger Abhandlung nur die Rede.’

A-prioristisch wordt dus beslist dat plicht empirisch realiseerbaar is. We weten a priori dat plicht geen hersenschim (IV 402) kan zijn. Zie ook KrV A 315.

¹⁴² ‘Die Tiefen des menschlichen Herzens sind unergründlich. Wer kennt sich gnugsam, wenn die Triebfeder zur Pflichtbeobachtung von ihm gefühlt wird, ob sie gänzlich aus der Vorstellung des Gesetzes hervorgehe, oder ob nicht manche andere, sinnliche Antriebe mitwirken, die auf den Vorteil (oder zur Verhütung eines Nachteils) angelegt sind...?’ (VI 447)

¹⁴³ *Vorl.* 109v. (Gerhardt-Menzer, 86.) Vgl. IV 426 n ‘Die Tugend in ihrer eigentlichen Gestalt erblicken, ist nichts anders, als die Sittlichkeit von aller Beimischung des Sinnlichen ...darzustellen.’ (Ook: V 30, 6.)

gedraag (in morele situaties) wanneer ik geen wroeging heb (al kunnen er voor mijn gedrag ook - ethisch aanvaardbare - bijkomende redenen zijn). Als men op grond van de door de zedenwet gegeven zuivere kennis zeker weet wat men moet doen, kan men ook gemakkelijk op grond van dit zuivere weten (zuiver) handelen. Dit wordt nog versterkt door het gevoel van achting als drijfveer, een bij ieder aanwezig a priori gewekt zuiver gevoel, waarvan ieder a priori, dus absoluut zeker, weet *dat* het een zuiver gevoel is, niet vermengd met andere psychologisch empirisch gefundeerde gevoelens zoals verlangen naar houvast en veiligheid.

Er is bij Kant een bepaalde tweespalt: enerzijds is kennis van eigen deugdzaam handelen een onbereikbaar ideaal, anderzijds is weten van deugdzaamheid als zinvol principe, als zuivere maxime of bewustzijnsvorm in ons, werkelijkheid (VI 408, 21-27). Kant zal dit als onverklaarbaar ervaringsgegeven hebben beschouwd, dat niet tot spanningen leidt, want het besef geen bewuste overtreding te hebben begaan geeft de mens in eigen ogen waarde en maakt hem opgewekt.¹⁴⁴ Er blijven echter vragen. Kant is van mening dat we als kind al in staat zijn de volledige zuiverheid in het gedrag van anderen te herkennen.¹⁴⁵ In de *Gemeinspruch* schrijft hij echter dat we daartoe (bij onszelf) misschien onmogelijk in staat zijn (VIII 284, 36 vv); het streven naar zuiverheid is voldoende.¹⁴⁶ In *Die Metaphysik der Sitten* is hij wat die zelfkennis betreft nog pessimistischer.¹⁴⁷ Hoe het een met het ander samen kan gaan, is niet duidelijk.

Als kritiek kan men verder opmerken dat, als we onmogelijk in staat zijn de zuiverheid van ons handelen te kennen, ook de zuiverheid van dit *streven* onkenbaar is. Daarmee zou deze plichtsbetrachting dan ware morele waarde missen, omdat, zoals hierboven gezegd ‘...eben in .. Reinigkeit der wahre Wert der Moralität anzutreffen ist’ (VIII 284, 35). Alleen het gebod heeft die zuiverheid, maar is er dan, zo kan men vragen, wel zuiverheid in het weten, het bewustzijn of besef van het gebod, het ‘Faktum’, en hoe weet ik zo zeker dat mijn gevoel van achting, als empirisch verschijnsel, hoewel vast, geheel zuiver is? Dat staat echter, zo zal Kant menen, op grond van het besef van noodzakelijkheid (destijds een dominant wetenschappelijk, d.w.z. wis- en natuurkundig sleutelbegrip) dat de zedelijkheid bij ons oproept (KpV V 30, 4-7) buiten twijfel. (In Kants latere werk komt twijfel aan zuiverheid van achting echter wel, zie bladzijde 203vv van deze studie.)

Dat we niet in staat zijn de zuiverheid van ons handelen te kennen, lijkt moeilijk te verenigen met de opmerking in de *Grundlegung* ‘...Beispiele.. setzen die Tunlichkeit

¹⁴⁴ MS 485, 5-10 ‘Denn wer sollte wohl mehr Ursache haben frohen Muths zu sein [...] als der, welcher sich keiner vorsetzlichen Übertretung bewußt und wegen des Verfalls in eine solche gesichert ist.’ en KpV 155 ‘...den Wert, den ein Mensch sich in seinen eigenen Augen durch das Bewußtsein, sie nicht übertreten zu haben, geben kann und muß...’

¹⁴⁵ ‘...selbst Kinder sind fähig, auch die kleinste Spur von Beimischung unächter Triebfedern aufzufinden.’, *Rel.* VI 48, 25v. Zie ook *Gmspr.* VIII 286, 20-21 en KpV 154, 29v ‘...das Vornehmste ist, mit Sicherheit hoffen können, daß die öftere Übung, das Wohlverhalten in seiner ganzen Reinigkeit zu kennen...’)

¹⁴⁶ ‘...der Maxime zu jener Reinigkeit [so viel er bei der sorgfältigsten Selbstprüfung in sich wahrnehmen kann] hinzustreben sich bewußt zu werden: das vermag er; und das ist auch für seine Pflichtbeobachtung genug.’ (VIII 285, 2-7) Deze plichtsbetrachting mist dan echter ware morele waarde, omdat zoals hierboven gezegd ‘...eben in ...Reinigkeit der wahre Wert der Moralität anzutreffen ist’ (VIII 284, 35). Alleen het gebod heeft dit.

¹⁴⁷ MS 392, 30-33 ‘Denn es ist dem Menschen nicht möglich so in die Tiefe seines eigenen Herzens einzuschauen, daß er jemals von der Reinigkeit seiner moralischen Absicht und der Lauterkeit seiner Gesinnung auch nur in einer Handlung völlig gewiß sein könnte.’ Hij zwijgt over kind en spontaan inzicht.

dessen, was das Gesetz gebietet, außer Zweifel.’¹⁴⁸ Anderzijds kunnen voorbeelden nooit het bestaan van de zedenwet als objectieve realiteit aantonen (IV 409). De teksten van de *Grundlegung* zijn daarom op dit punt niet helemaal eenduidig.

Ook volgens de *Kritik der praktischen Vernunft* is, zoals opgemerkt, de zuiverheid van de zedenwet met voorbeelden aantoonbaar (V 30; V 77, 8v.; V 155-156; ondanks V 47, 14). Kinderen zijn na oefening (met biografieën van deugdzame mensen als hulpmiddel) in staat zelfs bij de kleinste afwijking van de zuiverheid van handelen afschuw voelen (V 154), (een afschuw die herinnert aan de drijfveer uit de ethiekcolleges). We kunnen de deugd in haar ware gestalte zien, we zijn in staat bij de beoordeling van een handeling van alle empirische drijfveren te abstraheren (V 156, 29-30; cf. IV 426n). Alle bewuste bijmenging met empirische drijfveren wordt als hindernis ervaren (V 156, 31-35). Handelen op grond van pure noodzakelijkheid van willen alleen, moet dan, zo zou men denken, herkenbaar zijn omdat het intuïtief als bevrijdend ervaren zal worden.

Verder zegt Kant dat de zedenwet, wil ze invloed uitoefenen, in zuiverheid als drijfveer op het hart moet worden gedrukt.¹⁴⁹ Dat lijkt echter, zo zou men denken, overbodig, de zedenwet stelt immers achting wekkend zichzelf.

Zoals gezegd, speelt ook in de *Grundlegung* het probleem de constateerbaarheid van het zuivere handelen een rol. De zuiverheid van handelen is niet met volledige zekerheid vast te stellen, omdat onze zelfkennis te kort schiet; men kan zelfs de mogelijkheid opperen dat er nog nooit overeenkomstig het gebod is gehandeld.¹⁵⁰ Anderzijds is hij van mening dat voorbeelden uit de praktijk die uitvoerbaarheid boven alle twijfel verheffen (IV 409, 4-5). Ook hier stelt Kant al dat de zuiverheid van het gebod alleen, voldoende is om het streven zinvol te doen zijn. Al gaat de mogelijkheid om zuiver te handelen tegen elke psychologisch-empirische ervaring in, toch is er geen ruimte voor echte twijfel, omdat het gebod zelf in z'n gebieden a-prioristisch zijn zinvolheid stelt (IV 408; cf. KrV A 807). Omdat het gebod zinvol is, moet het kunnen worden nageleefd (het onmogelijke kan geen

¹⁴⁸ GMS 409. In de *Kritik der Urteilskraft* gaat Kant hier meer op in. Hij zegt daar: ‘Was aber sehr merkwürdig ist, so findet sich sogar eine Vernunftidee ... unter den Tatsachen; und das ist die Idee der Freiheit, deren Realität als einer besondern Art von Kausalität ... sich durch praktische Gesetze der reinen Vernunft und diesen gemäß in wirklichen Handlungen, mithin in der Erfahrung dartun läßt.’ (V 468, 21-28). Kant schrijft echter op dezelfde bladzijde in een voetnoot dat ook mogelijke ervaringen bij hem als feiten (‘Tatsachen’) gelden: ‘Ich erweitere hier... den Begriff einer Thatsache über die gewöhnliche Bedeutung dieses Worts.’ Weliswaar is deze opmerking niet los te zien van de introductie van het ‘Faktum’ in de KpV, maar objectieve realiteit is ook al aanwezig in de *Grundlegung* en in de uit diezelfde tijd daterende collegeverslagen. Het betreft dan de objectieve morele (gevoels)realiteit en onvermijdelijkheid van de achting die gewekt wordt door de presentatie van de zedenwet door rechtschapen personen (MM XXIX 613; NF XXVII.2 1326; GMS 401n. Zie blz. 94 hierboven). Het is een objectief gegeven: ook boosdoeners hebben onvermijdelijk achting hiervoor. Men kan dit gegeven qua waarneembare realiteit evenzeer als een ‘Faktum der Vernunft’ beschouwen (vgl. KpV V 55, 15-19 en V 31, 24-27). Het machtsaccent ontbreekt echter en de kritiek van Pistorius (zie noot 98) maakt het argument onbruikbaar.

¹⁴⁹ KpV V 156, 30. De argumentatie hier doet denken aan die in de *Grundlegung*, IV 410-411.

¹⁵⁰ GMS IV 407-408. Cf. KrV A 315 ‘Dieses ist aber die Idee der Tugend, in Ansehung deren alle möglichen Gegenstände der Erfahrung zwar als Beispiele, (Beweise der Tunlichkeit desjenigen im gewissen Grade, was der Begriff der Vernunft heischt,) aber nicht als Urbilder Dienste tun. Daß niemals ein Mensch demjenigen adäquat handeln werde, was die reine Idee der Tugend enthält, beweist gar nicht etwas Chimärisches in diesem Gedanken. Denn es ist gleichwohl alles Urteil, über den moralischen Wert oder Unwert, nur vermittelst dieser Idee möglich; mithin liegt sie jeder Annäherung zur moralischen Vollkommenheit notwendig zum Grunde, soweit auch die ihrem Grade nach nicht zu bestimmenden Hindernisse in der menschlichen Natur uns davon entfernt halten mögen.’ Zie ook KrV A 802 en 807.

plicht zijn, zie noot 206, blz. 247 hieronder). (In het ethiekcollege echter, stelt Kant met nadruk dat de rede het niet-realiseerbare (namelijk volmaaktheid) toch *rationeel* zinvol gebieden kan (*Vorl.* 108; zie blz. 94 en 386 van deze studie). Dit gebod is ook *moreel* zinvol, omdat Gods macht ons structurele onvermogen aanvult (*Vorl.* 98; 135; 156; 187)). De vraag (bij zekerheid van uitvoerbaarheid) is dan: hoe kan er om a posteriori redenen (de empirisch betwifelbare vervulbaarheid) verleiding tot afvalligheid van plicht ontstaan? Dat moet toch onmogelijk zijn, evenzeer als het onmogelijk is aarzeling te hebben of men wel of geen achtung zal voelen. We hebben het toch over een ‘den Willen durch Gründe a priori bestimmenden Vernunft’(IV 408)? Er moet daarom het bewustzijn van volstreekte zekerheid van vervulbaarheid zijn. Verder heeft in de *Grundlegung* de mens het bewustzijn van een vrije wil, waardoor hij zich het feitelijk handelen uit louter plicht niet alleen als mogelijk maar zelfs als noodzakelijk denkt (IV 457).

Men kan hier nog een argument aan toevoegen. Hoe kan er ooit sprake zijn van een twijfel over vervulbaarheid, wanneer, zoals in *Die Metaphysik der Sitten* wordt opgemerkt, aan onze noumenale natuur de instandhouding van ons fenomenale bestaan is toevertrouwd?¹⁵¹ Het moet toch onmogelijk zijn aan vervulbaarheid te twifelen, omdat onze noumenale natuur gezien het bovenstaande nooit iets kan eisen dat fenomenaal onmogelijk is. We moeten dat *ook* fenomenaal d.w.z. empirisch-psychologisch kunnen beseffen. Onze noumenale natuur fundeert niet alleen als formeel principe onze moraal, maar draagt ook onze existentie. Als dit gebeurt via regelgeving moeten die regels uitvoerbaar zijn, respectievelijk ook empirisch-psychologisch als uitvoerbaar worden beseft, zoals ook blijkt uit het voelen van achtung als drijfveer. Als de verstandelijke wereld de grond bevat van de zintuiglijke wereld en van de wetten ervan (IV 453), is het onmogelijk dat de wetten van de zintuiglijke wereld niet aansluiten bij die van de morele. Hoe kan men dan in één adem spreken van een gegrond gevoel van achtung en van twijfel aan vervulbaarheid (IV 407-408)?

In *Die Metaphysik der Sitten* is, evenals in de *Gemeinspruch*, de empirisch-psychologisch gefundeerde twijfel geheel geïnternaliseerd (als vast onderdeel in het betoog opgenomen) en een vanzelfsprekend gegeven geworden. De in de *Grundlegung* genoemde gedachte (zij het alleen als mogelijkheid) dat men, vanwege de problematiek van het zuivere handelen, het streven naar plicht op zou kunnen geven (IV 407) speelt echter niet meer. De zuiverheid van het gebod (‘Wille’) garandeert zinvolheid voor de ‘Willkür’, want deze laatste is, hoewel empirisch beïnvloedbaar, naar Kants overtuiging, vrij (V 32) en kan dus zuiver zijn.

Daarmee blijven de bezwaren. Het a-prioristisch weten van de vrijheid van de ‘Willkür’ sluit niet aan bij de empirische onmogelijkheid om te weten of ik werkelijk vrij heb gehandeld. De eenheid van bewustzijn ontbreekt of is niet voorstelbaar. A-prioristisch is mijn streven naar deugd zinvol, empirisch niet, omdat ik onmogelijk kan weten of ik zuiver heb gehandeld. Vanuit verantwoordelijkheid geformuleerd: al ken ik mijn juridische, uiterlijke verantwoordelijkheid, mijn morele kan ik empirisch niet kennen.¹⁵²

¹⁵¹ ‘Das Subjekt der Sittlichkeit in seiner eigenen Person zernichten, ist eben so viel, als die Sittlichkeit selbst ihrer Existenz nach, so viel an ihm ist, aus der Welt vertilgen, welche doch Zweck an sich selbst ist; mithin über sich als bloßes Mittel zu ihm beliebigen Zweck zu disponieren, heißt die Menschheit in seiner Person (homo noumenon) abwürdigen, der noch der Mensch (homo phaenomenon) zur Erhaltung anvertraut war.’ (VI 422)

¹⁵² Cf. de al eerder geciteerde *Refl.* 4338: ‘Die Freyheit von alle äusseren Nothigung unserer Willkür is durch Erfahrung klar...wir können desfalls auf keine andere Wesen die Schuld schieben.’ Het toont alleen

Psychologisch gesteld: het gebod mag achtung afdwingen, het is empirisch onmogelijk bij het vervullen voldoening te ervaren. Toch is dit volgens de Kant wel het geval (V 117-118, vgl. MS 377, 18-22 en 483, 9-26) binnen acceptatie van onvermijdelijk beperkte zelfkennis. Dat geldt ook voor de opmerking in *die Religion*, onder invloed van Schillers kritiek, dat de blijde stemming bij het nakomen van zijn plicht juist een kenmerk van de echtheid van het streven naar deugd is (VI 24n; cf. MS VI 485, 5). In de bovengenoemde passage uit de *Grundlegung* is er echter vooral sprake van achtung (IV 407) en twijfel (IV 408), maar zeker niet van vrolijkheid, al maakt hij aan het begin van de *Grundlegung* een enkele keer melding van tevredenheid (IV 396, 34). Het lukt niet goed, uitgaand van a priori beginselen, empirische elementen van de werkelijkheid (de aanwezigheid van twijfel, de pedagogische waarde van voorbeeldgedrag, onze ontoereikende zelfkennis) te verdisconteren.

Kant zelf zou deze bezwaren waarschijnlijk terzijde schuiven en stellen dat het besef van plicht onloochenbaar algemeen aanwezig is, en dat alle tegenwerpingen, hoe empirisch gegrond ook, tegenover dit feit in het niet zouden zinken, en de indrukwekkende onverklaarbaarheid ervan alleen maar zouden benadrukken. Verder was hij van mening, dat men niet met zekerheid beweren kan dat de menselijke natuur de mogelijkheid van zuiver handelen niet toelaat (VIII 285, 9-11). Een ander, al vaker genoemd punt is, dat veel van de in deze paragraaf genoemde kritiek buiten het blikveld van zijn tijd lag. Het is kritiek die niet past bij het achttiende-eeuws karakter van Kants werk.

2. 'Wille' en 'Willkür'.

Vrijheid is onafhankelijke causaliteit, en daarmee ook de macht om natuurcausaliteit te weerstaan, zoals blijkt uit Kants voorbeeld van de man die de eis om iemand vals te beschuldigen kan afwijzen, al zou dit hem zijn leven kosten (KpV V 30). Het gebod als uitdrukking van noumenale vrijheid appelleert aan het vermogen van de mens om in volstreekte vrijheid te kunnen kiezen.¹⁵³ Het verschil tussen gebod ('Wille') en het vermogen vrij te kiezen ('Willkür'), dat in dit hoofdstuk al eerder werd genoemd, formuleert Kant voor het eerst nadrukkelijk in de inleiding van *Die Metaphysik der Sitten*, hoewel GMS 454, 11-15 grotendeels op hetzelfde neerkomt.¹⁵⁴

Kant gebruikt de term 'Wille' voor de objectieve wetgevende functie van de wil (als gebiedende zedenwet in ons), en 'Willkür' voor de overige functies, het keuzevermogen en het opstellen van de (subjectieve) handelingsregels, de maximes. Bovendien heeft de 'Willkür' uitvoerende macht met betrekking tot het handelen, de 'Wille' daarentegen bepaalt de 'Willkür'.¹⁵⁵ De wil als algemeen begrip (dat dus zowel zedenwet als de

onze juridische aansprakelijkheid, maar zegt niets over onze motivatie (zoals angst voor straf, zorg om goede naam) bij het juiste handelen. Zie ook MS VI 392, 30-34.

¹⁵³ 'Die Freiheit der Willkür ist jene Unabhängigkeit ihrer Bestimmung durch sinnliche Antriebe; dies ist der negative Begriff derselben.' (MS VI 213-214)

¹⁵⁴ MS VI 213-214 en VI 226-227. Zie bijv. MS VI 226 'Von dem Willen gehen die Gesetze aus; von der Willkür die Maximen. Die letztere ist im Menschen eine freie Willkür; der Wille, der auf nichts anderes, als bloß auf Gesetz geht, kann weder frei noch unfrei genannt werden, weil er nicht auf Handlungen, sondern unmittelbar auf die Gesetzgebung für die Maxime der Handlungen (also die praktische Vernunft selbst) geht, daher auch schlechterdings notwendig und selbst keiner Nötigung fähig ist. Nur die Willkür also kann frei genannt werden.' Dit verandert uiteraard niets aan het feit dat de 'Wille' als autonomie vrijheid is (IV 446-447). Cf. het citaat in noot 13 hierboven, uit S. von Pufendorf, *De officio hominis et civis I*, 1, § 9.

¹⁵⁵ 'Sofern [das Begehrungsvermögen] mit dem Bewußtsein des Vermögens seiner Handlung zur Hervorbringung des Objects verbunden ist, heißt es Willkür.' 'Der Wille ist ...das Begehrungsvermögen,

overige functies, zoals keuzevermogen en het vermogen om maximes te vormen, omvat) noemt hij eveneens ‘Wille’. Het woord ‘Wille’ wordt dus in twee opzichten gebruikt, in een omvattende en in een specifiek morele.¹⁵⁶

Het gaat meer om een onderscheiding dan om een scheiding, want Kant noemt de zedenwet (dus de ‘Wille’) het positief vermogen van (de vrijheid van) de ‘Willkür’.¹⁵⁷

Het positieve begrip van de vrijheid van de ‘Willkür’ is het vermogen van de zuivere rede om voor zichzelf praktisch te zijn door de maxime van de handeling aan de zedenwet te onderwerpen; het gaat dan om de rede als wetgevend vermogen (VI 214). Het negatieve begrip is de onafhankelijkheid wat betreft het bepaald worden door zinnelijke aandriften (VI 213). (In discussie met de aanhangers van de traditionele opvatting van de wil als hoger vermogen tot begeren, stelt hij met nadruk dat alleen de wil die bepaald wordt door de zuivere rede het (ware) ‘hogere vermogen tot begeren’ is; daarmee breekt hij met de traditionele gedachte, dat de (empirische) voorstellingen van lust en onlust de enige drijfveren tot handelen zijn; zie KpV V 24, 32-40.)

Het blijkt niet mogelijk de vrijheid van het keuzevermogen vanuit zichzelf positief te definiëren (begrijpelijk te maken) als *vermogen* om te *kiezen* tussen goed en kwaad. Het kan alleen negatief als eigenschap worden gedefinieerd, namelijk als het vrij zijn van onweerstaanbare dwang van zinnelijke invloeden.¹⁵⁸ ‘Vrij’ betekent dat de ‘Willkür’ in wezen los staat van de neigingen en niet noodzakelijk bepaald wordt door zintuiglijkheid (V 32, 26-27) maar zich geheel kan *laten* bepalen (passief) door de zedenwet en daar (actief) voor kan kiezen.¹⁵⁹

Hoe de ‘Willkür’, als niet door het zinnelijke bepaald (VI 213, 35-37), überhaupt door de zinnelijkheid in haar keuze kan worden beïnvloed (d.w.z. in verleiding kan worden gebracht), laat staat het verkeerde kan kiezen, met andere woorden, hoe de wil als noumenaal vrij, fenomenaal niet vrij kan zijn, is iets waarvan we de mogelijkheid niet kunnen begrijpen.¹⁶⁰ De foute keuze berust niet op een vermogen, maar op een onvermogen (MS 226). Hoe dat onvermogen er kan zijn is een raadsel. Vanuit ons noumenale *vermogen* gezien is niet-moreel handelen onverklaarbaar.¹⁶¹

nicht sowohl (wie die Willkür) in Beziehung auf die Handlung, als vielmehr auf den Bestimmungsgrund der Willkür zur Handlung betrachtet.’ (VI 231, 17-18 en 22-24; zie ook XXIII 249, 8-13.)

¹⁵⁶ ‘..Wille has a broad sense in which it connotes the faculty of volition or will as a whole and a narrow sense in which it connotes one function of that faculty.’ (H.E. Allison, *Kant’s Theory of Freedom*, Cambridge 1998⁵, 129.) Hij verwijst daarbij naar L.W. Beck, *A commentary on Kant’s Critique of Practical Reason*, Chicago 1960, 200.)

¹⁵⁷ ‘Der positive [Begriff der Freiheit der Willkür] ist: das Vermögen der reinen Vernunft für sich selbst praktisch zu sein. (...) Denn als reine Vernunft, auf die Willkür ...angewandt, kann sie... als gesetzgebendes Vermögen... dieses Gesetz ...als Imperativ des Verbots oder Gebots vorschreiben.’ (MS VI 213-214.)

¹⁵⁸ ‘Denn die Freiheit ... kennen wir nur als negative Eigenschaft in uns, nämlich durch keine sinnliche Bestimmungsgründe zum Handeln genötigt zu werden.’ (MS VI 226, 16-19)

¹⁵⁹ Cf. KpV 72 ‘Das Wesentliche aller Bestimmung des Willens durchs sittliche Gesetz ist: daß er als freier Wille ...bloß durchs Gesetz bestimmt werde.’

¹⁶⁰ ‘...weil Erscheinungen kein übersinnliches Object (dergleichen doch die freie Willkür ist) verständlich machen können, und daß die Freiheit nimmermehr darin gesetzt werden kann, daß das vernünftige Subject auch eine wider seine (gesetzgebende) Vernunft streitende Wahl treffen kann; wenn gleich die Erfahrung oft genug beweist, daß es geschieht (wovon wir doch die Möglichkeit nicht begreifen können).’ (l.c.) De ‘Willkür’ kan volgens Kant wel door neigingen worden beïnvloed, maar als vrij, er niet door worden bepaald. (KpV V 32)

¹⁶¹ Cf. J. Bohatec, a.w. 326 ‘Die Möglichkeit dieser Wahl wird durch die Erfahrung bestätigt, für die Vernunft ist sie aber unbegreiflich.’

Een ander probleem is, dat er bij (de zuivere) ‘Wille’ eigenlijk niet meer kan worden gesproken van een ‘wil’, omdat men er zelf fenomenaal geen greep op heeft, maar er vanuit fenomenaal standpunt beter kan worden gesproken van een ‘gewild, ofwel bevolen worden’, en bij ‘Willkür’ niet meer van een keuzevermogen, omdat er geen sprake is van een keuze, noumenaal gezien zal de ‘Willkür’ immers altijd het goede kiezen.

Met het gericht zijn op de vrijheid als zelfstandig optredend vermogen, en een keuzevermogen dat alleen een *vermogen* is als het altijd hetzelfde kiest (en dus, de facto, evenals de ‘Wille’, vrij noch onvrij is¹⁶²), verdwijnt herkenbaarheid van de vrijheid zoals we die gangbaar, in alledaags gebruik, opvatten. Wat, noumenaal gezien, onvermogen moet zijn (het kiezen, dus het willen van het kwaad), wordt gangbaar (dus op het fenomenale vlak) ervaren als vermogen.¹⁶³ De kloof wat betreft herkenbaarheid tussen het fenomenale en het noumenale, vormt een probleem. Kant lost dit probleem op door te stellen dat, naar ieders ervaringsoordeel, de keuze van het kwaad zelfs door de grootste boosdoener eigenlijk niet gewild wordt en eigenlijk onvermogen is.¹⁶⁴

3. H.E. Allison's visie op de causaliteit van de rede.

3.1 Het causale moment.

In zijn boek *Kant's Theory of Freedom* probeert H.E. Allison tot een nadere bepaling van het causale moment van de rede te komen.¹⁶⁵

Kant verwijst naar de causaliteit van de rede als oorzaak van vrije handelingen. Volgens Allison bedoelt Kant hiermee niet letterlijk, dat de rede, als buiten de voorwaarden van de tijd staand noumenaal verschijnsel, een causale macht is. Hoe bedoelt hij het dan wel, als hij spreekt over rationele overwegingen die tot handelen leiden? De sleutel ligt volgens Allison in de opvatting die Kant heeft van de praktische rede. Dat de rede praktisch is, betekent dat zij niet alleen regels opstelt tot handelen, maar dat die regels ook motiverende kracht (‘motivational force’) hebben. De rede is in staat de wil volledig te bepalen, onafhankelijk van de neigingen. Het is verleidelijk, zo zegt Allison, deze kracht als causaal te beschouwen, of ze in causale termen te beschrijven, en, zo erkent Allison, Kant doet dat soms ook.¹⁶⁶ Dit wekt de indruk, dat een dergelijke regel functioneert als *causa efficiens*. Allison is echter van mening dat dit niet zonder meer het geval is. Hij wijst op een passage uit *Die Religion*, waarin Kant stelt dat de vrijheid van de wil alleen door een drijfveer tot handelen kan worden bepaald, voor zover de mens ze in een *maxime* heeft opgenomen.¹⁶⁷ Allison neemt dit als centrale uitspraak en noemt deze ‘the

¹⁶² ‘..weder frei noch unfrei..’ (zie noot 154). Kant ontkent dit weliswaar: ‘Nur die Willkür kan also frei genannt werden.’ Maar hij voegt er aan toe: ‘Die Freiheit der Willkür aber kann nicht durch das Vermögen der Wahl, für oder wider das Gesetz zu handeln, (libertas indifferentiae) definiert werden,....obzwar die Willkür als Phänomen davon in der Erfahrung häufige Beispiele gibt (MS VI 226). Het is dan niet meer voorstelbaar hoe de ‘Willkür als Phänomen’ de ‘Willkür als Noumen’ als basis kan hebben.

¹⁶³ ‘Nur das können wir wohl einsehen: daß, obgleich der Mensch als Sinnenwesen der Erfahrung nach ein Vermögen zeigt dem Gesetze nicht allein gemäß, sondern auch zuwider zu wählen, dadurch doch nicht seine Freiheit als intelligiblen Wesens definiert werden könne.’ (MS VI 226)

¹⁶⁴ GMS IV 454. Het herinnert aan de woorden van Paulus in Romeinen 7:15, ‘ik doe niet wat ik wil, ik doe juist wat ik haat’. Cf. 7:18 ‘Wollen habe ich wohl, aber vollbringen das Gute finde ich nicht.’ (VI 29)

¹⁶⁵ *Kant's Theory of Freedom*, H.E. Allison, Cambridge 1998⁵, 51-52.

¹⁶⁶ Zie bijv. KpV 28: ‘Die Vernunft bestimmt in einem praktischen Gesetze unmittelbar den Willen...’

¹⁶⁷ ‘...die Freiheit der Willkür ist von der ganz eigentümlichen Beschaffenheit, daß sie durch keine Triebfeder zu einer Handlung bestimmt werden kann, als nur sofern der Mensch die in seine *Maxime* aufgenommen hat (es sich zur allgemeinen Regel gemacht hat, nach der er sich verhalten will); so allein

Incorporation Thesis'.¹⁶⁸ (Het lijkt overigens niet onaannemelijk dat Allison op deze tekst uit *der Religion* is geattendeerd door G. Prauss, die in zijn boek *Kant über Freiheit als Autonomie* vaak naar deze tekst verwijst. Al eerder had J. Bohatec er trouwens op gewezen dat het Kant hier gaat om het funderen van onze verantwoordelijkheid.¹⁶⁹ De idee dat kennis, en dus het verstand, [de voorstelling van] een drijfveer bevat, stamt overigens uit de school van Wolff.¹⁷⁰)

Uit deze passage blijkt, zo zegt Allison, dat '...incentives (*Triebfedern*) do not motivate by themselves causing action but rather by being taken as reasons and incorporated in maxims.'¹⁷¹ De rede bepaalt de wil door wetgeving die de keuze regelt; dit gebeurt echter zonder oorzakelijke dwang.¹⁷² Het opnemen van de drijfveer in de maxime, dat wil zeggen, de drijfveer tot basis van een standaard gedragsregel maken, is de echte causale factor; de rede verschaft alleen het richtsnoer en is alleen in die zin 'causaal'.¹⁷³

Uit Allison's analyse blijkt dat de regel de macht van de drijfveer absorbeert en daarmee causale macht heeft. Het lijkt echter weinig zinvol het opnemen van de drijfveer in de maxime als het echte causale moment aan te wijzen. Het gaat Kant bij zijn opmerking over dit punt, meer om de plaats van de machtsuitoefening dan om de verschillende machtsmomenten. Hij biedt, wat betreft de causaliteit van de rede, weinig ruimte voor misverstanden.¹⁷⁴ Drijfveren worden door de rede tot voorstelling van belangen, tot redenen, verwerkt, en met behulp van die redenen bepaalt het verstand, volgens haar eigen richtsnoer, de wil.¹⁷⁵ Met zijn opmerking in *die Religion* wil Kant er de nadruk op leggen, dat de menselijke vrijheid alleen gegarandeerd is, als de drijfveer (hetzij neigingen, hetzij achting voor objectiviteit, dat wil zeggen, voor de zedenwet) de mens niet rechtstreeks bepalen, maar eerst als voorstelling door de rede wordt opgenomen en geëvalueerd, die deze daarna in een maxime verwerkt.

Het is duidelijk dat het onmogelijk is maximes te vormen zonder drijfveer; er moet een aanleiding zijn voor het vormen van een maxime.¹⁷⁶ Een maxime zonder drijfveer

kann eine Triebfeder, welche sie auch sei, mit der absoluten Spontaneität der Willkür (der Freiheit) zusammen bestehen.' (*Rel.* VI 23)

¹⁶⁸ 'Since this claim which I call the Incorporation Thesis underlies virtually everything that Kant has to say about rational agency, we shall return to it throughout this study.' Allison, a.w. 40. Cf. G. Prauss, *Kant über Freiheit als Autonomie* (Frankfurt a-M, 1983), 95 vv. Allison treedt met hem in discussie (Allison, a.w. 133 vv.).

¹⁶⁹ 'Die *Religion* hat im Unterschied von der *Met. der Sitten* diese Aufnahme [der Achtung zur Triebfeder in die Maxime] ganz besonders betont, da sie den durch diese Aufnahme bedingten gute Charakter als einen erworbenen hinstellen wollte, um dadurch die Zurechnungsfähigkeit des Menschen zu beweisen.' (J. Bohatec, a.w. 234)

¹⁷⁰ Zie hoofdstuk III van deze studie, noot 8 (bladzijde 132).

¹⁷¹ Allison, a.w. 51.

¹⁷² '...we think of reason as determining the will by legislating to it, that is by providing the laws or principles ... which govern, without causally necessitating, its acts of incorporation.' (l.c.)

¹⁷³ 'Although reason ... is not literary an efficient cause of action, free actions are not regarded as uncaused. It is rather that he act of incorporation is conceived as the genuine causal factor and reason 'has causality' only in the ... sense that it provides the guiding rule.' Allison, a.w. 51.

¹⁷⁴ 'Daß diese Vernunft nun Kausalität habe... ist aus den Imperativen klar..' (KrV A 547; zie noot 31.) Ook *Refl.* 5612: 'In den freien Handlungen fließt die Vernunft nicht bloß als ein begreifendes, sondern wirkendes und treibendes Prinzip ein. Wie sie nicht bloß vernünftle und urteile, sondern die Stelle einer Naturursache vertrete, sehen wir nicht ein.'

¹⁷⁵ Cf. noot 33 (bladz. 73).

¹⁷⁶ '...wie hieraus [nl. uit gevoelens van lust en onlust] Begierden und Neigungen, aus diesen aber durch

bestaat niet, maar causaliteit zonder regel (in dit geval zonder maxime) bestaat evenmin¹⁷⁷, dus zou het causale moment de vorming van de maxime zelf moeten zijn, als activiteit van de rede. Verder blijkt uit Kants voorbeelden, dat maximes, wanneer ze niet gebaseerd zijn op de zedenwet, altijd berusten op eigenliefde, of het nu gaat om zelfdoding of om het doen van een valse belofte (GMS 422).

De drijfveer participeert, zo zou men het zich kunnen denken, aan de bindende kracht (de gebiedende macht) van de regel waarin de macht van de drijfveer is verwerkt. Het uiteindelijk verplichtend element, het ‘Sollen’, ligt echter in de regel. Als ik verlang naar een bepaald iets (de drijfveer), dan *moet* ik (naar voorschrift van de rede) deze of gene handelwijze volgen. De regel (maxime) vertegenwoordigt macht van de rede, maar anderzijds weerspiegelt die macht in feite de macht, het belang, van de drijfveer, afgewogen tegen het belang van andere drijfveren. De maxime is enerzijds een evaluerend doorgeefluik van macht (kanaal van macht), anderzijds (en dat maakt haar karakter uit, dat losstaat van de wisselende, in de maxime opgenomen drijfveer) in staat die macht te beheersen en te rangschikken.¹⁷⁸ Wat de rede immers doet, is belangen afwegen en op grond daarvan oordelen. De macht van de drijfveer wordt macht van de rede, wordt rationeel motief. In de vorm van hypothetische imperatief gebiedt de rede, d.w.z. schrijft het noodzakelijk middel voor om een bepaald empirisch doel te bereiken (IV 414). De rede heerst vormgevend (regulerend) over de macht van de inhoud (het empirische).

Los van de macht van de drijfveer (achting voor de zedenwet of eigenbelang), is er dus de macht van de noumenale natuur (de rede) als wilsbepalende (dat wil zeggen gebiedende, voorschrijvende) factor, die altijd via een regel werkt. Via de drijfveer is die regel ook handelingsbepalend (uitvoerend).

De rede gebiedt echter niet met noodzakelijk effect, zo groot is haar causale macht niet, ook niet na opname van de drijfveer.¹⁷⁹ De echte causale factor ligt daarom elders en heeft niet alleen te maken met vrijheid als autonomie, maar ook met vrijheid van keuze. Hij hangt dus samen met het onderscheid tussen ‘Wille’ en ‘Willkür’.

Het werkelijk causale moment lijkt in de acceptatie van de regel (maxime) door het keuzevermogen (‘Willkür’). De ‘Willkür’ heeft daarbij echter meer het vermogen om de kracht van een regel, met de daarin verwerkte drijfveer, al dan niet te blokkeren, dan om zelf aan te drijven. Zoals Allison elders schrijft: ‘... insofar as we are moved by inclination, it is because we, as it were, allow ourselves to be so moved.’ Het gaat uiteindelijk om het besluit zich te laten aandrijven door een bepaalde beweegreden.¹⁸⁰

Mitwirkung der Vernunft Maximen entspringen...gehört alles zu einer empirischen Seelenlehre.’ (IV 427)

¹⁷⁷ Es muß aber eine jede wirkende Ursache einen Charakter haben, d.i. ein Gesetz ihrer Kausalität, ohne welches sie gar nicht Ursache sein würde.’ (KrV A 539)

¹⁷⁸ ‘Die Macht der Regeln über die Triebfedern der Sinnlichkeit ist eine Macht des Verstandes.’ *Pillau* XXV.2 823. Vgl. noot 127.

¹⁷⁹ ‘Es mag ein Gegenstand der bloßen Sinnlichkeit (das Angenehme) oder auch der reinen Vernunft (das Gute) sein: so ... macht sich [die Vernunft] mit völliger Spontaneität eine eigene Ordnung nach Ideen... nach denen sie sogar Handlungen für notwendig erklärt, die doch nicht geschehen sind und vielleicht nicht geschehen werden, von allen aber gleichwohl voraussetzt, daß die Vernunft in Beziehung auf sie Kausalität haben könne...’ (A 548)

¹⁸⁰ H.E. Allison, a.w. 189. Vgl. *Rel.* VI 58n ‘...das eigentliche Böse aber besteht darin, daß man jenen Neigungen, wenn sie zur Übertretung anreizen, nicht widerstehen will..’ en *Anthropologie*, VII 293-294, ‘...der Mensch aber billigt das Böse in sich nie, und so gibt es eigentlich keine Bosheit aus Grundsätzen, sondern nur aus Verlassung derselben.’

Samenvattend kan men concluderen, dat wanneer er al een beslissende (d.w.z. verantwoordelijkheid funderende) factor is aan te geven voor een handeling, dit de vrije keuze voor een bepaalde maxime is, en niet, zoals Allison stelt, de opnemng van de drijfveer in de maxime. Hoe het precies zit lijkt echter uiteindelijk niet te verklaren.¹⁸¹

3.2 Het probleem van de fenomenale keuze voor het kwaad.

Het probleem is dan opnieuw: hoe kan de mens als redelijk wezen het kwade kiezen? Dit probleem is al tijdens Kants leven aangekaart door K.L. Reinhold.¹⁸² In het betrekkelijk recent verleden is zijn kritiek overgenomen door G. Prauss. Ze komt erop neer dat, wanneer men de wil gelijkstelt aan de praktische rede, en vrijheid in positieve zin identificeert met autonomie, het onverklaarbaar wordt hoe iemand uit vrije wil de zedenwet kan overtreden.¹⁸³

Kant erkent zelf deze onverklaarbaarheid, maar beschouwt deze niet als een fundamentele fout van zijn ethiek, maar als iets wat, hoe onbevredigend ook, noodzakelijk uit de ethiek voortvloeit.

Vrijheid is geen objectief bewijsbare eigenschap waar wij (fenomonaal) greep op hebben. Men kan in principe aan de eis van zijn noumenale natuur gehoorzamen. Evenzeer hebben we de ervaring dat we dat niet doen. De mogelijkheid daarvan begrijpen we niet. Het is, zo zegt Kant, zelfs principieel onmogelijk dit te begrijpen, omdat we bij onze verklaringen altijd uit gaan van causaliteit volgens de wetten van de natuur, waarbij we de wil als oorzakelijk bepaald (bijvoorbeeld door sociale omstandigheden) en niet als volstrekt vrij denken.¹⁸⁴ In een van de *Reflexionen* schrijft hij dat we niet kunnen inzien hoe de rede als oorzakelijk vermogen functioneert.¹⁸⁵ We hebben geen inzicht in de causaliteit van de rede, we weten alleen uit de bewustzijnservaring van de zedenwet dat de rede positief (actief) bezig is.

Daarmee rijst de vraag: hoe kan men dan nog zinvol van ‘oorzakelijk vermogen’ wat betreft de ‘Willkür’ spreken? Allison probeert de moeilijkheid op te lossen door te stellen: ‘As pertaining to *Willkür*, this must be understood as a power of the agent to be motivated by and act from respect of the law rather than as a power of reason to impose a

¹⁸¹ ‘Wie sie [die Vernunft] ... die Stelle einer Naturursache vertrete, sehen wir nicht ein, viel weniger, wie sie durch Antriebe selbst zum handeln oder unterlassen bestimmt werde.’ (XXVII 253, 7-10; cf. noot 185.)

¹⁸² K.L. Reinhold, *Briefe über die Kantische Philosophie*, Bd 2, Leipzig 1792. Reinhold bespreekt o.a. het vrijheidsprobleem; bijv. 297 ‘Wenn man die sittliche Handlung nur in so ferne frey nennt, als sie nicht unsittlich ist, so kann man die unsittlichen freylich nicht frey nennen.’ Cf. ‘Diejenigen, welche bisher die Nothwendigkeit der sittlichen Handlung des Willens mit der Freyheit derselben zu vereinigen suchten...konnten daher die Person bey der sittlichen Handlung nur in so ferne frey denken, als dieselbe durch ihre Vernunft und nicht durch Sinnlichkeit genötiget würde. Allein die unsittliche Handlung konnte nicht einmal frey heißen.’ (a.w. 294-295) Zie ook C. Schmid, *Versuch einer Moralphilosophie*, Jena 1790.

¹⁸³ G. Prauss, *Kant über Freiheit als Autonomie*, Frankfurt a-M, 1983.

¹⁸⁴ ‘Das Phänomen nun: daß der Mensch auf diesem Scheidewege (wie de schöne Fabel des Herkules zwischen Tugend und Wohlust hinstellt) mehr Hang zeigt, der Neigung als dem Gesetz Gehör zu geben, zu erklären ist unmöglich; weil wir, was geschieht nur erklären können, indem wir es von einer Ursache nach Gesetze der Natur ableiten; wobei wir aber die Willkür nicht als frei denken würden.’ (MS VI 380n) Cf. *Refl.* 3872 (1764-8; 1771?) ‘Warum daß die Vernunft bisweilen nicht thue und der Mensch nicht nach den intellectualen willen handelt, ist unbekant.’ Zie ook *Rel.* VI 59n.

¹⁸⁵ ‘In den freien Handlungen fließt die Vernunft nicht bloß als ein begreifendes, sondern wirkendes und treibendes Prinzip ein. Wie sie nicht bloß vernünftle und urteile, sondern die Stelle einer Naturursache vertrete, sehen wir nicht ein.’ *Refl.* 5612 (XVIII 253), geciteerd door Prauss, a.w. 83. (Vgl. noot 181.)

law and to provide an incentive (to generate a feeling of respect).'¹⁸⁶ Dit is echter weinig overtuigend: 'a power of reason to impose a law' (in de zin van objectieve wet) behoort meer tot de 'Wille' dan tot de 'Willkür' en de 'power to be motivated' is als 'actieve passiviteit' een innerlijke tegenstrijdigheid; 'power to act' klinkt actief, maar betekent hier inhoudelijk hetzelfde als 'de macht (het vermogen) om te worden gemotiveerd', dat wil zeggen, de 'macht' om in beweging gebracht te worden door achting voor de zedenwet. In plaats van 'macht tot' kan men beter spreken van 'ontvankelijkheid voor'.¹⁸⁷ Allison legt bij zijn bespreking van de mogelijkheid om het kwade te kiezen niet zozeer de nadruk op het negatieve karakter ervan als gebrek, maar het gaat hem vooral om de aannemelijkheid van die mogelijkheid. Wij hebben, volgens Kant, als redelijk wezen het vermogen om het goede te kiezen, maar, zo zegt Allison, het bezit van dit vermogen is volkomen verenigbaar met het, door Kant niet ontkende, gebrek aan uitoefening. Kant stelt immers dat alleen een vrij wezen, dat wil zeggen een wezen dat in staat is het eigen gedrag te bepalen op basis van redelijke gronden, een overeenkomstig vermogen kan hebben om af te wijken ('...a corresponding capacity to deviate') van de voorschriften van de rede.¹⁸⁸

Allison legt Kant hier echter te eenzijdig positief uit. Een 'capacity to deviate' is, wat formulering betreft (het gaat dan immers om een vermogen), positiever dan het door Kant gebruikte woord 'onvermogen'. Kant noemt echter de mogelijkheid om niet de zedenwet te kiezen fenomenaal weliswaar een vermogen, maar het is, zoals hij enkele regels later schrijft, in feite (noumenaal) een onvermogen (MS 227, 4). We ervaren dat we niet de zedenwet kiezen, maar kunnen dat niet verklaren. Het is, zoals gezegd, zelfs principieel onmogelijk dit te begrijpen. Daarom is het dus bij Kant niet zo, dat men van de mens kan zeggen dat hij '...can be meaningfully conceived to have a ... capacity to deviate from the dictates of reason.' We ervaren alleen dat het, op onbegrijpelijke wijze, zo is.

Wanneer Allison schrijft dat bij Kant, de mens '...can be regarded as capable of misusing that freedom.'¹⁸⁹, dan betreft het een raadselachtig onvermogen en niet een eigenlijke, dat wil zeggen, positieve, eigenschap van de spontaneïteit van het keuzevermogen. Weliswaar merkt Allison terecht op '...even our heteronomous actions involve the spontaneity of *Willkür*'¹⁹⁰ (vandaar zijn visie op het menselijk misbruik van de 'Willkür' als 'vermogen'), maar het gaat Kant om het juiste, het eigenlijke gebruik van de vrijheid, namelijk de keuze voor autonomie. Heteronome handelingen, hoewel volstrekt vrij gekozen, berusten op het raadselachtig, volkomen tegen de natuur van de rede ingaand onvermogen om voor autonomie te kiezen.

¹⁸⁶ Allison, a.w. 135

¹⁸⁷ Er kan hier nog zijdelings opgemerkt worden, dat Hutcheson 'the internal sense' een 'passive power' noemt (*Inquiry* I.6 § 10, p. 67), d.w.z. een receptiviteit met het vermogen 'to direct our actions'. (A.w. II, I, 8, p. 99). Cf. J. Locke, *An essay concerning human understanding* II, I, 24 'Thus the first capacity of outward objects, or by its own operations when it reflects on them.' Er is natuurlijk een wezenlijk verschil tussen ontvankelijkheid als basis voor het eigenlijk functioneren (zoals: het oog is ontvankelijk voor licht) en ontvankelijkheid in de zin van kwetsbaarheid (het oog is ontvankelijk, ofwel vatbaar, voor staar).

¹⁸⁸ '... clearly the possession of such a capacity is perfectly compatible with the failure to exercise it, and Kant does not deny this. (...) Kant's claim, then, which is certainly a reasonable one, is that only a being with freedom, positively construed as the capacity for self-determination on the basis of rational grounds (the capacity to act according to the conception of law), can be meaningfully conceived to have a corresponding capacity to deviate from the dictates of reason.' (Allison a.w. 135-136.) Cf. ook VI 29, 27vv.

¹⁸⁹ Allison a.w. 136.

¹⁹⁰ Allison, l.c. We zouden anders immers niet voor onze daden aansprakelijk kunnen worden gesteld.

Anderzijds is ook Prauss wel erg vlot met zijn conclusies. Zo schrijft hij: ‘Daß Kant hier [MS VI 227, 4] das moralische Böse lediglich auf ein ‘Unvermögen’ zurückführen möchte, bedeutet, daß es jetzt erneut auf jene bloße ‘Heteronomie’ zurückgehen soll, aus der es aber prinzipiell nicht zu verstehen ist...’¹⁹¹ Prauss beschouwt Kants standpunt in de *Die Metaphysik der Sitten* als een terugval ten opzichte van *Die Religion*, waarin Kant, zoals Prauss terecht opmerkt, het nieuwe, standpunt inneemt, dat als er sprake is van heteronomie, het subject niet rechtstreeks door heteronome machten wordt beïnvloed, maar zelf vanuit zijn vrijheid hiervoor kiest. Hij verwijst naar Kants ontwerp teksten voor *Die Metaphysik der Sitten*, waarin diens terugval helder naar voren zou komen: ‘Wille ist nicht unter dem Gesetz, sondern er ist selbst der Gesetzgeber für die Willkür und ist absolute praktische Spontaneität in Bestimmung der Willkür. Eben darum ist er auch in allen Menschen gut, und es gibt kein gesetzwidriges Wollen.’ (XXIII 24ff).¹⁹² Hier kiest de vrije wil alleen het goede, het kwade valt erbuiten. Toch is zijn verwijt niet terecht, want Kant stelt ook in *Die Metaphysik der Sitten* dat onze keuzevermogen in volle vrijheid onverklaarbaar voor heteronomie kan kiezen (zie noot 184 hierboven).

Heteronomie is een ervaringsfeit, geen verklaringsbeginsel (MS 226, 33-36). Bovendien miskent de term ‘..lediglich auf ein Unvermögen’ de moeilijkheid van het probleem. Dat Kant tot de slotsom komt dat het morele kwaad berust op onvermogen, en daarin formeel aansluit bij de, vooral door Augustinus bekende, gedachte van het kwade als *privatio*¹⁹³ (zij het zonder diens ontologische en theologische vooronderstellingen, maar alleen als gebrek aan vermogen), berust op het feit, dat dit, uitgaande van een bepaalde basisvisie waarin het kwaad geen positieve rol kan spelen, haast onvermijdelijk is. Het kernpunt is echter dat dit vanuit vrijheid niet kan worden verklaard.

Hij komt dan wel te staan voor het, aan dit standpunt inherente, probleem dat we een gebrek - ‘fragilitas’, dat in onvermogen, iets negatiefs, moet resulteren - als vermogen, als macht - iets positiefs - kunnen ervaren.¹⁹⁴ ‘Fragilitas’ manifesteert zich uitsluitend als gebrek aan kracht. Hoe kan ‘fragilitas’ dan een ‘hang’, dus zelf een manifestatie van een kracht (‘...Bestimmung der freien Willkür...’, VI 29, 5-6) zijn?

Er blijft echter het probleem dat de hang tot het kwaad ook bestaat in de onzuiverheid van het menselijk hart om de wet niet als alleen toereikende drijfveer te nemen en in boosaardigheid (‘pravitas’) of bedorvenheid (‘corruptio’) van het menselijk hart, om aan de drijfveer van eigenliefde voorrang te geven boven de drijfveer van achting voor de wet (*Rel.* 29, 31 - 30, 18). Daarvoor is geen duidelijke oplossing te geven en men kan niet veel anders dan zich aansluiten bij de constatering van Bohatec dat Kants opmerkingen in *Die Metaphysik der Sitten* over de onbegrijpelijkheid van de vrije keuze voor het kwaad aantonen hoe hij met dit moeilijke probleem geworsteld heeft.¹⁹⁵

¹⁹¹ G. Prauss, a.w. 112.

¹⁹² G. Prauss, a.w. 113n. Cf. *Metaphysik L₁* XXVIII, 255 ‘Die freie Willkühr, so fern sie nach Motiven des Verstandes handelt, ist die Freiheit, die in aller Absicht gut ist. Dieses ist die libertas absoluta, welches die moralische Freiheit ist.’ (Dit collegeverslag *Metaphysik Pölitz* dateert uit 1780)

¹⁹³ Bijvoorbeeld *Confessiones* VII, 12: ‘..omnia, quae corrumpuntur, privantur bono.’

¹⁹⁴ ‘Die fragilitas der Menschliche Natur ist etwas positives, die nicht vom Mangel der sittlichen Reinigkeit der Handlung, sondern von einem Hang zum Böse herrührt.’ (*Powalski* XXVII 159) Zie ook *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen* (II 165-204). In *die Religion* manifesteer die hang zich echter wel als (ook) morele onzuiverheid (VI 29, 31- 30,3).

¹⁹⁵ J. Bohatec, a.w. 325-326. Cf. XXIII 249 , 13-17 ‘Worauf es nun beruhe daß dieses Vermögen [nl. de vrije wil als wetgever] nicht immer die Bestimmung der Willkühr zum Guten zur Folge hat ... kann als

Verder is het niet erg waarschijnlijk dat Kant opeens twee maal van positie verandert: van zijn vroegere standpunt naar die in *Die Religion* (1793), en een paar jaar later in *Die Metaphysik der Sitten* (1797) weer terug naar het oude standpunt, al laat hij in *Die Religion* het probleem van de transcendentale mogelijkheid van een foute vrije keuze onbesproken.

Hoe dan ook, Kant gaat uit van autonomie, anders zouden we immers geheel onder natuurwetten vallen en kunnen we voor ons gedrag niet verantwoordelijk zijn. Hij gaat er ook steeds van uit dat de wil goed is, dat wil zeggen, absoluut autonoom, de wil zetelt immers in het verstand. Kant kan dit uitgangspunt nooit hebben verlaten, het zou het einde van de zedenwet en daarmee van zijn ethiek hebben betekend. De geciteerde tekst uit de *Die Metaphysik der Sitten* en uit de notities als voorontwerp daarvan, kunnen daarom nooit een herroeping zijn.¹⁹⁶ Het lijkt eerder te getuigen van het besef van een nieuw probleem. Blijft natuurlijk het onbevredigende gegeven dat de 'Willkür' ten aanzien van het kwaad niet uit eigen vermogen handelt. Zoals Bohatec opmerkt, lukt het Kant uiteindelijk niet de vrijheid van keuze binnen de moraal te plaatsen.¹⁹⁷ Bohatec verwijst daarbij naar een opmerking uit *Gemeinspruch*, 'Het verkiezen van een toestand van de wilsbepaling boven de andere is louter een daad van de vrijheid, waarbij in 't geheel niet in overweging wordt genomen of de wilsbepaling op zich goed of kwaad is, derhalve ten opzichte van beide equivalent.' (VIII 282, 26-30.)¹⁹⁸

4. Samenvatting en conclusies.

In de *Kritik der reinen Vernunft* analyseert Kant de menselijke vrijheid, uitgaande van het feit dat de mens niet onderworpen is aan de natuurwetten in de vorm van impulsen van de zinnelijkheid, zoals dat bij dieren het geval is. De mens handelt volgens regels die door de rede worden opgesteld, er is immers geen oorzakelijkheid mogelijk zonder regel (KrV A 539). Uit het feit dat we elkaar verantwoordelijk houden blijkt dat we onszelf als vrij beschouwen. Dit impliceert dat we op praktisch gebied tot zuiver handelen in staat zijn. Omdat ons handelen altijd op enigerlei wijze in verband staat met lust en onlust, is er echter geen sprake van transcendentale vrijheid. Drijfveer is de waardigheid om gelukkig te zijn.

In de *Grundlegung* gaat Kant uit van het, in elk redelijk wezen aanwezige, bewustzijn, zich noodzakelijk als transcendentaal vrij te denken (de onmogelijkheid zich niet als transcendentaal vrij, ofwel verantwoordelijk te denken). Drijfveer is het gevoel van achting, dat zoals uit de *Kritik der praktischen Vernunft* blijkt, noch door lust, noch door onlust eenzijdig wordt bepaald.

In de *Kritik der praktischen Vernunft* ziet Kant, genoodzaakt door de kritiek op het gebruik maken van de noumenale natuur, de autonomie als een indringende *menselijke* bewustzijnservaring; daarin ervaren we onze transcendentale vrijheid als zekere realiteit en daardoor weten we dat we, wat betreft onze aard als redelijk wezen, vrij zijn.

Eigenlijk komt dit erop neer dat de vrijheid zich in ons bewustzijn presenteert als realiteit,

phaenomen nicht aus dem intelligibelen Substrat des freyen Willens erklärt werden.' Het is onverklaarbaar '... denn nur die Begebenheiten nach dem Mechanism der Natur sind erklärungs-fähig.' (MS VI 321n) Zie ook XXVII 320, 8-10 'Warum... der Mensch nicht nach dem intellectualen willen handele, ist unbekant.'

¹⁹⁶ 'Er widerruft sie ..so vollständig, daß er diesem Willen Freiheit überhaupt abspricht..' (Prauss, a.w. 112)

¹⁹⁷ J. Bohatec, a.w. 326n 'Es ist bezeichnend, daß Kant später auch die freie Wahl als solche aus der moralischen Begriffswelt ausschneidet.'

¹⁹⁸ Cf. XXIII 249, 8-9 'Die Willkühr ist also frey zu thun oder zu lassen was das Gesetz befiehlt.'

al zegt Kant dat het de zedenwet is zich op deze wijze presenteert, waardoor dan wij kennis krijgen van de realiteit van onze vrijheid.¹⁹⁹ De idee van de zedenwet heeft zelf causaliteit, is bepalingsgrond van de wil (V 50, 12-13).

Deze gedachten nogmaals ontvouwend in de *Gemeinspruch*, zegt hij met zoveel woorden dat we de zuiverheid van het gebod als fundamenteel zingevend beschouwen (VIII 284, 35). De rede heeft op ons een onvoorwaardelijk dwingend effect ('Nötigung' VIII 283, 26). Het is de manifestatie van een zinvolheid die we niet psychologisch-empirisch kunnen verklaren en die te maken moet hebben met onze noumenale natuur.

Het voornaamste verschil tussen de *Grundlegung* en de *Kritik der praktischen Vernunft* ligt in het feit dat het laatste werk vooral gericht is op de eerste formulering van de zedenwet (de eis dat het eigen handelen als natuurwet gewild moet kunnen worden) in haar categorisch karakter. Dit categorisch karakter van de zedenwet, haar absoluut gebiedende kracht, lag in de *Grundlegung* in het gegeven dat redelijke wezens zich niet anders dan als doel op zich kunnen zien (GMS 428). In de *Kritik der praktischen Vernunft* is die kracht, die hier de realiteit van onze vrijheid fundeert, a priori aanwezig in het 'Faktum', de gebiedende openbaring van de zedenwet in haar eerste formulering vanuit ons hogere vermogen tot begeren ofwel onze noumenale natuur. De autonomie (op eigen handelen betrokken wetgeving) en het daaruit rechtstreeks afgeleide 'doel op zich zijn' komen in de schaduw te staan van die eerste formulering (V 87, 19-27). 'Doel op zich' functioneert niet meer als primair besef. Dit is het gevolg van de nadruk op het categorisch gebiedend openbaringskarakter van de zedenwet, dat meer doet denken aan een externe dan aan een interne macht.

In de periode voor de *Grundlegung*, is vrijheid, empirisch gezien, verbonden met een gevoel van angst, en die angst is de uitwendige bron van de noodzaak tot wetgeving. De aard van de mens als redelijk wezen, dat regels wil, is echter de primaire en innerlijke bron.²⁰⁰

Vanaf de *Grundlegung*, maar ook, minder expliciet, al in de *Kritik der reinen Vernunft*, gaat het (alleen) om de (niet-empirische) ervaring van autonomie van de rede in de vorm van de zedenwet. In deze autonomie-ervaring ervaren we onze vrijheid. Er is geen sprake meer van afschuw voor onwetmatigheid als drijfveer, zoals dat in het ethiekcollege het geval was, maar van achting voor wetmatigheid, al is afschuw wel de keerzijde van die achting.²⁰¹ De macht die de zedenwet op ons uitoefent, is empirisch onverklaarbaar en houdt verband met de gerichtheid van de rede op het verwezenlijken van systematische eenheid.²⁰² 'Die Vernunft wird durch einen Hang ihrer Natur getrieben...in einem für sich bestehenden systematischen Ganzen, Ruhe zu finden.' (KrV A 797/B 825) (De idee van 'het geheel' als leidraad gaat terug op de oudheid, vgl. Augustinus, *De ordine* I.2; II.51; zie noot 50, blz. 368-369 van deze studie.)

¹⁹⁹ 'Der Begriff der Freiheit, so fern dessen Realität durch ein apodiktisches Gesetz der praktischen Vernunft bewiesen ist..' (KpV V 3)

²⁰⁰ 'Der Mensch als ein Wesen, daß Verstand hat, muß is seinen eigenen augen sehr misgefallig sein, wenn sein Verstand den Neigungen unterworfen ist, und nicht in ansehung seines Zwecks unter einer Regel steht.' (*Refl.* 6975)

²⁰¹ Over de contrasterende samenhang van achting en innerlijke afschuw, zie GMS 426, waar Kant schrijft dat het er om gaat '...alles von der Obergewalt des Gesetzes und der schuldigen Achtung für dasselbe zu erwarten, oder den Menschen widrigenfalls zur Selbstverachtung und innern Abscheu zu verurteilen.'

²⁰² KrV A 832/B 860, 'Unter der Regierung der Vernunft ... müssen [unsere Erkenntnisse] ein System ausmachen, in welchem sie allein die wesentlichen Zwecke derselben unterstützen und befördern können.'

Onze keuzevrijheid ('Willkür') is de vrijheid om voor een bepaalde regel te kiezen, en niet voor een andere. Het gegeven dat we van onze vrijheid misbruik kunnen maken door het kwade te kiezen, is onbegrijpelijk.

Als kritiek kan men opmerken dat het feit dat het kwaad onverklaarbaar is vanuit onze noumenale natuur als *vermogen*, en dat onze noumenale natuur met haar vermogen dit onvermogen (de mogelijkheid om van de zedenwet af te wijken, MS VI 227) noumenaal niet kan opheffen, doet twijfelen aan de geldigheid van de autonomie en de autoriteit van de zedenwet.

Op het fenomenale vlak biedt Kant deels wel een verklaring: oorzaak van het kwaad is de zwakheid van de menselijke natuur om vastberaden zijn maximes te volgen, als een van de aspecten van de hang naar het kwaad (*Rel.* 29). Dat heeft als gevolg dat de drijfveer van achting voor de wet ondergeschikt wordt gemaakt aan de drijfveer van zelfliefde. (Kant benadrukt in *Die Religion* het menselijk tekort, in de *Kritik der praktischen Vernunft* meer de macht van de wet, vgl. *Rel.* 29, 24-30 en KpV 151, 13vv.)

Het noumenale probleem blijft echter bestaan. Kant baseert de menselijke vrijheid op het feit dat we elkaar als verantwoordelijk beschouwen voor onze daden. Nu blijkt dat we, noumenaal gezien, eigenlijk niet verantwoordelijk zijn, maar als het ware slachtoffers van niet te begrijpen onvermogen, van onvermogen om vrijheid te verwerkelijken.²⁰³

Bewustzijn van mijn vrijheid, betekent alleen bewust zijn van de mogelijkheid om vrij te handelen, maar we hebben die vrijheid niet in onze macht; we hebben er, gezien de aanwezigheid van het onverklaarbaar onvermogen, als redelijke wezens geen greep op. Dit laat zien hoe alle oplossingen in feite verlegenheidsoplossingen zijn. Dat doet echter niets af aan het feit dat de mens hoe dan ook geconfronteerd wordt met de onloochenbare zij het empirisch onverklaarbare werkelijkheid van plicht.²⁰⁴

²⁰³ Voor Kant is deze gedachte overigens onacceptabel. De mens is vrij, dus de bij hem aanwezige 'Hang zum Bösen' is 'selbst verschuldet' en moet de mens toegerekend worden, 'ungeachtet der tiefen Einwurzelung desselben in die Willkür, wegen welcher man sagen muß, er sei in dem Menschen von Natur anzutreffen.' (*Rel.* VI 34). De 'Hang zum Bösen' berust op keuze van de 'Willkür'. (Cf. VI 37, 'dieser Hang selber, weil er am Ende doch in einer freien Willkür gesucht werden muß, mithin zugerechnet werden kann'.) De oorsprong van die keuze is echter onachterhaalbaar. 'Der Vernunftursprung aber dieser Verstimmung unserer Willkür in Ansehung der Art, subordinierte Triebfedern zu oberst in ihre Maximen aufzunehmen... bleibt uns unerforschlich..' (*Rel.* VI 43) De mogelijkheid van storing in de 'Willkür' duidt op zwakheid en onvermogen. Volgens *Die Metaphysik der Sitten* echter kan de 'Verstimmung' echter niet in de 'Willkür' liggen: 'Die Freiheit der Willkür aber kann nicht durch das Vermögen der Wahl, für oder wider das Gesetz zu handeln...definiert werden..' MS VI 226). De locatie van het gebrek doet er echter niet zo toe, essentieel is de onbegrijpelijkheid van het kwaad 'wovon wir doch die Möglichkeit nicht begreifen können' (MS VI 226), respectievelijk 'kein begreiflicher Grund da [ist]' (*Rel.* VI 43), of de ongrijpbaarheid van het keuzevermogen (VIII 282, 26-30). Om de verantwoordelijkheid te handhaven zegt Kant, in tegenstelling tot *Die Metaphysik der Sitten*, dat de 'Hang' als keuze 'aus der Freiheit entsprungen sein muß und daher zugerechnet werden kann' (*Rel.* VI 38). Met de onbegrijpelijkheid van deze oorsprong is echter ook onze volstreckte vrijheid zelf en daarmee onze verantwoordelijkheid onbegrijpelijk. Het onvermogen manifesteert zich immers onvermijdelijk. De mens is een wezen '...dessen Vernunft nicht, schon vermöge seiner Natur, dem objektiven Gesetze notwendig gemäß ist..' (KpV V 72) Het wezen van de mens is dus dat hij op contingente wijze moreel ofwel vrij is, respectievelijk zichzelf als zodanig kent (IV 412-413).

²⁰⁴ GMS 389, 5-11; vgl. *Rel.* VI 47, 29-32, afgedrukt in noot 126 op bladzijde 162 hieronder.

III DE AARD VAN DE MAXIMES EN DE WERKING VAN DE ZEDENWET.

1. Maximes.

1.1 De aard van de maximes.

Volgens Kant werkt de wil, evenals elke vorm van causaliteit, via regels. Zonder regel is er geen oorzakelijkheid mogelijk.¹ Alles in de natuur gebeurt volgens regels.² Het handelen van de mens als redelijk wezen is per definitie handelen volgens regels.³ Regels horen noodzakelijk tot de natuur van ons verstand (R. 6847 XIX 178, 2). De mens kan, wat betreft het verwerken van kennis, in tegenstelling tot het dier, de indrukken van zijn zintuigen onder regels brengen en blijft niet bij het individuele van de objecten.⁴ Hij kan zich losmaken van de natuurwetten en heeft in de wil het vermogen om vanuit de *voorstelling* van regels te handelen (IV 412; 427). (Volgens Wolff bestaat de kracht van de ziel uit haar voorstellend vermogen; DM § 745.) Regels die voor iedereen gelden zijn wetten, de andere regels noemt Kant maximes.⁵ Maximes zijn subjectieve stelregels voor het gedrag. Ze hebben, hoewel subjectief, voor de betreffende persoon zelf een algemeen karakter, het gaat om algemene regels waarnaar men zich gedragen wil.⁶ Zo maakt een misdadiger het zich tot regel tegen de wet te handelen (VI 321n).

¹ 'Es muß aber eine jede wirkende Ursache einen Charakter haben, d.i. ein Gesetz ihrer Kausalität, ohne welches sie gar nicht Ursache sein würde.' (KrV A 539)

² 'Nun ist Natur im allgemeinsten Verstande die Existenz der Dinge unter Gesetzen.' (V 43, 13-14)

³ 'Unser Verstand ist das Vermögen der Regel unserer Handlungen.' *Vorlesung* 67. Vgl. Aristoteles *Eth.Nic.* VII.5 (1147a-b), men handelt op grond van meningen (stelregels) zoals 'alles wat zoet is, is lekker'.

⁴ 'Verstand, als das Vermögen zu denken (durch Begriffe sich etwas vorzustellen), wird auch das obere Erkenntnißvermögen (zum Unterschiede von der Sinnlichkeit, als dem unteren) genannt, darum weil das Vermögen der Anschauungen (reiner oder empirischer) nur das Einzelne in Gegenständen, dagegen das der Begriffe das Allgemeine der Vorstellungen derselben, die Regel, enthält, der das Mannigfaltige der Sinnlichen Anschauungen untergeordnet werden muß, um Einheit zur Erkenntniß des Objects hervorzubringen.' (VII 196, 17-24. Zie ook VII 197, 25-30)

⁵ 'Maxime ist das subjektive Prinzip zu handeln und muß vom objektiven Prinzip, nämlich dem praktischen Gesetze, unterschieden werden.' (GMS 421n.) Dit gaat terug op het scholastieke onderscheid tussen *consilium* en *lex*. Cf. Francisco Suarez, *De Legibus*, I, 1, § 8. (Wat betreft de term 'maxime', Descartes gebruikt die o.m. in *Discours de la méthode* I en III.)

De invloed van Wolff (daarmee van Suarez) is onmiskenbaar. Cf. Francisco Suarez, *De Legibus*, I, 1, § 1 '...unaquaeque res suam regulam habet et mensuram, secundum quam operatur.' Dit na het citeren van Th. van Aquino 'Lex est quaedam regula et mensura, secundum quam inducitur aliquis ad agendum.' Zie voor Wolff *Philosophia practica universalis* § 131, 'Lex dicitur regula, juxta quam actiones nostras determinare obligamur.' en DE § 16, p 15 'Eine Regel, darnach wir verbunden sind, unsere freye Handlungen einzurichten, heisset ein Gesetze.' Bij Wolff is een maxime overigens meer beoordelingsmaatstaf dan uitvoeringsregel. 'Wenn demnach der Mensch über einer vorfallenden Sache oder Begebenheit von einem Affecte eingenommen wird, so muß er sich dieselbe entweder als gut, oder als schlimm vorstellen. Zu dieser Vorstellung aber wird eine Maxime erfordert, darnach er das Gute oder Böse zu beurtheilen pfliget. Nemlich die Erfahrung zeigt ihm die Beschaffenheit des gegenwärtigen Sache oder Begebenheit: *die Einbildungs-Kraft bringt die allgemeine Maximen vor, darnach wir urtheilen* ob etwas gut oder böse sey und das Gedächtniß vergewissert uns derselben.' [Curs. F.R.F.] (DE § 192, p. 118; zie ook § 400, p. 268-271) Aan de hand van een maxime, zoals 'wat eer verschaft, of schande verhindert, is goed', beoordeelt men de situatie, dat oordeel is dan de beweegreden van de wil. De handelingsregel, die meer vergelijkbaar functioneert zoals maximes bij Kant, wordt door Wolff direct als wet met plicht in verband gebracht. Zie bovengenoemde citaten. Cf. ook DE § 38, p 28 'Da ein vernünftiger Mensch ihm selbst ein Gesetze ist...'

⁶ *Rel.* VI 23 '...sofern der Mensch...es sich zum allgemeinen Regel gemacht hat, nach der er sich verhalten will.. Alle causaliteit, dus ook de wil, werkt via een vaste ('beständigen') regel (NF XXVII.2 1322, 31-33).

De maxime bepaalt de concrete handeling als gedragsregel. Deze is daarbij niet alleen maatstaf van het handelen, maar ook, volgens de formulering in *Die Religion*, oorzaak van het handelen: de drijfveer, of de voorstelling van de drijfveer, is immers in die algemene gedragsregel opgenomen en de handeling vindt plaats op grond van het tot algemene gedragsregel maken.⁷ Dit opnemen van de drijfveer in de maxime loopt parallel aan de opvatting van door bewegingskracht bezielde kennis, uit de school van Wolff.⁸ Kant benadrukt dit zo, om de menselijke vrijheid ofwel verantwoordelijkheid veilig te stellen. ‘Elke overtreding van de wet kan en moet niet anders dan zo verklaard worden, dat ze uit de maxime van de misdadiger (zich zo’n wandaad tot regel te maken) ontspringt; want als men die (overtreding) van een zinnelijke aandrift zou afleiden, zou die niet door hem als een vrij wezen begaan zijn en hem niet toegerekend kunnen worden.’ (VI 321n, 27-31)

De maxime omvat dus een intentie en de causaliteit of drijfveer waaruit die intentie ontspringt. Ik handel niet primair vanuit de drijfveer van eigenbelang, zoals: ‘uit eigenbelang wil ik de regel dat iedereen zich aan zijn belofte houdt’, maar primair vanuit, respectievelijk naar voorstelling van, de *regel*: ‘uit eigenbelang wil ik dat iedereen zich aan zijn belofte houdt’. Alleen zo kan de menselijke vrijheid gegarandeerd worden, de vrijheid die bestaat uit het heer en meester zijn over de neigingen (VI 481, 19-20).

1.1.1 Maximes en karakter.

Maximes maken het karakter van de mens uit, ze geven zijn intenties weer. In een van de collegeverslagen zegt Kant dat iemand die zijn grillen en zinnelijke prikkels volgt geen karakter heeft, dat wil zeggen, men kan zich geen begrip van hem vormen. Er is geen bepaalde regel van datgene waar men bij hem van op aan kan.⁹ Zo iemand kan natuurlijk in fysieke zin wel oorzaak zijn (d.w.z. handelen), maar er is, gezien z’n grilligheid, geen enkele persoonskennis uit af te leiden. In feite is hij geen persoon. De essentie van ‘redelijk wezen zijn’ is karakter hebben, dat wil zeggen handelen op grond van regels. (Dit herinnert aan Wolffs opvatting van volmaaktheid als consistent handelen.)

Het is dus niet zo dat maximes de weerspiegeling vormen van iemands natuurlijke karakteraanleg - datgene wat men gewoonlijk karakter noemt, en waar hij tot op zekere hoogte passief aan vastzit - maar eerder het karakter uitmaken dat hij zelf gekozen heeft, ofwel datgene wat hij van zichzelf maakt. Het gaat om ‘Character als der Denkungsart’, karakter als mentaliteit (een opvatting die mogelijk ontleend is aan Hutcheson en teruggaat op Aristoteles): ‘Een karakter is die eigenschap van de wil, waarmee men zich

⁷ ‘...die Freiheit der Willkür ist von der ganz eigentümlichen Beschaffenheit, daß sie durch keine Triebfeder zu einer Handlung bestimmt werden kann, als nur sofern der Mensch die in seine Maxime aufgenommen hat (es sich zur allgemeinen Regel gemacht hat, nach der er sich verhalten will); so allein kann eine Triebfeder, welche sie auch sei, mit der absoluten Spontaneität der Willkür (der Freiheit) zusammen bestehen.’ (*Rel.* VI 23)

⁸ ‘Cognitio, quatenus elateres animi continet, movens... dicitur.’ (A.G. Baumgarten, *Metaphysica* § 669). Cf. G. F. Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre* (1752) § 232 ‘Eine lebendige vernünftige Erkenntniß (cognitio rationalis viva) ist eine vernünftige Erkenntniß, die so beschaffen ist, daß durch sie die vernünftige Begierden und Verabscheuungen erweckt werden.’ Puur theoretische kennis heeft geen bewegende kracht. Praktische kennis heeft dat wel (a.w. § 216). Ze omvat o.m. kennis van gedragsregels (§ 224). Zo bezien, is de zedenwet in feite een bijzondere vorm van kennis die een drijfveer bevat, zie *KU AA V* 211, 30-31.

⁹ ‘Wenn man einen Menschen von Laune und Anreizungen entdeckt, so hat der keinen Charakter, oder man kann sich keinen bestimmten Begriff von ihm machen; man hat keine bestimmte Regel dessen was man sich von ihm zu versichern hat.’ (Pillau XXV 2, 825. Dit verslag betreft het wintercollege 1777/78)

aan bepaalde onveranderlijke beginselen bindt, die men zich door de eigen rede voorschrijft. Het komt daarbij niet aan op datgene, wat de natuur van de mens, maar op datgene wat de mens van zichzelf maakt. Het eerste behoort tot het temperament, waarbij het subject grotendeels passief is.¹⁰

De mens is geheel verantwoordelijk voor zijn karakter. Het gaat om die verantwoordelijkheid. Men krijgt soms de indruk dat volgens Kant karakter zelf een maxime is, namelijk die van 'waarachtig zijn': 'In één woord, waarachtigheid, tot hoogste maxime gemaakt, is het enige bewijs dat iemand zich bewust is een karakter te hebben.'¹¹ Iemand die liegt heeft geen karakter.¹² Karakter lijkt daarmee af te hangen van het zich houden aan bepaalde onontbeerlijke, onveranderlijke, maximes (V 152, 27-28). In de *Anthropologie* somt Kant er vijf op in negatieve formulering. Ze komen erop neer dat men open een eerlijk moet zijn: niet huichelen, enzovoort (VII 294). Heeft men die niet, dan bezit men, zo lijkt het, welke andere maximes men ook leeft, geen karakter.

In een andere passage (ditmaal uit *die Religion*) lijkt het er zelfs op dat Kant, om de volstrekte menselijke verantwoordelijkheid te handhaven, meent dat wij ook onze natuurlijke aanleg zelf gekozen hebben.¹³ Mogelijk bedoelt hij hier echter met het 'von Natur' alleen het gangbare spraakgebruik, de populair gangbare opvatting, want is zijn ethiekcollege zegt hij dat onze 'Gesinnung' (mentale instelling, zoals bereidwilligheid, opgewektheid) op beginselen berust.¹⁴

In de *Kritik der reinen Vernunft* is hij van mening dat wij op de intelligibele grond van ons empirisch karakter geen greep hebben.¹⁵ Aan de zwakheden van het natuurlijk karakter, het temperament, heeft men volgens de *Kritik der reinen Vernunft* geen

¹⁰ VII 292, 15-18. Cf. Hutcheson '...we denominate the character from the prevailing principle.' (*Inquiry* II.3.14.) Voor Aristoteles zie noot 19 hieronder. Wat betreft het temperament volgt Kant de in zijn tijd nog gangbare klassieke indeling in sanguinisch, melancholisch, cholericus en flegmatisch. (VII 285vv.)

¹¹ 'Mit einem Worte: Wahrhaftigkeit im Inneren des Geständnisses vor sich selbst und zugleich im Betragen gegen jeden Anderen, sich zur obersten Maxime gemacht, ist der einzige Beweis des Bewußtseins eines Menschen, daß er einen Charakter hat..' Hij voegt daar nog aan toe: 'und da diesen zu haben das Minimum ist, was man von einem vernünftigen Menschen fordern kann, zugleich aber auch das Maximum des inneren Werts (der Menschenwürde)..'. (VII 295, 14-19)

¹² '...wer da lügt, der hat ja keinen Character.' 'Wenn man spricht was der Wahrheit gemäß ist, so hat man eine Regel; die Lüge ist eine Abweichung von der Wahrheit, und also auch von der Regel; der da lügt hat also keine Grundsätze, folglich auch keinen Character.' (Pillau XXV 2, 822) Enkele jaren eerder had Kant bij Friedländer echter opgemerkt: 'Der böse Character kann eingetheilt werden in de betrüglichen und boshafte. Der betrügliche ist ein niederträchtiger und verachtungswürdiger Character...' (XXV 1, 635. Dit verslag betreft het wintercollege 1775/76.)

¹³ 'Die eine oder die andere Gesinnung als angeborene Beschaffenheit von Natur haben, bedeutet hier auch nicht, daß sie von dem Menschen der sie hegt, gar nicht erworben, d.i. er nicht Urheber sei, sondern das sie nur nicht in der Zeit erworben sei (daß er eines oder anderes von Jugend auf sei..)' (*Rel.* VI 25)

In bepaalde kringen is overigens lang in deze trant gedacht, cf. de Remonstrantse ethicus H.Y. Groenewegen, *Het donkere vraagstuk der sexuele ethiek*, Leiden, 1923, p. VI 'De mensch blijft altijd schepper van zijn karakter. Een recht om te zijn en te blijven wat men is, bestaat niet.' (Dit in verband met homofiele geaardheid.) Geciteerd in P. Koenders, *Tussen christelijk réveil en seksuele revolutie*, Amsterdam 1996, 183.

¹⁴ *Vorlesung* 64, 'Gott will Gesinnungen haben und die müssen aus einem innern principio kommen...'

¹⁵ '...selbst aber ist sie [die Vernunft] nicht in der Zeit, und gerät etwa in einen neuen Zustand, darin sie vorher nicht war; sie ist bestimmend, aber nicht bestimmbar in Ansehung desselben. Daher kann man nicht fragen: warum hat sich nicht die Vernunft anders bestimmt? sondern nur: warum hat sie die Erscheinungen durch ihre Kausalität nicht anders bestimmt? Darauf aber ist keine Antwort möglich. Denn ein anderer intelligibler Charakter würde einen anderen empirischen gegeben haben..' (A 556)

schuld.¹⁶ Dit neemt echter de verantwoordelijkheid niet weg, want de causaliteit van de rede is niet aan de empirische natuur gebonden (A 552).

Kant laat in de *Kritik der reinen Vernunft* enige ruimte voor niet-toerekingsvatbaarheid. Het empirisch karakter wordt weliswaar door het intelligibele bepaald, maar van de wijze waarop dat gebeurt, hebben wij geen kennis.¹⁷ Een geheel rechtvaardige beoordeling is daarom onmogelijk (KrV A 551n).

Het begrip karakter heeft bij Kant dus een specifieke betekenis. Hij onderscheidt temperament, de natuurlijke (karakter)aanleg, van karakter in de zin van rationeel wilsbesluit. Het gaat bij dat laatste om het al genoemde ‘Character als der Denkungsart’, wat gebaseerd is op het hebben van een vrije wil. Een karakter hebben, is die eigenschap van de wil volgens welke het subject zich aan bepaalde praktische door zijn eigen rede onveranderlijk voorgeschreven principes bindt. In zijn ethiekcollege stelt hij karakter gelijk aan de vrije wil.¹⁸

Karakter is juist het tegenovergestelde van de natuurlijke aanleg. ‘Der Mensch, der sich eines Charakters in seiner Denkungsart bewußt ist, hat ihn nicht von der Natur, sondern muß ihn jederzeit erworben haben.’¹⁹ In enigszins autobiografisch klinkende bewoordingen beschrijft Kant dit als een soort wedergeboorte.²⁰

Volgens de collegeverslagen over Antropologie (1777/78) stelde Kant dat maximes noodzakelijk verbonden zijn met karakter.²¹ Maximes zijn principes, en alleen iemand die op grond van principes, goed of slecht, handelt heeft karakter.²² Iemand met een slecht

¹⁶ ‘Wie viel aber davon reine Wirkung der Freiheit, wie viel der bloßen Natur und dem unverschuldeten Fehler des Temperaments...zuzuschreiben sei, kann niemand ergründen.’ (A 551)

¹⁷ ‘Gesetzt nun, man könnte sagen: die Vernunft habe Kausalität in Ansehung der Erscheinung; könnte da wohl die Handlung derselben frei heißen, da sie im empirischen Charakter derselben (der Sinnesart) ganz genau bestimmt und notwendig ist? Dieser ist wiederum im intelligiblen Charakter (der Denkungsart) bestimmt. Die letztere kennen wir aber nicht...’ (A 551)

¹⁸ *Mrongovius* XXV 2, 1385 ‘Das charakteristische des freien Willens aber macht den eigentlichen Character des Menschen aus und dies ist der Character des Menschen im stricktesten Verstande und man nennt es Denkungsart.’ (Dit verslag betreft het wintercollege 1784/85.)

¹⁹ *Anthropologie* VII 294. Kant sluit zich in dit opzicht aan bij Aristoteles’ opvatting van deugd als een door oefening verworven vaardigheid, respectievelijk mentaliteit (ἔξις). Zie bijvoorbeeld *Ethica Nicomachea*, Cap. II 1106b *Ἔστιν ἀρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ* (deugd is een houding die ons in staat stelt ons bepaalde handelingen voor te nemen). Cf. ook a.w. Cap. X.8.3, karakter hangt met principes samen.

²⁰ ‘Man kann auch annehmen: daß die Gründung desselben gleich einer Art der Wiedergeburt..sie und den Zeitpunkt, da diese Umwandlung in ihm vorging, gleich einer neuen Epoche ihm unvergeßlich mache. - Erziehung, Beispiele und Belehrung können diese Festigkeit und Beharrlichkeit in Grundsätzen überhaupt nicht nach und nach, sondern nur gleichsam durch eine Explosion, die auf den Überdruß am schwankenden Zustande des Instinkts auf einmal erfolgt, bewirken. Vielleicht werden nur Wenige sein, die diese Revolution vor dem 30sten Jahre versucht, und noch wenigere, die sie vor dem 40sten fest gegründet haben.’ (*Anthr.* VII 294) Cf. *Refl.* 1518 ‘Gegen das 40ste Jahr bildet sich erst die rechte Denkungsart.’ ‘It is safe to assume that Kant underwent such a rebirth at about forty..’ (M. Kuehn, *Kant, A Biography*, Cambridge, 2001, 148)

²¹ ‘Der so keinen Character hat, hat auch keine Maximen; sondern er wird immer durch Anreize bewegt, und das Temperament ist immer dazwischen. z.E. Ein Richter der keinen Character hat ist sehr schädlich.’ [Hij laat zich namelijk door zijn emoties beïnvloeden.] (*Pillau* XXV 2, 822) Vgl. *Powalski* XXVII 27-28, ‘Wir können auf zweyfache Weise handeln entweder nach Maximen oder nach Stimulis.’

²² ‘Die feste Anhänglichkeit an Grundsätze macht den Charakter aus; nach dem nun diese Grundsätze gut oder böse sind, nachdem ist auch der Character entweder gut oder böse.’ (L.c.)

karakter is principiëler dan iemand die van nature goedhartig is.²³ Kant vindt hier onvastheid en veranderlijkheid het ergst van alles.²⁴ Men zou kunnen zeggen dat een karaktervol mens gericht is op vastheid als zodanig.

Later, in de *Anthropologie*, uitgegeven in 1798, lijkt hij wat betreft boze principes van mening veranderd te zijn: er bestaan geen boze principes.²⁵ Het kwaad is zonder karakter.²⁶ Iemand die slecht is kan dus geen karakter hebben. In *Über Pädagogik*, een serie colleges met Kants toestemming uitgegeven in 1803, wordt weer wel over een slecht karakter gesproken, dat gekenmerkt wordt door ‘hardnekkigheid’.²⁷ Kant omschrijft karakter hier als het vaste voornemen iets te willen doen en ook ten uitvoer te brengen (IX 487, 28 – 488, 8). Hij heeft, net als in het collegeverslag van Pillau, een zekere waardering voor het element van standvastigheid dat deel van de hardnekkigheid uitmaakt. Ook hier geldt ‘Der Charakter besteht in der Fertigkeit, nach Maximen zu handeln.’ (IX 481, 9-10)

Karakter moet geleerd worden; kinderen moet daarom voortdurend worden bijgebracht volgens vaste (en goede) regels te handelen.²⁸ Karakter bestaat uit het (consequent) toepassen van de verstandelijke regels die men geleerd heeft.

Men kan dus twee opvattingen van maximes onderscheiden: die van zeer bewust aanvaarde, het karakter vormende algemene regels (beginselen), die als ze goed zijn respect afdwingen²⁹, en die van regels welke ten grondslag liggen aan ieder handeling van de mens als vrij, redelijk wezen.

De maximes waar het karakter op berust, worden gekenmerkt door hun

²³‘Der Gutherzige ist ein Spiel der Eindrücke, die in ihm das Wohlwollen erwecken. ... Die Gutherzigkeit ist ohne Regel. Diese Gutherzigkeit muß unter ein Regel stehen, so daß der Charackter mit gebildet wird, denn sonst ... folgt der Mensch seinem Instinct und seinen sinnlichen Antrieben aber nicht seinen Grundsätzen.’ (Friedländer XXV 1, 629) Cf. II 219, 23-33 en *Rel.* VI 30, 34 - 31, 5)

²⁴‘Ein Mensch ohne Character ist veränderlich, heute anders und morgen wieder anders. Ein Character hat immer etwas achtungswürdiges auch wenn er böse ist.’ (Pillau XXV 2, 823) Bij Friedländer is Kant overigens minder positief over het boze karakter: ‘..das ist das ärgste, was man sagen kann: der Mensch hat einen bösen Charackter, denn alsdenn thut man das böse aus Grundsätzen.’ (XXV 1, 636)

²⁵‘Der Mensch aber billigt das Böse in sich nie, und so gibt es eigentlich keine Bosheit aus Grundsätzen, sondern nur aus Verlassung derselben.’ (VII 293) Dit in tegenstelling tot Kants uitspraak bij Friedländer in de vorige voetnoot (noot 24).

²⁶‘...weil das Böse (da es Widerstreit mit sich selbst bei sich führt und kein bleibendes Princip in sich selbst verstattet) eigentlich ohne Charakter ist.’ (VII 328) Iets dergelijks had hij weliswaar al eerder (1775/79?) tussen haakjes opgemerkt: ‘(Das Böse verträgt sich nicht mit Grundsätzen.)’ Enkele regels verder noteert hij echter: ‘Böser: Bosheit des Herzens und Charakters.’ (*Refl.* 1494. XV 757, 28-29)

²⁷ Misschien is hier sprake van invloed van Locke. Cf. J. Locke, a.w. § 87 ‘But yet there is one, and but one fault, for which, I think, children should be beaten; and that is obstinacy or rebellion.’

²⁸ Pillau XXV 2, 823. Cf. Pillau XXV 2, 825 ‘Wenn ein Mensch sich nicht gewöhnt hat nach Regeln zu handeln; so können wir ja auch bey ihm keine Regeln bemerken.’ Ook Friedländer XXV 1, 633 ‘Grundsätze müßen gelehrt und eingesehen werden.’

²⁹‘Der Charackter ist der Gebrauch unserer Willkür nach Regeln und Grundsätzen zu handeln. Der Charackter ist schätzens und achtungswerth.’ (Friedländer XXV 1, 630) Kant noemt overigens in een ander collegeverslag ook gezondheids- en fatsoensregels maximen: ‘Es giebt dreierlei Arten von Maximen 1 Maximen der Diaetic wenn man ißt, schläft, geht, aufsteht 2 Maximen des Umgangs und 3 Maximen der Sittlichkeit.’ (*Mrongovius* XXV 2, 1387) Maximen zijn dan leefregels in het algemeen. In dit collegeverslag schuift het karakter op in de richting van het drager van de zedenwet zijn. ‘Das characteristische des freien Willens aber macht den eigenlichen Character des Menschen aus.’ (XXV 2, 1385)

onveranderlijkheid.³⁰ Deze maximes hebben eigenschappen die aan de latere zedenwet doen denken: ‘Grundsätze können nur gefaßt werden... so fern man fähig ist Achtung für das Recht anderer Menschen zu haben.’ (XXV 1, 631; *Friedländer*)

1.1.2 Maximes als rationele verwerking van gevoelens.

Kant is, als het om zedelijkheid gaat, in natuurlijke karakteraanleg, het empirisch karakter of temperament, niet geïnteresseerd.³¹ Daarom heeft het geen zin te vragen of de karaktervormende maxime recht doet aan de werkelijkheid van het empirisch karakter, dat wil zeggen, van hetgeen gangbaar onder karakter wordt verstaan.

Maximes worden niet aangestuurd door gevoelens, maar verwerken die rationeel. Het wegwerken van temperamentselementen is dan ook kenmerkend voor maximes. Zo heeft volgens Kant de persoon die suïcide overweegt als maxime: ‘Wanneer het leven mij te onaangenaam wordt, verkort ik het, op grond van eigenliefde.’³² Deze maxime als reden van de intentie om zijn leven te bekorten (alleen zo is de rede oorzaak van die intentie, anders zou het een karakterloze gril zijn), is in z’n zakelijke algemeenheid nietszeggend over het empirisch karakter van die persoon. Er is geen duidelijke omlijnende situatie herkenbaar, in de vorm van gegevens over, bijvoorbeeld, gezondheidstoestand en maatschappelijke omstandigheden, waardoor we iets over iemands karakter (in de gangbare empirische zin van het woord) kunnen zeggen. Dat is moreel niet relevant.

Kant geeft ook een ander voorbeeld van zo’n maxime. Iemand die in grote financiële nood geld leent, wetend dat hij het niet terug kan betalen, heeft als maxime ‘als ik meen in geldnood te zijn, leen ik geld en beloof het terug te betalen, al weet ik dat dat nooit gebeuren zal’ (GMS 422). Ook dit is een ‘Prinzip der Selbstliebe’ (l.c.), al heeft de man ‘nog zoveel geweten’ dat hij zich afvraagt of dit wel kan. (De intensivering van dit gewetensmoment tot gebiedend ‘Faktum der Vernunft’ heeft hier nog niet plaatsgevonden.)

Het fundamentele gevoel van wanhoop dat de situatie in bovengenoemde voorbeelden indringend maakt, wordt weggezuiverd in de (subjectieve) algemeenheid van de maxime en gereduceerd tot het rationele ‘principe van eigenliefde of van eigen voordeel’ (GMS 422). Die wanhoop weerspiegelt immers alleen het temperament en kan alleen psychologisch, maar moreel geen rol spelen (VII 258, 10-11). Iemand die zich door zijn wanhoop laat leiden gedraagt zich niet als redelijk wezen (VII 251). De rationele maxime als handelingsprincipe is juist kenmerkend voor het handelen als redelijk wezen.³³

Gevoelens zijn altijd beheersbaar, al houdt de rede hun kracht intact (VII 144, 5-7).

³⁰ ‘Von diesen Grundsätzen muß man hernach nicht abgehen, denn die machen das Gesetz aus. Ein Gesetz aber leidet keine Ausnahme.’ (Friedländer XXV 1, 633) ‘Die feste Anhänglichkeit an Grundsätzen macht den Character aus.’ (Pillau XXV 2, 822)

³¹ Cf. *Mrongovius* XXV 2, 1385 ‘Der practische Character ist independent von seinem Temperament.’

³² ‘...ich mache es mir aus Selbstliebe zum Prinzip, wenn das Leben bei seiner längern Frist mehr Übel droht, als es Annehmlichkeit verspricht, es mir abzukürzen.’ (GMS 422)

³³ ‘Die Grundsätze sind entweder objective, oder subjective, die objective sind Principia, und die Subjective Maximen: die Objectiven sieht jeder ein, aber nicht ein jeder läßt sie zu Maximen bey sich werden. Der so keinen Character hat, hat auch keine Maximen; sondern er wird immer durch Anreitze bewogen, und das Temperament ist immer dazwischen.’ (Pillau XXV 2, 822; vgl. noot 21 hierboven.) ‘Beym Temperament handeln wir nicht nach Grundsätzen oder Gesinnungen wie bey dem Character sondern nach Neigungen. Zum Temperament werden 2 Stücke erfordert: Das Gefühl und die Begierden.’ (Friedländer XXV 1, 636)

1.2 De objectiverende aard van maximes.

Maximes zijn gevoelsbeheersend en daarmee objectiverend.³⁴ Wat Kant doet, is de abstracte en geobjectiveerde vorm van ons handelen tot de causale factor van dat handelen maken. De rede bepaalt immers ons handelen en is in staat om als heerser over onze gevoelens te oordelen en te beslissen. Dat is onze vrijheid en grond van onze verantwoordelijkheid.³⁵ De gevoelens worden daarom door de rede, naar natuurkundig model, volkomen geobjectiveerd (als voorstelling in de maxime opgenomen) en in die vorm door haar gehanteerd.

Van de mogelijkheid om gedeeltelijk afstand te nemen van z'n gevoelens, zoals iedereen dat in het alledaagse leven ervaart, maakt Kant, zoals uit bovengenoemde voorbeelden blijkt, een volledige objectivering van het gevoelsleven. Daardoor wekken de maximes een vervreemdende indruk. Ze lijken door die afstandelijke weergave van gevoelens meer beschrijvend, dan motiverend (in beweging zettend) of regulerend te zijn. Niet het persoonlijke, in de trant van: 'omdat ik het leuk vind, ga ik altijd...' (dit behoort tot het temperament), maar het afstandelijke: 'uit gevoelens van zelfbehagen ga ik...' Alle niet-morele maximes beginnen met: 'uit eigenliefde maak ik het mijzelf tot regel..' (V 22, 6-8), alle morele met 'uit achting voor de zedenwet...' Alleen zo afstandelijk geformuleerd kan immers de wilsvrijheid gehandhaafd worden en het algemeen maken worden toegepast, maar die afstandelijkheid stemt niet overeen met onze zelfbeleving. Vanuit die zelfbeleving is het moeilijk, zo niet onmogelijk, een maxime met z'n algemeen (d.w.z. niet aan de situatie gebonden) karakter, als causale, in beweging zettende, factor te herkennen.³⁶ Het is echter aannemelijk dat Kant ervan uitgaat, dat in de praktische routine van alledag, het besef volgens een regel te handelen op de achtergrond blijft (cf. *Logik Blomberg* XXIV 20-21 over het automatisch, met onbewuste imitatie regels volgen, zoals bijvoorbeeld ieder z'n moedertaal leert spreken; zie ook *Logik* IX 11, 13-21).

1.2.1 De evaluerende aard van de maximes.

Het is goed om duidelijk voor ogen hebben dat maximes, omdat ze afstandelijk rationeel zijn, fundamenteel verschillen van gedragsregels in de gebruikelijke zin van het woord. Deze laatste behoren eerder tot wat Kant het 'temperament' noemt.

Maximes, zoals geformuleerd in de *Grundlegung*, zijn gedacht vanuit het gezichtspunt van de rede, die daarbij in dienst staat van onze privé-belangen³⁷; vanuit dat vlak (van de rede) kan de zedenwet op die belangen worden betrokken.³⁸ Uit de maximes blijkt dat de

³⁴ 'Die Macht der Regeln über den Triebfedern der Sinnlichkeit, ist eine Macht des Verstandes.' (XXV 2, 823) 'Der Character eines ieden Menschen beruht auf der Herrschaft der Maximen.' (XXV 2, 1385)

³⁵ Zie bijv. MS 621 '...daß du durch deine Vernunft deine Neigungen ... überwältigen kannst, das ist die Freiheit deines Willens.'

³⁶ Een maxime als 'in geldnood wil ik aan leningen komen door valse beloften van terugbetalen' (GMS 422) is weliswaar met een bepaalde situatie (geldnood) verbonden, maar de bewegende kracht ervan zit in de tijdloze handelingsstrategie, niet in de nood van het moment.

³⁷ 'Maxime ist das subjective Prinzip zu handeln und muß vom objectiven Prinzip, nämlich dem praktischen Gesetze, unterschieden werden. Jene enthält die praktische Regel, die die Vernunft den Bedingungen des Subjects gemäß (öfters der Unwissenheit oder auch den Neigungen desselben) bestimmt, und ist also der Grundsatz, nach welchem das Subject handelt.' (IV 420-421n)

³⁸ '...nur nehmen wir uns die Freiheit, für uns oder (auch nur für diesesmal) zum Vorteil unserer Neigung davon eine Ausnahme zu machen. Folglich wenn wir alles aus einem und demselben Gesichtspunkte, nämlich der Vernunft, erwögen, so würden wir einen Widerspruch in unserem eigenen Willen antreffen...' (GMS 424)

mens als redelijk wezen, die in onderscheid met dieren alles vanuit eigen regels doet (VII 197, 25-30), niet zozeer emotionele beleving (temperament) heeft, als wel die beleving evalueert. Hij leeft niet in zijn gevoelens, maar afstand nemend, naast zijn gevoelens, hoewel hij er onlosmakelijk mee verbonden is. De maximes behoren tot het domein van de rede, waarin de gevoelens alleen in geobjectiveerde vorm, getransformeerd tot redenen, worden opgenomen. De maxime van de noodleugen heeft dan niet de vorm van het overwogen: ‘Het belang van een mensenleven (het recht op leven) weegt voor mij zwaarder dan het belang van de waarheid spreken’, maar van het grillig aandoende: ‘Als het naar mijn mening (naar mijn eigen inzicht, cf. XXVII 448, 24-28) nodig is, lieg ik tegen wie dan ook’. Het eerste is namelijk een overweging op grond van gevoelens. Het onderliggend rationeel handelingsprincipe, dat aan die gevoelsoverweging ten grondslag ligt, is: ‘uit menslievendheid lieg ik als ik dat nodig acht.’ (Kant gaat ervan uit dat die genoemde gevoelsoverweging op menslievendheid berust, VIII 423vv.) Menslievendheid (*Vorl.* 239) is een gevoel dat, althans volgen de *Grundlegung*, niet bij iedereen aanwezig is en bovendien van omstandigheden afhangt (IV 398, 20-34). Ik lieg dus om een subjectieve, objectief (dat wil zeggen, vanuit de rede) gezien, willekeurige reden.³⁹

Het ‘karakter’, de rationaliteit van een handeling, wordt gevormd door de regel die er aan ten grondslag ligt. Anders is er alleen grilligheid, irrationele willekeur. Niet het handelen vanuit de situatie, maar vanuit de regel waarin die situatie wordt ondergebracht, is daarom kenmerkend voor een redelijk wezen: handelen volgens de zedenwet, is handelen vanuit het ‘algemene regel zijn als zodanig’; handelen op grond van empirische motieven is handelen vanuit het ‘algemeen regel zijn ten dienste van het gewilde doel’. Die laatste regel is, hoewel persoonlijk, voor die persoon een algemene regel die hem als hypothetische imperatief gebiedt hoe hij moet handelen (GMS 414). Vanuit die algemeenheid handelt hij. Gezien realiteit van de zedenwet is het immers duidelijk dat de mens als redelijk wezen niet anders kan dan het algemene willen. (De zedenwet maakt die algemeenheid dan bovenpersoonlijk, met andere woorden tot een wet.) Een redelijk wezen handelt in essentie vanuit regels. Dat onderscheidt hem, naar traditioneel inzicht, van een dier.⁴⁰ Alleen daardoor kan hij onder het gebod staan van de algemeenheid van de regel en alleen zo is de impact te verklaren die, in de ogen van Kant, de zedenwet heeft. Een regel die niet algemeen toepasbaar is, deugt voor een redelijk wezen niet qua ‘regel zijn’ en schiet als regel in volmaaktheid ofwel noodzakelijkheid, tekort. Moreel doel van het leven is, zich aan de algemeenheid van de regel te houden.

Maximes zijn dus gedragsregels die, hoewel persoonlijk, abstraheren van alle omstandigheden en persoonlijke, op emoties berustende drijfveren (ze reduceren deze laatste tot ‘eigenliefde’). Ze beperken zich tot de puur rationele vorm van het gedrag waarin de drijfveer (eigenliefde of achting voor de zedenwet) als reden is opgenomen. Dat kan ook niet anders, omdat, zoals eerder gezegd, naar Kants mening, de wil buiten

³⁹ ‘..denn Gefühle zu haben, dazu kann es keine Verpflichtung durch andere geben.’ (MS VI 449) Recht op leven is bij Kant dan ook voorwaardelijk, het mag niet ten koste van onrecht gaan (VIII 300n). Voor een uitvoerige bespreking van *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen* (VIII 423-430), waarin Kants opvatting van het begrip ‘recht van de mensheid’ een sleutelrol speelt, zie hst. VI van deze studie.

⁴⁰ Cf. Cicero, *De officiis* I.107 ‘Intelligendum etiam est duabis quasi nos a natura induta esse personis; quarum una communis est ex eo, quod omnes participes sumus rationes praestantiaeque eius, qua antecellimus bestiis, a qua omne honestum decorumque trahitur, et ex qua ratio inveniendi officii exquiritur.’ Th. v. Aquino, *Summa theologiae* I^a-II^ae q. 1 a. 2 co. ‘Illa ergo quae rationem habent, seipsa movent ad finem... Illa vero quae ratione carent, tendunt in finem per naturalem inclinationem.’

het gevoelsterrein valt, en geheel tot het verstand behoort.⁴¹ (Dit laatste in navolging van Wolff en via hem van Aristoteles en de scholastiek.⁴²) Willen als voorstelling van maximes is dus een puur verstandelijk gebeuren, op zich niet verbonden met wensen, verlangen, bereidheid hebben, enz., als emotionele ervaringen, waarmee het willen in gangbare zin verweven is. (Wensen en verlangens vallen onder eigenliefde die als motief, geobjectiveerd, in het willen wordt opgenomen.) Niet alleen zedenwet, maar ook de maximes zijn daarom volkomen rationeel en zakelijk en dragen het karakter van een door de rede voorgeschreven regel, zij het dat in die regel, in onderscheid met de zedenwet, een empirisch motief als reden is opgenomen. Een ander onderscheid is, dat de maximes slechts hypothetische (voorwaardelijke) imperatieven zijn, omdat ze geen absolute noodzakelijkheid weergeven.⁴³ De maximes laten zien hoe rede met berekenende efficiency (subjectieve noodzakelijkheid) de zaken afhandelt.⁴⁴

Kant had een scherp oog hiervoor. Dit vormt enerzijds de basis van zijn grote praktische mensenkennis, waar z'n tijdgenoten van getuigen, anderzijds vernauwt de sterke nadruk op rationele rechtlijnigheid zijn blik, waardoor hij geen oog heeft voor andere menselijke beweegredenen, bijvoorbeeld wanneer hij stelt dat zelfmoord maatschappelijk bedreigend is. Hij meent namelijk, dat iemand die zo weinig angst heeft voor de dood, uit weloverwogen berekening ongestraft allerlei misdaden kan begaan, omdat hij, voordat de overheid kans krijgt hem te arresteren, een eind aan zijn leven maakt en zo zijn gerechte straf ontloopt (*Vorlesung* 220-221). (Helemaal ten onrechte is dat overigens niet, zoals blijkt uit het feit van zelfmoordaanslagen, al maken de daders daarvan geen eind aan hun leven om hun straf te ontlopen.) Kants visie is gebaseerd op opvattingen bij Seneca.⁴⁵

Wat men gewoonlijk als abstractie van het handelen beschouwt, wijst voor Kant op een causale werkelijkheid, op grond waarvan we volstrekt objectiverend handelen. Alleen zo kunnen wij immers vrije wezens zijn, dat wil zeggen, wezens die absoluut vrij, los van de macht der gevoelens, hun maxime, met het daarin opgenomen gevoel, kiezen.

Er ligt daarom een wereld van verschil tussen de gulden regel en de zedenwet. De gulden regel is gebaseerd op het zich verplaatsen in gevoelens van de ander; ze drukt het besef uit dat de ander dezelfde gevoelens heeft als ik. Bij de zedenwet spelen andermans gevoelens geen rol - dat is te subjectief - maar uitsluitend de algemeenheid van de regel van mijn handelen. Het gaat niet om besef van gelijkheid van basisgevoelens, maar om de achting voor de algemeenheid van mijn handelingsregel. Alleen het besef dat die regel

⁴¹ 'Weil aber die Verstandeswelt ..in Ansehung meines Willens (der ganz zur Verstandeswelt gehört) unmittelbar gesetzgebend ist..' (GMS IV 453) Cf. *Metaphysik* L₁ XXVIII, 255 'Die freie Willkühr, so fern sie nach Motiven des Verstandes handelt, ist die Freiheit, die in aller Absicht gut ist. Dieses ist die libertas absoluta, welches die moralische Freiheit ist.', en XVIII 440, 27. Zie ook noot 35 en hst. II noot 56 en 196.

⁴² Cf. *Grundsätze des Natur- und Völkerrechts*, 12 § 18 'Weil es unmöglich ist, daß wir etwas unbekanntes wollen, oder nicht wollen können; und also der Wille und das Nichtwollen von dem Verstande, oder der Erkenntnißkraft abhängen...' en a.w. 69 § 109 'Folglich, weil der Wille und das Nichtwollen von dem Verstande, die sinnliche Begierde.. von den Sinnen ... herrühren.' Cf. Th. v. Aquino *ST* I^a-IIae q. 1 a. 2 arg. 3 '...voluntas in ratione est, ut dicitur in III *de Anima*.' zie ook I^a-IIae q. 1 a. 2 co.

⁴³ GMS 414; KpV V 20, 17-20. In het ethiekcollege noemt Kanrt de maxime 'ein subjectives Gesetz, nach dem man wirklich handelt.' In tegenstelling tot een objectieve wet, die zegt hoe men behoort te handelen (*Vorlesung* 66). Kant zegt hier feitelijk hetzelfde als in KpV 19, 9-12. Zie ook NF XXVII.2 1322, 36-38. (De term 'hypothetisch' is ontleend aan Crusius, zie bijv. diens *Ausführliche Abhandlung etc.* 18n.)

⁴⁴ Zie ook Allison, a.w. 91 de rede kiest '...the best available means for the attainment of a chosen end.'

⁴⁵ Zie voor deze achtergrond hoofdstuk VII van deze studie, noot 6 en 7 (blz. 336).

algemeen kan zijn scheidt voldoening. Alle met ethiek en geweten verbonden emoties cirkelen bij Kant, zoals de hele natuur, rond het ‘algemeen regel zijn’.⁴⁶ Vanuit toenmalige visie is dit goed verklaarbaar: hier ligt immers de kern van het mens-zijn, dat ons onderscheidt van dieren. Niet gevoelens, maar de regels waarin gevoelens zijn opgenomen, zijn het uitgangspunt. Het gaat uitsluitend om de kwaliteit van de regel. De inhoud is niet van belang; wat mij ten diepste raakt, is dat de regel algemeen, dat wil zeggen volstrekt objectief, kan zijn. De gulden regel mist die algemeenheid (GMS 430n).

1.2.2 De interpretatie van O. Höffe.

O. Höffe is van mening dat maxims alleen (‘nur’) de grote lijnen aangeven, waarbinnen dan elk concreet geval op productieve wijze beoordeeld wordt.⁴⁷ Echter, niet die beoordeling, of de concrete situatie, maar de algemene maxime is de grond van het handelen, zoals blijkt uit een passage uit *Die Religion*.⁴⁸ De concrete situatie vormt weliswaar de aanleiding tot het handelen (of: is datgene waaruit de drijfveer tot handelen actief ontspringt), maar deze drijfveer moet eerst in de maxime zijn opgenomen, en wordt daardoor minder specifiek. In geval van de noodleugen bijvoorbeeld, zit de bewegende kracht niet in de concrete noodsituatie - zoals een dier daar bij z’n instinctgebruik noodzakelijk van uitgaat - maar, hoe de precieze situatiebeoordeling er ook uitziet, in de algemene regel ‘ik lieg als mijn gevoel me dat ingeeft’. (Anders zou ook het objectief algemeen maken van de maxime als wet, en daarmee zedelijkheid, onmogelijk zijn; voor een wet is totale, geen relatieve, aan specifieke omstandigheden gebonden, algemeenheid nodig.) Bij zelfdoding gaat het om de maxime ‘uit eigenliefde bekort ik mijn leven als het te onaangenaam wordt’, als rechtstreekse beweegreden. Hoe dat proces ook verloopt, het beslissingsmoment ligt bij de maxime, die duidelijk meer betekent dan ‘nur allgemeiner Grundriß’. Maxims als ‘ik heb rijkdom als doel’, ‘ik neem wraak voor elke belediging’, ‘ik behandel mijn klanten eerlijk’⁴⁹ kan men weliswaar als uitdrukkingen van een algemeen gedragskader beschouwen, maar ze bepalen ook direct als gedragsregel de concrete handeling; alle causaliteit gebeurt immers via een regel, en de causaliteit van de wil via de voorstelling van een regel. De notie (‘nur’) allgemeiner Grundriß doet te weinig recht aan het direct causale karakter van de maxime.

Anderzijds erkent Höffe de fundamentele kracht van de maxims, wanneer hij stelt dat in de maxims iemands karakter (zijn essentie) tot uitdrukking komt omdat geabstraheerd wordt van empirische omstandigheden, waardoor we hem bijvoorbeeld als wraakzuchtig

⁴⁶ ‘Nun ist Natur im allgemeinsten Verstande die Existenz der Dingen unter Gesetzen.’ (KpV 51)

⁴⁷ ‘Die Maximen geben nur den allgemeinen Grundriß an; zur konkreten Handlungen ist darüber hinaus eine ‘Kontextualisierung’, sind produktive Interpretations- und Beurteilungsprozesse erforderlich. Es ist die sittlich-praktische Urteilskraft, die diese Beurteilung nach Maßgabe der Maximen vornimmt.’ (O. Höffe, *Immanuel Kant*, München, 1983 188) Cf. Manfred Kuehn, *Kant A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, 284 ‘...maxims are general principles of action. They define not so much particular acts as certain courses of action. In the context of anthropology or psychology, they can be described as character-building devices.’

⁴⁸ ‘... die Freiheit der Willkür ist von der ganz eigentümlichen Beschaffenheit, daß sie durch keine Triebfeder zu einer Handlung bestimmt werden kann, als nur sofern der Mensch die in seine Maxime aufgenommen hat (es sich zur allgemeinen Regel gemacht hat, nach der er sich verhalten will).’ (VI 23) De concrete drijfveer wordt in een algemene regel opgenomen, alleen zo kan die drijfveer de wil bepalen. Vgl. IV 427, 19-20 ‘Der Wille wird als ein Vermögen gedacht, der Vorstellung gewisser Gesetze gemäß sich selbst zum Handeln zu bestimmen.’

⁴⁹ *Vorlesung* 66; KpV V 19, 19-29; GMS IV 397, 23-30.

of egoïstisch kunnen typeren.⁵⁰ Dat geeft toch de fundamentele drijfveren van die persoon weer, en is niet slechts een algemeen kader, maar krachtbron.

Höffe's opvatting van maximes als 'allgemeiner Grundriß' is psychologisch, dus om empirische redenen, als harmonisering met onze werkelijkheidservaring, aantrekkelijk, daar men zich moeilijk kan voorstellen dat de causale kracht in een maxime zit - een weliswaar persoonlijke, maar voor die algemene handelingsstrategie - en niet in datgene wat de situatie concreet problematisch of dringend maakt.⁵¹ Dat laatste geeft ons immers juist het gevoel dat het algemene aspect van de maxime een ondergeschikte rol speelt. Iets van deze gedachtegang is terug te vinden in Kants advies, om het plichtsgevoel te versterken door het zien van de ellende van anderen in ziekenhuizen en gevangenissen (VI 457, 29-35). Algemeenheid is echter nu eenmaal kenmerk van een wetsregel.

Kernpunt bij Kant is, dat ik als redelijk wezen, ofwel naar mijn hoger vermogen tot begeren, bij elke handeling niet anders kan dan handelen volgens een regel. Dat hoort tot de grondstructuur van mijn wezen, geeft aan dat ik geen dier ben, en is evenzeer vanzelfsprekend als, op het fysieke vlak, ademen; een redelijk wezen bestuurt zichzelf door middel van regels en is (in deze algemene zin) autonoom te noemen. Deze grondstructuur is basis van, en vindt haar bekroning in, de zedenwet.

1.3 Het zich bewust zijn van maximes.

We kunnen dus alleen handelen op grond van een zelf gemaakte gedragsregel, waarin we onze gevoelens volstrekt objectiveren. Men kan daarbij de kritische opmerking maken dat de mens zich van die ingrijpende stap bij het handelen vaak nauwelijks bewust is. Zo schrijft een commentator als H.E. Allison, in een poging om de werking van de maximes te verklaren, '... since maxims are self-imposed rules, one cannot make something one's maxim without in some sense being aware of it as such, or at least without the capacity to become aware of it. [...] This does not entail, however, ... that we must explicitly formulate our maxims to ourselves before acting...I need not be explicitly aware of myself as acting on that principle.'⁵²

Met stilzwijgende verwijzing naar het feit dat Kant meent dat we ook onze eigen mentaliteit of karakterinstelling moeten hebben gekozen, maar dan buiten elke tijdsbepaling om (VI 25), komt Allison in zijn latere boek *Idealism and Freedom* (in een hoofdstuk gewijd aan het bespreken van de kritiek op *Kant's theory of Freedom*) tot de conclusie dat we ons niet van de keuze van onze basismaximes bewust zijn '...one finds on reflexion that one has been committed to this principle all along, perhaps even without a prior awareness of this fact, and certainly without any need to assume that it was

⁵⁰ 'Weil die Maximen von den wechselnden Randbedingungen der Person und der Gesellschaft absehen, kommt in ihnen der Charakter eines Menschen zum Ausdruck. ...die Maximen sind jene Lebensgrundsätze nach denen man die moralische Beurteilung eines Menschen ...vornehmen kann, und ihn als rachsüchtig oder aber als großmütig, ...als eigensüchtig... usw. zu qualifizieren.' (O. Höffe, l.c.)

⁵¹ Een voorbeeld van harmonisering op een ander punt is bij B. Herman te vinden, als die stelt dat we een voorafgaand moreel besef hebben, voor we een moreel oordeel vellen over onze daden. (The Practice of Moral Judgment. In: *The Journal of Philosophy* LXXXII 1985, 416-418). Dit ondanks KpV V 62-63, waar Kant zegt dat het begrip van goed en kwaad niet vóór de morele wet bepaald moet worden, maar door die wet, zie ook GMS 401. Het besef een maatstaf (de zedenwet) en daarmee morele waardigheid (waardigheid in al ons streven) te hebben, is bij hem voorafgaand; er bestaan geen 'morally naive or ignorant agents.' Een redelijk wezen, dat sowieso algemeenheid wil, zal elke maxime daar aan toetsen.

⁵² Allison, a.w. 90.

explicitly chosen at a given point in (or outside of) time.’⁵³ De eigenlijke maximevorming is evenmin een bewust proces, het is geen ervaarbare werkelijkheid, maar een, die er moet zijn, willen we onszelf als verantwoordelijke wezens beschouwen.⁵⁴

Het is dus geen ervaarbaar bewustzijnsproces, maar een noodzakelijke theoretische constructie. Dit lost de moeilijkheden echter niet op. Hoe het eigenlijke denken zich voltrekt, kunnen we misschien niet waarnemen, maar wel hebben we het besef dat we denken en kunnen onze gedachtegang achteraf reconstrueren.⁵⁵ We hebben echter niet altijd het besef (ook niet achteraf) dat we handelen op grond van rationele objectiverende en algemene gedragsregels. Achteraf kan men, als men dat zou willen, opmerken dat ons gedrag onder een bepaalde regel te brengen is (respectievelijk de regel van ons handelen reconstrueren), maar dat betekent niet dat men daarmee constateert dat die *regel* de motiverende kracht van het handelen vormt of tot uitdrukking brengt.

Karakter heeft, zoals eerder opgemerkt, bij Kant altijd met het bewust kiezen van regels te maken. Een fundamenteel grens- of uitzonderingsgeval daarbij is de mogelijkheid van de keuze zelf voor goed of kwaad, waartoe de menselijke natuur ‘einen uns unerforschlichen ersten Grund’ bevat. Dit gegeven moet voor alle ervaringsgebruik van vrijheid worden geplaatst en wordt daarom ‘aangeboren’ genoemd (VI 21-22; 25). Dit is echter, zo valt aan te nemen, een (begrijpelijke) verlegenheidsoplossing.

De reden waarom Kant van maximes uitgaat, zelfs de maxime waarmee we ons eigen karakter kiezen, is, zoals gezegd, goed verklaarbaar: hij wil de menselijke vrijheid en daarmee diens verantwoordelijkheid handhaven. Er zijn in feite maar twee soorten maximes, die uit achting (als enige drijfveer) voor de zedenwet en die uit eigenliefde waaraan het andere ondergeschikt is. Deze laatste vloeien voort uit de hang naar het kwaad. In dat opzicht bevatten de subjectieve maximes altijd, zoals het ‘ik denk’ dat onze voorstellingen begeleidt, het latente bewustzijn ‘uit eigenliefde kies ik...’ als begeleiding van ons handelen. (Het verschil is, dat Kant meent dat dit principe van voorrang geven aan eigenliefde (VI 36), anders dan het ‘ik denk’, eveneens op een maxime berust.)

Bij de idee van maximes zal ook de gedachte een rol hebben gespeeld dat we vaak uit een bepaald principe handelen. Deze principes hebben echter een ander, minder puur objectiverend karakter, en we zijn ze ons al vooraf min of meer bewust. We handelen vaak automatisch vanuit een principe als, bijvoorbeeld, eerlijkheid, maar dit berust op het toepassen van een, in het verleden, bewust en nadrukkelijk, op grond van een specifieke situatie, aangenomen standaard, die vanwege haar algemene toepasbaarheid routine

⁵³ H.E. Allison, *Idealism and Freedom*, Cambridge 1996, 116. Cf. D. Henrich, *Das Prinzip der kantischen Ethik*, *Philosophische Rundschau*, 2 (1954/55), 27-28. ‘Jene in der Reflexion bewußt gemachte Form der Maxime, die schon ihre Bildung (nach Kant im gemeinen moralischen Gebrauch unausdrücklich) zugrunde lag.’

⁵⁴ ‘First, the model is non-empirical because the thought is just that, a thought or idea, rather than an object of possible experience. We cannot, as it were, introspectively catch ourselves incorporating incentives in our maxims any more than we can introspect the act of thinking itself. Accordingly this act is ‘merely intelligible,’ which cannot be assigned to the self as a phenomenon. Second, the model is normative because it is only in the light of it that we regard ourselves as acting on the basis of reasons and, therefore, as subject to evaluative norms (whether moral or prudential).’ Allison, a.w. 134.

⁵⁵ Cf. *Refl.* 4220. ‘Freyheit ist eigentlich nur die Selbstthätigkeit, deren man sich bewusst ist. Wenn man sich etwas beyfallen lässt, so ist dies ein actus der Selbstthätigkeit; aber man ist sich hiebey nicht seiner Thätigkeit sondern der Wirkung bewusst. Der Ausdruck: ich denke (dieses object), zeigt schon an, dass ich in Ansehung der Vorstellung nicht leidend bin, dass sie mir zuzuschreiben sey, dass von mir selbst das Gegentheil abhänge.’

geworden is.

Om dit laatste met een voorbeeld van Kant - dat van de eerlijke winkelier (IV 397, 23-30) - te verduidelijken: deze weet heel goed waarom hij eerlijk is: om z'n klanten te behouden, of om z'n goede naam te bewaren, of om schuldgevoel te vermijden, of vanwege een ander bewust overwogen motief. Deze motieven berusten weliswaar allemaal op min of meer onbewuste natuurlijke eigenliefde, maar er is een duidelijk bewustzijn van de vorm die deze eigenliefde aanneemt, een vorm die ook de middelen (de handelwijze) bepaalt om het doel te bereiken. In de dagelijkse omgang met klanten wordt dit bewustzijn uiteraard routine, anders kan men niet functioneren, maar in de concrete basiskeuze, die immers op allerlei afwegingen van de rede berust, moet zich het bewustzijn van de gedragsregel tonen. Wanneer iets die routine doorbreekt, bijvoorbeeld de verleiding om oneerlijk te zijn, is men zich daar onmiddellijk van bewust. Het is dan echter twijfelachtig of dat bewustzijn uit achting voor de zedenwet voortkomt, want wanneer we bijvoorbeeld primair uit menslievendheid handelen, in plaats van uit achting voor de zedenwet, hebben we niet het bewustzijn iets onwetmatigs te doen.

1.4 De onbegrijpelijkheid van maximes als rationeel proces.

Wanneer men een maxime vormt, als volstrekt rationeel, intelligibel proces, zou het logischer zijn dat bij dit proces onbewust en automatisch direct de zedenwet betrokken wordt, en niet eerst de maxime alleen, om er daarna de zedenwet op toe te passen.

Er is nog een aspect dat moeilijk te vatten is. Een maxime vormen komt eigenlijk neer op een mentaliteit vormen.⁵⁶ (Met mentaliteit zal dan het geheel van iemands intenties bedoeld zijn.) Wanneer het vormen van de maxime een rationeel proces is, is het niet goed begrijpelijk en zelfs onaannemelijk dat ik bij die rationele activiteit de irrationele en moreel verwerpelijke mentaliteit van hang tot het kwaad⁵⁷ opneem in mijn maxime, in plaats van de rationele mentaliteit van achting voor de zedenwet. Het moet toch indruisen tegen maximevorming als *rationele* activiteit - en daarmee deze activiteit onmogelijk maken - om daar niet als drijfveer de achting voor zedenwet in op te nemen. Als universele regelvorming achting wekt, moet particuliere regelvorming, die niet met de algemene overeenstemt, weerzin wekken.⁵⁸ Zo gezien, moet men zich bij het vormen van maximes ook altijd nagenoeg gelijktijdig van die maximes bewust zijn, omdat men bij stelregels die niet met de zedenwet in overeenstemming zijn, intuïtief weerzin voelt, immers 'De mens vindt zich als moreel wezen heilig genoeg om de innerlijke wet ongaarne te overtreden, want niemand is zo slecht, dat hij bij die overtreding geen weerstand in zich voelt, en een afschuw van zichzelf, waarbij hij zichzelf dwingen moet.' (MS VI 279n) (Dit sluit overigens niet aan bij Kants opmerking dat de afschuw voor het kwaad dat bij de mens opkomt geen enkele invloed op de wil heeft, VI 402, 12-14. Het gaat daar weliswaar om het kwaad dat anderen doen, maar vanuit algemeenheid moet het eigen kwaad daarbij zijn inbegrepen. Maar dit terzijde.) Het is daarom vreemd dat de

⁵⁶ Cf. KpV 66-67 'Nun aber der Begriff einer empirisch unbedingten Kausalität... an dem moralischen Gesetze... Bedeutung gegeben wird, .. hat [er] wirkliche Anwendung, die sich in concreto in Gesinnungen oder Maximen darstellen läßt...'

⁵⁷ 'Man kann diesen Hang, sich selbst nach den subjektiven Bestimmungsgründen seiner Willkür zum objektiven Bestimmungsgrunde des Willens überhaupt zu machen, die Selbstliebe nennen...' (KpV 87) Cf. bijv. *Powalski* XXVII 159 en *Rel.* VI 28-44.

⁵⁸ 'Also demütigt das moralische Gesetz unvermeidlich jeden Menschen, indem dieser mit demselben den sinnlichen Hang seiner Natur vergleicht.' (KpV 78) Cf. ook de 'Abscheu' uit de collegeverslagen.

personen uit de door Kant genoemde voorbeelden van zelfdoding en valse belofte⁵⁹ zich bezinnend afvragen, of hun plannen met de zedenwet in overeenstemming zijn. Waarom als redelijk wezen, bij het opkomen alleen al van de gedachte aan die plannen, toch direct en vanzelfsprekend zouden moeten voelen? De omslachtige manier, waarop Kant in die voorbeelden uit de *Grundlegung* de zedenwet laat functioneren, doet onnatuurlijk en bedacht aan. En dan is er nog de vraag in hoeverre de betreffende voorbeeldpersonen in het bezit van hun rede zijn: de een (die zelfdoding overweegt) heeft een gevoel van hopeloosheid dat hij op grond van het bezit van de rede niet kan hebben, de ander (de man van de valse belofte) stelt een maxime op die innerlijk tegenstrijdig is.

1.4.1 Maximes als beheersing van het onbewuste.

Men mag overigens niet aannemen dat maximes slechts een beperkt rationele macht hebben - in *die Religion* schrijft Kant over de mens dat ‘...die Tiefe des Herzens (der subjective erste Grund seiner Maximen) ihm selbst unerforschlich ist’⁶⁰ - want dan komt de menselijke vrijheid in het gedrang. Maximes zijn juist bedoeld om de neigingen door objectivering te bedwingen en zo de vrijheid te handhaven. Kant beschouwt het onbewuste als wanordelijk en daarom als gevaar.⁶¹ De onnaspeurlijke subjectieve grond kan daarom geen beslissende invloed op de wil (‘Willkür’) hebben. Hij had overigens een goed oog voor de omvang van het onbewuste, maar hij beschouwt het als buiten zijn terrein liggend, het behoort tot het passieve: ‘So ist das Feld dunkler Vorstellungen das größte im Menschen. Weil es aber diesen nur in seinem passiven Teile als Spiel der Empfindungen wahrnehmen läßt, so gehört die Theorie derselben doch nur zur physiologischen Anthropologie, nicht zur pragmatischen, worauf es hier eigentlich abgesehen ist.’⁶² Ook associeert hij dit gebied, meer dan honderd jaar voor Freud, met seksualiteit.⁶³ Als redelijk (‘verlicht’) wezen dient men zich echter te houden aan het gebied van de heldere, op orde berustende, kennis.⁶⁴ Alleen zo doet men recht aan zijn

⁵⁹ ‘Einer ... ist noch so weit im Besitze seiner Vernunft, daß er sich selbst fragen kann, ob es auch nicht etwa der Pflicht gegen sich selbst zuwider sei, sich das Leben zu nehmen.’

‘Er hat Lust, ein solches Versprechen zu tun; noch aber hat er so viel Gewissen, sich zu fragen: ist es nicht unerlaubt und pflichtwidrig.’ (GMS 422). In de *Kritik der praktischen Vernunft* worden deze gewetensvragen overbodig door (of opgenomen in) het indringender gebiedend machtsoptreden van de categorische imperatief als ‘Faktum der Vernunft’.

⁶⁰ *Rel.* VI 51, 16

⁶¹ Cf. *Anthropologie* VII 133-134, ‘Die verschiedenen Acte der Vorstellungskraft in mir zu beobachten, wenn ich sie herbeirufe, ist des Nachdenkens wohl wert, für die Logik und die Metaphysik nötig und nützlich – aber sich belauschen zu wollen, so wie sie auch ungerufen von selbst ins Gemüt kommen (das geschieht durch das Spiel der unabsichtlich dichtenden Einbildungskraft) ist, weil alsdann die Principien des Denkens nicht (wie sie sollen) vorangehen, sondern hintennach folgen, eine Verkehrung der natürlichen Ordnung im Erkenntnisvermögen und ist entweder schon eine Krankheit des Gemüts (Grillenfängerei) oder führt zu derselben und zum Irrhause.’ Ook a.w. 251, 20-22 ‘Affecten und Leidenschaften unterworfen zu sein, ist wohl immer Krankheit des Gemüts, weil beides die Herrschaft der Vernunft ausschließt.’

⁶² *Anthropologie* VII 136.

⁶³ ‘Wir spielen nämlich oft mit dunklen Vorstellungen und haben ein Interesse beliebte oder unbeliebte Gegenstände vor der Einbildungskraft in Schatten zu stellen; öfter aber noch sind wir selbst ein Spiel dunkeler Vorstellungen, und unser Verstand vermag sich nicht wider die Ungereimtheiten zu retten, in die ihn der Einfluß derselben versetzt, ob er sie gleich als Täuschung anerkennt. So ist es mit der Geschlechtsliebe bewandt, so fern sie eigentlich nicht das Wohlwollen, sondern vielmehr den Genuß ihres Gegenstandes beabsichtigt. Wie viel Witz ist nicht von jeher verschwendet worden, einen dünnen Flor über das zu werfen, was zwar beliebt ist, aber doch den Menschen mit der gemeinen Thiergattung in so naher

menselijke natuur. In tegenstelling tot de wil (IV 458, 2) behoort het onbewuste, zo kan men concluderen, niet tot het eigenlijke ‘zelf’ van de mens.

1.5 Rechtmatigheid a priori.

Het blikveld van de maxime beperkt zich geheel tot de eigen algemene handelwijze, los van het empirische kader waarin de situatie staat. Of de situatie waarin ik handel, empirisch gezien, een situatie van onrecht is (zoals de confrontatie met een dreigende moordenaar, of een landsheer die mij tot leugens wil dwingen), of niet, blijft buiten beeld. Ik handel vanuit een algemene gedragsregel die uitgaat van een algemene, objectief rechtmatige situatie, ofwel een situatie van vrijheid. (Zoals ook in de scholastiek, cf. Anselmus van Canterbury, *De libertate arbitrii*, V.)

De aanname van de formele rechtmatigheid van de situatie is nodig om, naar natuurkundig model, de zedenwet te kunnen toepassen.⁶⁵ Wil de zedenwet toepasbaar zijn op de maximes, dan moeten deze a priori uit gaan van een algemene toestand van rechtmatigheid. De zedenwet baseert zich, ter bepaling van het juiste gedrag, op een morele wereld, waarin iedereen verondersteld wordt rechtmatig te handelen, anders is een objectieve basis onmogelijk en beslist mijn privé-mening of de situatie rechtmatig is of niet. De mogelijke onrechtmatigheid van de situatie zelf moet ik aan bevoegde instanties (de rechtbank) ter beoordeling voorleggen. Om een vergelijking te trekken: zoals de vorst als wetgever, hoezeer hij zijn macht ook misbruikt, altijd onschendbaar is voor mij als onderdaan⁶⁶, is de ander, in zijn kwaliteit van redelijk wezen, hoe hij zich ook misdraagt, voor mij als individu (privé-persoon), principieel altijd wetgevend en onschendbaar.

1.6 Praktische problemen.

Al deze afwegingen tonen hoe moeilijk het is om Kants denkbeelden mentaal voorstelbaar te maken. We zijn er ons immers niet van bewust, dat we altijd primair en direct *op grond van* algemene regels onze keuzes bepalen, al zijn deze misschien als gedragskader op de achtergrond aanwezig. Zonder context (drijfveer) is een gedragsregel nagenoeg betekenisloos, maar in de maxime wordt de context juist op afstand gezet.

Kants uitgangspunten zijn bepaalde wijsgerige overwegingen, zoals de parallel van de

Verwandschaft sehen läßt...’ (VII 136)

⁶⁴ ‘Das Bewußtsein seiner Vorstellungen, welches zur Unterscheidung eines Gegenstandes von anderen zureicht, ist Klarheit. Dasjenige aber, wodurch auch die Zusammensetzung der Vorstellungen klar wird, heißt Deutlichkeit. Die letztere macht es allein, daß eine Summe von Vorstellungen Erkenntniß wird; worin dann, weil eine jede Zusammensetzung mit Bewußtsein Einheit desselben, folglich eine Regel für jene voraussetzt, Ordnung in diesem Mannigfaltigen gedacht wird.’ (VII 137-138) Dit geheel in het voetspoor van Wolff.

⁶⁵ De zedenwet kan men, naar natuurkundig model, beschouwen als een, van al het concreet empirische vrijgemaakte, verinnerlijking van het klassieke, op empirische basis gestoelde, ‘ieder het zijne’. Cf. Cicero die in *De officiis* opmerkt dat het moreel juiste te maken heeft met het in stand houden van de samenleving en ieder het zijne te geven. Zie *De officiis* I, V, 15 ‘Sed omne quod est honestum... versatur ... in hominum societate tuenda tribuendoque suum cuique...’ (Kant verandert het in ‘neem niets van het zijne’, XXVII.2 1337, 6-7.) Het natuurkundig model werd overigens door anderen juist gebruikt om de rol van het menselijk eigenbelang duidelijk te maken, cf. C. A. Helvétius ‘Si l’univers physique est soumis aux lois du mouvement, l’univers moral ne l’est pas moins à celle de l’intérêt.’ (*L’esprit*, Paris 1759, 40)

⁶⁶ ‘Der Grund der Pflicht des Volkes, einen, selbst den für unertraglich ausgegebenen Mißbrauch der obersten Gewalt dennoch zu ertragen, liegt darin: daß sein Widerstand wider die höchste Gesetzgebung selbst niemals anders als gesetzwidrig, ja als die ganze Gesetzliche Verfassung zernichtend gedacht werden muß.’ (MS VI 320).

mogelijkheden van het theoretische en die van het praktische. Zo schrijft hij: ‘We kunnen ons bewust worden van zuivere praktische wetten, zoals we ons ook bewust zijn van zuivere theoretische grondbeginselen, door op de noodzakelijkheid waarmee de rede ze ons voorschrijft, te letten, en op de afzondering van alle empirische voorwaarden waarop de rede ons wijst.’⁶⁷ Volgens de *Kritik der praktischen Vernunft* is daarom ‘ein Bewußtsein einer Unabhängigkeit von Neigungen’ mogelijk (V 161, 13-14). (Dat vormt een wezenlijk verschil met Kants latere werk, waarin hij stelt dat de diepte van het menselijk hart ondoorgrondelijk is, *Rel* VI 51,16; *Vigil* 624, 38 - 625, 3; MS 392, 30-33). Als bewijs voor de ervaring van noodzakelijkheid van het handelen (het ‘du sollst’) voert Kant in de *Kritik der praktischen Vernunft* het voorbeeld aan van iemand, die weet dat hij, hoewel door zijn landsheer met de dood bedreigd, een ander (een eerlijk man) niet vals mag beschuldigen.⁶⁸ Dit weten is dan tevens het bewijs dat hij erkent dat absolute vrijheid van alle empirische belangen (het gaat immers om zijn leven) mogelijk is (cf. ook KU V 262, 1-13).

Men kan zich vanuit tegenwoordig standpunt, dat niet meer gebaseerd is op de aanname van een, intellectueel bepaald, hoger vermogen tot begeren dat ons handelen als redelijke wezens determineert, moeilijk voorstellen dat de man zijn morele kennis opdoet vanuit de puur verstandelijke, wetgevende vorm van de zedenwet die zich aan hem opdringt.⁶⁹ Des te moeilijker, omdat Kant van mening is dat men de overheid, in dit geval de landsheer, hoe onrechtvaardig die zich ook gedraagt, altijd moet dulden. Het staatshoofd is de representant van het recht, of hij dit nu waarmaakt of niet; het volk kan niet op eigen gezag als representant van het recht optreden, dat leidt tot chaos (VIII 297-304). Opstandigheid is ‘gesetzwidrig’.⁷⁰ Wie het staatshoofd verjaagt, vernietigt de rechtsidee. Anderzijds moet men de overheid, wanneer die immorele eisen stelt, echter gehoorzaamheid weigeren, maar niet zo, dat men omverwerping van die overheid beoogt.⁷¹ Er valt dan op te merken dat die weigering van gehoorzaamheid toch neerkomt op een feitelijke ontkenning van het wettig gezag van de betreffende overheid.

Waarom zegt Kant bovendien nadrukkelijk, dat de man tegen wie een valse beschuldiging moet worden ingebracht, een eerlijk man is? Dat doet er, wat de valsheid op zich van de beschuldiging betreft, immers volstrekt niet toe. En wat, als de door doodsbedreiging afgedwongen leugen geen enkele consequentie zou hebben voor de vals beschuldigde? De leugen is daar als onwetmatigheid niet minder door. Gaat het dan toch uitsluitend om de kwalijke *gevolgen* van de leugen? En moet men, voordat men zelfs

⁶⁷ KpV V 30, 4-7. Cf. *Refl.* 6592 XIX 98, 29-30 ‘Man sagt schlechthin, es ist nothwendig, dem triangel 3 Winkel beyzulegen. Eben so: es ist nothwendig, ein Versprechen zu halten.’

⁶⁸ KpV V 30. Zie echter ook KpV 158, 36 – 159, 11 en *Rel.* VI 49n. Daar (en misschien ook in V 30, gezien de structurele gelijkheid) ontleent Kant zijn voorbeeld aan Juvenalis’ achtste Satire, waar deze stelt dat het beter is te sterven dan te zwichten voor de dwang een valse verklaring af te leggen.

⁶⁹ Cf. O. Höffe, *Transzendente oder vernunftkritische Ethik bei Kant?*, *Dialectica* 35, 1981, 217 ‘Nun kann man darüber diskutieren, ob Kants überknapper Hinweis das Gerüst einer angemessenen Begründungsstrategie abzugeben verspricht oder ob es zusätzlicher, vielleicht sogar ganz andere Argumente bedarf.’ Höffe spreekt dan ook van het ‘Theoriestück des Vernunftfaktums.’ (l.c.) Allison ziet het als uiting van ‘...the consciousness of freedom of choice or *Willkür*...’ (Allison, a.w. 246) Dat houdt niet vanzelfsprekend het bewustzijn van de wil tot wetmatigheid (*Wille*) in. Tenslotte: Crusius zou Kants betoog weinig bijzonders vinden; hij stelt dat er volgens het natuurrecht genoeg gevallen bekend zijn waar mensen geacht worden hun leven voor anderen op te offeren (*Kurzer Begriff der Moraltheologie* II 1007 § 248).

⁷⁰ Zie noot 66. Ook Hugo de Groot was van mening dat een vorst niet afzetbaar is (zie a.w. I, 3 § 8, 14).

⁷¹ *Rel.* VI 99n.

maar toekomt aan de vraag of men al dan niet eerlijk moet blijven, eigenlijk in de eerste plaats niet protesteren tegen het feit dat men tekort wordt gedaan in het eigen redelijk wezen zijn door voor een onvrijwillige en onredelijke keuze geplaatst te worden? Tenslotte kan men nog opmerken dat de noodzakelijkheid van het waarheidspreken hier niet zozeer a-prioristisch vanuit het gebod verklaard kan worden⁷², maar uit de empirische (dus niet morele) noodzakelijkheid dat iets wat niet waar is, niet op bevel wel waar kan zijn. Die noodzakelijkheid is, zoals later nog ter sprake zal komen, voor Kant niet relevant, omdat deze (als empirisch) geen basis voor verplichting kan zijn, maar betreft wel een absurditeit die, zo valt te redeneren, bij voorbaat de mogelijkheid tot algemeen maken ofwel tot moraliteit opheft; het kennen gaat immers vooraf aan het willen, mede daarom is de wil als volgen van regels een zaak van het verstand.⁷³ (In het ethiekcollege was het opofferen van eigen leven hier vanzelfsprekend: wie zijn animale leven redt ten koste van de ander, bestaat verder moreel niet meer, *Vorl.* 227v.)

2. Aspecten van de zedenwet.

2.1 De macht van de zedenwet.

Wetten en regels in gangbare zin impliceren een bepaalde empirische interesse. Een regel of norm komt niet uit de lucht vallen en is geen intellectueel spel, maar vloeit voort uit een empirische noodzaak, een levensnoodzakelijkheid (*Bedürfnis*) (vanuit de eindigheid van onze natuur) die samenhangt met de wens haar uit te voeren. De zin, de betekenis, respectievelijk de macht van een norm wordt aan de (empirische) levenswerkelijkheid ontleend. (Cf. Chr. Wolff, DM § 502 ‘so ist auch unser Wille niemals ohne sinnliche Begierde’.)

De zedenwet daarentegen heeft een absolute noodzakelijkheid vanuit zichzelf, zij vormt, (parallel aan een natuurkundige kracht), haar eigen macht.⁷⁴ Dit machtsaspect wordt door Allison besproken in de paragraaf over ‘respect’, een paragraaf die hier als leidraad genomen wordt, om de betekenis van deze macht duidelijk te maken.⁷⁵

Het gaat Kant hier, zo merkt Allison op, niet om de zedenwet als objectieve formule, maar om het *bewustzijn* van de zedenwet, dat een effect heeft op het gevoelsleven van de mens in de vorm van respect (KpV V 75). Wanneer zedenwet als drijfveer optreedt, gebeurt dat niet omdat ze aantrekkelijk is maar omdat ze beveelt. ‘In short, respect for the law consists simply in the recognition of its supremely authoritative character, which is simply to mean that it provides a reason for action that outweighs or overrides all other reasons...’⁷⁶ Het gaat dus om een machtservaring in het bewustzijn, de ervaring van een bevel. Die macht blijkt, volgens Kant, ook uit het feit dat de gedachte aan de zedenwet zich onweerstaanbaar aan ons bewustzijn opdringt. Hij noemt dit gebeuren ‘Faktum der Vernunft’.⁷⁷

⁷² Zie noot 67 hierboven.

⁷³ Zie noot 42. Zie over verdere behandeling van deze problematiek blz. 258vv. van deze studie.

⁷⁴ Cf. *Refl.* 5612 ‘Gleichwohl wissen wir so viel von der einfließenden Gewalt der Vernunft, daß sie durch keinen phaenomena bestimmt...sondern frey sei...’

⁷⁵ Allison, *Kant's Theory of Freedom*, 120-128.

⁷⁶ Allison, a.w. 123, verwijzend naar GMS 401n ‘Was ich unmittelbar als Gesetz für mich erkenne, erkenne ich mit Achtung, welche bloß das Bewußtsein der Unterordnung meines Willens unter einem Gesetze ohne Vermittelung anderer Einflüsse auf meinen Sinn bedeutet.’

⁷⁷ ‘Man kann das Bewußtsein dieses Grundgesetzes ein Faktum der Vernunft nennen, weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft, z.B. dem Bewußtsein der Freiheit (denn dieses ist uns nicht vorher

Zoals opgemerkt (zie blz. 101, noot 96) was de invoering van dit begrip het gevolg van de kritiek die Pistorius had op de *Grundlegung*.

Het is niet mogelijk een theoretische rechtvaardiging van het vrijheidsbegrip te geven. De realiteit van de macht van de zedenwet moet nu het praktisch bewijs leveren van de werkelijkheid van de vrijheid. Dat heeft ook gevolgen voor het gebruik van achting als drijfveer van het volgen van de zedenwet.

In de periode van de *Grundlegung* behoort achting tot de structuur van het mens-zijn dat gericht is op wetten als zodanig, maar waarschijnlijk door kritiek van Pistorius die aanvoert dat er ook slechte wetten zijn, wordt alles nu geconcentreerd op de zedenwet.⁷⁸

Daarom wordt de achting nu gewekt door de actief optredende macht van de zuivere praktische rede in de vorm van zedenwet, die het fundamentele kwaad, de (in de *Grundlegung* in die zin niet voorkomende, vgl. GMS 407, 18) eigendunk die zelfliefdie tot handelingsbeginsel maakt (V 74, 18-19), neerslaat.⁷⁹

Het 'Faktum der Vernunft' is het bewustzijn onder de zedenwet te staan, en de erkenning van deze wet door de natuurlijke menselijke rede als hoogste wet van haar wil.⁸⁰ Het bewustzijn van de zedenwet gaat gepaard met de ervaring van haar macht, die achting wekt. (Dit ligt overigens in het verlengde van de scholastieke opvatting dat macht van de rede al het lichamelijke te boven gaat, zie noot 99 hieronder.) Allison noemt dit respect een complex verschijnsel, met een intellectuele en een emotionele component.⁸¹ Het gaat nu om Kants weergave van de relatie tussen deze twee componenten. Daar moeten we ons eerst op richten, om te begrijpen wat Kant bedoelt met 'respect voor de zedenwet'.⁸²

In de *Kritik der praktischen Vernunft* stelt Kant dat alle menselijke neigingen onder de zelfzucht (*solipsismus*) vallen en hij onderscheidt daarbij de liefde voor zichzelf (*Selbstliebe*), een boven alles gaande welwillendheid jegens zichzelf (*philautia*), ook zelfzucht (*Eigenliebe*) genoemd, en de arrogantie (*Wohlgefallen an sich selbst*) of eigendunk (*Eigendünkel*).⁸³ Het bewustzijn van de zedenwet heeft op die twee gestalten van de zelfzucht een vernietigend effect. Enkele bladzijden verder definieert Kant de

gegeben), herausvernünfteln kann, sondern weil es sich für sich selbst uns aufdringt...' (KpV V 31)

⁷⁸ 'Achtung ist...der Werth den ich einer Sache gebe, die als Gesetz betrachtet werden kann.' *Mor.Mröng. II* XXIX 613, 19-20. Zie ook GMS 401n. Vgl. verder HN AA XV 782, 17-19 'Die [Bestimmung] der Menschheit [ist] ...die Größte Achtung vor Zusammenstimmung und Regeln.' Pistorius' kritiek geldt het handelen '...aus Achtung gegen irgendein Gesetz ...sei es wie es wolle, gut oder böse...' (*AdB* Bd. 66, 449)

⁷⁹ KpV V 73, 18-19 'Aber den Eigendünkel schlägt sie gar nieder...' De verhouding tussen zedenwet en zuivere praktische rede formuleert Kant niet altijd helemaal helder. In KpV 75, 35vv zegt hij dat de voorstelling van de morele wet de weg vrij maakt voor de zuivere praktische rede. Een paar regels later (KpV 76, 6-8) is het omgekeerd: de zuivere praktische rede verschaft de wet aanzien zodat die als enige invloed heeft. In KpV 57, 30-31 lijkt de zedenwet expressie van de zuivere praktische rede: '...wenn das Gesetz a priori als der Bestimmungsgrund der Handlung, mithin diese [Handlung] als durch reine praktische Vernunft bestimmt betrachtet werden kann...'

⁸⁰ Allison, a.w. 233

⁸¹ Allison, a.w. 123

⁸² Allison gebruikt het woord 'respect' zonder te motiveren waarom hij dit woord beter vindt dan 'awe' (eerbied of ontzag). (a.w. 267 n. 34) Het hangt waarschijnlijk samen met zijn mening dat de druk van de zedenwet niet te groot moet worden gezien, eerder corrigerend dan onverbiddelijk bevelend. 'The point is rather merely that the moment of rational constraint, the ought, is never *entirely* absent, even for the best of us.' (a.w. 184.)

⁸³ 'Alle Neigungen zusammen, (die auch wohl in ein erträgliches System gebracht werden können, und deren Befriedigung alsdann eigene Glückseligkeit heißt) machen die Selbstsucht (Solipsismus) aus.' (KpV

zelfliefde als de hang zichzelf naar subjectieve maatstaven te gedragen; wanneer men die zelfliefde tot absolute maatstaf neemt is dat eigendunk (KpV V 74). Deze eigendunk (verwaandheid) wordt dus door het bewustzijn van de zedenwet neergeslagen en vernederd, waardoor een gevoel van achting voor de zedenwet in ons ontstaat. Dit gevoel wordt door een intellectuele grond bewerkstelligd en is het enige dat we volledig a priori kennen en waarvan we de noodzakelijkheid kunnen inzien (KpV V 73).

Allison stelt, dat Kants taalgebruik, zoals het spreken over verwijdering van obstakels, over gewicht en tegenwicht, en zijn nadruk op de tegenstelling tussen neiging en wet als wedijverende bepalingsgronden ('sources of motivation, reasons for action'⁸⁴) van de wil, de mening versterken dat hij het morele leven opvat als een strijd tussen psychische machten, waarbij de menselijke wil eerder speelterrein dan autonoom scheidsrechter is. Door het verzwakken van de macht van de neigingen door het respect voor de zedenwet wordt de weg gebaad naar overwinning van de zedenwet als superieure macht.⁸⁵ Allison bestrijdt echter dat deze visie juist is. Centraal voor deze opvatting van machtsstrijd, is de aanname dat neigingen direct de wil bepalen door er invloed op uit te oefenen. Maar neigingen bepalen de wil alleen via de maximes, waarin ze zijn opgenomen. Het gaat niet om een machtsstrijd, maar eerder om een strijd tussen twee partijen over wettelijke autoriteit en over legitimiteit.⁸⁶ Het conflict gaat niet tussen psychische krachten, maar tussen principes, tussen normen. 'In both its negative and positive aspects, respect is produced by the consciousness of a rationally compelling value or norm (the moral law) not by the conquest of a weaker by a superior psychic force.'⁸⁷

Van hieruit beoordeelt hij de, op Hegel teruggaande, kritiek die D. Henrich heeft op Kants opvatting van respect.⁸⁸ Respect valt, volgens deze, bij Kant uiteen in twee verschillende vermogens. Alleen de laatste, die het besef van pijnlijke vernedering betreft, heeft betrekking op het gevoelsleven. Het gevoel van verhevenheid dat de zedenwet schenkt, kan alleen een zaak zijn van de verhouding van de praktische rede ten opzichte van zichzelf, want gevoel, het zinnelijke, kan niet verheven worden, het wordt neergeslagen.⁸⁹ Het gaat dus alleen over de intellectuele kant van het ethisch bewustzijn. Verder is respect voor de zedenwet alleen gebaseerd op het bewustzijn van het negatieve

85). In het ethiekcollege noem hij als tweetal 'Eitelkeit' en 'Eigennutz' (*Collins* XXVII 253, 10). (Het gaat overigens niet alleen om gewoon egoïsme, ook toegeven aan eigen goedhartigheid valt hieronder.)

⁸⁴ Allison, a.w. 98.

⁸⁵ Allison, a.w. 126. Vgl. KpV 134-89 '...indem dadurch, daß die Vorstellung des moralischen Gesetzes der Selbstliebe den Einfluß, und dem Eigendünkel den Wahn benimmt, das Hindernis der reinen praktischen Vernunft vermindert, und die Vorstellung des Vorzuges ihres objektiven Gesetzes vor den Antrieben der Sinnlichkeit, mithin das Gewicht des ersteren ... durch die Wegschaffung des Gegengewichts, im Urteile der Vernunft hervorgebracht wird.' Zie ook *Vorlesung* 134 en 187. Voor de aristotelisch-scholastieke achtergrond van het geheel, vgl. Th. v. Aquino, *ST I*^a q. 95 a. 2 ad 3 'Ad tertium dicendum quod perfecta virtus moralis non totaliter tollit passiones, sed ordinat eas, *temperati enim est concupiscere sicut oportet, et quae oportet, ut dicitur in III Ethica.*'

⁸⁶ Allison, a.w. 126. Allison maakt hier gebruik van de formulering van A. Reath, in diens artikel 'Kant's Theory of Moral Sensibility': '...that of a struggle between two parties for something like legal authority or political legitimacy' (*KS* 80, 296).

⁸⁷ Allison, a.w. 127

⁸⁸ D. Henrich, *Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant und im spekulativen Idealismus*, in *Sein und Ethos*, herausg. von P. Engelhardt, 350-386. Mainz, Matthias-Gründewald-Verlag, 1963.

⁸⁹ D. Henrich, a.w. 373, 'Eine "Erhebung" kann aber der Sinnlichkeit selbst nicht zugesprochen werden. Denn unter Kantischen Voraussetzungen ist nicht einzusehen, wie Sinnlichkeit allein dadurch eine positive Beziehung zur Vernunft sollte eingehen können, daß ihre Ansprüche niedergeschlagen wurden.'

beperkende effect (haar dwingende macht) op het gevoelsleven, niet op de erkenning van of haar intrinsieke rationaliteit en autoriteit. Deze basis van het gevoel van respect gaat, volgens Henrich, in tegen de voorschriften van het ethisch bewustzijn.⁹⁰

Allison meent dat deze kritiek gemakkelijk weerlegd kan worden. Ten eerste wordt het gevoel van pijnlijke vernedering niet rechtstreeks gewekt, maar door bemiddeling van een oordeel. Het is immers de erkenning (een intellectuele daad) van de superioriteit van de zedenwet, ten opzichte van de illusie van de eigendunk. Er is dus geen sprake van een direct effect. Ten tweede, wat betreft het respect, dit ontstaat eerder uit de erkenning van de superioriteit 'in het oordeel van de rede' van de ene norm boven de andere, dan uit het bewustzijn van haar dwingende macht over het gevoel, het gaat juist om de intrinsieke rationaliteit en autoriteit van de zedenwet.⁹¹

2.2 Autoriteit en rationaliteit.

Het is de vraag of Henrichs kritiek hiermee weerlegd is, maar Allison volgt hier wel consequent Kants visie op maximes.⁹² Zoals gezegd, zijn die vanuit onze alledaagse belevingswereld moeilijk te begrijpen, wat ook het inzicht in de werking van de zedenwet bemoeilijkt. In elk geval is er sprake van een machtsstrijd: we kennen de kracht van de zedenwet juist alleen als weerstandsvermogen tegen de krachten van de zinnelijkheid.⁹³ Het oordeel over die machtsstrijd komt dan tot uitdrukking in onze maximes. De neigingen bepalen de wil via de maximes waarin ze zijn opgenomen, maar dat betekent dat de machtsstrijd nu plaats vindt tussen de maximes, voor zover die hun drijfveren representeren. Men zou ook kunnen spreken van een relatieve machtsstrijd tussen twee drijfveren; relatief, omdat de macht van beide drijfveren in een regel is opgenomen en dus door de macht van die regel (in feite de macht van de rede) in toom wordt gehouden.

⁹⁰ Henrich gaat voorbij aan het feit dat bij Kant het ethisch bewustzijn ook bestaat uit het besef van de verhevenheid van onze niet-empirische natuur. Onze gevoelsnatuur wordt niet verheven, maar er ontstaat wel een gevoel van verhevenheid (achting) bij het bewustzijn van de overmacht van de *eigen* rationele natuur (V 97, 5-8; 80, 36-37; cf MS VI 436, 5-13). De verheffing betreft het feit dat het onze eigen natuur is die de neigingen bedwingt. De autoriteit daarbij en de erkenning daarvan berust op de zuiverheid van de wet ofwel onze intelligibele natuur (V 79,3-4; 36-37).

⁹¹ Allison a.w. 127-128

⁹² Henrichs voornaamste bezwaar is, dat het om twee gescheiden ervaringsgebieden gaat. 'Meine Vernunft erfährt eine Erweiterung, meine Sinnlichkeit eine Einschränkung. Beide Erfahrungen machen *Ich*, jedoch so, daß diese Einheit eine nur formale des Zusammenfassens von Akten ist, *die selbst gar nicht auf einander bezogen sind*. (curs. aut.) Ich muß zwar von jener Einschränkung wissen, um sie schätzen zu können. Die Kantische Theorie macht aber nicht mehr verständlich als die Wertschätzung eines Gegenstandes 'eingeschränkte Sinnlichkeit'. Die Wertschätzung gilt also nicht der Macht und dem Anspruch des Gesetzes, der mir entgegentritt, sondern seiner Wirkung in der Sinnlichkeit.' (D. Henrich, a.w. 374). Kant zou dit ontkennen. De macht van de zedenwet manifesteert zich in het bewustzijn van de onwrikbare vastheid van de objectiviteit tegenover de fundamentele onvastheid van de subjectiviteit. Dat zijn twee aspecten van één bewustzijnservaring. Zonder het ervaren van die zich opdringende vastheid zouden wij geen besef hebben van onvastheid. Nu echter wordt onze houding, het zonder de zedenwet af te kunnen en de verlangens van onze neigingen als handelingsbeginsel te nemen, als verwaandheid ontmaskerd en neergeslagen. Wij beseffen dat onze neigingen moeten worden ingeperkt. De ervaring van inperking is niet als zelfstandige ervaring mogelijk, maar berust op het besef van de macht absolute vastheid. Het oordeel van de rede is een erkennend, door macht afgedwongen, oordeel.

⁹³ KVV V 78, 36-37; vgl. *Rel* VI 48, 13-14 en 58n 'Das eigentliche Böse aber besteht darin: daß man jenen Neigungen, wenn sie zur Übertretung anreizen, nicht widerstehen will.' (Cf. noot 180, blz. 125 hierboven.)

Het gaat om macht (zo heeft de achtung het effect dat ze de invloed van de neigingen verzwakt, V 79, 14-16), die de gestalte aanneemt van een regel.

De machten kleden, of kanaliseren zich weliswaar in de vorm van maximes, maar de machtsstrijd is toch niet minder direct. Regels zijn geen losse formuleringen, maar vormen van macht. Het kwaad zit weliswaar ‘niet in den Neigungen, sondern in der verkehrten Maxime’, maar ‘..das eigentliche Böse aber besteht darin, daß man jenen Neigungen, wenn sie zu Übertretungen anreizen, nicht widerstehen will..’ (*Rel.* VI 58n) Men biedt geen weerstand tegen het vormen van een maxime waarin tot overtreding aansporende neigingen zijn opgenomen. Die weerstand moet de vorm hebben van een andere maxime, wat betekent dat die maximes machten zijn. Deugd is strijden, macht uitoefenen via de regels van de rede.⁹⁴ Het macht uitoefenen via haar regels vergt zoveel inspanning, dat deze in de praktijk alleen kan worden opgebracht, wanneer er uitzicht is op welzijn in een toekomstige wereld als beloning (vgl. KpV 114, 6-9).

De zedenwet is ‘a compelling norm’, een norm met dwingende macht; het gaat daarbij om de gebiedende macht van louter de rede in de vorm van een imperatief, respectievelijk om een dwang van de rede, uitgeoefend op de ‘freie Willkür’ die door gevoelens kan worden beïnvloed, en die het belang van deze gevoelens in maximes kan opnemen.⁹⁵ Het is een machtsstrijd tussen ‘Wille’ als zedenwet en ‘Willkür’ als vermogen tot maximes, of, nauwkeuriger gezegd, een machtsstrijd binnen de ‘Willkür’, tussen het gevoel van achtung voor de zedenwet en de invloed van neigingen, om in de maxime opgenomen te worden.

Men zou nog kunnen opmerken dat het gevoel van pijnlijke vernedering misschien niet rechtstreeks is gewekt, maar wel leidt tot de rechtstreekse ervaring van een *gevoel*, en niet tot een afstandelijke, rationele *evaluatie* van dat gevoel. Het oordeel is geen afstandelijk oordeel, maar de weerslag van de ervaring van superioriteit van de zedenwet, een erkenning, een oordeel in de vorm van een doorleefd besef van superioriteit.

Allisons standpunt, om de erkenning van de superioriteit van de zedenwet als een intellectueel, afstandelijk, objectiverend oordeel op te vatten, heeft het probleem dat het niet duidelijk is hoe daar een gevoel uit kan ontstaan, in plaats van alleen de afstandelijke, formeel erkennende, conclusie ‘dat dit een pijnlijke zaak is’. Het oordeel van de rede heeft, ook volgens Allison, een effect van echt gevoel van vernedering, in plaats van alleen een vervolgoordeel van de rede ‘dat men een gevoel van vernedering moet hebben’. Zijn betoog blijft (en dat kan niet anders als men Kants betoog op de juiste wijze

⁹⁴ ‘Tugend ist also die moralische Stärke des Willens eines Menschen in Befolgung seiner Pflicht: welche eine moralische Nötigung durch seine eigene gesetzgebende Vernunft ist, insofern diese sich zu einer das Gesetz ausführenden Gewalt selbst konstituiert. Sie ist nicht selbst... Pflicht..., sondern sie gebietet und begleitet ihr Gebot durch einen sittlichen .. Zwang; wozu aber, weil er unwiderstehlich sein soll, Stärke erforderlich ist, deren Grad wir nur durch die Größe der Hindernisse, die der Mensch durch seine Neigungen sich selber schafft, schätzen können. Die Laster, als die Brut gesetzwidriger Gesinnungen, sind die Ungeheuer, die er nun zu bekämpfen hat: weshalb diese sittliche Stärke auch, als Tapferkeit (fortitudo moralis), die größte und einzige wahre Kriegsehre des Menschen ausmacht.’ (MS VI 405)

⁹⁵ ‘Das moralische Gesetz ist...ein Imperativ, der kategorisch gebietet, weil das Gesetz unbedingt ist; das Verhältnis eines solchen Willens zu diesem Gesetze ist ...Verbindlichkeit, welche eine Nötigung, obzwar durch bloße Vernunft ... zu einer Handlung bedeutet, die darum Pflicht heißt, weil eine pathologisch affizierteWillkür, einen Wunsch bei sich führt, der aus subjektiven Ursachen entspringt .. und also eines Widerstandes der praktischen Vernunft, der ein ...intellektueller Zwang genannt werden kann, als moralischer Nötigung bedarf..’ (KpV V 32)

wil weergeven) niet binnen de afstandelijkheid van rede, maar stapt van de rede over naar een - door het oordeel van de rede gewekt - gevoel. Daarmee wordt ook de problematische spanning duidelijk, waar Kants opvatting van *maximes* toe leidt.

Het oordeel van de rede over de macht van de rationaliteit (dus eigenlijk over de eigen macht van de rede), zou dan berusten op de constatering dat die macht superieur is aan de macht van de neigingen. Het zou dan wel degelijk een machtsstrijd betreffen, in de vorm van het afwegen van machten in het oordeel. De beslissing uit zich dan weliswaar in een oordeel, maar de rede zelf dwingt als overweldigende macht van wetmatigheid direct het oordeel van erkenning van haar macht af.

Kant onderscheidt het vermogen om te oordelen van het vermogen om oorzaak te zijn, de wil te bepalen.⁹⁶ De macht van de rede (in haar gebiedende vorm van zedenwet, niet in haar vorm van vermogen tot overwegingen) dringt zich a priori op in het 'Faktum', als de gebiedende macht (*sic volo, sic iubeo*⁹⁷) van de objectiviteit, en dringt de macht van de neigingen weg. Daaruit ontstaat de achting. De eigenlijke drijfveer is dan ook de macht van het 'Faktum' in mijn bewustzijn, de achting als drijfveer is daarvan afhankelijk. Centraal staat de macht van het 'Faktum', die als superieur wordt ervaren aan de macht van de neigingen. Die ervaring van achting (gevolg van de macht van het 'Faktum') neem ik dan achteraf op in mijn *maxime*. De macht van het 'Faktum', dat wil zeggen de macht van mijn noumenale natuur, dwingt mij tot achting. Het gaat uiteindelijk om een machtsstrijd tussen 'Faktum', respectievelijk zedenwet, als causaal vermogen, en neigingen. Niet de achting voor de zedenwet vanwege haar rationele superioriteit ten opzichte van de *maximes* der neigingen, maar de zich onweerstaanbaar opdringende macht, respectievelijk machtservaring, van het 'Faktum', die de macht van de neigingen radicaal opzij schuift, ze neerslaat, is, als gebeuren, als bewustzijn, de beslissende instantie.⁹⁸ Mijn evaluerend oordeel, dat aanleiding geeft tot het voelen van achting (omdat in dit oordeel de ervaring is verwerkt dat niets mij aan die gebiedende macht kan doen ontkomen, maar ook dat ze vastheid biedt, enz.) komt achter dat bewustzijn aan, het is geen vrij oordeel, het wordt mij afgedwongen. Ik ervaar in het bewustzijn de zich opdringende macht (de autoriteit) die empirisch onverklaarbare gehoorzaamheid afdwingt. De later volgende achting in samenhang met het oordeel over de intrinsieke rationaliteit, stabiliteit, enz. berust primair op het oordeel dat die rationaliteit, stabiliteit, enz. gedragen worden door de autoriteit van een zich opdringende, hoewel zich aan alle empirie onttrekkende gebiedende macht. De eerbiedaspecten van verhevenheid en vernedering zijn secundair (afhankelijk van het weten, of de openbaring, van vrijheid), primair is de ervaring van onontkoombare gebiedendheid (het 'Faktum'). Dat dit

⁹⁶ Cf. de al eerder geciteerde *Reflexion*: 'In den freien Handlungen fließt die Vernunft nicht bloß als ein begreifendes, sondern wirkendes und treibendes Prinzip ein. Wie sie nicht bloß vernünftle und urteile, sondern die Stelle einer Naturursache vertrete, sehen wir nicht ein.' *Refl.* 5612 (XVIII 253)

⁹⁷ KpV V 31. Cf. KpV V 82 'Wir stehen unter einer Disziplin der Vernunft, und müssen in allen unseren Maximen der Unterwürfigkeit unter derselben nicht vergessen, ihr nichts zu entziehen..' Op dezelfde bladzijde (V 82) spreekt Kant over 'ein Gesetz der Pflicht, der moralischen *Nötigung*'. [curs. F.R.F.]

⁹⁸ Dit in opvallend contrast met het vroeger door Kant ingenomen standpunt, dat de rede onvoldoende macht heeft om als motiverende factor tot daden aan te zetten. Het probleem was voor hem destijds hoe het *principium diiudicationis*, dat wil zeggen, de norm van morele waardebeplating (de 'diiudicatio' is het oordeel over de morele juistheid van een handeling), tegelijk het *principium executionis*, de motiverende factor kan zijn, die de handelende persoon er toe brengt volgens die norm te handelen? Bijv: *Moral Mrongovius* XXVII 1429: 'Wenn der Mensch alle Handlungen zu diiudicieren gelernt hat, so fehlt es ihm noch an der Triebfeder zur Ausübung derselben.' Zie bijv. ook KrV A 813.

neerslaan geen gevoel van ergernis maar van achting en verhevenheid wekt, heeft te maken met het feit dat we hier ons eigenlijke zijn in herkennen. Het betreft de empirisch onverklaarbare, hoewel achteraf wel beredeneerbare machtssuperioriteit van onze noumenale natuur, die teruggaat op aristotelisch-scholastieke opvattingen.⁹⁹

Deze macht mag dan voor de mens als redelijk wezen bemiddeld worden door een oordeel, maar dat is geen oordeel op grond van afweging van factoren, maar de constatering van een onverklaarbaar feit. Het is waar dat de gevoelens van nederigheid die de zedenwet oproept worden bemiddeld door ‘...the *recognition* (an intellectual act) of the superiority of the law...’,¹⁰⁰ maar dat is het gevolg van het *bewustzijn, de bewustzijnservaring*, dat de macht van de zedenwet superieur is. De intellectuele daad van erkenning is een erkenning van macht in en voor het bewustzijn. Die macht is, als macht van de intellectuele zuiverheid (‘...Reinigkeit, als worin auch seine Stärke besteht...’, MS 217, 21; vgl. KpV 79, 3, 156, 21-23 en VIII 284, 35), zelf onverklaarbaar. Wanneer Allison schrijft over ‘the intrinsic rationality and authority of the law’ (a.w. 128), heeft ‘the intrinsic authority’ een empirisch ongrijpbaar machtskarakter, dat losstaat van de ‘intrinsic rationality’ van de zedenwet. Ik heb geen achting voor de zedenwet omdat die naar mijn oordeel zo rationeel (onpartijdig, vgl. ‘an impartial rational norm’, a.w. 127) is, wel omdat die, a-prioristisch dwingend, algemene geldigheid present stelt.

De term ‘intrinsic rationality’ is niet door Kant, maar door Allison bedacht. Kant heeft het nooit over de intrinsieke rationaliteit van de zedenwet, hij stelt haar absolute zuiverheid als machtsbeginsel centraal (V 79, 1-4; VI 217, 21). In het hoofdstuk over de drijfveren van de zedenwet (V 71vv) gaat het steeds over ‘die reine praktische Vernunft’. Het bevat de verdere explicatie van wat in de *Grundlegung* al over de zuiverheid als machtsfactor was opgemerkt.¹⁰¹

De zedenwet is, volgens Kant, als gebiedend verschijnsel juist niet rationeel. ‘Das allervernünftigste Weltwesen könnte...die vernünftigste Überlegung ...anwenden, ohne auch nur die Möglichkeit von so etwas als das moralische *schlechthin gebietende* Gesetz ist... zu ahnen.’ (*Die Religion* VI 26n) In de *Kritik der praktischen Vernunft* zegt hij: ‘Man kann das Bewußtsein dieses Grundgesetzes nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft ... herausvernünfteln ...’ (KpV V 31) Het gaat hier om het bewustzijn van macht. Men moet daarbij overigens in het oog houden dat enerzijds de macht van de rede, de macht van onze noumenale natuur, ons ook gebiedend tegemoet treedt in de hypothetische imperatieven. De noodzakelijkheid en de gebiedendheid als zodanig verschilt niet, of die noodzakelijkheid nu voorwaardelijk (relatief) of absoluut is. Het ‘du sollst’ is in dat opzicht identiek, al ontbreekt bij de laatste (de hypothetische) de volsterkte zuiverheid. Het betreft de gebiedendheid als zodanig van de rede, die zichtbaar wordt in het gebieden van wetmatigheid. De noodzakelijkheid is in het laatste geval niet gebonden aan een materieel doel, maar berust op de vorm van algemeenheid (GMS 416. Kant was overigens niet de eerste die het formele aspect van de ethiek benadrukte¹⁰²). Dit

⁹⁹ Cf Th.v.Aquino *ST I*^a q. 76 a. 1. ‘Anima autem humana est ultima in nobilitate formarum. Unde intantum sua virtute excedit materiam corporalem, quod habet aliquam operationem et virtutem in qua nullo modo communicat materia corporalis. Et haec virtus dicitur intellectus.’

¹⁰⁰ Allison, a.w. 127

¹⁰¹ Zie noot 79 hierboven. Dit in tegenstelling tot Kants standpunt in het ethiekcollege. Daar had de idee van intellectuele zuiverheid, als behorend tot het verstandelijke, onvoldoende kracht om de neigingen te overwinnen (zie blz. 53 hierboven).

¹⁰² Zie David Fordyce, *Elements of Moral Philosophy* (1754), 101 ‘The tendency of an action to produce

gebieden zelf is onbegrijpelijk (het is vanuit natuurwetten onbegrijpelijk dat de rede praktische wetten kan maken).

Naast de macht van de maxime wat betreft het gebieden qua maxime, is er de macht van de drijfveer die als inhoud in de maxime is opgenomen. Als Kant schrijft (*Die Religion* VI 23n) ‘Die Majestät des Gesetzes (gleich dem auf Sinai) flößt Ehrfurcht ein..’, roept hij duidelijk het beeld van een overweldigende macht op.¹⁰³ In het collegeverslag van Powalski (XXVII 201) staat: ‘Unser Verstand und Vernunft haben ...eine Erkenntniß, welche die energie ist. Sie bestehet darin daß sie eine Kraft hat, die Willkühr zu bewegen id est sie hat die Triebfedern zu lenken.’ De macht van de zedenwet blijkt ook uit de opmerking dat haar stem, volgens Kant, ‘..auch den kühnsten Frevler zittern macht, und ihn nötigt sich vor seinem Anblicke zu verbergen...’ (KpV V 80).

Ook die laatste woorden doen denken aan bijbelpassages, zoals die over Adam en Eva na de zondeval, Mozes met het Joodse volk en (later) Elia op de Sinaï (Ex. 19-20; I Kon. 19). Het gaat om een ervaring (de ervaring van het ‘Faktum’) die de mens overkomt. Het draagt meer het karakter van een innerlijk openbaringsgebeuren, *de rationeel onafleidbare* ervaring van een belangeloos *gebiedende macht*, dan van een beredeneerd gegeven.¹⁰⁴ Het betreft geen door mensen bedacht, op redelijkheid berustend voorschrift, maar een bevel dat erkenning afdwingt. Uit verstandelijke erkenning is immers op zich geen gebiedende machtservaring (bewustzijn van een gebiedende macht) af te leiden. De rede kan wel erkennen dat het de beste mogelijke wet is en dat andere regels tot tegenstrijdigheden leiden, maar niet haar gebiedende macht verklaren. Juist die onverklaarbare *machtservaring* in het bewustzijn leidt tot erkenning van superioriteit, en wel superioriteit van macht (cf. *Vornehmen Ton*, VIII 403, 5). Het gaat toch uiteindelijk om de macht van de orde (cf. *Collins* XXVII 346, 16-17) tegenover de macht van de chaos (de neigingen). Wellicht is het zelfs beter te spreken van de *zuiverheid* van de macht van de orde, want Kant zegt dat die zuiverheid de bron van de kracht van de orde scheppende wet is: ‘...das Gesetz ...in seiner Reinigkeit (als worin auch seine Stärke besteht)’ (MS 217, 20-21; vgl. *GMS*, 411, 8vv; KpV 156, 21-23 en *Gmspr.* VIII 284, 35). Respect ontstaat, volgens Allison, door het bewustzijn van een rationeel dwingende macht van een norm (‘a rationally compelling value or norm’). Dit kan echter geen *rationeel* dwingende macht zijn, want het oordeel van het verstand dat de superioriteit

happiness, or its external conformity to a law, is termed its *material* goodness. But the good dispositions from which an action proceeds, or its conformity to law in every respect, constitutes its *formal* goodness.’

Het formele berust hier echter niet op de wettelijke vorm, maar op de gezindheid.

¹⁰³ De machtservaring wordt duidelijk niet door iedereen ervaren. Zie bijv. R. Bittner, *Moralisches Gebot oder Autonomie*, Freiburg/München, 1983, 137 ‘Unter dem “Bestimmungsgrund” des Willens muß aber die ihn bestimmende Erwägung zu verstehen sein, denn die Vorstellung ist absurd, daß die gesetzgebende Form der Maxime, die Kant als Bestimmungsgrund eines freien Willens identifiziert, nicht bestimmende Erwägung sein sollte, sondern etwa Einwirkung.’ In navolging van Hegel is zijn verdere grootste bezwaar, dat we de zedenwet niet als eigen ervaren. ‘Das Vernunftige kann nicht von der Art sein, daß es sich uns aufringt. Wir müssen es als unser eigen begreifen, uns in ihm wiedererkennen können.’ (a.w. 142) Dat miskent echter de realiteit van het gewetensappél, waar Kant, vlak voordat hij over het ‘Faktum der Vernunft’ spreekt, naar verwijst (KpV V 30).

¹⁰⁴ Cf. M. Riedel, *Imputation der Handlung und Applikation des Sittengesetzes*, *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 14, 40, ‘Die Einzigkeit liegt in der Offenbarung des Sittengesetzes durch die Stimme der reinen praktischen Vernunft in uns, ein Faktum, das Kant...für so ‘unleugbar’ hält, daß er die gesuchte Deduktion des Gesetzes aus dem vorhergehenden Begriff (des Guten, der Vollkommenheit, ja selbst der Freiheit...) ausdrücklich preisgibt.’

vaststelt, is, als dwingende norm, geen rationeel, dat wil zeggen, afstandelijk constaterend en nuchter evaluerend oordeel, maar een bewustzijnservaring, een *erkenning*, die door macht in het leven wordt geroepen en waar men geen afstand van kan nemen.¹⁰⁵ Het is wel degelijk de ervaring van een strijd, een botsing van machten, waarin het oordeel, in de zin van: de bewustzijnservaring, wordt afgedwongen, dat de ene macht (de macht van de zuiverheid) de andere verplettert, en zo respect afdwingt. ‘Oordelen’ is dan: het zich realiseren en daarmee, vol betrokkenheid, evalueren welke ervaring mij overkomt. Dat houdt, als oordeel, natuurlijk wel een bepaalde rationaliteit in, maar geen rationaliteit die zelf de macht heeft om te dwingen, meer een rationaliteit die de macht van de dwang volledig tot bewustzijn brengt. Dat macht achtung afdwingt, is een bewustzijnservaring, maar dat afdwingen is op zich niet rationeel verklaarbaar (*Rel.* 26n). Men kan dat gehele proces achteraf natuurlijk wel afstandelijk constateren en evalueren, maar niet verklaren, en het is dan – in die evaluatie - natuurlijk niet meer de primaire, machtsgeladen bewustzijnservaring en het daardoor afgedwongen *gevoel* van respect zelf. Hoe ik dan ooit nog in staat ben een maxime op grond van neigingen te vormen is echter een raadsel. Ik neem immers de zedenwet niet als maxime, maar wordt in de ervaring van het ‘Faktum’ tot aanname van de maxime gedwongen. Een rationeel-afstandelijk, objectiverend opnemen van het gevoel van respect in mijn maxime, (‘uit achtung voor de zedenwet doe ik...’), respectievelijk het afstandelijk kiezen van die maxime door de ‘Willkür’, lijkt dan ook, als afstandname, onmogelijk te zijn, omdat het de rede zelf is die gebiedend optreedt. De rede kan geen afstand nemen van een gevoel dat zij zelf a priori wekt. Het verschil tussen een verpletterende bewustzijnservaring en een onmiddellijk volgend volkomen afstandelijk evaluerend oordeel (in de maxime) is te groot. Maar, evenals bij de puur zakelijke en verstandelijke overweging van de man die zelfdoding beoogt, en evenals bij maximes in het algemeen, zal men Kants standpunt, in zijn emotionele onbegrijpelijkheid en onwaarschijnlijkheid, moeten laten voor wat het is. Zijn wijsgerig mensbeeld leidt tot deze situatie.

De bezwaren van Henrich zijn overigens om andere redenen moeilijk te begrijpen. Hij plaatst de ervaring van de rede (een verruiming) tegenover die van de zinnelijkheid (een beperking), en meent dat beide ervaringen niet op elkaar betrokken zijn. Kants theorie maakt z.i. niet meer duidelijk dan de waardering van ingeperkte zinnelijkheid. Die waardering geldt niet de macht van de wet die mij tegemoet treedt, maar zijn effect op de zinnelijkheid. Kants theorie ‘...hat keine Möglichkeit, eine positive Beziehung des Bewußtseins zum Gesetz zu erklären.’¹⁰⁶ Hoe kan men echter anders dan via het effect op de zinnelijkheid de machtsuitoefening van de zedenwet ervaren?¹⁰⁷ Dit effect wordt volgens Kant door het verstand a priori

¹⁰⁵ Natuurlijk speelt ook de ratio een rol bij de beoordeling, maar het afgedwongen eerbetoon berust op het machtsaspect, de machtservaring van de rationaliteit, welke zelf niet rationeel gefundeerd is. Dit in onderscheid van bijv. J. S. Herceg, *Die Bedeutung der Religion in Kants Moralphilosophie*, Inauguraldissertation, Konstanz, 2000, 86: ‘Die Achtung ist also eine vernünftige Anerkennung, der eine emotionale Bewunderung folgt. Achtung kann deshalb als ein Tribut angesehen werden, den wir nicht verweigern können, weil er rational begründet ist.’ (Het is natuurlijk zeer goed mogelijk dat Hercegs – en dus Allison’s en Reath’s - weergave op zich de intentie van Kant tot uitdrukking brengt.)

¹⁰⁶ D. Henrich, a.w. 374.

¹⁰⁷ ‘Freiheit, deren Causalität bloß durchs Gesetz bestimmbar ist, besteht aber eben darin, daß sie alle Neigungen, mithin die Schätzung der Person selbst, auf die Bedingung der Befolgung ihres reinen Gesetzes

ingezien (l.c.). Tegenover het negatief besef van het verdwijnen van de eigendunk, de subjectieve voorwaarden van de zelfliefde als wetten voor te schrijven (V 74), staat bij Kant de positieve ervaring van de heerlijkheid van de zedenwet, waar men geen genoeg van kan krijgen en waarvan de volmaaktheid contrasteert met de gebrekkigheid van onze zinnelijke natuur (V 77, 35vv).

De verhevenheid die de ziel (V 77) - dus niet zozeer het verstand, maar het gemoed (als geheel van vermogen tot kennis, tot begeren, en gevoel, XX 245) – ervaart (V 72, 26), bestaat uit het besef te behoren bij een andere orde van de dingen, die alleen het verstand denken kan, de orde van vrijheid en onafhankelijkheid van het gehele natuurmechanisme (natuurlijke causaliteit, zoals bij dieren), kortom het besef van de eigen (intelligibele) persoonlijkheid, waaraan de eigen zinnelijke natuur onderworpen is.¹⁰⁸ Er is, althans theoretisch, en zeker vanuit de achtergrond van de toenmalige mensopvatting, geen bezwaar tegen dat dit niet één samenhangende ervaring kan zijn.

Wat men zich echter wel kan afvragen, is, of het naar a-prioristisch inzicht kenbare gevoelsverloop van deemoed over de uitschakeling van de neigingen en verhevenheid bij het bewustzijn van de zuiverheid van de (eigen) zedenwet (KpV V 74-75; 78-79), wel geheel overeenstemt met de praktijk. In een latere passage noemt Kant de neigingen vooral hinderlijk; een redelijk wezen heeft de wens ervan bevrijd te zijn.¹⁰⁹ Hier is geen sprake van deemoed, maar van ergernis.

Die irritatie lijkt, naar tegenwoordig besef, beter te passen bij achting als moreel gevoel dan de tegenzin die, als gewekt door de uitsluiting van de neigingen door de zedenwet, naar Kant stelt, deel uitmaakt van het gevoel van achting (V 80, 19-36). De tegenzin (V 80, 28-29; 33-36) wordt weliswaar moreel gewekt, maar kan, als gebaseerd op de neigingen (die uitgesloten worden), geen deel uitmaken van achting als moreel gevoel. Achting wordt anders een begrip dat innerlijk tegenstrijdig is. Immers, als het inperken van de neigingen en het neerslaan van de eigendunk achting (inclusief deemoed) wekt (V 73, 27-32; 74, 19-29), hoe kan de achting dan tegenzin bevatten vanwege juist het uitschakelen van de neigingen? De op de neigingen berustende instinctieve tegenzin gaat als de tegelijk loskomende negatieve reactie, ofwel als effect, weliswaar samen met achting, maar kan niet (zoals de deemoed) tot de achting behoren (cf. 'enthält...in sich' V 80, 33-36). Men moet echter aannemen, dat voor Kant het gehele complex van gevoelens, inclusief de emotionele keerzijde van het gebod van de wet, de tegenzin van de neigingen, tot het gevoel van achting behoorde (cf. V 77, 19vv).

Het is lastig Kant in zijn specifiek begripsgebruik te volgen. Achting voor de zedenwet is bewustzijn van vrije onderwerping van de wil aan de wet verbonden met de dwang die

einschränkt. Da sie aber bloß so fern eine negative Wirkung ist, ..so ist die Wirkung dieses Gesetzes aufs Gefühl bloß Demütigung, welche wir also zwar a priori einsehen, aber an ihr nicht die Kraft des reinen praktischen Gesetzes als Triebfeder, sondern nur den Widerstand gegen Triebfedern der Sinnlichkeit erkennen können.' (V 78 24-37) Cf. ook *Powalski* XXVII 194, 25-39.

In de *Anthropologie* merkt Kant in breder verband op dat 'ein Oberhaupt ohne Volk (Verstand ohne Sinnlichkeit) gar nichts vermag' (VII 196, 27-28). Zie ook VII 144, 2-8 en GMS IV 452, 16-17.

¹⁰⁸ V 86-87 en 97. Cf. XXI 151, 16-17 'Causa intellectualis (rationalis s. intelligentia) est persona.' Zie ook Baumgarten, *Initiae* § 10 '...haec autem determinationes liberae, quae non cadunt, nisi in substantiam liberam, s. personam.' Zie ook noot 25 op blz. 315 hieronder.

¹⁰⁹ 'Neigung ist blind und knechtisch [...] Selbst dies Gefühl des Mitleids und der weichherzigen Theilnehmung, wenn es vor der Überlegung, was Pflicht sei, vorhergeht ...ist wohlgedenkenden Personen selbst lästig ...und bewirkt den Wunsch, ihrer entledigt und allein der gesetzgebenden Vernunft unterworfen zu sein.' (V 118, 14-23; vgl. GMS 428, 14-17).

aan alle neigingen wordt opgelegd (GMS 401n; KpV 80, 19-22; 92, 7vv.). Maar naast bewustzijn van onderwerping is achting ook de eis tot onderwerping, ‘Achtung, welche die Befolgung des Gesetzes ...fordert’ (V 84, 9-10). Naleving hoeft echter, zo valt op te merken, niet meer geëist te worden want de neigingen zijn al bedwongen en hun belemmering om de wet te volgen is weggenomen (V 75, 15-16). Achting is dan wel drijfveer maar geen dwang. Wat het verder ingewikkeld maakt, is dat Kant, zoals opgemerkt, elders schrijft dat een weldenkend mens bevrijd wenst te zijn van neigingen, ze zijn hem tot last. Het lijkt daarbij echter meer om een zijspoor te gaan. Kants uitgangspunt is de rede. Het objectief beginsel van de rede dat bij het handelen objectief dwingend is voor een niet volledig goede wil heet gebod, en de formulering ervan heeft de vorm van een imperatief (GMS IV 413, 9-11). Een (morele) imperatief betekent dwang en achting is de daar noodzakelijk bij komende subjectieve dwang. Kants model voor de werkzaamheid van achting is de ontmoeting met een rechtschapen man (vgl. XIX 162, 17v ‘Die Rechtschaffenheit [besteht] in der Achtung vor die Rechte der Menschen und der Menschheit in seiner eigenen Person.’). Diens voorbeeld (in feite de zedenwet zelf die hij naleeft) vernietigt mijn pretenties en dwingt zo achting af, die dan weer tot naleving dwingt (V 77, 1 – 78, 22; cf. GMS 401n, 403, 26 en NF XXVII 1326, 18-20).¹¹⁰ (Als dwingende factor lijkt hier door de rede gewekt schuldgevoel meer voor de hand te liggen - zie V 98, 13-28 - maar Kant noemt dit nergens als morele drijfveer, waarschijnlijk omdat het zijns inziens verbonden is met vrees, vgl. MS VI 438, 13-15). In verband met het a-prioristisch inzicht is er nog andere kritiek mogelijk op Kants weergave van de werking van zedenwet. In het ‘Faktum’ openbaart de zedenwet mij mijn vrijheid (V 29-33). Het ‘Faktum’ is de openbaring van het feit dat ik in mijn willen niet aan de neigingen gebonden ben en mag zijn. Voorafgaand heb ik geen waar besef van goed en kwaad ofwel van morele orde en wanorde (V 62, 36 – 63, 4; 90, 1-5). Als ik naar a-prioristisch inzicht (en om dat inzicht alleen gaat het hier, zie V 72; 73; 74; 78; 79 en 80) de door haar zuiverheid (V 79, 3-4) de neigingen beteugelende kracht van de zedenwet onderga, kan er daarom geen sprake zijn van voorafgaande arrogantie (aanmatigende eigendunk, als negatieve kwalificatie, V 79); ik wist immers niet dat ik kwaad deed; er kan alleen een pijnlijk gevoel zijn over de (onthulde) onzuiverheid van mijn handelen. Naar a-prioristisch inzicht zal ik daarom de invloed van de neigingen zoveel mogelijk willen tegengaan.

2.3 De hang naar het kwaad.

Dat Allison de gedachte aan een machtsstrijd tussen rede en neigingen uitsluit, brengt hem soms tot moeizame redeneringen. Bijvoorbeeld wanneer hij het heeft over de reden, waarom wij gevoelens van sympathie moeten cultiveren: ‘...we ought to cultivate feelings such as sympathy not as surrogates for the duty motive, but rather as weapons in the struggle against the propensity to evil.’¹¹¹ Om te vermijden dat het om een strijd tegen de macht van neigingen gaat, isoleert hij (de macht van) deze fundamentele hang naar het

¹¹⁰ Het is in dit verband opmerkelijk, dat Steffi Schadow, in haar uitvoerige studie *Achtung für das Gesetz. Moral und Motivation bei Kant*, Berlin 2013, bij de behandeling van de *Kritik der praktischen Vernunft* (a.w. 229 vv) het dwangaspect van achting geheel buiten beschouwing laat. (Zie verder bladzijde 176v van deze studie, en met name noot 30.) Ook A. Falduto, *The faculties of the human mind and the case of moral feeling in Kant's Philosophy*, Berlin/Boston 2014, besteedt hier gaan aandacht aan.

¹¹¹ H.E. Allison, *Idealism and Freedom*, Cambridge 1996 122.

kwaad van de andere neigingen. ‘The most important point here is that a counterweight is needed not to the inclinations but to the propensity to evil.’ Hoewel Kant toch soms ook duidelijk spreekt van een machtsstrijd tussen rede (autonomie) en neigingen.¹¹² Zoals hierboven opgemerkt stelt hij zelfs dat ieder redelijk wezen er vrij van wenst te zijn. Het genoemde tegenwicht is nodig omdat we onuitroeibaar geneigd zijn (hij spreekt over ‘our tendency’ in plaats van over ‘our inclination’) te tornen aan de strikte eisen van de zedenwet. (Neigingen zijn op zich natuurlijk, dus niet slecht, ze dienen de instandhouding van het leven, maar ze beïnvloeden ons op onverklaarbare wijze tot het hebben van een onwetmatige mentaliteit; cf. *Rel.* VI 34, 18vv en *GMS* 405). Hij ziet het dan zo, dat deze strijd tegen de hang naar het kwaad meer een strijd is van de vrijheid met zichzelf, dan met de menselijke natuur: ‘...the moral struggle...as struggle against the propensity to evil, is really a struggle of freedom with itself rather than simply with nature under the guise of the inclinations’ (l.c). Dit maakt echter de indruk van een woordenspel, want het komt neer op de strijd, om de vrijheid (de autonomie) te handhaven tegenover (de macht van) de hang naar het kwaad, die aanwezig is in onze natuur. Hoe dan ook heeft de hang van het kwaad te maken met de sturende macht van de neigingen.¹¹³ Een hang is de aanleg tot een begeerte die tot vaste neiging wordt als men de vervulling van die begeerte ervaren heeft (VI 28n). Het moet echter worden erkend, dat met het verschijnsel ‘hang naar het kwaad’ de grens van het verklaarbare is bereikt. Noumenaal is het een daad van de rede, het aannemen van een foute basismaxime; fenomenaal een aangeboren natuurlijke eigenschap. De benaming ‘natuurlijke hang’ is een verlegenheidsterm, ‘...weil wir davon, warum in uns das Böse gerade die oberste Maxime verderbt habe, obgleich dieses gerade unsere eigene Tat ist, ebensowenig weiter eine Ursache angeben können als von einer Grundeigenschaft, die zu unserer Natur gehört.’¹¹⁴

Het fundamentele probleem van de oorzaak van de mogelijkheid van onwetmatigheid, ‘der Hindernisse, die der Mensch durch seine Neigungen sich selber schafft’ (*MS* VI 405), kortom, hoe onwetmatigheid een macht kan vormen ten opzichte van wetmatigheid, hoe ondeugden (‘die Brut gesetzwidriger Gesinnungen’ *MS* VI 405, 25) bij een redelijk wezen kunnen optreden, blijft onopgelost. Zowel de macht van wetmatigheid, als die van onwetmatigheid, is onverklaarbaar. Maar als we die machten niet kunnen begrijpen, kunnen we er ook nooit greep op hebben. De macht van de wetmatigheid werkt via noumenaal gewekte achtung, de empirische macht van de neigingen is op zich niet kwaad; waar komt dan de sterke macht van de onwetmatigheid in de mens vandaan? Als wetmatigheid aantoonbaar en noodzakelijk een macht vormt vanuit de rede, hoe kan dan het macht-zijn van onwetmatigheid bij een redelijk wezen als verschijnsel optreden? Het gaat niet om een gebrekkige wil, als verklaring voor verkeerde keuzes, maar om de

¹¹² ‘...daß du durch deine Vernunft deine Neigung.. überwältigen kannst, das ist die Freiheit deines Willens.’ (*MS* 481). Cf. Rousseau, *Émile* 372 ‘La conscience est la voix de l’âme, les passions sont la voix du corps.’

¹¹³ Zie *XIX* 272, 19-20, waar Kant schrijft over ‘[ein Hang] ... sich durch thierische Sinnlichkeit ableiten zu lassen’. Cf. Pölitz, *XXVIII* 587, 34 ‘Ein Hang propensio, d.h. die Möglichkeit zu einer Neigung.’

¹¹⁴ *Rel.* VI 31-32. Cf. *XXIII* 101, 31 – 102, 6 ‘Vom radicalen Bösen. In der frühesten Jugendzeit wenn der Mensch auf die Beurtheilung seiner Selbst auch nur von Anderen geleitet wird regt sich in ihm schon obgleich dunkel der Begriff von Pflicht (Anlage zum Guten in seiner Natur) aber er findet sich schon verderbt nicht im Stande der Unschuld sondern schon der Übertretung, es ist mit ihm nicht mehr res integra. Er betrifft sich nicht etwa blos auf einem Zustande der Ungeschicklichkeit und Unwissenheit das Gute zu thun was er will sondern auf einem bösen Willen das zu thun wovon er sehr gut weiß daß er es nicht thun soll (z. B. ein Kind dem Anderen zu stehlen, zu lügen).’

mogelijkheid van het ‘macht-zijn’ als zodanig van onwetmatigheid.¹¹⁵

Hoe kan, noumenaal gezien, het niet-algemene macht hebben? Deze vraag betreft niet een gebrek aan wilsvermogen (onmacht), maar tegenstrijdigheid van beginselen. Hoe en waarom algemeenheid, dat wil zeggen, zedelijkheid, ons kan interesseren, wordt door Kant beredeneerd door het gegeven dat het uit ons eigen (noumenale) zelf ontspringt (GMS 461). Dit zou dan, gezien de mogelijkheid van de keuze voor het niet-algemene, betekenen, dat ons ‘noumenale zelf’ innerlijk tegenstrijdig is. Iets, dat Allison onbedoeld erkent als hij, in het zo-even genoemde citaat, schrijft dat ‘...the moral struggle.. is really a struggle of freedom with itself..’ Hoe kan het gaan om ‘a struggle between two parties for something like legal authority’¹¹⁶, als een van beide partijen onwetmatigheid voorstaat, respectievelijk onwetmatigheid is? Ons eigelijke zelf kan per definitie geen interesse hebben in onwetmatigheid, respectievelijk onwetmatigheid als macht ervaren, wanneer ‘die Allgemeinheit der Maxime als Gesetzes...aus unserem eigentlichen Selbst entsprungen ist.’(GMS 460-461) Onderscheid maken tussen ‘Wille’ en ‘Willkür’, is het maskeren van deze noumenale tegenstrijdigheid. De ‘Willkür’ kan, noumenaal (a priori) gezien, niet anders willen dan maximes, die aan de toets der algemeenheid voldoen, zoals Kant ook zelf zegt.¹¹⁷ Onwetmatigheid kan per definitie niet aan ons willen als ‘vermogen tot causaliteit via regels’ appelleren, of onze wil nu gebrekkig is of niet.¹¹⁸ Hoe kan, bijvoorbeeld, een redelijk wezen een valse belofte willen doen, zonder deze gedachte onmiddellijk als absurd te verwerpen? (Vgl. noot 67. Henrich en Allison hebben in zoverre gelijk dat, hoewel morele onwetmatigheid, volgens Kant, als onwaardigheid wordt ervaren, die onwetmatigheid verstandelijk als absurd of ondenkbaar moet worden ondervonden; absurditeit is echter geen direct morele factor; naar eis van de rede moet er wetmatigheid bij betrokken worden en centraal staan.)

Vrijheid als autonomie is vermogen. De mogelijkheid van de autonomie af te wijken is onvermogen. Meer valt er niet te zeggen.¹¹⁹ Ook Allison's opmerking, over vrijheid als strijd met zichzelf, is dus al teveel: hoe kan onmacht macht zijn? Voor Kant is dat echter geen reden om de geldigheid van zijn morele uitgangspunten in twijfel te trekken. Het gaat hier, zijns inziens, om een tweeslachtigheid, waarbij het noumenaal begrip vermengd wordt met haar uitoefening in de ervaring.¹²⁰ Daarmee is voor hem het probleem afgedaan. Aan de vraag, hoe het, noumenaal gezien, überhaupt mogelijk is deze ervaring (van de empirische *macht* van de ‘hang naar het kwaad’ - de hang naar onwetmatigheid -

¹¹⁵ ‘Die fragilitas der Menschliche Natur ist etwas positives, die ...von einem Hang zum Böse herrührt.’ (Powalski XXVII 159) Dit in navolging van Baumgarten, zie *Initia* §169 ‘Fragilitas (lubricitas) naturae humanae est inclinatio (propensio, pronitas) naturalis in malum morale, s. illa humanae naturae conditio, qua facile est hominem in malum morale impellere.’

¹¹⁶ H.E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, 126.

¹¹⁷ ‘Nur das können wir wohl einsehen...daß die Freiheit nimmermehr darin gesetzt werden kann, daß das vernünftige Subject auch eine wider seine (gesetzgebende) Vernunft streitende Wahl treffen kann..’ (MS VI 226)

¹¹⁸ ‘Da nun die unsittlichen Handlungen wider der Regel sind, indem sie nicht zur allgemeinen Regel können gemacht werden, so widersetzt sich der Verstand denselben, weil sie wider den Gebrauch seiner Regel laufen.’ (Gerhardt-Menzer 54; *Vorlesung* 70) In Kants latere werk is het ‘algemene regel zijn’ op zich (‘die bloße Gesetzliche Form..allein’, KpV V 34) uitgegroeid tot gebiedende macht.

¹¹⁹ ‘Wie kann nun jenes aus diesem erklärt werden?’ (MS VI 227) Zie ook bladz. 125 hierboven.

¹²⁰ ‘Es ist eine Definition die über den praktischen Begriff noch die Ausübung desselben, wie sie die Erfahrung lehrt, hinzutut, eine Bastarderklärung (definitio hybrida), welche den Begriff im falschen Lichte darstellt.’ (MS VI 227)

op de ‘Willkür’) te hebben, terwijl we wel de noumenaal gewekte van achting voor de (noumenale) macht van wetmatigheid kunnen ervaren, gaat hij voorbij.

Het gaat bij praktische begrippen niet zozeer om hun definitie, maar om hun a priori macht, die uitmondt in machtservaring in het bewustzijn. Hoe kan onwetmatigheid voor ons, redelijke wezens, volgens ons eigenlijke zijn, ooit enige betekenis hebben? We zouden onze neigingen toch vanzelfsprekend en automatisch een ondergeschikte plaats moeten geven. Hoe kan onwetmatigheid ooit als mentaliteit, die tegenstrijdig is met de natuur van de rede en het noodzakelijk gevoel van achting voor wetmatigheid, ontstaan en zich handhaven? Dat onwetmatigheid tot mentaliteitsvorming kan leiden, is onbegrijpelijk, omdat onwetmatigheid per definitie geen oorzaak kan zijn.¹²¹ Tenslotte kan men zich afvragen, hoe men achting kan hebben voor de macht van de rede, die zoveel gelegenheid tot onvermogen biedt (vgl. GMS 400, 35-36n)?

2.4 De voortreffelijkheid van de zedenwet.

Het moet overigens gezegd worden dat er een rechtvaardiging voor het standpunt van Allison (wat betreft het rationele afwegingen maken) te vinden is in de eerder geciteerde Kantpassage: ‘Want doordat de voorstelling van de zedenwet aan de eigenliefde de invloed, en aan de eigendunk de waan ontnemt, vermindert de hindernis voor de praktische rede en komt de voorstelling van de voortreffelijkheid van haar objectieve wet ten opzichte van de aandriften van de zinnelijkheid, dus het gewicht van de eerste relatief (ten opzichte van een door de laatste geprikkelde wil) door het wegruimen van het tegenwicht, in het oordeel van de rede naar voren.’ (KpV V 75-76.)

Het gaat dus om het uit de weg ruimen van de macht van de eigendunk, waardoor er ruimte ontstaat om de voortreffelijkheid van de zedenwet ten opzichte daarvan te beoordelen. De achting van de zedenwet dient dus om ruimte te scheppen voor een ‘kwaliteitsafweging’, en de zedenwet is dan drijfveer, omdat ze de voortreffelijkheid van wetmatigheid laat inzien. Dat de zedenwet met een bepaald positief belang (interesse) gepaard gaat, blijkt ook uit het feit dat er geen sprake is van ergernis en boosheid over neerslaan van de eigendunk, maar achting, de mens ervaart het neerslaan als terecht en juist. Dat kan, naar modern besef, niet anders betekenen, dan de aanwezigheid van een voorafgaand gevoel van onvoldaanheid en daarmee een bepaalde voorafgaande interesse in het voordeel dat dit verschijnsel, bij alle onaangenaamheden, meebrengt.

In de *Grundlegung* lijkt daar een aanknopingspunt voor te vinden, want de interesse heeft daar te maken met de ‘herkenning van de eigen natuur’. Zoals gezegd stelt Kant: ‘...es [die Sittlichkeit, die Allgemeinheit der Maxime als Gesetzes] interessiert, weil es ... aus unserem eigentlichen Selbst entsprungen ist.’ (GMS 460-461) In de *Kritik der praktischen Vernunft* lijkt er geen aanknopingspunt, omdat de zedelijkheid daar door het ‘Faktum’ een openbaringskarakter heeft. Het is daar verder de moeilijkheid dat er enerzijds sprake is van een rationele en afstandelijke beoordeling, achting als interesse (als drijfveer die door de rede wordt voorgesteld, V 79, 19-24), maar anderzijds van een niet-afstandelijk, maar haast ‘extatisch’ gebeuren: men wordt meegevoerd door de verhevenheid (de zuiverheid) van de zedenwet (V 77, 34-37).

De hoofdlijn van Kants betoog geeft echter een duidelijk machtsstrijd aan, met centrale rol voor de overmacht van de wet die de eigendunk verplettert.

¹²¹ ‘Es muß aber eine jede wirkende Ursache einen Charakter haben, d.i. ein Gesetz ihrer Kausalität, ohne welches sie gar nicht Ursache sein würde.’ (KrV A 539) Zie ook noot 1 van dit hoofdstuk.

Zoals eerder opgemerkt wringt het naar tegenwoordig besef in Kants ethiek vaak qua gevoelsmogelijkheden. Zo schrijft Kant in de *Grundlegung* dat zelfs de grootste booswicht, als hij zijn verstand gebruikt, deugdzaam gezind wil zijn, maar dat lukt niet vanwege z'n neigingen (GMS 454; cf. Aristoteles, *Eth. Nic.* VII.2 1145b). Het gaat hier duidelijk om de macht van de neigingen, die de macht van zijn goede wil te sterk zijn. Er is een conflict tussen zijn bewustzijn - als lid van de verstandelijke wereld - van een goede wil als 'eigenes notwendiges Wollen' (GMS 455), en de macht van zijn kwade wil als lid van de zinnelijke wereld.¹²² Hij wil het goede, maar hij kan het niet, hij kan zich niet vrij maken. Zijn noumenale vrijheid heeft fenomenaal (als 'Sollen') geen macht, al is de fenomenale wereld ondergeschikt aan de rede.¹²³ Zijn noumenale keuzevrijheid speelt fenomenaal geen rol. Kant erkent zelf de onbegrijpelijkheid daarvan (KpV 59n; MS 380n). Naar tegenwoordig besef is het ook onbegrijpelijk hoe de hang naar het kwaad (V 128), nog invloed kan hebben na de ervaring van het uitschakelen van de invloed van de zelfliefde (V 76, 4-8), of waarom ondanks die ervaring de rede zich nog moet opwerken om door de voorstelling van de waardigheid van de wet weerstandskracht tegen de neigingen te krijgen (V 147, 13vv). Kants verklaringen zijn weinig overtuigend: in *Die Religion* zegt hij dat de zwakheid (onderdeel van de hang naar het kwaad) van de mens te maken heeft met het verschil tussen de wet als objectief onoverwinnelijke drijfveer en subjectief (in de uitvoering) als de zwakkere tegenover de neigingen (*Rel.* 29, 26-30; vgl. ter contrast MS 447, 7-9, vgl. blz. 164 hieronder). De objectieve overmacht van de wet kent men hier alleen in beginsel (in de idee, VI 29, 27) als ideaal, dus niet als werkelijkheid (vgl. XXIII 260, 21vv.), terwijl in de *Kritik der praktischen Vernunft* de objectieve voorstelling van de wet een subjectieve drijfveer voortbrengt die krachtiger is dan alle verlokkingen van genoegens (KpV 151, 13vv.); vrijheid is daar het bewuste vermogen om de wet in praktijk te brengen (KpV 117, 31-36), er is geen sprake van de natuurlijke zwakheid van de mens die bijkomende wilskracht vereist om dat te doen.¹²⁴ Trouwens, ook in *Die Religion* formuleert Kant het soms op een manier die niet de indruk wekt dat de macht van de zedenwet een subjectief krachteloos theoretisch idee is; zo spreekt hij in een voetnoot over '...das Vermögen der Vernunft, durch die bloße Idee eines Gesetzes über alle entgegenstrebende Triebfedern Meister zu werden...' (VI 59n).

¹²² GMS 455, 5. Zie ook hoofdstuk III, § 2.2.

¹²³ '...was aber zur bloßen Erscheinung gehört, wird von der Vernunft notwendig der Beschaffenheit der Sache an sich selbst untergeordnet.' (GMS 461)

¹²⁴ 'Freiheit und das Bewußtsein derselben als eines Vermögens... das moralische Gesetz zu befolgen...' (V 117, 31-33). In *Die Religion* wordt hang naar het kwaad tot thema gemaakt, zie *Rel.* 28vv. Oorzaken van die hang zijn: de zwakheid van de menselijke natuur wat betreft de navolging van zijn maximes in het algemeen (V 29, 16-18; 37, 23-26, de onzuiverheid om de wet niet als alleen toereikende drijfveer te nemen, en de hang de drijfveer van de wet na niet-morele drijfveren te plaatsen (VI 29; 36; 37.) Er is bij dit alles sprake van schuldigheid omdat het voortkomt uit het gebruik van onze vrijheid (VI 38, 1-7). (Zie bladzijde 125-126 hierboven en de vorige paragraaf van dit hoofdstuk.) De reële onweerstaanbaarheid van de wet wordt in *Die Religion* niet uitgedrukt in het uitschakelen van de invloed van de neigingen, maar in de onvermijdelijkheid de wet in onze maxime op te nemen. Tegelijk nemen we, evenzeer onvermijdelijk, van nature de neigingen in onze maxime op (VI 36). We moeten echter de eerste maatstaf laten zijn voor de tweede, en in de omkering van volgorde bestaat het kwaad (*l.c.*). Het gaat erom de neigingen geen invloed op de volgorde te geven. Er is bij Kants behandeling van deze hang sprake van accentverschuiving. In de *Kritik der praktischen Vernunft* wordt de hang naar het kwaad genoemd als reden voor het hebben van deemoed (V 128), in *Die Religion* vormt de hang de bepalende bron van het kwaad. In *Die Metaphysik der Sitten* is die hang als thema nauwelijks aanwezig, in een voetnoot wijst Kant alleen op de onverklaarbaarheid ervan vanuit de menselijk vrijheid (zie noot 181 op bladzijde 125 hierboven).

Het is verder de vraag of Kant het verschil tussen een algemeen goede (in beginsel goede) en concreet goede wil uit Romeinen 7:15 (V 29, 25-26) kan overnemen. In de *Kritik der praktischen Vernunft* is de kracht in de intellectueel gewekte (dieren kennen het immers niet) achting inbegrepen en de zit de kracht juist in het concrete (het 'Faktum', V 31- 32). Dat concrete machtsgebeuren is de basis voor het algemene, want het geeft ons kennis van het goede. Volgens Kant is het echter goed mogelijk dat men in het algemeen (*in abstracto*) het goede wil, maar bij toepassing onzuiverheid toelaat (VI 37, 18-37). Die algemeen goede wil bestaat echter zonder de concrete niet, zoals Kant zelf opmerkt: men wil algemeen het goede, maar als het er op aankomt 'nur bedingterweise' (VI 42, 9), dus is de algemeen goede wil hier leugenachtig zelfbedrog, men moet zich bekeren.¹²⁵

Het gebrek aan wilskracht (vastbeslotenheid, doorzettingsvermogen) is overigens geen typisch ethisch gebrek (V 29, 16-18; 37, 23-26). Doorzettingsvermogen is verenigbaar met onzuiverheid (V 30, 1-5), terwijl de kracht van de wet juist in haar zuiverheid zit (MS 217, 21; 400, 1-4; vgl. KpV 154, 21-23 en 156, 21-23). Om binnen de ethiek te blijven, is het aannemelijker de menselijke zwakheid te zoeken in het gebrek aan besef van de zuiverheid van de zedenwet. In die zuiverheid ligt zoals gezegd immers haar kracht en die kan alle gebrek aan doorzettingsvermogen overwinnen. De ethische volgorde is niet gebrek aan doorzettingsvermogen en vandaar onzuiverheid, maar gebrek aan besef van zuiverheid en daarom te weinig doorzettingsvermogen. Het herstel van het goede in de mens begint dan ook met een fundamentele mentaliteitsverandering, een bekering, waarbij de mens de zuiverheid van de wet als uitgangspunt neemt. Hoe dat mogelijk is, is onverklaarbaar, het moet echter mogelijk zijn omdat de zedenwet het gebiedt.¹²⁶ (Anderzijds is ook de onmacht van achting als drijfveer onverklaarbaar.¹²⁷) Die bekering impliceert het besef dat men oefening in deugd nodig heeft. (Oefenen in deugd zonder voorafgaande mentaliteitsverandering is niet per se ethisch, want dat kan ook uit nuttigheidsoverwegingen gebeuren; zie voor het onderscheid ook VI 14, 4-7). Bekering betekent dat men plicht - en daarmee de oefening - zuiver uit plicht gaat doen.

¹²⁵ 'Alle bezeugte Ehrerbietung gegen das moralische Gesetz, ohne ihm doch, als für sich hinreichender Triebfeder, in seiner Maxime das Übergewicht über alle andere Bestimmungsgründe der Willkür einzuräumen, ist geheuchelt und der Hang dazu innere Falschheit, d. i. ein Hang, sich in der Deutung des moralischen Gesetzes zum Nachtheil desselben selbst zu belügen.' (*Rel.* VI 42n) Zie verder a.w. 47-48.

¹²⁶ 'Wenn der Mensch aber im Grunde seiner Maximen verderbt ist, wie ist es möglich, daß er durch eigene Kräfte diese Revolution zu Stande bringe und von selbst ein guter Mensch werde? Und doch gebietet die Pflicht es zu sein, sie gebietet uns aber nichts, als was uns thunlich ist.' (VI 47, 29-32; 50, 12-21) Voor een omstandige beschrijving zie Gerhard Funke, *Theorie und Praxis*, in *Phenomenology on Kant, German Idealism, Hermeneutics and Logic*, O.K. Wiegand, ..., J.N. Mohanty (ed), Dordrecht 2000, 254vv.) Zie, wat bekering (Wiedergeburt) betreft ook noot 20 op bladzijde 134 hierboven, verwijzend naar *Anthr.* VII 294. In de MS is het de macht van onze vrijheid die de basis vormt van de juiste morele gezindheid (MS 477, zie bladzijde 163 hieronder). Eerder was er geen sprake van bekering, volgens de *Kritik der Urteilskraft* heeft de mens bij alle gebrekkigheid nog voldoende krachten die hij in sterke vastbeslotenheid moet inzetten om de neigingen te bestrijden (V 273, 19-21).

¹²⁷ 'Es ist eine ganz gewöhnliche Voraussetzung der Moralphilosophie, daß sich das Dasein des Sittlich-Bösen im Menschen gar leicht erklären lasse und zwar aus der macht der Triebfedern der Sinnlichkeit einerseits und aus der Ohnmacht der Triebfeder der Vernunft (der Achtung fürs Gesetz) andererseits, d. i. aus Schwäche. Aber alsdann müßte sich das Sittlich-Gute (in der moralischen Anlage) an ihm noch leichter erklären lassen; denn die Begreiflichkeit des einen ist ohne die des andern gar nicht denkbar. Nun ist aber das Vermögen der Vernunft, durch die bloße Idee eines Gesetzes über alle entgegenstrebende Triebfedern Meister zu werden, schlechterdings unerklärlich; also ist es auch unbegreiflich, wie die der Sinnlichkeit über eine mit solchem Ansehen gebietende Vernunft Meister werden können.' (*Rel.* VI 59n.)

De theoretische onweerstaanbaarheid van de wet blijft in *Die Metaphysik der Sitten* buiten beschouwing. Wel maakt de wet een handeling tot plicht door die als objectief noodzakelijk voor te stellen. Dit is een proces dat plaats vindt op het vlak van louter theoretische kennis. Vervolgens maakt de wet die theoretische kennis van plicht subjectief tot handelingsdrijfveer (MS 218, 13-23; cf. XXIII 389, 25vv., en ter contrast noot 32, blz. 23 van deze studie). Hoe men zich dit precies moet voorstellen, maakt Kant verder niet duidelijk, waarschijnlijk gebeurt dit vanuit de gedachte van de zuiverheid van de wet in combinatie met gevoelsmatige ontvankelijkheid voor het plichtbegrip.¹²⁸

De ontwikkeling van de kracht van de vrijheid staat nu centraal, maar de hang naar het kwaad krijgt als thema nauwelijks nog aandacht en is letterlijk een voetnoot geworden (MS 380n). Het begrip komt alleen daar in *Die Metaphysik der Sitten* voor en gaat dan over de opzettelijke keuze voor het kwaad, voor het volgen van de neigingen. We moeten onszelf dwingen om de afkeer van onszelf bij het overtreden van de wet te overwinnen. Dat geldt zelfs voor de grootste boosdoener want bij elk mens is het objectieve besef van eigen normatieve heiligheid aanwezig. De innerlijke dwang tot deugd en anderzijds de innerlijke dwang bij ondeugd en de onvermijdelijkheid van het conflict tussen beide maakt ons, zegt Kant, bewust van de onbegrijpelijkheid van onze vrijheid.¹²⁹

Bij morele zwakheid ('Untugend', gebrek aan 'Stärke des Vorsatzes' MS 390, 22-25) noemt hij het woord 'Hang' niet, hij spreekt van 'blos Untugend' (l.c.), een zaak van onvolkomen plichten en een kwestie van overtreding, niet van ondeugd ('Laster', opzettelijke overtreding die tot beginsel wordt, MS 390, 23-29).

In *Die Religion* moest door bekering een begin worden gemaakt met het bestrijden van die zwakheid. In plaats van bekering heeft Kant het (onder verwijzing naar de Stoa) in *Die Metaphysik der Sitten* over de noodzaak van een principieel basisbesluit tot deugdzaamheid (MS 477, 22-26). Hij spreekt nu vooral over deugd als strijd tegen de macht van aandriften ('die Antriebe der Natur', MS 380, 7; 394, 17; 397, 13; 477), zoals hij ook al had gedaan in *Die Religion* als iets wat, gezien onze natuur, onvermijdelijk is als blijvende aanvechting na eigen bekering.¹³⁰ (In *Die Religion* worden de neigingen echter positiever beoordeeld dan in *Die Metaphysik der Sitten*, ze geven gelegenheid om deugd te beoefenen, *Rel.* 35, 1-2). Het principieel basisbesluit tot deugdzaamheid (dat voor zover ons bewustzijn reikt geheel zuiver is, vgl. MS 485, 8-9) is in de *Tugendlehre* uitgangspunt van de deugd.¹³¹ De kracht van dit besluit komt vanuit de praktische rede die via de vrijheid uitvoerende macht heeft. Kant zegt dat de zuivere praktische rede 'im Bewußtsein ihrer Überlegenheit (aus Freiheit) über [die Neigungen] die Obermacht gewinnt.' (MS 477, 11-12; vgl. MS 383, 25-27) Hieruit vloeit de kracht van het morele

¹²⁸ Vgl. MS 217, 20-22 '...das Gesetz... in seiner Reinigkeit (als worin auch seine Stärke besteht) eingesehen und vorgetragen...' en 399, 29-31 '...alles Bewußtsein der Verbindlichkeit legt dieses [moralische] Gefühl zum Grunde, um sich der Nöthigung, die im Pflichtbegriffe liegt, bewußt zu werden.'

¹²⁹ MS 380n. Zie voor (deels) Kants tekst in noot 181 op bladzijde 125 van deze studie.

¹³⁰ De noodzakelijke kracht van de maximes bij het overwinnen van de neigingen (het zinlijke) en de ondoorzichtigheid van het menselijk hart worden in *die Religion* ook genoemd, maar binnen het kader van bekering in de strijd tegen de 'Hang zum Bösen' (zie VI 48, 11-14 en 51, 15-16).

¹³¹ '...man kann nicht Alles sofort, was man will, wenn man nicht vorher seine Kräfte versucht und geübt hat, wozu aber freilich die Entschließung auf einmal vollständig genommen werden muß.' (MS 477, 21-23) Het onderwerp van de *Tugendlehre* is 'das Vermögen und der überlegte Vorsatz...in Ansehung des Gegners der sittlichen Gesinnung in uns' (MS 380 13-18). De aanwezigheid van de juiste gezindheid is dus uitgangspunt.

voornemen ('die Stärke des Vorsatzes') voort dat weer resulteert in deugd (MS 477, 8-10; 390, 22-23). We zijn ons dankzij de praktische rede bewust van onze autocratie ofwel onze macht over de neigingen (MS 383, 20vv.; 396, 18-22). Het bewustzijn van vrijheid bij de voorstelling van de wet is nu werkzame krachtbron door het superioriteitsbesef, al blijft oefening in deugd noodzakelijk (MS 477, 19vv). Het gebod van de rede geeft ons dus niet alleen kennis van onze vrijheid (KpV 29-30), maar ook bewustzijn van vrijheid als bron van uitvoerende kracht (vgl. MS 383, 25vv). In potentie heeft ieder mens voldoende morele kracht, al moet hij die kracht nog activeren, daartoe heeft hij de plicht (397, 12-14). De moreel zwakke mens doet dat echter niet. Waarom hij nalatig is bij de plicht tot activering is, zo lijkt het, onverklaarbaar, net zoals het eerder genoemde gedrag van de opzettelijke boosdoener (MS 380n).

Verder valt op te merken dat de gebrekkigheid (*fragilitas*) van de menselijke natuur nu te maken heeft met zaken waar we geen greep op hebben: de onmogelijkheid inzicht te hebben in ons eigen hart (Kant noemt dit ook in *Die Religion*, maar maakt er daar geen fundamenteel punt van, VI 51, 15v) en de onmogelijkheid om altijd deugdzaam te zijn (MS 446-447), niet met morele zwakheid die bestreden kunnen worden (zoals in *Rel.* VI 29; dit is echter gezien onze zuivere noumenale natuur volstrekt niet ontmoedigend, MS 485, 5-10 en 19-23; vgl. *Gmspr.* VIII 285, 1-7). Deze onmogelijkheid van zuiver inzicht heeft tot gevolg dat het begrip bekering zijn betekenis verliest. Het wordt iets waarover we geen zekerheid hebben. In samenhang hiermee krijgt, zo valt te concluderen, ook het verschil tussen deugd gebaseerd op nut of voordeel en deugd omwille van plicht geen aandacht meer en dat geldt ook voor de in *die Religion* belangrijke keuze voor de rangorde binnen de maxime (zie noot 124) als een uiteindelijk bewuste keuze die door bekering fundamenteel moet worden herzien.¹³² Het is echter de vraag of voor Kant dit gebrek aan inzicht de doorslag gaf om niet meer over bekering te spreken, want in het collegeverslag van Vigilantius had hij gesteld dat de met plicht verbonden morele dwang voldoende is om de hang tot het kwaad te bestrijden.¹³³ De dwang van het gevoel van achting maakt dan bekering overbodig.

3. Willen en regels in de Grundlegung en de Kritik der praktischen Vernunft.

Allison legt sterk de nadruk op de, in het begin van dit artikel geciteerde, passage uit *Die Religion* (*Rel.* VI 23) als het gaat om wat hij de 'the Incorporation Thesis' noemt.¹³⁴

Maar, zoals gezegd, ook in de *Grundlegung* en in de *Kritik der praktischen Vernunft* is er sprake van opname van drijfveren door de rede. Zo staat er in de *Kritik der praktischen Vernunft*: 'Uit het begrip van een drijfveer ontspringt dat van een interesse. Interesse wordt alleen aan een redelijk wezen toegekend, en betekent een drijfveer van de wil, voor zover deze drijfveer door rede wordt voorgesteld. Omdat de zedenwet zelf de drijfveer moet zijn van een zedelijk goede wil, is de morele interesse een zuiver interesse van

¹³² In de MS komt de gedachte van plicht als 'für sich selbst hinreichende Triebfeder' (*Rel.* VI 30, 36 en 42n) maar een keer voor als 'nur von weiter Verbindlichkeit' en zaak van 'blos die Maxime der Handlung'; niet van uitvoering, we kennen immers ons hart niet (MS 393, 4-10). Vgl. het citaat uit VI 42n in noot 125.

¹³³ Zie *Vigilantius*, XXVII 571, 28-32 'Ebendaher, weil er [der Mensch] einen wiewohl überwindlichen Hang und propension zum Bösen von Natur besitzt.....eben daher ist Pflicht mit moralischer Nöthigung bey ihm verbunden und die letztere zur Tugend nöthig.' Zo zwaar en fundamenteel als Kant in *die Religion* over de hang naar het kwaad schrijft, zo oppervlakkig spreekt hij er hier over.

¹³⁴ Zie noot 168 op bladzijde 123 van deze studie. Hij verwijst echter ook naar de KrV (A 548/B576; A 543/B562) en naar enkele Reflexionen. (Zie Allison, a.w. 38 en 39.)

louter de praktische rede, die vrij is van het zinnelijke. Op het begrip van een interesse is dat van een maxime gebaseerd. Die is dus alleen dan moreel echt, als deze berust op de pure interesse die men neemt aan het volgen van de zedenwet. Alle drie begrippen echter, dat van een drijfveer, een interesse en een maxime, vooronderstellen een beperktheid van de natuur van wezen, een behoefte om door iets tot activiteit te worden aangezet.' (KpV V 79). Een interesse is dus een drijfveer voor zover die door de rede wordt voorgesteld. Dat kan niet anders betekenen dan dat deze drijfveer in een regel, respectievelijk in de voorstelling van een regel, wordt opgenomen (vgl. V 86, 3-4).

Willen en wetmatigheid zijn, zoals al besproken, bij Kant altijd met elkaar verbonden. Als ik iets wil, kan ik het, per definitie, niet anders willen, dan voorgesteld als regel. Zo staat er in de *Grundlegung*: 'Elk ding in de natuur werkt volgens wetten. Alleen een redelijk wezen heeft het vermogen volgens de voorstelling van wetten, d.w.z. volgens principes te handelen, ofwel een wil.'¹³⁵ Willen is dus, voor een redelijk wezen, het vermogen om volgens principes te handelen. Zonder principes (voorstelling van regels) is er geen willen.

Wanneer de rede de macht heeft de wil met volledige noodzakelijkheid te bepalen, dan is de wil een vermogen, alleen datgene te kiezen, wat de rede als goed beschouwt. De wil is in de genoemde passage (GMS 412) dus keuzevermogen, en wel als vermogen uitsluitend het goede te kiezen. De rede is volledig bepalend voor dit keuzevermogen.¹³⁶

De rede alleen bepaalt echter de wil niet toereikend, maar de wil is onderworpen aan de macht van andere, subjectieve, drijfveren. De rede oefent, door haar objectiviteit, wel dwang uit op de gebrekkige wil, dat wil zeggen, op de wil die in haar keuzes niet volledig met de rede overeenstemt, maar niet met zoveel macht, dat de wil noodzakelijk gehoorzaamt. De gebrekkigheid van de natuur van de wil is kennelijk te groot om de rede noodzakelijk te volgen.¹³⁷ De rede heeft niet de volledige, automatische macht over de begeerten.¹³⁸ Het gevolg is heteronomie, die qua maxime de structuur heeft van zelfwetgeving, maar de mogelijkheid van algemeenheid mist. De behoeften van de mens zijn de oorzaak van diens neigingen. Neiging is de afhankelijkheid van het vermogen tot begeren ('Begehrungsvermögen') van de gevoelens.¹³⁹ De afhankelijkheid van de wil van

¹³⁵ IV 412, 26-28. Kant lijkt de natuurwetten eerder als machthebbend (de natuur schrijft deze wetten ordenend aan de materie voor) dan als machtbeschrijvend (wetten als onderdeel van de materie zelf) op te vatten.

¹³⁶ 'Wenn die Vernunft den Willen unausbleiblich bestimmt, so sind die Handlungen eines solchen Wesens, die als objectiv notwendig erkannt werden, auch subjectiv notwendig, d. i. der Wille ist ein Vermögen, nur dasjenige zu wählen, was die Vernunft unabhängig von der Neigung als praktisch notwendig, d. i. als gut, erkennt.' (GMS 412) (Het onderscheid tussen 'Wille' en 'Willkür' komt pas ter sprake in GMS 454.)

¹³⁷ '...ist der Wille nicht an sich völlig der Vernunft gemäß (wie es bei Menschen wirklich ist): so sind die Handlungen, die objectiv als notwendig erkannt werden, subjectiv zufällig, und die Bestimmung eines solchen Willens objectiven Gesetzen gemäß ist Nötigung; d. i. das Verhältniß der objectiven Gesetze zu einem nicht durchaus guten Willen wird vorgestellt als die Bestimmung des Willens eines vernünftigen Wesens zwar durch Gründe der Vernunft, denen aber dieser Wille seiner Natur nach nicht notwendig folgsam ist.' (GMS 413)

¹³⁸ 'Maxime ist das subjective Prinzip des Willens; das objective Prinzip (d. i. dasjenige, was allen vernünftigen Wesen auch subjectiv zum praktischen Prinzip dienen würde, wenn Vernunft volle Gewalt über das Begehrungsvermögen hätte) ist das praktische Gesetz.' (GMS 400n)

¹³⁹ 'Die Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von Empfindungen heißt Neigung, und diese beweist jederzeit ein Bedürfnis.' (GMS 413n) Dit 'Begehrungsvermögen' omvat volgens de MS wil en keuzevermogen: 'Das Begehrungsvermögen... heißt ein Vermögen nach Belieben zu tun oder zu lassen. (...) Das Begehrungsvermögen, dessen innere Bestimmungsgrund ... in der Vernunft des Subjects angetroffen

de voorschriften van de rede noemt Kant ‘interesse’ (GMS 413n). Alleen een afhankelijke wil (Willkür), die niet van nature overeenstemt met de rede, heeft interesse. Kant onderscheidt praktische interesse (de afhankelijkheid van de wil van de principes van de rede op zich, interesse in de handeling zelf, in plicht) van pathologische interesse, afhankelijkheid van de principes (voorschriften) van de rede ten dienste van de bevrediging van behoeften, dat wil zeggen, interesse in het object van de handeling. Interesse betekent in de *Grundlegung* afhankelijkheid. Volgens de *Grundlegung* is de afhankelijkheid altijd al drijfveer. Omdat de wil afhankelijk is van (de macht van) de regels van de rede als zodanig, voelt ze zich (uit achting voor de macht van de regel) gedwongen (hoewel niet noodzakelijk) deze te volgen. Afhankelijkheid betekent: tot interesse en daarmee tot handelen gedreven worden (interesse in de handeling of het object daarvan). Uit de, in de *Grundlegung* genoemde, interesse blijkt dat de wil haar afhankelijkheid ervaart als een gebrek dat ze herstellen wil. Die ervaring van gebrekkigheid moet dan de voorwaarde zijn voor het ervaren van achting voor objectieve wetmatigheid. De ervaring van gebrek is dan de uiteindelijke drijfveer en de voorwaarde tot de mogelijkheid van het hebben van interesse.

In de *Kritik der praktischen Vernunft* is de drijfveer geïmpliceerd in het ‘Faktum’. De rede gaat, los van onze interesse en de behoefte door iets tot handelen te worden aangedreven, autonoom zijn gang. Hij voltrekt zich aan ons. Wij hebben niet zozeer interesse in de zedenwet, maar de zedenwet interesseert zich in ons en dringt zich onweerstaanbaar aan ons op (KpV 32). De rede komt, als wij willen handelen, ‘unbestechlich und durch sich selbst gezwungen’ ongevraagd tussenbeide en dwingt achting af.¹⁴⁰ De ervaring van afhankelijkheid van de rede is dus vervangen door de ervaring van de actief optredende, gebiedende, interesse afdwingende macht van de rede, die ons bewust maakt van onze gebrekkigheid en afhankelijkheid eist.

Er kan verder nog terzijde worden opgemerkt dat het ‘Faktum’ veel op het geweten lijkt, omdat we ook daar geen greep op hebben. Omdat het zich aan onze wil onttrekt, noemt Kant in z’n ethiekcollege de drang van het geweten een ‘instinct’. Het verschil tussen ‘Faktum’ en geweten is onduidelijk, omdat het geweten (ook) vooraf veroordeelt.¹⁴¹ In elk geval is het geweten in Kants ethische hoofdwerken geen natuurlijke - dus subjectieve - aandrift meer, maar uiting van de praktische rede (zie MS 400, 27-28).

wird, heißt der Wille. Der Wille ist also das Begehungsvermögen, nicht ... (wie die Willkür) in Beziehung auf die Handlung, als vielmehr auf den Bestimmungsgrund der Willkür zur Handlung... und ist, sofern sie die Willkür bestimmen kann, praktische Vernunft selbst.’ (VI 213, 20-26). Zie de Inleiding van deze studie.

¹⁴⁰ Er zijn parallele gedachten in de scholastiek. Cf. E. de Bruyne over de opvatting van Willem van Auvergne: ‘Schoon is niet wat in feite behaagt doch dat wat uiteraard behagen moet “natum est placere”; het is niet aangenaam op grond van onze grillen doch dankzij zijn eigen wezen “per se ipsum placere”; het wordt niet metterdaad goed bevonden doch dwingt onze goedkeuring af en eist geprezen te worden “laudabile et per se bonum est”. Wezenlijk voor het schone is dus wat behoort en moet “conveniens vel decens”.’ Edgar de Bruyne, *Geschiedenis van de aethetica. De middeleeuwen*. Antwerpen 1955, 327.

¹⁴¹ ‘Das Gewissen ist ein Instinct nach moralischen Gesetzen zu richten; es ist kein blosses Vermögen [dat we zelf in de hand hebben, Fe] sondern ein Instinct, nicht über sich zu urtheilen sondern zu richten. Wir haben ein Vermögen uns selbst nach moralischen Gesetzen zu beurtheilen, von diesem Vermögen können wir aber Gebrauch nach Belieben machen. Das Gewissen hat aber eine treibende Gewalt uns vor den Richterstuhl wieder unsern Willen wegen der Rechtmässigkeit oder Unrechtmässigkeit der Handlungen zu fordern und ist also ein Instinct, ein natürlicher Antrieb und nicht bloß ein Vermögen der Beurtheilung.’ (Collins XXVII 351, 21-30.) In de *Grundlegung* heeft de man die een valse belofte wil doen nog ‘so viel Gewissen sich zu fragen es sei unerlaubt und pflichtwidrig.’ (IV 422, 19). Cf. *Träume* II 334, 27-34.

IV HET GEVOEL VAN ACHTING.

1. Het gevoelsleven volgens Kant.

1.1 De goede wil.

Kant wil met zijn ethiek absolute zekerheid van het juiste handelen geven. Fundament van dat handelen is het gegeven, dat de mens een redelijk wezen is.

De wil tot wetmatigheid of orde is het ethisch kenmerk van een redelijk wezen.¹ Deze wil is, zo zegt hij in de stijl van Epictetus, het enige, dat men zonder meer goed kan noemen.² Hij is gebiedend in ieder mens aanwezig (IV 437, 16-19; XXIX 607) en vormt de zin van het bestaan (V 443, 10-13). Het beginsel van deze wil is dat van systematische eenheid en komt tot uitdrukking in de formulering: ‘handel zo, dat de stelregel van je wil ook principe van een algemene wetgeving kan zijn’ (IV 402, 7-9; V 30). Kant leidt deze wet, volgens de methodiek genoemd in *De mundi sensibilis* (II 395, 19-23), af uit het verschijnsel plicht, zoals wij dat in de alledaagse werkelijkheid tegenkomen en dat gegrond is in een regel die voor alle redelijke wezens geldt. (Het begrip plicht was destijds juridisch georiënteerd, en werd met een wet verbonden gedacht.³ Terzijde valt daarbij op te merken dat het principe van zedenwet in samenhang met het systematisch geheel van alle redelijke wezens eerder al door Cumberland was geformuleerd, die het gelijkstelde aan de definitie van Justinianus’ rechtsgeleerden ‘gerechtigheid is de vaste en blijvende wil om ieder zijn recht te geven’. Wat in Kants mening hierbij ontbreekt is de alle empirie uitsluitende zuiverheid.⁴) Plicht is dus niet, zoals gangbaar opgevat, primair

¹ ‘Hier ist nun die bloße Gesetzmäßigkeit überhaupt (...) das, was dem Willen zum Prinzip dient...’ (GMS 402, 10-11; V 71, 6; cf. V 70, 13) In het laatste deel van de *Grundlegung* wijst hij op de parallelie met het kennisproces. Het morele proces verloopt ‘..ungefähr so, wie zu den Anschauungen der Sinnenwelt Begriffe des Verstandes, die für sich selbst nichts als gesetzliche Form überhaupt bedeuten, hinzu kommen.’ (IV 454) Cf. KpV 69-70 ‘Wenn die Maxime der Handlung nicht so beschaffen ist, daß sie an der Form eines Naturgesetzes überhaupt die Probe hält, so ist sie sittlich-unmöglich.’ Ook: *Moral Mrongovius*, XXVII 1483 ‘Welches ist die Bedingung unter der die Freyheit restringiert wird? Dieses ist das allgemeine Gesetz: Verfahre so, daß in allen deinen Handlungen Regelmäßigkeit herrsche. (..) Ich werde also nicht den Neigungen folgen, sondern sie unter eine Regel bringen.’ (Cf. *Collins* XXVII 345)

² ‘Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.’ (GMS IV 393, 5-7). Cf. Epictetus, *Diatriben* III.10, ἔξω της προαιρέσεως οὐδέν ἐστιν οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακόν. Het ethiekcollege heeft overigens hetzelfde uitgangspunt: ‘Wenn ein Mensch viele gute Fähigkeiten und Geschicklichkeiten besitzt, so fragt sich doch gleich, wie ist denn sein Character?; wenn er alle Bonitaeten besitzt so fragt man doch immer nach seinem moralischen Bonitaet.’ (*Collins* XXVII 252, 21-24; cf. 247 en GMS 393, 7-13). Immers, de goedheid van alle andere menselijke kwaliteiten, ofwel van het hele mens-zijn, hangt daarvan af. Daarmee begint de zoektocht naar het beginsel dat de waarde van ons bestaan bepaalt. Het is dus dezelfde aanpak. Zie ook *Powalski* XXVII 130, 17-20, ‘Das moralische principium ist also der gute Wille.’

³ Cf. Chr. Wolff, *Grundsätze des Natur- und Völkerrechts* § 57 ‘Eine Handlung, die nach dem Gesetz bestimmt ist, in so weit als wir verbunden sind dieselbe also zu bestimmen, wird die Pflicht (officium) genennet.’

⁴ Zie GMS 389, waar Kant stelt dat het hoogst noodzakelijk is ‘..eine reine Moralphilosophie zu bearbeiten, die von allem, was nur empirisch sein mag ... völlig gesäubert wäre; denn daß es eine solche geben müsse, leuchtet von selbst aus der gemeinen Idee der Pflicht ein.’ (Curs. F.R.F.) In zijn ethiekcollege doet Kant Cumberlands moraal af met de summierende opmerking dat deze tautologisch is: het goede is gelijk aan het ware. Dat dit ware bestaat uit handelen met uitsluitend oog op gemeenschappelijk welzijn vermeldt Kant niet. (*Vorlesung*, 74-75) Cf. R. Cumberland, *De legibus naturae* I § 33 ‘... illam tantum quaerendo felicitatem, quae cum omnium vita beata coniuncta est...’ (Engelse uitgave 231) ‘..omnes omnium humanae actiones per omne tempus ad commune omnium bonum diriguntur.’ A.w. V § 3 (Engelse uitgave

verbonden met wederzijds eigenbelang (rechten en plichten) op empirische basis, maar vormt de uitdrukking van de wil tot wetmatigheid in het algemeen, wetmatigheid (orde) als pure vorm.⁵

Deze pure vorm omvat echter ook de basiseisen van onze materiële empirische natuur, die Kant, vanuit toenmalige invloed van de natuurkunde, beschouwt als geconstitueerd door algemene wetten (GMS 421, 14-20; KpV 43, 13-14). Het gaat dus om de algemene wetmatigheden van die natuur. Van daaruit is de beoordelingsnorm van de zedenwet: ‘kun je je handeling als algemene natuurwet willen?’ (GMS 421, 3-4; KpV V 44, 1-3.) In de zedenwet is dus het structureel eigenbelang of welgevallen, dat nu eenmaal in onze natuur aanwezig is, opgenomen. Volstrekte onbaatzuchtigheid is een illusie (XX 173, 13). Het vormkarakter zit ‘m in de algemeenheid, ook die van het eigenbelang.⁶ Het is geen subjectief eigenbelang, maar men zou het ‘a-prioristisch eigenbelang’ kunnen noemen, eigen aan de immateriële menselijke ziel, d.w.z. aan ons bewustzijn.⁷ Het vermogen tot begeren (‘*facultas appetendi*’, als levensbeginsel, VI 211, 6-9) dat als zodanig noodzakelijk eigenbelang impliceert⁸, wordt door de rede op algemeenheid en daarmee op de vorm gericht: ‘Die nothwendigen Gesetze...der allgemeinen Glückseeligkeit sind moralische Gesetze.’ (R. 6910 XIX 203, 19-20)

Kant onderscheidt het willen als ‘gerichtheid’ van het empirisch en dus subjectief bepaalde object waar dit willen op gericht is (V 34, 11-12); ‘der freie Wille aber besteht ja in einer Unabhängigkeit von den Außendingen’ (VII 70, 16-17; IV 446, 9-10). De vrije wil of de praktische rede, is begeren, d.w.z. streven (VI 213, 20-26). Een enkele keer noemt Kant wil en genoeg in één adem: ‘Gut ist, was mit der Lust überhaupt, d. i. Mit

323); ‘. iustitia universalis, quae omnium virtutum moralium est summa.’ A.w. VI § 2 (Engelse uitgave 413-414) ‘Justitia est constans & perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi.’ A.w. VII § 4 (Engelse uitgave 442). Cf. Cicero *De officiis* I, V, 15 ‘Sed omne quod est honestum...versatur ... in hominum societate tuenda tribuendoque suum cuique...’ (In het Romeinse recht was daarbij overigens ook iemands maatschappelijke positie een medebepalende factor.)

⁵ ‘Daß in der allgemeinen praktischen Weltweisheit.. auch vonPflicht geredet wird, macht keinen Einwurf wider meine Behauptung aus.’ (IV 391, 1-3) Het verplicht zijn impliceert overigens wel het recht op gelijke aanspraken tegenover anderen (*Vigil.* XXVII 580, 23 – 581, 4), waarbij men, conform Achenwall (o.m. *Prolegomena* § 102) het recht heeft te dwingen. Het vermogen anderen te verplichten is echter secundair aan, of alleen afgeleide van, onze onderworpenheid aan de zedenwet (MS VI 239.13-21).

⁶ Cf. R. 666 XV 296,1-7 ‘Das ursprüngliche Gute muß ein Gegenstand einer Lust seyn und zwar nothwendiger Weise in allen. Folglich kan es nur die oberste Ursache von allem seyn. Das Gute besteht also nur immer in der Form. Die Materie ist Empfindung; ist diese privatempfindung, so ists nur mittelbar gut; ist es etwas, was nothwendiger Weise in allen ein Grund einer Lust seyn muß, so ists der allgemeinen Form: *perfectum*.’

Cf. J. Bohatec, a.w. 116 ‘Das objective Wohlgefallen zieht die besonderen Bedingungen des Subjekts nicht in Betracht, sondern unabhängig von diesen gründet es sich auf das allgemeine Urteil, das eine allgemeine Gültigkeit hat.’

⁷ ‘Denken und wollen kann gar nicht eine äußere Erscheinung seyn. Nun kenne ich mich selbst als Seele nur nach dem Denken, Gefühl und Wollen. Also können wir uns die Seele gar nicht als einen Gegenstand äußerer Sinne vorstellen. Alles, was wir an ihr uns bewust seyn, zeigt also ein immateriales Wesen an.’ (R. 5456 XVIII 187, 8-12)

⁸ Cf. II 327n ‘Denn alles Leben beruht auf dem inneren Vermögen, sich selbst nach Willkür zu bestimmen.’ In *Refl.* 574, XV 248 spreekt Kant van ‘die Thätige Kraft des Gemüths’, leven is zelfwerkzaamheid. Redelijke wezens zijn wezens ‘die in ihrer Selbstthätigkeit Vernunft begreifen.’ (II 327n) Ook: XV 252, 16-21 ‘Die Empfindung von der Beforderung ...des Lebens ist Vergnügen.. Wir fühlen das Leben vorzüglich durch Thätigkeit und Belebung oder Unterstützung derselben.’ Dit fundamentele gegeven maakte ook dat Kant in de KrV de moraal niet als iets transcendentiaals wilde beschouwen.

dem Willen allgemein genommen übereinstimmt.’ (XV 307, 23-24)

Dat het om algemeenheid (wetmatigheid) van eigenbelang gaat blijkt ook duidelijk uit *Reflexion* 7202: ‘De wetten, die de keuzevrijheid wat betreft alles wat bevalt, met zichzelf in overeenstemming brengen, bevatten voor ieder redelijk wezen dat een vermogen tot begeren heeft, de grond van een noodzakelijk genoeg... we moeten daar ook een genoeg in hebben, want het stemt algemeen overeen met welzijn en dus met mijn interesse.’ (XIX 276 10-17)

De wil tot wetmatigheid impliceert de aanvaarding van de natuurlijke empirische menselijke basisstructuur. Wat betreft de plichten jegens anderen handelen we volgens het beginsel van ‘wetmatigheid van natuurlijk eigenbelang’, wat betreft de plichten jegens onszelf handelen we in overeenstemming met ‘de wetmatigheid van onze natuurlijke structuur’. Samen vormen ze het begrip ‘wetmatigheid in het algemeen’. ‘De natuur moet als een normerende idee worden beschouwd. Er kan niets bestendigers en gefundeerders tot voorschrift van ons handelen dienen, dan de idee als grondslag nemen volgens welke wij zelf bestaan en bepaald zijn. Zo maken we onze wil vrij, opdat die louter volgens deze idee handelt, alsof we naar eigen goeddunken een zodanige aard hebben.’⁹ Omdat we als redelijke wezens ‘wetmatigheid in het algemeen’ willen, onderschrijven we dus de vaste natuurwetten waaraan we onderworpen zijn. In een andere aantekening zegt Kant: ‘Morele wetten zijn wetten die de voorwaarden bevatten, waardoor vrije handelingen overeenstemmen met het algemeen geldige doel, hetzij met het algemeen geldige doel van de natuur, hetzij van vrij handelende wezens.’¹⁰

Er is, in overeenstemming met de Stoa - zoals ook bij eerdere deïstische auteurs - wat betreft wetmatigheid harmonie tussen onze fundamentele empirische natuur en de zedenwet.¹¹ We beamen als redelijke wezens deze fundamentele en dus algemene natuur, waarbij ook de drang tot zelfinstandhouding en het streven naar geluk, in geobjectiveerde vorm.¹² Het betreft daarbij niet zozeer de inhoud, als de structuur of vorm van algemeenheid. (De vraag in hoeverre inhoud en vorm, respectievelijk natuur en vaste

⁹ R. 6958 ‘Die Natur muß wie eine idee angesehen werden, welche ... die Norm ist. Es kan nichts beständiger und gegründeter zur Vorschrift unsrer Handlungen seyn, als die idee zum Grunde zu legen, nach welcher wir selbst da sind, so und nicht anders durch die Natur bestimt sind und unsre Willkühr frey machen, damit sie blos nach dieser idee handele, da wir gleichsam aus eigenem Belieben so beschaffen sind.’ (XIX 214, 9-15) Cf. V 70, 16-18 ‘Denn Gesetze als solche sind so fern [d.w.z. wat betreft wetmatigheid] einerlei, sie mögen ihre Bestimmungsgründe hernehmen, woher sie wollen.’

¹⁰ R. 5446 XVII 184, 21-25. Cf. R. 5616 XVIII 256, 9-12 ‘Die obere Willkühr ist das Vermögen, sich der triebfedern oder sinnlichen anreizungen *nach ihren Gesetzen*, aber doch immer der Verstandesvorstellung gemäs (*in Beziehung auf die letzten und allgemeinen Zwecke der Sinnlichkeit*) zu bedienen.’ [Curs. F.R.F] Ook: ‘Das principium der Moral ist... die Epigenesis der Glückseligkeit nach allgemeinen Gesetzen der freyheit.’ (XIX 186, 5-6) Cf. Th. v. Aquino *ST I^a-IIae* q. 90 a. 2 ‘...necesse est quod lex proprie respiciat ordinem ad felicitatem communem.’

¹¹ Zie bijvoorbeeld R. 5445 ‘Denn es [das moralisch Gute] bringt die Einstimmung mit der Gesamten Natur hervor, und also ein Bewustseyn der einstimmung der Handlungen mit sich selbst und allen andern.’ (XVIII 184, 15-18) Ook, met betrekking tot de doelmatigheid van de natuur als bron van verplichting, XIX 464, 31-32 ‘...die Übereinstimmung mit den wesentlichen Zweken der Natur ist doch der oberste Grund der Verbindlichkeit gegen einen andern.’ Cf. Cicero, *De Invent.* II.159 ‘..virtus est animi habitus naturae modo atque rationi consentaneus.’ en Thomas Morgan, *The moral philosopher* I (1737), 206. ‘Every law, so far as it is binding... must be founded in nature and reason, and there neither is, nor can be any other obligatory law.’ Verder (vanuit de tweede formulering van de zedenwet) GMS 430, 10-17. Cf. *Rel.* VI 28, 12-19.

¹² ‘Da sieht man aber bald, daß eine Natur, deren Gesetz es wäre, durch dieselbe Empfindung [der Selbstliebe], deren Bestimmung es ist, zur Beförderung des Lebens anzutreiben...’ (IV 422, 8-10)

‘wetmatigheid van de natuur’, te scheiden zijn blijft hier buiten beschouwing, cf. het in de vorige voetnoot genoemde citaat uit IV 422, 8-10.) Deze beaming in de gestalte van een maxime of stelregel van ons handelen, vormt in Kants ogen onze vrijheid ten opzichte van onze driften, we zijn immers niet gedwongen onafwendbaar onze driften te volgen, maar kunnen daar afstand van nemen en ze reguleren.¹³ Dit reguleren is de zedelijkheid als ‘wetmatigheid van de zuivere wil, of wetmatigheid van de vrijheid onafhankelijk van alle zinnelijke driften’ (R.7213 XIX 287, 11-12). Het vermogen om te reguleren gaat aan de zinnelijke driften vooraf (R.7212 XIX 287, 2-3). Bij dit alles moet gedacht worden naar model van natuurkundige krachten, niet in termen van moderne psychologische begrippen.

‘Wetmatigheid in het algemeen’ willen, betekent, zoals gezegd, dat ik altijd zo moet handelen, dat ik kan willen dat de stelregel van mijn handelen (de stelregel van mijn eigenbelang) een algemene wet kan zijn. Het draait bij het handelen om de vraag: als de stelregel van jouw handelen een natuurwet zou zijn, zou je dan willen leven in de wereld die door deze natuurwet wordt bepaald?¹⁴ Met andere woorden: zou die wereld nog overeenstemmen met jouw eigenbelang? Het gaat om ‘allerseitiger Einstimmung’ (V 28, 28), dus in feite om het principe van ‘rechtmatigheid als zodanig’, dat in onderscheid met het empirisch egoïsme of begeren (de neiging), geheel verstandelijk geobjectiveerd en daarom zuiver is.¹⁵ Kant is van mening dat ons onvermijdelijk natuurlijk streven naar geluk (algehele wensvervulling) onbaatzuchtig wordt, als het gebeurt vanuit de wil tot rechtmatigheid in samenhang met het principe van ‘beloning naar werken’.¹⁶ Objectiviteit valt voor hem samen met onbaatzuchtigheid en zuiverheid; het eigenbelang dat overblijft, is, omdat men het deelt met alle anderen, van zelfzuchtigheid gereinigd.¹⁷ Het gaat om de

¹³ Cf. MS VI 393 16-20 ‘Daß diese Wohlthätigkeit Pflicht sei, ergiebt sich daraus: daß, weil unsere Selbstliebe von dem Bedürfniß von Anderen auch geliebt (in Nothfällen geholfen) zu werden nicht getrennt werden kann, wir also uns zum Zweck für Andere machen und diese *Maxime*...’ [Curs. F.R.F.] Zie ook a.w. 481, 19-21.

¹⁴ V 69, 16 en 25-30. Cf. *Refl.* 6864 XIX 184, 5-10 ‘Das principium des moralischen urtheils ist das ... der Gesetzmäßigkeit nach allgemeinen Bedingungen der Einstimmung: der Regel der Unterordnung der freyheit under das principium der allgemeinen einstimmung derselben mit sich selbst.’ en *Refl.* 7049 waar Kant spreekt over ‘Die Übereinstimmung der freyen Handlungen mit einer Regel des Wohlgefallens überhaupt, d.i. mit einem allgemeingültigen Grunde...’ (XIX 235) Zie ook VI 389, 18-29.

¹⁵ Cf. MS VI 213, 22-28 ‘Der Wille ist... sofern sie die Willkür bestimmen kann, die praktische Vernunft selbst.’ Het begeren van de ‘Wille’ wordt geheel door de rede bepaald (l.c. 20-22). Het gaat om het vrij zijn van natuurcausaliteit, dit is mogelijk omdat het willen een zaak van het verstand is. (IV 453, 33; 461, 23-24. Cf. Leibniz, NE II.21.5. Bij Leibniz is de wil echter louter de macht van onze gedachten.)

¹⁶ ‘Eine Willensbestimmung aber, die sich selbst ... auf diese Bedingung einschränkt, ist nicht eigennützig.’ (VIII 280, 36-40). Vergelijkbaar onderscheidt Kant in zijn aantekeningen morele vreugde van empirisch gewekt zelfzuchtige (R. 6964 XIX 215, 18). Ook Hutcheson gaat uit van de combinatie van onvermijdelijke eigenliefde en belangeloze welwillendheid (*Inquiry*, 103). Crusius definieert eigenbelang als: ‘Der Eigennutz, da man in allen Handlungen seinen eigenen Nutzen zum höchsten Zwecke macht, und nichts aus Liebe oder schuldigkeit thun will.’ (*Anweisung* 317 §260.) Cf. Rousseau, *Émile* IV 276-277, ‘L’amour de soi, qui ne regarde qu’à nous, est content quand nos vrais besoins sont satisfaits; mais l’amour-propre, qui se compare, n’est jamais content et ne saurait l’être...’ en a.w. II 111, ‘Cet amour-propre en soi ou relativement à nous est bon et utile..., il ne devient bon ou mauvais que par l’application qu’on en fait et les relations qu’on lui donne.’ Cf. ook Gellert, die zegt dat deugd o.m. inhoudt onze capaciteiten te gebruiken ‘...wie es das vernünftige Verlangen glücklich zu sein, befiehlt.’ (G.F. Gellert a.w. 37)

¹⁷ ‘Denn alles moralisch-praktische Verhältniß ...ist ein Verhältnißder freien Handlungen nach Maximen, welche sich zur allgemeinen Gesetzgebung qualifiziren, die also nicht selbstsüchtig (*ex*

totaliteit van eigenbelang als geordend geheel (XIX 231, 1-2), dat door die geordendheid a-prioristisch genoeg geeft (XIX 190).

Wij zijn niet verantwoordelijk voor het natuurlijk eigenbelang dat onmisbare voorwaarde is om überhaupt iets te kunnen willen en dat de vastheid van natuurlijke wetmatigheid bezit, maar wel voor het afstemmen van dat belang op dat van alle anderen: 'Eine Handlung, die an und vor sich selbst gut ist, muß nothwendig vor jederman gut seyn..'¹⁸ Het natuurlijk levensbevorderend eigenbelang staat van origine op dierlijk niveau, maar wordt door de rede beheerst: 'Seine Willkühr als Thier wird wirklich immer bestimmt durch stimulus; aber sein Wille ist doch frey, so fern seine Vernunft vermögend ist, diese Bestimmungen der Willkühr zu ändern.' (XV 320, 5-8)

In *Reflexion* 7037 zegt hij: 'Vortheil und Eigenliebe sind an sich selbst keine Richtschur, sondern nur in so fern sie Vergnügen bringen...' Het betreft dan de keuze van het grootste voordeel. Het behoort echter om het algemene voordeel te gaan: 'Empirische Regeln sind keine Gesetze, weil sie keine wahre nothwendigkeit und Allgemeinheit haben.' (XIX 232). Het willen of begeren heeft de vorm van algemeenheid, maar de rede kan niet wegnemen dat het willen eigenbelang impliceert; het betreft 'algemeenheid van eigenbelang': moraal is 'allgemein zur Glückseligkeit nothwendig' (XIX 279, 15-16). Het gaat om het geoorloofd gebruik van een object van mijn eigenbelang ('Willkühr', XIX 233, 1-2), de vrijheid is beperkt tot de vrijheid om het *goede* te doen, dat wil zeggen onze natuurlijke verlangens af te stemmen op die van allen. Binnen die beperking is de vrijheid volledig.

Het formele ligt dus in het algemeen maken van het eigenbelang. Men moet abstraheren van alle inhoud van de eigen concrete doelen (IV 433, 21). Door dit abstraheren krijgt wordt mijn doel opgenomen in de algemeenheid van een begrip, en wordt daarmee iets puur verstandelijks (VII 131, 22-26). Het eigenbelang heeft dan geen bepaalde inhoud meer, maar is alleen een intellectuele vorm. Het gaat niet meer om inhoudelijk eigenbelang, maar om eigenbelang als begrip.¹⁹ Dit eigenbelang bevat dus niets empirisch (is daarom louter form), en hoort daarmee tot het hogere vermogen tot begeren (of te streven) dat de wezenlijke uitdrukking is van onze redelijke natuur (V 25, 35-38). De wil is vrij (wordt niet door empirische aandriften bepaald) omdat alleen de regel, dus het gebruik van algemene begrippen, de wil bepaalt (XXIII 383, 32-35). Het morele oordeel 'geschieht ohne Beziehung auf einen privat Endzweck, also bloß durch Vernunft' (XIX 288, 22-23). Het eigenbelang dat overeenstemt met het eigenbelang van ieder ander, is

solipsismo prodeuntes) sein können.' (MS VI 450-451) Cf. R. 6881 XIX 190, 27-30 'Das wohlgefallen an der regelmäßigkeit der freyheit ist intellectuel. Daher ist der Zweck jederzeit nicht selbstsüchtig, wenn der Zweck nicht unser eigner veränderter Zustand der Sinne ist.'

¹⁸ *Refl.* 6648, XIX 124. De handling moet overeenstemmen met ieders eigenbelang, cf. XV 237, 9-11 'Durch die Vernunft urtheilen wir über das Gute und Böse, d. i. über das, was allgemein und nothwendiger weise... wohlgefellt.' '...die Vernünftige Urtheilskraft gehet auf die Bedingungen der allgemeingültigkeit desjenigen, was dem Gefühle gemäss begehrt werden mag.' (l.c. 13-15); XV 468 5-7 'Die practischen Gesetze enunciiren.. nicht das bloß angenehme, sondern das allgemein angenehme.' Ook XIX 178, 18-19 'die freyheit muß sich selbst zur allgemeinen Einstimmung auf Glückseligkeit *a priori* einschränken.'

¹⁹ 'Er wird sich also als ein frey handelndes Wesen... zum vornehmsten Gegenstande haben, damit die Begierden unter einander mit seinem Begrif von Glückseligkeit und nicht mit Instincten zusammen stimmen...' XIX 272, 21-25. Cf. Crusius *Anweisung* § 153 'Die *οπη* oder Neigung der Eltern und Kinder gegen einander ist bey Menschen nicht bloß ein thierischer Trieb, sondern da sich die Vernunft damit verbindet, so gehet er auf die abstracte Idee von Eltern und Kindern.' Ook: L.W. Beck, a.w. 72 'As form, it [the maxim] is independent of any specific desire, which constitutes the content of specific maxims.'

zuiver en ligt geheel op het terrein van de rede. Het morele principe van geluk is voorwaarde voor het streven naar eigen geluk (R. 7202 XIX 279, 21-24).

Kant maakt onderscheid tussen ‘Eigenliebe’, die hij definieert als ‘boven alles gaande welgezindheid jegens zichzelf’, en ‘Eigendünkel’, arrogantie of zelfingenomenheid. Beide maken deel uit van de zelfzucht, het nastreven van eigenbelang of het eigen welzijn.²⁰ Egoïsme is isolement, het niet afstemmen van het eigenbelang op dat van alle anderen: ‘Man isoleert sich: egoism, durch Gleichgültigkeit oder Eigendünkel.’ (XVI 424, 17-18). De zedenwet schakelt de ‘Eigenliebe’ als natuurlijk verschijnsel niet uit (dat valt buiten het menselijk mogelijke), maar beperkt haar, door haar in overeenstemming te brengen met algemeenheid. Het resultaat is ‘vernünftige Selbstliebe’, egoïsme in overeenstemming met de eisen van de rede.²¹ Dit is het doel van de moraal, het effect van de wil tot orde. Het is ‘algemeen gedeeld en daarom onzelfzuchtig belang’ (VI 451, 2-4), overeenkomstig het ‘heb uw naaste lief als uzelf’ (VI 450, 33-34). Het kan iemand er toe brengen liever te sterven dan een ander te schaden. Wat wèl geheel uitgeschakeld wordt, is de arrogantie, dat wil zeggen de mening het zonder de zedenwet te kunnen en de eisen van de neigingen als beginsel te nemen. De arrogantie wordt neergeslagen (V 73).

(Men kan hier verder nog opmerken dat willen destijds (formeel-technisch) werd opgevat als ‘handelen overeenkomstig voorstellingen’.²² Zo schrijft Crusius: ‘Alle redelijke wezens moeten een wil hebben. Want als ze die niet hebben, kunnen ze niet naar hun voorstellingen handelen en derhalve zijn die noch voor hen, noch voor andere dingen van nut. Het is echter strijdig met de volkomenheid van God om iets volstrekt nutteloos te scheppen.’²³ In overeenstemming hiermee beschouwt Kant het vermogen om volgens z’n voorstellingen te handelen als zo fundamenteel dat het gelijk staat aan leven (V 9n; VI 211, 7-18), deze voorstellingen zijn op enigerlei wijze altijd met lust en onlust verbonden (VI 399, 21-23).)

Het algemeen natuurlijk eigenbelang als element van de zedenwet wordt door Kant - gezien het geheel van die wet - beschouwd als ‘bloße Form... und mithin kein Gegenstand der Sinne’ (V 28, 34-35; cf XV 296, 1-7). Het gaat dus steeds om de algemeenheid als kenmerk of als structuur van het natuurlijk eigenbelang. Dat eigenbelang is noodzakelijk om de begrippen goed en kwaad zinvol te kunnen hanteren: het onvoorwaardelijk goede (V 69, 10) is datgene wat overeenstemt met ieders eigenbelang.²⁴ Zoals eerder opgemerkt, bedoelt Kant met vrijheid (‘..Freiheit von allem empirischen Interesse..’ IV

²⁰ ‘Alle Neigungen zusammen (...deren Befriedigung alsdann eigene Glückseligkeit heißt) machen die Selbstsucht (*solipsismus*) aus. Diese ist entweder die der Selbstliebe, eines über alles gehenden Wohlwollens gegen sich selbst (*Philautia*), oder die des Wohlgefallens an sich selbst (*Arrogantia*). Jene heißt besonders Eigenliebe, diese Eigendünkel.’ (V 73, 9-14)

²¹ ‘...reine praktische Vernunft tut der Eigenliebe bloß Abbruch, indem sie solche, als natürlich und noch vor dem moralischen Gesetze in uns rege, nur auf die Bedingung der Einstimmung mit diesem Gesetze einschränkt; da sie alsdann vernünftige Selbstliebe genannt wird.’ (V 73, 14-18) Zie ook *Powalski*, XXVII 131, 6-12. Cf. J. A. Eberhard, *Sittenlehre der Vernunft* (1781) § 167 ‘Unsere Selbstliebe ist eine wohlgeordnete, wenn sie den gemeinschaftlichen Gesetzen unserer Vollkommenheit gemäß ist; wenn sie denen nicht gemäß ist, eine unordentliche.’

²² VI 211, 7-9. Cf. C. A. Crusius, *Anweisung* 4 § 2 ‘Ich verstehe unter dem Willen die Kraft eines Geistes nach seinem Vorstellungen zu Handeln.’

²³ C.A. Crusius, *Anweisung* 7 § 4.

²⁴ Cf. R. 6913 XIX 204, 12-14 ‘Ich glaube: darum heissen die Handlungen selber auch gut, weil sie allein die condition der Vernunft enthalten, nach allgemeinen Gesetzen glücklich zu machen.’

450, 11) ‘verantwoordelijkheid’, ofwel vrijheid in samenhang met de, van de empirische natuur onafhankelijke, maar voor een redelijk wezen vanuit zijn redelijke natuur noodzakelijk voortvloeiende, beaming van de wetten van onze empirische eindige natuur. Met ‘vrijheid van alle empirische interesse’ wordt vrijheid van concreet ingevulde individuele empirische interesse, respectievelijk concrete begeerten, bedoeld.

Dit principe van ‘rechtmatigheid als zodanig’ is een bewustzijnsgegeven waaraan volgens Kant geen twijfel mogelijk is. Zijn gehele latere ethiek is gebaseerd op dit gegeven, waarbij hij zich kon beroepen op een autoriteit als Cicero (dus op de Stoa).²⁵ Hij gaat daarbij te werk volgens de zekerheid biedende methodiek van de natuurwetenschappen.²⁶ Men zou zijn ethiek kunnen lezen als getuigenis van onwankelbaar geloof in de alledaagse a priori ervaring van de macht van rechtmatigheid, van plicht.

Vooruitlopend kan nog worden opgemerkt dat het principe van de instemming van allen (V 28, 27), een destijds gangbaar, aan de Stoa ontleend (zie Cicero, *De Finibus* II.45, ‘communi omnium iudicio’) principe was. Het is in dat opzicht dan ook niet duidelijk wat Kants ethiek qua handelingsbeginsel meer te bieden heeft dan bijvoorbeeld die van Cumberland of Hutcheson. Kants opmerking dat het bij de andere auteurs niet om de wetmatige vorm, maar om het wisselend empirisch profijt gaat dat men van die wet heeft (IV 391, V 25-26, VI 215-16) doet hun geen recht. Ook bij hen gaat het primair om verplichtende fundamentele gelijkheid en niet om het concrete profijt. Wat betreft vastheid of noodzakelijkheid van handelen maakt het geen enkel verschil.

1.2 Het gevoel van achting.

De drijfveer om zich aan wetmatigheid te houden is het gevoel van achting, dat door de zedenwet zelf wordt gewekt.²⁷ Het is daarom een a priori gevoel, het enig ware morele gevoel (KpV 85, 24-25), waar geen ander moreel gevoel aan vooraf gaat.²⁸

²⁵ Cf. *De legibus* I, 8.28 ‘...nos ad iustitiam esse natos, neque opinione, sed natura constitutum esse ius.’

²⁶ ‘Die ächte Methode der Metaphysik ist mit derjenigen im Grunde einerlei, die Newton in die Naturwissenschaft einführte, und die daselbst von so nutzbaren Folgen war. Man soll, heißt es daselbst, durch sichere Erfahrungen, allenfalls mit Hülfe der Geometrie die Regeln aufsuchen, nach welchen gewisse Erscheinungen der Natur vorgehen. Wenn man gleich den ersten Grund davon in den Körpern nicht einsieht, so ist gleichwohl gewiß, daß sie nach diesem Gesetze wirken, und man erklärt die verwikkelte Naturbegebenheiten, wenn man deutlich zeigt, wie sie unter diesen wohlerrwiesenen Regeln enthalten seien. Eben so in der Metaphysik: suchet durch sichere innere Erfahrung, d. i. ein unmittelbares augenscheinliches Bewußtsein, diejenige Merkmale auf, die gewiß im Begriffe von irgend einer allgemeinen Beschaffenheit liegen, und ob ihr gleich das ganze Wesen der Sache nicht kennen, so könnt ihr euch doch derselben sicher bedienen, um vieles in dem Dinge daraus herzuleiten.’ (*Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, AA II 286)

²⁷ GMS 400 ff.; KpV 71 ff.; 80, 16-18; 85, 24-25. In de MS (VI 402) stelt Kant ‘Achtung’ gelijk aan ‘eerbied’: ‘Achtung (reverentia) ist eben sowohl etwas bloß Subjectives..’ D. Henrich schrijft dat Kant hiermee een nieuw taalgebruik introduceert ‘Diese Äquivalenz ist aber bis zu ihm niemals in dem Wort ‘Achtung’ gemeint gewesen.’ (D. Henrich, *Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant und im speculativen Idealismus*. In: *Sein und Ethos*, herausg. von P. Engelhardt, Mainz 1963, 373.) Dit wordt, verwijzend naar o.a. Herder, bestreden door M. Kühn, zie I. Kant, *Vorlesung zur Moralphilosophie*, Herausgegeben von Werner Stark, mit einer Einleitung von Manfred Kühn, Berlin 2004, XIIIn. In elk geval gebruikte C.M. Wieland in *Sympathien* (1756) dit woord al.

²⁸ ‘Hier geht kein Gefühl im Subjekt vorher, das auf Moralität gestimmt wäre.’ (KpV 75) Cf. *Refl.* 1028 (1776-78) ‘Zum praktischen Gefühl wird erfordert, daß die Allgemeinheit der Vorstellung in eine Rührung verwandelt werden könne. Das practische Gefühl ist in Ansehung der bewegenden Ursache kein sinnlich Gefühl.’ Het gaat dus om het hoger, niet zinlijk gewekte gevoelsleven. De mogelijkheid daarvan had Hutcheson ontkend: ‘...there can.. be no exciting reason previous to affection.’ (*An Essay*, 139) Toch lijkt

Op dit punt kan men vanuit psychologisch-empirisch standpunt als kritiek hebben dat het nog maar de vraag is of dit tot de menselijke mogelijkheden behoort.²⁹ Achtung in gangbare zin berust op voorafgaande gevoelens. Achtung heeft men voor een positieve vorm van gedrag dat eigen tekort doet beseffen. Dat modelgedrag appelleert aan al aanwezige gevoelens en verlangens (moreel of niet), anders zou het niet opvallen. Kants opmerking is echter niet psychologisch gemotiveerd, maar polemisch gericht tegen Hutcheson. De genoemde kritiek is te modern, omdat inhoudelijke gevoelsanalyse in Kants tijd onbekend was. Gevoelens bestaan uit lust of/en onlust, als krachten waarover niets méér te zeggen valt, dan dat ze alleen een betrekking tot het subject weergeven, maar geen enkele kennis van het object verschaffen (MS VI 212,4-7). In het mensbeeld van Kants tijd zijn hoger en lager vermogen tot begeren bepalend. Vanuit het hoger vermogen tot begeren is, naar Kant stelt in de tijd dat hij de *Grundlegung* schreef, achtung de onvermijdelijke subjectieve reactie van een redelijk wezen op wetten (de wetten van de rede). Dat behoort tot de menselijke structuur: zelfs boeven hebben achtung voor rechtschapenheid (die op wetten berust).^{29a} Essentieel voor Kants begrip van achtung is verder dat het niet berust op de traditionele gevoelsindeling van neiging of vrees (*MM II XXIX 613, 19; GMS 401n*). Daarmee krijgt het iets dubbels, achtung is zowel gevoel als (tot het verstand behorende) beweegreden.^{29b} (In *GMS 401n* spreekt Kant van ‘analogie met neiging en vrees’: gelijkheid van effect met verschil van oorzaak, *KU V 464n*.) Dat het begrip achtung, respectievelijk hoogstaand gedrag, in de sociale opvattingen van die tijd een modieuze sleutelrol speelde, zou men bijvoorbeeld kunnen afleiden uit het feit dat in de roman *Sara Burgerhart* (1782) achtung en samenstellingen daarvan meer dan honderd maal voorkomen, in navolging van de toen zeer invloedrijke en populaire, ook door Kant gelezen, romans van Samuel Richardson (o.a. *Pamela*, 1740; *Clarissa*, 1748; *Grandison* 1754), waarin ‘the love of virtue, for its own (virtue’s) sake’ (een bekende formulering, zie Cicero *De finibus* III.36; Leibniz, *Théodicée* III, Remarques etc. § 17; Shaftesbury, *Characteristicks* Vol. II 20) als moreel ideaal verschillende malen wordt genoemd. (Vgl. ook: *Refl.* 3864 ‘ein reines Belieben um der bonitaet der Sache willen’ en *GMS 397, 1-4*). De zuiverheid van die gevoelens van liefde voor de deugd en van de achtung ervoor stond, als behorend tot het hogere gevoelsleven, buiten twijfel.

het dat Hutcheson Kants opvatting van door pure vorm gewekte achtung beïnvloed heeft. Cf. *A System of Moral Philosophy* I, 4, § 1, p 55 ‘As, in approving a beautiful form, we refer the beauty tot the object; we do not say that it is beautiful because we reap some little pleasure in viewing it, but we are pleased in viewing it because it is antecedently beautiful.’ Evenzo, wanneer we iemands deugd bewonderen ‘we are pleased in the contemplation because the object is excellent, and the object is not judged to be .. excellent because it gives us pleasure’. (I.c. Voor de scholastieke achtergrond, zie noot 140 van het vorige hoofdstuk.) Henrich spreekt van de leer, m.a.w. de theorie, van de ‘Achtung fürs Gesetz’. (D. Henrich, *Der Begriff der sittlichen Einsicht*, 112) Dat zou dan ook voor Hutchesons ‘hatred of malice’ moeten gelden, die evenals ‘the love of benevolence’ een ‘entirely disinterested affection’ zou zijn. (*Enquiry* 102-103)

²⁹ Cf. H. Schmitz, *Was wollte Kant?*, Bonn 1989, 101 ‘..die im Triebfederkapitel der KpV gleichwohl versuchte Deduktion des Gefühls der Achtung aus dem Sittengesetz der reinen praktischen Vernunft ist ein Kuriosum psychologischer Naivität.’

^{29a} ‘Achtung istder Werth den ich einer Sache gebe, die als Gesetz betrachtet werden kann. Sehe ich einen Mann der mir als Muster dienen kann, so habe ich für ihn Achtung und selbst der Spitzbube hats für ihn.’ *Mor.Mröng. II XXIX 613, 19-23*. (Vgl. *MS VI 380n*. In de KpV is het neerslaan van de eigendunk, die eigenliefde tot beginsel maakt, oorzaak van achtung voor de wet, *V 75-76*.) Zie verder *GMS 401n*.

^{29b} Zie *MM II XXIX 626, 14-15* ‘Das moralische Gefühl ist die innre Achtung fürs Gesetz.’ en a.w. 629 , 25-26 ‘Achtung fürs Gesetz ist der Bewegungs Grund zur Pflicht.’

In deze briefromans betreft de achting steeds personen. Kant zegt ook zelf dat achting alleen op personen betrekking heeft: ‘Achtung geht jederzeit nur auf Personen, niemals auf Sachen.’ (KpV 76, 24). Maar in feite betreft hij het exclusief op onpersoonlijke wetten: achting is het onvermijdelijk effect van een ‘waarde’ (wetmatigheid) die mijn eigenliefde, of ik wil of niet, inperkt: ‘Achtung ist die Schätzung eins Werths, sofern er alle Neigung einschränkt.’ (*Naturrecht Feyerabend*, XXVII.2 1326, 18-19; GMS IV 401, 28-29). Naar Kants specifieke opvatting wekt dus dat, wat (vanuit onze hogere vermogens) de eigenliefde onvoorwaardelijk inperkt, namelijk absolute zuiverheid en noodzakelijkheid, vrij van alle empirische contingentie (GMS 411, 11-13), achting. De achting voor voorbeeldig levende (rechtschappen) personen is dan achting voor de waarde of waardigheid van de wet waarvoor zij model staan (IV 401n, 35-36; KpV 78, 12). Wanneer we voor iemand vanwege diens gedrag achting hebben, schatten we hem hoger dan onszelf (NF XXVII.2 1326, 19-20; vgl. XIX 104, 27-28). Zoals gezegd hebben zelfs boeven ongewild (V 77, 4) achting voor een rechtschappen mens. Daarmee impliceert achting dwang: ‘Die Achtung ist etwas Nöthigendes’ (XXVII.2 1326, 35; KpV 92, 9-10). Achting is het instrument waarmee de zedenwet ons tot gehoorzaamheid dwingt: ‘Das Gesetz das an sich selbst nöthigt [door haar wetmatigheid die we ervaren als waardigheid, XXVII.2 1330, 41-42], muß aus Achtung nöthigen.’ (XXVII.2 1326, 26-27; vgl. voor die opvatting het citaat van A. Hulshoff in noot 204 hieronder). De wet dwingt door achting, niet door neiging en vrees (XXVII.2 1326, 23-28; vgl. IV 440, 5-7). In *Naturrecht Feyerabend* is achting als dwang - en nog niet de autonomie - de reden waarom de zedenwet verplichtend kan zijn zonder strafdreiging (XXVII.2 1330, 41 - 1331, 19). Die dwang ervaar ik tegelijk als positief: mijn handelen krijgt daardoor een absolute waarde, namelijk wetmatigheid (XXVII.2 1326, 28 en 1330, 41-43; vgl. IV 403, 18-33).

In de *Grundlegung* komt het aspect van aanmoediging erbij: voorbeeldig levende mensen laten ons zien dat vervulling van de zedenwet mogelijk is (GMS 409, 4-6). Hun gedrag is voor ons als het ware voorbeeld van een wet net zo te handelen (GMS 401n, 38). Achting krijgt hier, naast het aspect van dwang, het bijkomende aspect van bemoediging, wat vermoedelijk te maken heeft met de introductie van (de plicht tot) autonomie (GMS 431vv). De term dwang komt, misschien daarom, in de *Grundlegung* niet voor (we leggen de wet immers onszelf op, IV 401n, 33-35), al is de dwang er wel: achting is het bewustzijn van de onderwerping van mijn wil aan een wet (IV 401n, 22-25). De wet dwingt [door de macht van waardigheid] achting af waardoor ik aan de wet gehoorzaam.

Ook in de *Kritiek der praktischen Vernunft* is het bewustzijn van erkenning en onderwerping aan de wet verbonden met een dwang die de neigingen wordt opgelegd (V 80, 19-20). De status van wetgever wordt hier echter enigszins gerelativeerd (V 82, 33vv) gezien de introductie van het gebiedende ‘Faktum’ als gevolg van de kritiek van Pistorius (zie bladzijde 101 hierboven). Kant gebruikt nu het woord dwang weer (V 32; 92). Plicht is het geheel van de objectieve dwang van de wet als ‘ein innerer, aber intellectueller Zwang’ (V 32, 30) en van de onvermijdelijke, subjectief ons dwingende, gevoelsrespons (V 72, 7-9; 76, 11-12 en 19; vgl. IV 400, 32-33). Kant gaat nu uitvoerig in op de activiteit van de rede. De rede slaat de eigendunk, die de zelfliefde tot wetgevend handelingsprincipe maakt, neer en wekt daardoor achting (V 73-74). Die achting als subjectief effect van de van de objectieve dwang van de wet (het bedwingen van de neigingen, het gebod reduceert mijn pretenties tot niets, V 73, 27-32), is drijfveer om de wet tot onze maxime te maken (V 76, 19); zo krijgt de objectieve dwang van de zedenwet

zijn aanvullende subjectieve vorm. Tegelijk, zo zegt Kant, scheidt het neerslaan van mijn eigendunk ofwel het opruimen van de hindernis die onze neigingen vormen, ruimte voor positief gerichte achting in de zin van niet-zintuiglijke interesse van de praktische rede (V 79, 24). Ook die achting (of: dat aspect van achting) maakt deel uit van de subjectieve drijfveer. Bij het uitwerken van het positieve aspect noemt Kant overigens de wet zelf drijfveer (V 79, 22-23; al eerder had hij dat gedaan in V 72, 25-26 en 32-33; zie ook V 76, 4-8; 88, 21-22 en 117, 13) en zegt dat uit het begrip drijfveer dat van belang ('Interesse') voortkomt (V 79, 19), en dat het vermogen om belang aan de wet te hechten het morele gevoel is (V 80, 16-18). Al met al valt te stellen dat achting de manier is waarop de dwang van de zedenwet subjectief werkzaam is, want zonder gevoel is er geen subjectieve dwang.³⁰ Wel verandert in de *Kritik der praktischen Vernunft* de rol van het gevoel: achting is bevordelijk in plaats van noodzakelijk voor de invloed van de wet op de wil (V 75, 25v).

De achting is van ondoorgrondelijke oorsprong (GMS 403, 26v; MS VI 400, 1) en, evenals de vroegere bijval voor algemeenheid, vanuit psychologisch-empirische gegevens onverklaarbaar en ook niet toetsbaar (cf. ook KU V 446, 3-5). Kants uitgangspunt is, dat psychologische (dus empirische) gegevens niet thuis horen in de grondslagen van de moraal (IV 390, 34-37); zijn aandacht is daarom uitsluitend gericht op kennistheoretische parallellen (cf. GMS IV 454, 15-19). De rede maakt alle ervaring mogelijk, dus ook de morele ervaring. Dat men destijds in andere categorieën (stoïsche) dacht dan tegenwoordig, en bovendien dat Kant al ver voor de *Grundlegung* achting als een kernbegrip aanduidde, blijkt uit het ontwerp voor colleges Anthropologie uit de jaren zeventig, waarin hij stelt dat het de bestemming van het 'dier zijn' ('Thierheit') voortplanting en vermenigvuldiging is, maar die van het mens-zijn ('Menschheit') talentontwikkeling, natuurbenutting en de grootste achting voor overeenstemming en regels (XV 782, 16-19; cf. MS VI 400, 9-15). De achting is geen psychologisch verschijnsel in tegenwoordige zin, maar is eerder, zoals in hoofdstuk I van deze studie opgemerkt (§ 3.4), naar natuurkundig (en aristotelisch) model, een kracht, of bewustzijnsvorm van een kracht, die ons in beweging zet (zie bladzijde 31 en 59 hierboven) en hoort bij de, boven het dier verheven, hogere menselijke structuur omdat

³⁰ R 5448 XVIII 185, 6-9 'Die moralische motiven sollen nicht bloß vom objectiven necessitante haben zur practischen Überzeugung des Verstandes, sondern vom subjectiven necessitante, d.i. sie sollen elateres seyn. Die subjective Bedingung, darunter sie es seyn können, heißt Gefühl.' Zie ook MS VI 399, 29-31. Cf. Steffi Schadow, *Achtung für das Gesetz. Moral und Motivation bei Kant*, 276-277, 'Der (einzige) "subjective Grund des begehrens" (GMS 4: 427) ... ist das Gefühl'. Ze omschrijft achting als '...der Modus, in dem sich ein endliches Vernunftwesen des Sittengesetzes bewusst wird.' (A.w. 273; 280.) Wanneer ze echter stelt dat achting alleen een de zedenwet begeleidende functie heeft (a.w. 277), doet ze daarmee de rol van dit gevoel tekort. Ze schrijft: 'Die "Aufgabe" der Achtung ist darauf beschränkt, die Aufmerksamkeit von den sinnlichen auf die moralischen Beweggründe zu lenken und letzteren denjenigen Platz in der Entscheidung zuzuweisen die sie ursprünglich schon haben.' (A.w. 280) Het gaat echter niet slechts om het richten van de aandacht, maar om dwang (V 78, 8-10; 80, 19-22; 92, 7-10; cf. MS 379, 15-17). Achting en deemoed wordt ons met tegenzin afgedwongen (V 77, 15-18), maar anderzijds is die achting drijvende kracht voor de handeling; we geven haar praktische invloed (V 77, 34). Schadow is verder van mening dat er in *Grundlegung* 400v nog geen sprake is van achting als morele drijfveer (dit is weinig overtuigend, cf. IV 440, 6-7), ze ziet het alleen als een nieuwe beschrijving van wat het betekent uit plicht te handelen (a.w. 219). Ook dit komt omdat ze geen aandacht geeft aan het dwang-karakter van achting. Achting geeft de wet het subjectief dwingende karakter van een gebod (GMS 400, 28-29. Vgl. MS VI 399, 29-31 en NF XXVII.2 1326, 35). Zie verder ook bladzijde 156-157 hierboven.

het intellectueel gewekt is, in tegenstelling tot het gevoel van sympathie dat van animale oorsprong is (XV 450, 21). Het is daarom vruchtbaarder te letten op de historisch-wijsgerige oorsprong in destijds gangbare ideeën over de belangeloze bewondering voor het schone als het geordende, met een op de Stoa geïnspireerd waardebef. ³¹ Dat impliceert een ander mensbeeld. Zo stelt Kant in het ethiekcollege dat wij twee basisneigingen hebben, namelijk die tot liefde en die tot achting. Wie let op onze (morele) innerlijke waarde voelt automatisch, of hij wil of niet, achting (*Collins* XXVII 407, 4-18; zie bladzijde 179 hieronder). Hier is wat hij later a-prioristisch stelt al herkenbaar (cf. *GMS* 428, 24-25 en *KpV* 77, 1-18) en wordt duidelijk dat de achting voor de zedenwet (orde) in het perspectief staat van de door hem aangewezen fundamenteelste menselijke gevoelens, waarvan één *de macht van de rede als die van orde* representeert.

In een van zijn aantekeningen merkt Kant op, dat het bij het morele gevoel meer om een mentaliteit dan een gevoel gaat, en dat de term ‘gevoel’ alleen naar analogie wordt gebruikt en in dit verband eigenlijk een onding is; we hebben er in feite geen woord voor. ³² In de *Kritik der praktischen Vernunft* spreekt hij echter duidelijk van een zinnelijk gevoel, dat wil zeggen, zinnelijkheid is wel voorwaarde voor dit gevoel, maar het is niet zintuiglijk gewekt (V 75, 30-34). Ook in *Die Metaphysik der Sitten* is er ondubbelzinnig sprake van een gevoel. Dit omvat echter naast het gevoel van achting, gewekt door voorstelling van de zedenwet zelf, ook gevoelens van lust en onlust die samengaan met de voorstelling van het handelen in overeenstemming met of zonder te zedenwet. ³³ Dit betekent tot op zekere hoogte een terugrijpen op het voorkritische standpunt, al is er hier geen sprake van drijfveer. Misschien hangt dit samen met de, nog te bespreken, kritiek van Schiller, die het gevoelsleven van Kants ethiek weinig opwekkend vond.

Het morele gevoel is kwalitatief verschillend van het empirisch gewekte. ³⁴ Waar het om gaat, is dat hij, conform de Stoa, de algemene aanwezigheid vaststelt van een uniek, niet empirisch gewekt en dus psychologisch onverklaarbaar besef, dat de enige drijfveer vormt van al ons morele handelen (cf. Seneca, *Ep. Mor.* 118.11 ‘honestum [het moreel goede] ex se est’). Zo wordt het empirisch kader doorbroken. Een aanvullend inzicht in Kants overwegingen aangaande het gevoelsleven biedt *Reflexion* 1028 (omstreeks 1777), waar hij over ‘het praktische gevoel’ schrijft, dat wel tot de zinnelijkheid behoort, maar

³¹ Zie hoofdstuk I noot 10 en 26, hoofdstuk III noot 140 en Appendix, blz. 372. Voor de Stoa, zie blz. 182v.

³² ‘Wäre es ein wirklich Gefühl (proprie), so würde die necessitation pathologisch seyn; die causae impulsivae wären nicht motiva, sondern stimuli; nicht die bonitaet, sondern das iucundum würde uns bewegen. Also ist der sensus moralis nur per analogiam so genannt und soll nicht Sinn, sondern Gesinnung heissen, nach welcher die moralische motiven in dem Subiekt eben so wie stimuli necessitiren. Es ist also in sensu proprio ein Unding, ein blos analogon sensus und dienet nur, ein Vermögen (nicht receptivitaet), wovor wir keinen Nahmen haben, auszudrücken.’ (R. 5448 XVIII 185, 9-17; datering 1776-78.)

³³ ‘Dieses ist die Empfänglichkeit für Lust oder Unlust blos aus dem Bewußtsein der Übereinstimmung oder des Widerstreits unserer Handlung mit dem Pflichtgesetze. Alle Bestimmung der Willkür aber geht von der Vorstellung der möglichen Handlung durch das Gefühl der Lust oder Unlust, an ihr oder ihrer Wirkung ein Interesse zu nehmen, zur That.’ (VI 399, 19-23; cf. *Metaph. Vigil.* XXIX 1024.) Kant heeft het echter ook over achting als moreel gevoel, zie VI 464, 5-6, cf. 467, 34-35. L.W. Beck vergist zich dus als hij het heeft over ‘the fact that in the *Metaphysics* moral feeling is not equated with respect’. (L.W. Beck, *A commentary on Kant’s Critique of Practical Reason*, Chicago 1960, 225)

³⁴ ‘Mit welchem Namen aber könnte man dieses sonderbare Gefühl, welches mit keinem pathologischen in Vergleichung gezogen werden kann, schicklicher belegen?’ (*KpV* 76, 19-21); ‘...das Gefühl der Achtung...welches weder mit der Lust noch Unlust, die wir von empirischen Gegenständen bekommen, recht übereintreffen will’ (*KU* V 222, 3-5). Hij spreekt daarom ook over een ‘mentaal gevoel’ dat gelijk is aan ‘Selbstschätzung’ (V 335; cf. R. 782). Zie ook *Metaphysik der Sitten* VI 399, 7 en 21-27.

geen zintuiglijk gewekt gevoel is en ook optreedt bij nuttigheidsoverwegingen.³⁵

De constructie met het a priori gewekte gevoel van achting als morele drijfveer dateert van na het ethiekcollege. In dat college heeft achting geen betrekking op dat, wat 'einen verdienstlichen Wert hat' (*Collins* XXVII 409, 39). Er is vanzelfsprekende achting voor rechten, maar die krijgt weinig gewicht (a.w. 300, 12-15). Wat personen betreft, zit er niets verdienstelijks of bijzonders in verschuldigde plichtsbetrachting, het is een kwestie van elementair fatsoen. Zulk normaal gedrag verdient 'nur Achtung', want het heeft geen 'hervorragenden Wert'.³⁶ Achting is hier louter gevolg, van drijfveer is nog geen sprake. Wie zich niet aan verschuldigde plichten houdt, verliest achting (XXVII 410, 22). Hoger in waardering staan de verdienstelijke plichten: 'Zu den verdienstlichen Handlungen gehört aber zE Grosmuth, Güte, denn dieses kann ich nicht von jedem fordern, demnach werden solche Menschen nicht allein geachtet, sondern geehrt und hochgeschätzt.' (a.w. 410, 17-20) De onze eigendunk verpletterende zedenwet wekt geen gevoel van achting, maar van deemoed, die geen drijfveer vormt, maar alleen een deugd is (*Powalski* XXVII 194, 25-39, cf. *Collins* XXVII 349-350; in KpV 74, 28-29 verbindt Kant deemoed met achting; in KpV 128, net als in het ethiekcollege, met het besef van onvervulbaarheid van de zuivere wet.) Anderzijds is achting ook achting voor beginselen, we hebben achting voor Gods geboden en voor het recht (XXVII 355, 37-38 en 415, 37). Kant stelt ook dat moreel handelen de mens een innerlijke waarde geeft (a.w. 247, 5-10; 258, 16vv.), maar dat kan hij hier nog niet verbinden met een onze zelfliefde dwingend beperkende kracht. Verder valt op te merken, dat Kant in het ethiekcollege ook antropologische gegevens, geput uit de realiteit, opneemt. Zonder dat is ethiek, naar zijn mening, speculatief en louter een idee.³⁷ In de *Grundlegung* verwerpt hij daarentegen iedere inmenging van antropologische elementen, de morele wetten moeten gelden voor alle redelijke wezens,

³⁵ 'Die sinnlichkeit, so ferne sie durch den Verstand zur Einstimmung mit seinen Bewegungsgründen gebracht wird, heißt praktisches Gefühl. Denn alles, was unter den objectiven Gesetzen der freyen Willkühr steht, heißt practisch. Das practische Gefühl ist in Ansehung der bewegenden Ursache kein sinnlich Gefühl; ohne ein practisch Gefühl bringen die motive der reinen Willkühr nur Wünsche, d. i. unthätige Begierden, hervor. Selbst die Anrathungen der Klugheit erfordern ein practisch Gefühl (nicht gefühl der Sinne); sonst billigt man sie Zwar, aber sie sind ohne Kraft.' (XV 460, 24-33) Het is hier geen ons afgedwongen gevoel, maar meer het besef een redelijk wezen te zijn, een besef dat noodzakelijk is om de neigingen te overwinnen. Het zorgt 'Daß das, was man thun soll, obzwar die Neigung dawieder ist, eben darum eine wirkung auf uns thue. Wir haben einen stoltz, den Neigungen die Herrschaft zu benehmen.' (XV 461, 7-9)

³⁶ 'Redlichkeit, Ehrlichkeit, Pünktlichkeit in Beobachtung seiner Schuldigkeit gehört dazu, was man von jedem fordern kann, und deswegen verdient man geachtet und geschätzt, aber nicht geehrt und hochgeschätzt zu werden. Weil einer ehrlich ist, kann er deswegen noch nicht Beehrung verlangen, sondern nur der Achtung, denn er hat keinen vorzüglich hervorragenden Werth.' (*Collins* XXVII 410, 2-6.)

³⁷ 'Die Wissenschaft der Regel, wie der Mensch sich verhalte soll, is die praktische Philosophie,die Moral kann ohne die Anthropologie nicht bestehen, denn man muß das Subjekt erst kennen, ob es auch im Stande ist, das zu leisten, was man von ihm fordert, das er tun soll. Man kann zwar die praktische Philosophie wohl erwägen auch ohne die Anthropologie und ohne die Kenntnis des Subjekts, allein dann ist sie nur speculativ und eine Idee; so muß der Mensch doch wenigstens hernach studiert werden. Es wird immer gepredigt, was geschehen soll, und keiner denkt daran, ob es geschehen kann....' (*Collins* XXVII 244) Anderzijds meent hij, volgens hetzelfde collegeverslag, met betrekking tot de eisen van de morele wet: 'Der Mensch mag solches leisten können oder nicht, das Gesetz muß nicht nachsichtlich sein...' (a.w. 301, 11-12). Dit laatste wordt de bepalende maat (zie noot 167 op blz. 54 hierboven). In dat opzicht moet men de stelling van Perreijn onderschrijven: 'Kants metafysica veronderstelt geen anthropologie, maar mondt daarin uit.' (W. Perreijn, a.w. 295-296) Cf. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* VII 119 '...die pragmatische [Anthropologie geht] auf das, was er als freihandelndes Wesen aus sich selber macht, oder machen kann und soll.' Kants anthropologie is gebaseerd op zijn vrijheidsbegrip.

en pas daarom voor de mens (IV 389, 26-29; 390, 29-37; 408, 23-25; 412, 2-4; 425). Dat plicht als a priori gegeven bestaat, spreekt, zo meent hij, voor iedereen vanzelf.³⁸ De realiteit van het gebod impliceert de uitvoerbaarheid ervan (IV 407- 408); controle van de antropologie, onmisbaar volgens het ethiekcollege (XXVII 244), is daarom overbodig.

1.3 Het emotionele leven van de mens als redelijk wezen.

Welke gestalte krijgt nu de deugd, het in praktijk brengen van plicht, als ‘gesetzmäßige Gesinnung aus Achtung fürs Gesetz’ (KpV V 128)? Om het achterliggende mensbeeld bij Kants opvatting van het gevoelsleven duidelijker voor ogen te krijgen, is het nuttig om een typerende passage uit zijn ethiekcollege aan te halen:

‘We hebben van nature twee aandriften, de wens door anderen geliefd en de wens door anderen geacht te worden. Welk verlangen is het sterkste? Het verlangen naar achting. Dat heeft een dubbele oorzaak: de achting richt zich op onze innerlijke waarde, de liefde slechts op de relatieve waarde die we in de ogen van anderen hebben. Je wordt geacht om je innerlijke waarde, maar geliefd omdat anderen voordeel van je hebben en hun plezier aan je beleven.’³⁹

Dit is bij Kant een, op de Stoa en de natuurkunde van zijn tijd (zie noot 196 van dit hoofdstuk) georiënteerde basisopvatting, al lijkt hij die later bij te stellen, in de zin dat achting en wederzijdse aantrekkingskracht (‘Wechseliebe’) elkaar in evenwicht houden (MS 449). Volgens de *Kritik der praktischen Vernunft* is de achting het eigenlijk morele gevoel (V 85, 24; vgl. 92, 10-12). Het emotionele leven van de mens als redelijk wezen wordt moreel uitsluitend beheerst door achting voor rechtmatigheid, alleen dat geeft de mens innerlijke waarde. Andere gevoelens, zoals menslievendheid, hoe prijzenswaardig ook, kunnen dat niet. Ze zijn, zoals Kant opmerkt, subjectief en stemmingsgevoelig.⁴⁰ Het is daarom moreel onjuist er rekening mee te houden.

In de *Grundlegung* maakt Kant het verschil duidelijk tussen helpen uit menslievendheden uit plicht (GMS 398). Iemand die helpt uit menslievendheid verdient lof, wie helpt uit plicht (bijvoorbeeld wanneer zijn gevoelens van menslievendheid door groot verdriet zijn gedoofd) hoogachting. Handelen uit menslievendheid ziet Kant als handelen uit empirische interesse, die altijd eigen welbevinden als motief impliceert (GMS 442n). Dat geldt ook voor ‘Theilnehmung an anderer Glückseligkeit’ (l.c.), al zal hij daar later anders over denken (zie bladzijde 190vv. hieronder). De achting voor plicht is, als a priori gewekt gevoel, onaantastbaar voor beïnvloeding door andere gevoelens en staat los van het overige, natuurlijke gevoelsleven (KpV 92, 10-12). Dit gevoel is zo sterk en indringend, dat het in staat is tot handelen aan te zetten en apathie (ofwel de

³⁸ In GMS 389 stelt Kant de vraag, of het niet noodzakelijk is ‘...eine Moralphilosophie zu bearbeiten, die von allem, was empirisch sein mag und zur Anthropologie gehört, völlig gesäubert wäre; denn daß es eine solche geben müsse, leuchtet von selbst aus der gemeinen Idee der Pflicht und der sittlichen Gesetze ein.’ Cf. KrV A 315.

³⁹ *Vorlesung* 271. Cf. XIX 104, 25-28. Achting is volgens Kant basis van de samenleving: ‘Die Sittsamkeit, eine Neigung durch guten Anstand ... andern Achtung gegen uns einzuflößen, als die eigentliche Grundlage aller wahren Geselligkeit..’ *Mutm. Anfang der Menschengeschichte* VIII 113, 11-14. Cf. Cicero, die stelt dat alleen de mens ‘sentit quid sit ordo, quid sit quod deceat...’ (*De officiis*, I, 4, 14).

⁴⁰ ‘Die Gutherzigkeit ... ist dem Wechsel der Umstände sehr unterworfen, und indem die Bewegung der Seele nicht auf einem allgemeinen Grundsatz beruht, so nimmt sie leichtlich veränderte Gestalten an...’ (*Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* II 220) Zie ook a.w. II 214-215 en IV 398.

maxime: ‘uit apathie - in de zin van mentaal uitgeblust zijn - wil ik anderen niet helpen’) te overwinnen, als alle natuurlijk medegevoel door diep ingrijpende, ongelukkige empirische omstandigheden gedooft is. Ook onttrekt het zich aan eenzijdige indeling bij lust of onlust (die, naar toenmalige opvatting, samen de totaliteit van het gevoelsleven omvatten): het bevat evenveel lust als onlust, en wordt niet door subjectieve (empirische) maar door objectieve oorzaak gewekt.⁴¹

De onaantastbaarheid van het gevoel is een belangrijke voorwaarde, omdat dit een van de redenen is waarom Kant menslievendheid als bron van moraal afwijst, hoewel hij begrip heeft voor de bezwaren daar tegen: ‘Kaltblütigkeit ... im Guten, obgleich es nicht so gut klingt, ist doch besser als ein warmer Gefühl von Affection, denn es ist beständiger’, zegt hij in z’n ethiekcollege (*Vorlesung* 289). Mensen die van nature ‘Kaltblütig’ zijn (‘Mangel des Affects der Liebe’ hebben, dat wil zeggen zich niet door medegevoel laten meeslepen) en alleen op bedachtzame wijze welwillend, zijn, wanneer ze vanuit beginselen handelen, als type bij uitstek betrouwbaar wat betreft hulp geven.⁴²

Dat Kant een open oog had voor menslievendheid blijkt uit de *Beobachtungen*: ‘...das Unglück anderer bewegt in dem Busen des Zuschauers teilnehmende Empfindungen und läßt sein großmütig Herz für fremde Not klopfen. Er wird sanft gerührt und fühlt die Würde seiner eigenen Natur.’⁴³ Het medegevoel strekt zich ook tot dieren uit.⁴⁴

Een andere mogelijke reden tot afwijzing van menslievendheid als basis van de moraal, ligt in het feit dat hij, althans in de periode voor *Die Metaphysik der Sitten*, van mening is dat niet iedereen dit medegevoel heeft.⁴⁵ Verder kan men nooit door anderen verplicht worden om gevoelens jegens hen te koesteren (MS VI 449, 19-20). Echter, ook als

⁴¹ KpV V 77, 19-33. Dit als kenmerk van a-prioristische herkomst van dit gevoel, terwijl ‘... ein Princip, das sich nur auf die subjective Bedingung der Empfänglichkeit einer Lust oder Unlust (die jederzeit nur empirisch erkannt und nicht für alle vernünftige Wesen in gleicher Art gültig sein kann) gründet.. nicht zum Gesetze dienen kann...’ (KpV V 21-22) Zie verder noot 34, waar verwezen wordt naar V 76, 19-21 en V 222, 3-5.

⁴² ‘..wenn die Kaltblütigkeit mit Grundsätzen und guten Gesinnungen begleitet ist, so sind solche Menschen die das haben allemal Leute auf die man sich verlassen kann.’ *Vorlesung* 289; cf. GMS 398-399 (en VII 252 § 74. ‘Der Affect ist Überraschung durch Empfindung’, met als gevolg dat men onbezonnen handelt.) Ook: Peter Villaume, *Von dem Ursprung und den Absichten des Uebels*, Bd I, 1786 (1784), 174 ‘Der Kaltblütige hat überhaupt weniger Mühe tugendhaft zu seyn als der Empfindsame; seine Vernunft hat, zur Befolgung ihrer Einsichten und Entschlüsse, nicht soviel gegen Leidenschaften ... zu kämpfen.’

⁴³ II 212. Cf. Bemerkungen XX 36, ‘..so können wir uns in Gedanken in die Stelle anderer setzen und damit es nicht an Triebfedern hiezu ermangele, so werden wir durch Sympathie von dem Unglücke und der Gefahr anderer wie durch unser eigenes bewegt.’ Dit is echter een subjectief gebeuren. In de *Beobachtungen* zelf merkt hij op, dat dezelfde persoon die bijvoorbeeld diep geroerd wordt bij het zien van het lijden van een kind, vaak onverschillig reageert op veel groter leed, waar hij niet rechtstreeks mee wordt geconfronteerd. (II 216n) Hume had hier overigens met zoveel woorden al op gewezen (zie noot 47).

⁴⁴ ‘In Ansehung des lebenden, obgleich vernunftlosen Teils der Geschöpfe ist die Pflicht der Enthaltung von gewaltsamer und zugleich grausamer Behandlung der Tiere der Pflicht des Menschen gegen sich selbst weit inniglicher entgegengesetzt, weil dadurch das Mitgefühl an ihrem Leiden im Menschen abgestumpft und dadurch eine, der Moralität im Verhältnisse zu anderen Menschen sehr diensame, natürliche Anlage geschwächt und nach und nach ausgetilgt wird.’ (MS VI 443) Ook in zijn ethiekcollege spreekt Kant gevoel- en respectvol over dieren, die men goed dient te behandelen (*Vorlesung*, 345-348).

⁴⁵ ‘..wenn die Natur diesem oder jenem überhaupt wenig Sympathie ins Herz gelegt hätte, wenn er.. von Temperament kalt und gleichgültig gegen die Leiden anderer wäre..’ (GMS 398). In het ethiekcollege noemt hij mensen bij wie het gevoel van menslievendheid ontbreekt ‘kaltsinnig’ (*Vorlesung* 289). Hoe dat samen kan gaan met de gedachte dat God in ons een instinct tot goedheid heeft gelegd (a.w. 283), is onduidelijk.

medemenselijkheid een algemeen aanwezig natuurlijk gevoel zou zijn, kan het niet als basis voor zedelijkheid dienen, omdat het empirisch beïnvloedbaar en subjectief van aard is, en niet onaantastbaar a-prioristisch en intellectueel.⁴⁶ De eis van vastheid en algemeenheid, naar natuurkundig model, staat voorop. Medelijden schiet moreel te kort want het leidt niet noodzakelijk tot daadwerkelijk helpen en staat onkritisch tegenover de vraag of iemand echt hulp verdient (MS 457, 19-20). Hume had overigens ook op het verschil in stabiliteit tussen achting en gevoelens van medeleven gewezen.⁴⁷

Het gevoel van achting is een gevoel apart, een emotionele bijzonderheid waarvoor, zoals eerder opgemerkt, eigenlijk geen woord bestaat: de termen ‘achting’ of ‘eerbied’ in gangbare zin kunnen de gevoelskwaliteit alleen benaderend weergeven.⁴⁸ Empirisch gezien is dit gevoel onvoorstelbaar en de omschrijving ervan, naar tegenwoordige besef, een lege formule met alleen een schijnbetekenis. Voor Kant, die zich baseert op de destijds nog geaccepteerde traditie van een hogere en lagere natuur in de mens, is het de wezenlijke uitdrukking van het hogere gevoelsleven.

Hij meent dat iedereen dit gevoel, als a priori gewekt, onmiddellijk herkent; het gaat om ‘...ein, seiner intellektuellen Ursache nach, positives Gefühl, das a priori erkannt wird.’ (KpV 79). Gewoonlijk zal men bewondering voelen voor iemand wiens gevoel van menslievendheid zo sterk is dat dit zelfs bij het grootste verdriet niet verdwijnt en die de kracht heeft dat verdriet tijdelijk te overwinnen. Naar Kants mening voelen we - gesteld dat we zouden merken dat iemand volslagen gevoelloos, d.w.z. los van het empirisch veroorzaakte gevoelsleven, handelt, alleen gedreven door achting voor rechtmatigheid - achting, en vinden we het niet afstotend (uit besef dat hij alleen bezig is met de eigen rechtmatigheid); integendeel, we herkennen er onze eigen diepste motieven in.

De mens is als redelijk wezen uitsluitend gebonden aan wet- of rechtmatigheid. Rechtmatigheid is belangrijker dan bestaan. Dankzij rechtmatigheid heeft het bestaan waarde, zonder rechtmatigheid is het menselijk bestaan waardeloos.⁴⁹ Kant is dan ook voor de doodstraf, vanuit het objectiviteitsprincipe ‘oog om oog, tand om tand’. (l.c.) Mogelijkheid van gratie (toelaten van onrecht, zie blz. 374) hoort er niet te zijn (MS 337). Vanwege de waardigheid van het mens-zijn moet er met rechtvaardige strengheid gestraft te worden (*Vorlesung* 287). Het recht dient niet de mens, maar de mens staat in dienst van

⁴⁶ ‘Jedermann muß eingestehen, daß ...der Grund der Verbindlichkeit hier nicht in der Natur des Menschen ...gesucht werden müsse, sondern a priori lediglich in Begriffen der reinen Vernunft..’ (GMS 389) Cf. *Refl.* 1009 ‘Die sympathie gehört zum animalischen Gefühl.’ Cf. XXIX 626, 15-17. Dit in navolging van o.a. A. G. Baumgarten, zie *Metafysica* § 677 ‘fortior appetitus ex obscuris stimulis est instinctus [blinde aandrang] (sympathia, amor)’. Cf. D. Hume: ‘It is evident, that sympathy, or the communication of passions, takes place among animals, no less than among men.’ *A Treatise of Human Nature* (1740), London 1956, 112.

⁴⁷ Hume merkt op dat de sympathie die we voelen, qua intensiteit afhangt van de verbondenheid die we met de ander hebben: voor landgenoten voelen we meer sympathie dan voor buitenlanders. Achting daarentegen is steeds constant. ‘The sympathy varies, without a variation in our esteem. Our esteem, therefore, proceeds not from sympathy.’ (a.w. 277)

⁴⁸ ‘Mit welchem Namen aber könnte man dieses sonderbare Gefühl, welches mit keinem pathologischen in Vergleichung gezogen werden kann, schicklicher belegen?’ (KpV V 76) Zie noot 34.

⁴⁹ ‘...wenn die Gerechtigkeit untergeht, so hat es keinen Wert mehr das Menschen auf Erden leben.’ (MS 332) De mens is weliswaar doel op zichzelf, maar dat is verbonden met zedelijkheid (GMS 435). Cf. KpV 88, 17v waar hij schrijft over ‘...Achtung für etwas ganz anderes als das Leben, womit in Vergleichung und Entgegensetzung das Leben vielmehr mit aller seiner Annehmlichkeit gar keinen Wert hat.’ Zie ook *Refl.* 6979, XIX 219. Cf. R. Cumberland, *De Legibus* V § 24 ‘Certe mihi commune bonum [dit impliceert bij Cumberland gerechtigheid] ... ipsa vita suavius, eique semper anteponendum videtur.’

het recht, anders dreigt wanorde. Daarom is ook het stelen van brood bij een rijk man, om mijn kind, dat van honger dreigt om te komen te redden, principieel fout.⁵⁰ Als ik steel, doe ik dat altijd om subjectieve redenen en geef ik in feite het sein tot algehele plundering en wetteloosheid. Met aan de Stoa ontleende voorbeelden maakt Kant duidelijk welke mentaliteit past bij de deugd. Hij zet zich vooral af tegen het natuurlijk, passief gevoel van medelijden, dat bij mensen op grond van hun ook animale aard (de mens als met rede begiftigd dier) aanstekelijk is (MS 456v). De stoïsche wijze (als ethisch ideaal, MS 383) daarentegen zegt, wanneer hij, ondanks alle inspanning, een goede vriend niet kan redden: ‘Wat gaat mij zijn lot aan?’ en gaat over tot de orde van de dag.⁵¹ Verder treuren is nutteloos. Het kan onmogelijk plicht zijn de narigheid en droefenis in de wereld te vermeerderen. Alleen wanneer het functioneel is, bijvoorbeeld door mij aan te zetten mijn plicht te doen, is er plaats voor medelijden. Men moet zelfs gevoelens van medelijden oproepen om deze in dienst van plicht te benutten (a.w. 457, 29-35). Medelijden, zo staat al in de *Bemerkungen*, is een goed middel tegen eigenbelang (XX 9-10). Men zou daar echter kritisch bij kunnen opmerken, dat ik bij een vriend die ik in doodsnood in mijn huis vind en niet langs rechtmatige weg kan redden, hoewel ik hem anders graag vol medeleven (‘inneren herzlich gemeinten Wohlwollens’ MS VI 471, 1) zou bijstaan, mijn natuurlijk medegevoel als ‘Mittel zu Beförderung des tätigen und vernünftigen Wohlwollens’ benuttend (a.w. 456, 22-27), mijn gevoel van medelijden niet kan gebruiken. Mijn gevoelens dienen onder de macht van de rede staan (a.w. 408, 16-17). Wat Kant beoogt, is echter geen hardvochtigheid of onverschilligheid (‘Indifferenz’ a.w. 408, 30), maar door de Stoa geïnspireerde afwijzing van nutteloos, dadeloos gejeremieer, en van ondoordachte, door emoties bepaalde hulpverlening, die bovendien de ander niet in zijn waarde laat (MS 457, 16-22). Hij zet zich vooral af tegen werkeloos toeziende weekhartigheid.⁵² Passief blijvend natuurlijk medegevoel wijst hij steeds af: ‘Man muß nicht sowohl das Herz der Kinder weich machen, daß es von dem Schicksale des Andern affiziert werde, als vielmehr wacker.’ (*Pädagogik* IX 490, 24-27.) Medelijden is volgens Kant niet, zoals achting voor de zedenwet, intrinsiek verbonden met actie. In zijn ethiekcollege zegt hij, dat een goed hart (instinct om goed te doen, XV 763, 9v) hebben niet betekent dat je vervuld bent van de wens iedereen gelukkig te zien,

⁵⁰ Cf. VIII 300n ‘...mein Leben zu erhalten, ist nur bedingte Pflicht (wenn es ohne Verbrechen geschehen kann).’ Ook: *Vorlesung zur Moralphilosophie*, 220 ‘Ich muß mein Leben nur in so fern zu erhalten suchen, als ich zu leben werth bin.’ (Cf. XIX 268, 18vv.) Verder a.w. 222 ‘Die Beobachtung der Moralität ist weit höher als das Leben’ en 329 ‘Da man nun aus Noth stehlen, betrügen und tödten kann, so verderbt der Nothfall die gantze Moralität.’ Ieder beoordeelt dan naar eigen willekeur of iets een noodgeval is of niet. Ter contrast Spreuken 6: 30 ‘Men veracht een dief niet, wanneer hij steelt ... als hij honger heeft.’ Wat betreft de mens die in dienst staat van het recht, zie noot 25 en bladzijde 374 van deze studie, noot 73.

⁵¹ MS 457, 11. Cf. *Bemerkungen* XX 9, 5 ‘Woher der Stoiker sagt: Mein Freund ist krank was gehts mich an.’ Zie ook *Collins* XXVII 421, 21-30. Iets dergelijks is bij Seneca niet te vinden, wel dat verdriet ons oordeel belemmert (*De Clementia* II § 4-6). Kants woorden lijken vooral ontleend aan Epictetus, *Diatriben* I.29.1 en III.24.6; cf. a.w. I.1.5 ‘Wat moeten we dan doen?’ ‘Het beste dat binnen onze macht ligt, en het overige aanvaarden zoals het naar de loop van de natuur gebeurt.’ (δεῖ τὰ ἐφ’ ἡμῖν βέλτιστα κατασκευάζειν, τοῖς δ’ ἄλλοις χρῆσθαι ὡς πέφυκεν).

⁵² Zie II 216 ‘...sonst würde der Tugendhafte ... nichts weiter als ein weichmütiger Müßiggänger werden.’ (Vgl. *Anthr.* VII 236, 10-13.) Ook XX 134-135 ‘Das Mitleiden ist ein Affect des Wohlwollens gegen den Nothleidenden nach welchem wir uns vorstellen daß wir was in der Gewalt ist thun würden ihn zu helfen, es ist also mehrentheils eine Chimaere weil es weder jederzeit in unserer Gewalt noch in unserem Wille ist.’ Cf. Rousseau, *Émile* V 583, ‘Qu’est-ce donc que l’homme vertueux ? C’est celui qui sait vaincre ses affections; car alors il suit sa raison, sa conscience; il fait son devoir, il se tient dans l’ordre...’

maar dat alleen diegene een goed hart heeft die metterdaad aan het geluk van de ander bijdraagt.⁵³ Daarom is niet het geluk op zich van de ander het object van ons welgevallen, maar alleen ons bijdragen er aan. Diegene, die bij het zien van het onherstelbaar ongeluk van de ander onverschillig blijft (naar model van de stoïsche *apatheia*), maar zich volledig inzet bij situaties waar hij iets aan kan doen, die handelt moreel, en heeft een goed hart omdat hij tot actie overgaat (*Vorlesung* 290-291). Onze morele waarde ontleen we aan onze daden, en alles draait om datgene wat ons morele ofwel innerlijke waarde verschaft. Vreugde hebben bij het zien van het geluk van de ander is *mooi*, maar *waarde* heeft alleen onze bijdrage daaraan (vgl. noot 71, blz. 192 hieronder).

Nogmaals valt te benadrukken dat Kant met zijn opvattingen (cf. VI 457, 6-7; VII 253, 22-26) aansloot bij de Stoa. Zo schreef Cicero: ‘Maar wat kan ons meer helpen om het verdriet van ons af te zetten, dan het inzicht dat wij er niets mee opschieten en dat het geen zin heeft om er aan toe te geven?’⁵⁴ En ‘... zoals medelijden neerslachtigheid is op grond van de tegenspoed van de ander, zo is het benijden een neerslachtigheid op grond van de voorspoed van een ander. Iemand die onderhevig is aan medelijden, is dus ook onderhevig aan het benijden. Welnu, de wijze is niet onderhevig aan benijden, dus ook niet aan medelijden. ... Zo wordt dit door de Stoïcijnen gezegd.’⁵⁵ Cicero vermeldt verder met enige instemming de opvatting dat het medelijden van nut is om ons er toe te brengen hulp te verlenen. Het is goed mogelijk dat hij ook op dit punt Kant heeft beïnvloed, al is er, zegt Kant, ‘nichts moralisches’ in medelijden zelf.⁵⁶

⁵³ Voorbeelden die dit aspect negeren, miskennen Kants bedoeling. Zo wordt door Karen E. Stohr, in haar artikel ‘Virtue Ethics and Kants Cold-Hearted Benefactor’, *Journal of Value Inquiry*, Vol. 36, No 2–3, (2002), het voorbeeld gegeven van iemand die zijn vriend in het ziekenhuis bezoekt. Deze persoon schiet, zegt Stohr, moreel te kort wanneer hij dit uitsluitend uit plicht, en niet ook uit medeleven doet (a.w. 190; ze neemt dit voorbeeld over van een andere auteur). Er is hier echter geen sprake van een plicht situatie in de zin dat men de ander actief kan helpen (zoals in GMS 398-399, het uitgangspunt van Stohrs artikel): dat doet het medisch personeel. De bezoeker komt alleen - binnen een vriendschapskader dat gebaseerd is op achting voor elkaars karakter - zijn hartelijke interesse in het welzijn van de ander betuigen (cf. MS 471, 1). Bijstand verlenen (materieel of mentaal) uit welk motief ook (plicht, medeleven, of allebei), betekent in Kants visie het einde van de vriendschap, omdat de gelijkheid wordt verbroken. ‘Der Wohlthäter [dus ook Stohrs “benefactor”] ist kein Freund mehr sondern mein Gönner’ (*Vorlesung* 320). Er is dan ‘vielleicht...Gleichheit in der Liebe, aber nicht in der Achtung’ (MS 471, 8). Vrienden vermijden het dan ook een beroep op elkaar te doen (*Vorlesung* 288 en 297). Vriendschap is bij Kant een verhaal apart en berust op vertrouwelijkheid van gedachtewisseling (zie verder in dit hoofdstuk blz. 215vv).

⁵⁴ Cicero, *Gesprekken in Tusculum*, vert. C. Verhoeven, Baarn 1980, 113 (*Tusculanae disputationes* III, 66) Zie ook a.w. 115 en 118 (*Tusculanae disputationes* III, 70-71, 77). Zie ook Diogenes Laërtius, VII.63. Cf. de afwijzende reactie van Augustinus op dit standpunt: ‘Ipsa quoque tristitia, pro qua Stoici nihil in animo sapientis inveniri posse putaverunt, reperitur in bono et maxime apud nostros.’ (*De civ. Dei* XIV, 8)

⁵⁵ Cicero, *Gesprekken in Tusculum*, 95-96. (*Tusculanae disputationes* III, 21-22 ‘Atqui, quem ad modum misericordia aegritudo est ex alterius rebus adversis, sic invidentia aegritudo est ex alterius rebus secundis. In quem igitur cadit misereri, in eundem etiam invidere; non cadit autem invidere in sapientem: ergo ne misereri quidem. Haec sic dicuntur a Stoicis ..’). Seneca noemt medelijden een ‘vitium pusilli animi’ (*De Clementia* II.5). Kant staat in een traditie die teruggaat op de Middeleeuwen. Cf. W.P. Gerritsen, *Hoofscheid herbeschouwd*, in P. den Boer (red.), *Beschaving. Een geschiedenis van de begrippen hoofsheid, heusheid, beschaving en cultuur*. Amsterdam, 2001, 103 ‘Voor al uit de dertiende eeuw is een lange rij geschriften over hoofse omgangsvormen en gedragsregels overgeleverd...waarbij te vermelden valt dat de ethische voorschriften voor een goed deel op antiek, stoïsch gedachtegoed teruggaan..’ Cf. over de opkomst van de stedelijke moraal (± 1400), H. Pleij, *Het gevleugelde woord*, 101 ‘De klassieke auteurs reiken het dictaat van de rede aan en het overige mentale wapentuig tegen emoties en andere wisselvalligheden..’

⁵⁶ *Vorlesung* 183; cf. *Beob.* II 217, 32-35 ‘Mitleiden und Gefälligkeit sind Gründe von schönen Handlungen... allein nicht unmittelbare Gründe der Tugend.’ Verder: Cicero, *Gesprekken in Tusculum*, 140.

Bij dit alles valt er aan de zuiverheid en de oprechtheid van Kants intenties niet te twijfelen. Dat blijkt ook uit het feit dat hij, zoals gezegd, van mening is dat iemand die overschillig is voor het lot van de ander als hij niet daadwerkelijk helpen kan, toch een goed hart heeft, dat wil zeggen, bewogen wordt door het ‘Gefühl einer unmittelbaren Lust an gütigen und wohlwollenden Handlungen’ (*Beob II* 218, 7-8). Hij kan dat fundamentele gevoel van genoeg dan echter niet kwijt. In elk geval staat de onbaatzuchtigheid van de handeling zelf centraal, verbonden met objectieve gerichtheid op de ander.

Vanaf de *Grundlegung* (en de omstreeks dezelfde tijd gegeven colleges, *Moral Mrongovius II; Naturrecht Feyerabend*) vindt er echter een sfeerbepalende verschuiving plaats naar het puur formele, juridisch geörienteerde beginsel van wetmatigheid, onder invloed van de daar geïntroduceerde centrale rol van de mens als autonoom wetgever.

Daar moet overigens direct bij worden gezegd, dat Kant in zijn ethiekcollege al benadrukte dat niet de ‘Pflichten des Wohlwollens’, maar die van de ‘Schuldigkeit und Gerechtigkeit’ het wezenlijke (‘heilig’) zijn (*Vorlesung* 281vv). Zedelijkheid is gevoelsmatig verbonden met achting (a.w. 284), niet met het genoeg in weldoen. Als ieder zich aan zijn rechtsplichten hield zou er geen door de mens veroorzaakte ellende in de wereld voorkomen (a.w. 282). Iemand kan nog zoveel goed doen, wanneer hij zich niet aan een rechtsplicht houdt, is dat een overtreding waarbij alle in zijn leven verrichte goede daden in het niet vallen (a.w. 284). Maatschappelijk gezien, zegt Kant, is goedheid een verkeerde basis: het maakt passief en stimuleert de mensen niet; daarom moeten alle plichten zoveel mogelijk tot rechtsplichten worden herleid (l.c.).

Toch is Kants mensbeeld in de *Grundlegung* op een fundamenteel punt veranderd: volgens het ethiekcollege heeft de mens een gemis aan beginselen (‘einen Mangel an Grundsätzen’), daarom heeft de Voorzienigheid hem een instinct tot goedheid gegeven (*Vorlesung* 282-283), dat door ethici in de juiste banen van rechtsbeginselen moet worden geleid (a.w. 284). In de *Grundlegung* echter, wordt elk mens vanuit zijn noumenale natuur autonoom, ofwel algemeen wetgevend. Het bijdragen aan het welzijn van de ander (billijkheid, oog voor ‘die Bedürfnis anderer Menschen’, a.w. 281), komt geheel in de sfeer van wetmatigheid en is niet meer mede verbonden met het eigen (en het algemeen) welgevallen, zoals in het ethiekcollege. Medemenselijkheid als ‘das Theilnehmen an dem Schicksal anderer Menschen’ (*Vorlesung* 288, cf. MS 457, 25-26), berust niet meer op de traditionele gedachte dat de natuur haar gaven voor ieder gelijkelijk heeft bestemd⁵⁷, maar op de normativiteit van de natuur van de ander als ‘doel op zich’ (GMS 428-429). Kant is nu namelijk van mening dat deelnemende, op natuurlijk gevoel berustende,

‘Ook over de andere soorten van neerslachtigheid beweren zij (de Peripatetici – een wijgerige stroming gebaseerd op Aristoteles) dat die nuttig zijn. Medelijden is nuttig om ons er toe te brengen hulp te verlenen en het onverdiende leed van mensen te verzachten.’ (*Tusculanae disputationes* IV, 46 ‘Reliquas quoque partis aegritudinis utilis esse dicunt, misericordiam ad opem ferendam et calamitates hominum indignorum sublevandas.’) Cf. Kant, MS VI 457, 29-35. Ook in de *Kritik der praktischen Vernunft* (V 60, 26-28) gebruikt Kant een voorbeeld uit dit werk van Cicero (*Tusc. Disp.* II. 61). Cf. V 27, 24 en *De Finibus* III, 18 (59). Kant nam vaak voorbeelden van anderen over. Zo ontleende hij het voorbeeld van Karel V en Frans I die allebei hetzelfde willen, namelijk Milaan (KpV V 28), aan Crusius (*Anweisung*, 149 § 125).

⁵⁷ ‘Worin besteht aber der Quell der Verbindlichkeit des Wohlthuns aus Grundsätzen? Hier müssen wir den Schauplatz der Welt anschauen, auf den wir als Gäste von der Natur gesetzt sind.. Zu diesen Gütern der Welt hat jeder Recht sie zu genießen...so muß ein jeder diese Güter des Lebens so genießen, das er auch auf die Glückseligkeit anderer bedacht sey, die ein gleiches Antheil daran haben, und ihren nichts vorentziehe. Weil also die Vorsorge allgemein ist, so muß man in Ansehung der Glückseligkeit anderer nicht gleichgültig seyn.’ [...] Dieses ist der Quell des Wohlthuns aus Verbindlichkeit.’ (*Vorlesung* 280-281)

interesse in the welzijn van anderen ons genoeg schenkt en daarom, zoals alle empirische interesse, gericht is op het bevorderen van eigen geluk en gebaseerd is op neiging (GMS 442n; cf. a.w. 398, 8-20 en KpV 92, 10vv). Alleen de wetmatige vorm van de goede wil (waarin de bevordering van ieders welzijn als algemeenheid is opgenomen, zonder dat neiging een rol kan spelen) is bepalend. Het gaat niet meer om de plicht het mens-zijn van de ander lief te hebben, dat wil zeggen: genoeg te vinden in het welzijn van de ander, met betrokkenheid door effectief handelen (*Vorlesung* 290-291), een gevoel dat men zich door oefening eigen kan maken (a.w. 284), maar om de, mij verplichtende, normativiteit van diens algemeen menselijk streven. Het enige gevoel dat morele waarde heeft is ‘...Wohlwollen aus Grundsätzen (nicht aus Instinct)’ (GMS 435, 11).

Die wetgeving van de redelijke menselijke natuur in ons handelen tot uitdrukking brengen, is nu exclusief doel geworden. De waardigheid die voortvloeit uit de daarmee verbonden verhevenheid boven het instinctief natuurlijke vormt (in het verlengde van de stoïsche traditie) de zin van het bestaan (zie ook bladzijde 384 van deze studie). Ethiek wordt daarmee een volstrekt formeel systeem, met achting voor de, door onze zuivere redelijke natuur zelf gegeven wet als drijfveer. (Zoals opgemerkt, was in het ethiekcollege achting als gevoel al wezenlijk verbonden met de juridische sfeer, cf. ‘Achtung für das Recht des Andern’ (*Vorlesung* 284; met als enige uitzondering achting voor [de waarde van] vriendschap, a.w. 303); achting voor het recht is achting gewekt door beginselen (a.w. 282); later betekent dat: achting voor de natuur van de ander als bron van recht, zijn natuur is voor mij normatief.)

Kant ziet het ‘leven vanuit plicht’ als de enige echte bron van blijdschap. Niets kan de opgewektheid aantasten, die plicht, en het daarmee verbonden besef van innerlijke waarde, schenkt. Wie zou er, schrijft hij, meer reden hebben tot opgewektheid, dan degene die zich van geen opzettelijke overtreding bewust is en de zekerheid heeft dat dit hem nooit zal overkomen (MS VI 485)? Schiller had kritiserend opgemerkt dat deze strenge ethiek aanleiding kon geven tot een sombere ascetische levenshouding.⁵⁸ Volgens Kant is het tegendeel het geval. De blijde stemming bij het nakomen van zijn plicht is juist een kenmerk van de echtheid van het streven naar deugd.⁵⁹ Schiller vond dit echter niet overtuigend.⁶⁰ In eerder werk had Kant immers ook de nadruk gelegd op het, weinig vrolijk stemmende, tekortschieten tegenover de onverbiddelijke zedenwet, al

⁵⁸ *Über Anmut und Würde*, Werke, Bd 20, Weimar 1962, 284.

⁵⁹ *Rel.* 24n. De zojuist genoemde opmerking uit *Die Metaphysik der Sitten* staat in een paragraaf waarin hij, zonder diens naam te noemen, nogmaals ingaat op Schillers kritiek (§ 53). Kant had overigens weinig op met ascese. ‘Bezwingung seiner Leidenschaften durch Grundsätze ist erhaben. Kasteiungen, Gelübde und andere Mönchstugenden mehr sind Fratzen [onnatuurlijkheden].’ (*Beobachtungen* II 215). Hij heeft zich Schillers woorden toch wel aangetrokken, want in in zijn latere werk benadrukt hij, ook met verwijzing naar Schiller, dat deugd verbonden is met decorum als uiterlijk gedrag dat de innerlijke gezindheid weerspiegelt (MS 273.24ff, *Vigil* AA XXVII 706-707). ‘Es kommt auf Beobachtung des decori und dessen Erwerb um so mehr an, als die Principien des Geschmacks mit den Principien der Tugend so genau verwandt sind, daß sie sich gleichsam in einander verweben...’ (XXVII 707, 14-17)

⁶⁰ Schiller achtte een verdere discussie met Kant zinloos, maar wilde de sfeer goed houden. Hij reageerde (juni 1794) in een brief aan Kant met o.m. de woorden: ‘Nehmen Sie, vortreflicher Lehrer, die Versicherung meines lebhaftesten Danks für das wohlthätige Licht an, das Sie in meinem Geist angezündet haben.’ In een brief aan Huber (februari 1795) schrijft hij echter: ‘Die Einwürfe, die ich in dem ersten Aufsatz gegen die Kantische Moral hervorbringe, hat Kant selbst in der 2ten Auflage seiner philosophischen Religionslehre zu widerlegen versucht, mich aber nicht befriedigt.’ (Werke, Bd 27, Weimar 1958, 144.)

meent hij anderzijds dat dit samengaat met door de rede gewekte tevredenheid over het beheersen van de neigingen na plichtsbetrachting en zelfs met levensgenot.⁶¹ Volgens het ethiekcollege is de deugd zo zwaar, dat er toekomstig loon moet zijn om het in dit leven vol te houden. Het positieve gegeven dat de zedenwet ons de verhevenheid van de bestemming van onze natuur voor ogen houdt (KpV 87), roept, zo zou men overigens denken, eerder een stemming op van plechtige ernst dan van vrolijkheid.

2 De problemen van het door Kant beschreven gevoelsleven.

2.1 Leven zonder gevoel van natuurlijke verbondenheid.

Het is duidelijk dat de mens als moreel wezen uitsluitend gevoelens van verbondenheid kent met wetmatigheid, ofwel met zijn eigen innerlijke waarde, niet met zijn medemensen. Wanneer men emotioneel opbloeit en bevrijdende vrolijkheid ervaart bij het volgen van de onpersoonlijke zedenwet, wanneer plicht, vanwege haar onaantastbare kracht, de ziel innig ontroert (MS 483, 13), moet emotionele binding aan iets of iemand anders eigenlijk als belemmerend worden ervaren.⁶² Gevoelens van verbondenheid horen bij het natuurlijke, lagere gevoelsleven, zijn subjectief en gericht op geluk (GMS 442n), daarom is het uitgesloten dat ze in moreel opzicht een bepalende rol spelen. Men kan er geen algemene regels op baseren. De band met anderen is onpersoonlijk, men heeft achting voor hen als dragers van de zedenwet. Het gaat om achting voor de zedenwet in hen, zoals ik ook een identieke achting voor de zedenwet in mij heb (MS 402, 36 – 403, 1). Het gevoel van achting, het enige ware morele gevoel, dat behoort tot het hogere gevoelsleven, wordt gekenmerkt door onpersoonlijke afstandelijkheid (MS 449, 10-11; dat onpersoonlijke was overigens een tendens van die tijd).⁶³

⁶¹ Zie bijv. KpV 77, waar hij schrijft over ‘..abschreckende Achtung, die uns unsere eigene Unwürdigkeit .. strenge vorhält..’ Anderzijds, over tevredenheid KpV 38 en 118; levensgenot 88, 27-37. In de *Grundlegung* spreekt hij van ‘..ein Vermögen der Vernunft, ein Gefühl der Lust oder des Wohlgefallens an der Erfüllung der Pflicht einzuflößen...’ (GMS 460). Kant had, in vroeger werk, het nastreven van de deugd als een niet direct vreugdevolle bezigheid beschouwd, omdat het moeilijk is zichzelf te overwinnen. ‘Die ächte Tugend also aus Grundsätzen hat etwas an sich, was am meisten mit der melancholischen Gemüthsverfassung im gemilderten Verstande zusammenzustimmen scheint.’ (II 219). Dat die soms sombere en kritische toon (zie ook *MM II XXIX* 623) plaats maakt voor optimisme in het latere werk, is het gevolg van het introduceren van onze noumenale natuur, als macht die al het empirische onbelangrijk maakt (GMS 449, 35 – 452, 21).

⁶² Cf. wat gevoelswaarde betreft, de volgende anekdote: ‘Une femme de Sparte avait cinq fils à l’armée, et attendait des nouvelles de la bataille. Un ilote arrive; elle lui en demande en tremblant: ‘Vos cinq fils ont été tués. – Vil esclave, t’ai je demandé cela? – Nous avons gagné la victoire!’ La mère court au temple, et rend grâces aux dieux.’ (J.J. Rousseau, *Émile*, 39) Rousseau heeft dit verhaal ontleend aan Plutarchus. Hij dikt het overigens enigszins aan: bij Plutarchus zegt de vrouw alleen dat ze de dood van haar kinderen blij aanvaardt, ‘Ἀσμενη τοιῶν’ εἶπε ‘δεχομαι και τον των παιδων θανατον.’ (*Moralia*, *Apophthegmata Lacaenarum* 241, 7) Volgens Kants vroege werk heeft de vrouw overigens wel verdriet (*VNG II* 180, 28vv).

⁶³ Zie bijvoorbeeld de uitleg van A.W. Wood bij Kants begrip ‘Menschenliebe’ (MS 399): ‘His beneficent acts are performed ‘without inclination’ only in the sense that the desire (the love) from which he acts is not empirical desire but an immediate *a priori* effect of the moral law.’ A.W. Wood, *Kant’s Ethical Thought*, Cambridge 1999, 39. Cf. D. Henrich, *Das Problem der Grundlegung in der Ethik bei Kant und im spekulativen Idealismus*, in: *Sein und Ethos*, herausg. von P. Engelhardt, Mainz 1963 365, ‘Er hilft, weil er Interesse am Guten genommen hat, aber ohne alles Interesse am Hilfsbedürftigen selbst.’ Kant volgt hier echter radicaliserend de tendens van zijn tijd, cf. Rousseau, *Émile* 329, ‘Pour empêcher la pitié de dégénérer en faiblesse, il faut donc la généraliser et l’étendre sur tout le genre humain. ... Il faut par raison, par amour pour nous, avoir pitié de notre espèce encore plus que de notre prochain [die een grote misdadiger kan zijn; dat laatste gegeven zou, als empirisch, voor Kant echter niet tellen].’ Henrich heeft de neiging Kant te overvragen, zie bijv. a.w. 378-379, ‘Ihnen allen [i.e. die Fragen, die Kants Ethik

Gezien dit alles is vriendschap, waaraan Kant, zoals nog besproken zal worden, veel waarde hecht, een probleem.. In de *Grundlegung* en de *Kritik der praktischen Vernunft* is het dan ook geen thema; wel in Kants vroegere en latere werk, waar hij stelt dat men de idee van vriendschap als ‘maximum van wederzijdse goedgezindheid’ moet nastreven (MS VI 469, cf. *Collins* XXVII 423, 27-29). Vriendschap heeft in deze formulering dus niets persoonlijks, het is resultaat van het streven om maximale goedgezindheid te realiseren. De welgezindheid kan geen grond zijn van de keuze om vriendschap te sluiten met een bepaald individu, omdat deze welgezindheid, als a priori gewekt (MS VI 399, 14-16) intrinsiek bepaald wordt door het gericht zijn op de algemeenheid van de menselijke soort. Het individu waar de welgezindheid op gericht is, is in beginsel naar believen inwisselbaar, en de welgezindheid strekt zich ook uit tot mensen aan wie men om empirische redenen een hekel heeft (XX 45,3). Vriendschap is echter, zoals in een volgende paragraaf besproken zal worden, niet moreel gebaseerd, maar berust op de behoefte aan contact en communicatie (*Collins* XXVII 427; MS VI § 47, 471-473; cf. *Logik Blomberg* XXIV 46, 1-4; 178), die aan onze aard als met rede begaafd dier ontsproten is (MS VI 456, 28; vgl. Aristoteles, *Politica* I 1253a10). Opmerkelijk is, dat Kant in een van zijn aantekeningen (omstreeks 1777) de vriendschap juist als strijdig met plicht beschouwde. Het ontbreekt aan ‘Allgemeinheit des Wohlwollens’: ‘man macht sich durch jenes von der allgemeinen Pflicht los.’ Het is veel beter tegen ieder even welgezinnd te zijn dan een vriend te hebben (*Refl.* 1213, XV 532). In de collegeverslagen uit die tijd ziet hij de morele vriendschap dan ook als een noodsprong: men kan helaas niet iedereen vertrouwen (*Collins* XXVII 428, 12-23; zie noot 126 hieronder). Anderzijds lijkt daar vriendschap gebaseerd op de, aristotelisch aandoende, juiste verhouding van de menselijke basisdrijfveren van zelfliefde en algemene mensenliefde: in vriendschap als idee is de zelfliefde opgegaan in grootmoedige wederzijdse genegenheid (*Collins* 423). De bovenstaande opmerkingen over de verbondenheid met wetmatigheid zijn overwegend gemaakt vanuit het standpunt van de *Grundlegung* en de *Kritik der praktischen Vernunft*, waar wordt uitgegaan van de redelijke natuur van de mens. In *Die Metaphysik der Sitten* en het daaraan voorafgaande collegeverslag van Vigilantius, gaat Kant echter ook uit van de mens als natuurlijk wezen. Hij zegt daar weliswaar dat het gaat om de toepassing van de zuivere beginselen van de moraal op de empirische menselijke natuur (MS 217, 1-8), maar dit betekent dat de natuurlijke eigenschappen van de mens worden ingeschakeld door de moraal.⁶⁴ Dat maakt de zaak ingewikkelder: de natuurlijke component van intermenselijke aantrekkingskracht en betrokkenheid, opent een terrein van nieuwe vragen.⁶⁵

unbeantwortet läßt, F.R.F.] lag das gleiche Problem zugrunde: Sittliche Phänomene und Grundbegriffe der Kantischen Theorie der Sittlichkeit implizieren eine Einheit von Akten oder Momenten, die Kant nicht erklären kann. So sind Liebespflichten Einheit der Intention auf den Andern und der Intention auf Pflicht; Achtung ist Einheit von Distanz und Wesensgleichheit; das Sittengesetz Einheit von Faktizität und Rationalität.’ Kant beschouwde die eenheid als een gegeven dat we nu eenmaal bij onszelf aantreffen (zie § 2.2 hieronder).

⁶⁴ Cf. *Vigil* XXVII 677, 19-23 ‘...ich bin ein Mensch und alles, was andern Menschen wiederfährt, interessirt auch mich: ich kann mein Wohlwollen nicht auf mich selbst einschränken, ich muß es jedem andern Menschen thätig erweisen.’ Zie ook noot 76 hieronder.

⁶⁵ Veel commentatoren zijn van mening dat het hier zonder veel problemen om een verdere uitwerking van Kants standpunt in de *GMS* en de *KpV* gaat, nu rekening houdend met de menselijke natuur. Zie bijv. A. Wood, *The Final Form of Kant's Practical Philosophy*, *Southern Journal of Philosophy*, Vol. 36, Supplement, 1-20 (1998) (hij ziet de *MS* als de sleutel voor het begrijpen van de *GMS* en *KpV*, a.w. 18) en

2.2 Kants synthese van natuurlijke verbondenheid en plicht.

In onderscheid met de *Grundlegung* en de *Kritik der praktischen Vernunft*, spreekt Kant in *Die Metaphysik der Sitten*, ook over een natuurlijk besef van verbondenheid met elkaar. In de morele wereld is er, zo zegt hij, naar analogie van de natuurkundige wereld, naast afstoting (het afstand scheppend gevoel van achting) ook sprake van wederzijdse aantrekking (MS 449). Dat krachtenmodel (dat voortvloeit uit zijn nieuwe ethische aanpak, die hieronder besproken zal worden) opent voor hem de mogelijkheid sociaal gewenst gedrag in zijn ethiek op te nemen. Vanuit die twee polen van achting (gevoel voor de waarde van de ander en van zichzelf) en ‘Liebe’ (als gevoel dat, of gezindheid die, verwerkt is in de maxime van ‘Wohlwollen’) benadert hij nu de plichten jegens anderen. Het zijn gevoelens die de plichten jegens anderen begeleiden wat betreft de uitvoering van deze plichten (MS 448, 14v; cf. 406, 21v) en daarmee zelf ook plicht zijn. Deze passage is echter niet zonder meer helder. Liefde blijkt niet zozeer een gevoel, als een maxime van weldoen (MS 449, 17-22; cf. XXIII 407, 19-22), die deze plichten niet begeleidt maar zelf uitdrukking is van plicht (MS 393, 16-17), en achting voor de ander is de maxime van de (plicht tot) inperking van onze eigenwaarde (vergelijkende zelfachting) door de waardigheid van het mens-zijn van de ander (MS 449, 28-31). Toch noemt Kant achting hier ook als (noodzakelijk, dat wil zeggen a-prioristisch gewekt) gevoel (MS 448, 18; cf. MS 402, 36 - 403, 2), dat dwingt het gevoel van deemoediging van de hulpbehoevende ander te compenseren. En ‘Wohlwollen’ (‘das Vergnügen an der Glückseligkeit (dem Wohlsein) Anderer’, MS 452, 25) is als plicht een gevoel (mentaliteit) van positieve gezindheid. Het gaat om inlevingsvermogen in de gevoelens van anderen, dat onder een regel (maxime) van plicht wordt gebracht. Beide (liefde en achting) zijn, zegt Kant, in één plicht bij elkaar behorend met elkaar verbonden.⁶⁶

Melissa Seymour Fahmy, in het artikel genoemd in noot 70 hieronder. Zie ook Andreas Trampota, *The Concept and Necessity of an End in Ethics*, in: *Kant's "Tugendlehre". A Comprehensive Commentary*, ed. by Andreas Trampota, Oliver Sensen and Jens Timmermann, Berlin/Boston 2013 (139-157), 145-148. Al veel eerder, in 1921, schreef Georg Anderson een positief-kritische evaluatie (*Die Materie in Kants Tugendlehre und der Formalismus der kritischen Ethik*, KS 26, 289-311), waarin hij stelt dat, hoewel MS en GMS niet echt bij elkaar aansluiten (a.w. 305; 310), het standpunt MS toch noodzakelijk uit het tekort van formalisme van GMS als basis van de moraal (‘weil zur Lösung aller den Ethiker beschäftigenden Aufgaben unzulänglich’) voortvloeit (a.w. 304, zie ook 306). In het formalisme van de GMS zitten z.i. onmisbare [zingevende] inhoudelijke elementen verborgen (a.w. 302; 303). Ondanks de grote verschillen ziet hij MS op zich als een geslaagde synthese tussen formalisme en inhoudelijkheid (a.w. 305).

In deze studie komen op de volgend bladzijden de belangrijkste verschillen en problemen ter sprake.

⁶⁶ Sie [Liebe und Achtung] sind aber im Grunde dem Gesetze nach jederzeit mit einander in einer Pflicht zusammen verbunden.’ (VI 448, 19-20). Cf. ook MS 380, 25 - 381, 3. Over de interpretatie van deze passage wordt verschillend gedacht. (Zie Dieter Schönecker, *Duties to Others from Love*, in: *Kant's "Tugendlehre". A Comprehensive Commentary*, ed. by Andreas Trampota, Oliver Sensen and Jens Timmermann, Berlin/Boston 2013, 309-341.) Het gaat in elk geval meer om een gezindheid (van betrokken interesse) dan een gevoel, cf. *Collins* XXVII 417, 10-11 ‘Das Wohlwollen aus Liebe kann nicht geboten werden, wohl aber das Wohlwollen aus Verbindlichkeit.’ Dat laatste betekent dat men de ander waardigheid om gelukkig te zijn toewenst (a.w. 417, 37-39). Liefde als natuurlijk gevoel (neiging) betekent afhankelijkheid, het is een drang waaraan voldaan moet worden, en mist vastheid (a.w. 414, 21-37). Over weldoen zegt Kant hier: ‘Das Wohlthun aus Liebe entspringt aus dem Herzen, das Wohlthun aus Verbindlichkeit entspringt aber mehr aus Grundsätzen des Verstandes.’ (A.w. 413, 25-27.) Dit laatste berust op het beginsel ‘samen delen in de natuurlijk rijkdom van de aarde’ (a.w. 414, 1vv). Cf. over ‘Wohlwollen’ *Vigil* XXVII 675, 36-37 ‘Denn Wohlwollen gegen andere ist die allgemeine Pflicht der Liebe, die wir jedem Menschen schuldig sind.’, en a.w. 676, 1-3 ‘...ich hege die Neigung des Wohlwollens gegen ihn aus Maximen = ich liebe ihn aus Pflicht.’ Zie verder ook 677, 19-23. (Liefde als stabiel

Daarmee blijven nog veel vragen open. Hoe kan inperking van zelfwaardering plicht zijn als het al onderdeel is van achting als noodzakelijk gevoel? Verder is er bij de genoemde eenheid en bij het rekening houden met de gevoelens van de ander de moeilijkheid, dat het, naar Kant stelt, bij de plicht van achting alleen gaat om negatieve interesse: ik mag mij boven de ander niet verheffen want ik moet ieder het zijne (in dit geval achting) geven (MS 449, 31-33). Dat is een formele eis, die altijd geldt, los van al het inhoudelijke, dus ook van de plicht tot 'Wohllwollen'. In het genoemde voorbeeld gaat het om het tegengaan van de onvermijdelijk optredende gevoelens van deemoediging bij de ontvanger. Dat zijn echter zijn gevoelens van inferioriteit, niet mijn eigen gevoelens van superioriteit. Dit betekent dat de achting voor de noumenale status van de ander toch positieve interesse met zich meebrengt voor diens gevoelens (zie wat die aandacht betreft MS 453, 17vv), wat niet spoort met het negatieve karakter van de plicht tot achting. Het ontzien van die gevoelens lijkt eerder een uiting van 'Liebe' dan van achting.

Ter verdediging van de eenheid van liefde en achting als plicht kan worden aangevoerd dat de achting voor de ander alleen in relatieve zin een formele of volkomen plicht is; de achting op zichzelf is 'bloße Tugendpflicht' (MS 450, 1-2). Wat dat betreft, zo lijkt het, is die plicht toch ook inhoudelijk, en in dezelfde klasse vallend als 'Wohllwollen'; zoals uit de volgende paragraaf zal blijken, kent Kant echter ook, als een belangrijke, maar moeilijk in te delen categorie, formele, niet-inhoudelijke deugdplichten.

Anderzijds komt het gebrek aan echte eenheid van achting en 'Wohllwollen' (behorend bij het beginsel van de 'Wechseliebe' als fundamentele morele kracht, MS 449, 9; cf. op dit punt het eerdere *Träume* II 335), ook naar voren in het gegeven dat de noumenale achting de status van afhankelijkheid kan maskeren maar niet echt kan opheffen.

Een andere vraag is die over de basis van het hulp bieden. Help ik uit wetmatigheid van materiële afhankelijkheid (MS 453, 5-15), of van mentale afhankelijkheid (ik wil ieders positieve gezindheid, en moet dus ook positieve gezindheid tonen, MS 451, 4-6) die op hulp bieden uitloopt (MS 449, 20-22)? Of uit allebei, omdat 'Wohllwollen' de plichten jegens anderen begeleidt? Het punt is, dat wetmatigheid als basis van helpen gelijkheid van afhankelijkheid impliceert, maar 'Wohllwollen' als uiting van 'Wechseliebe' niet. 'Wechseliebe' impliceert geen wederkerigheid in de zin van gelijkheid (MS 473, 5-6).

Dit heeft te maken met de genoemde nieuwe aanpak waarin, zoals hieronder besproken zal worden, ook het empirisch inhoudelijke onder plicht valt, en het geluk van de ander als doel centraal staat. Bij hulp vanuit de gedachte van het welzijn van de ander als

basisgevoel ontbreekt bij Kant; moreel is er ook niets mee te beginnen, want gevoelens hebben kan geen plicht zijn.) Een complicerende factor is, dat Kant in MS 448v onmiddellijk het verband legt met helpen (als, zo lijkt het wel, eigenlijk startpunt, zie MS 448, 22vv en 449, 20-22, 'Wohllwollen' heeft weldoen als gevolg; cf. ook MS 402, 1-21 waar weldoen ('amor benevolentiae' 401, 27) duidelijk het startpunt is, en *Collins* XXVII 417, 10-12 en 418, 29-34, terwijl 'Wohllwollen' hier (MS 448v) echter zowel wederzijdse aantrekking tussen gelijkwaardigen (MS 449, 8-10), als hulp geven waarbij de ander geen gelijkwaardige positie inneemt, omvat. In *Vigilantius* is 'Wohllwollen' uitdrukking van de gerichtheid op het algemene inhoudelijke doel van de mensheid, namelijk geluk, en daarmee basis van inhoudelijke plicht (XXVII 541, 22-26). Verder behandelt Kant in *Vigilantius* 'Wohllwollen' in kader van vriendschap: 'Diesem Ausdruck [vriendschap zonder vertrouwelijkheid] ist auch gleich: jedermanns Freund seyn: er drückt nichts mehr, als die Pflicht aus, Liebe des Wohllwollens für anderer Menschen Glück zu hegen...' (XXVII 676, 19-21). Bij vriendschap in welke vorm dan ook is gelijkwaardigheid essentieel, dus 'Wohltun' komt hier niet ter sprake. Anderzijds is, in het kader van de plicht tot hulp aan behoeftigen 'Wohllwollen' goedkoop ('kostet nichts', cf. Arist. *Eth.Nic.* IX.5), weldoen vergt meer (MS 452, 23-26). Zie verder ook noot 117 hieronder.

verplicht doel verdwijnt de gedachte van algemene wederzijdse afhankelijkheid naar de achtergrond, de individuele ongelijkheid krijgt - althans in *Die Metaphysik der Sitten* - meer de aandacht en achting is nodig om die te compenseren. Maar ook als Kant uitgaat van de natuurlijke, algemeen menselijke gelijkheid van afhankelijkheid als basis voor plicht (MS 453), vult hij dit onmiddellijk aan met een beschouwing over sociale, de hulpontvanger verplichtende, ongelijkheid als gevolg van eenzijdige welstand (l.c. 6-15 en 17-29). De aandacht voor inhoud brengt aandacht voor sociale verhoudingen met zich mee, waarin de kwetsbaarheid van de (sociale) zelfachting bij afhankelijkheid als algemeen menselijk gegeven een dominante rol gaat spelen. Er ontstaat een situatie van sociale winst en sociaal verlies, waar het noumenaal gevoel van achting niet wezenlijk greep op heeft. De gever heeft de plicht die sociale ongelijkheid door zijn houding te verdoezelen of te minimaliseren (MS 448-449; 453, 26-33; 473), maar de ongelijkheid blijft - beperkte gevallen daargelaten (MS 453, 30-33) - bestaan en vindt ethische bevestiging in de plicht tot dankbaarheid (MS 454-455).

In elk geval komen de plichten jegens de ander in een andere sfeer terecht; niet meer die van de mens als louter wetgevend redelijk wezen, uitsluitend beheerst door achting voor wetmatigheid of voor de normativiteit van de ander als doel op zich, maar het zijn plichten 'gegen andere bloss als Menschen' (MS 448, 5), dus met nadrukkelijk accent op hun empirische aard, inclusief sociale verhoudingen. Het contrast met Kants eerdere werk blijkt uit het feit dat in de *Kritik der praktischen Vernunft* maar één keer gesproken wordt over '(theilnemendes) Wohlwollen', en dan alleen in waarschuwendende zin, namelijk dat men dit puur op grond van streng gebiedende plicht moet doen.⁶⁷ Overheersend is daar het gevoel van 'verschuldigd zijn'.

Die Metaphysik der Sitten verdwijnt, althans bij de plichten jegens anderen, die strenge onverbiddelijkheid naar de achtergrond en worden deze niet meer overheersend begeleid door het *op zichzelf* gerichte gevoel van verschuldigd zijn, maar door de op de ander gerichte gezindheid van 'Wohlwollen' (het welzijn van de ander als verplicht doel, MS 387v) en achting (respect), al berust dat dan toch weer op dwang van de rede (MS 452, 29), maar dat dwangaspect bepaalt minder de sfeer. 'Wohlwollen' impliceert doelgerichte inhoudelijke belangstelling (MS 389, 16-17), in tegenstelling tot Kants eerdere werk, waar het ging om wetmatigheid van wederzijdse natuurlijke afhankelijkheid (zie bladzijde 230 hieronder). Die wetmatigheid is nu ook basis (anders zou het geen zinvol doel zijn om het welzijn van anderen te bevorderen), maar dan als wetmatigheid van ook inhoudelijke gevoelsinteresse (MS 393, 16-23) ofwel sociaal besef, waarbij echter, zoals opgemerkt, de afhankelijkheid van de ander voren komt (MS 448, 22 – 449, 2).

⁶⁷ KpV 82, 18 vv. Zie ook KpV 118, 18-23 en 155n. Verder: KpV 82, 31-33 'Pflicht und Schuldigkeit sind die Benennungen, die wir allein unserem Verhältnisse zum moralischen Gesetze geben müssen.' Gevoelsmatig overheerst het [schuldige] besef van de verhevenheid van plicht: 'Pflicht! Du erhabener, großer Name...' (a.w. 86, 22). Daar tegenover (in de MS): 'Vermöge des Prinzips der Wechselliebe sind sie angewiesen sich einander beständig zu nähern, durch das der Achtung, die sie einander schuldig sind, sich im Abstände von einander zu erhalten; und sollte eine dieser großen sittlichen Kräfte sinken...' (MS 449). De 'Wechselliebe' blijkt zoals gezegd '[praktische] Maxime des Wohlwollens' (MS 449, 20) te zijn, waarin, zo valt aan te nemen, het gevoel is opgenomen. Bohatec merkt op dat Kant de gedachte van aantrekkingskracht heeft ontleend aan F. Hucheson, *Inquiry* 147 (II.5.2 en II.7.8). (J. Bohatec, a.w. 95-96.) Het was in elk geval een gangbare vergelijking, cf. H. Home, *Sketches of the History of Man*, Volume 2 Edinburgh 1788, 190 'We are taught by the great Newton, that attraction and repulsion in matter, are, by alteration of circumstances, converted one into the other. This holds also in affection and aversion, which may be termed, not improperly, *mental attraction* and *repulsion*.' Zie ook Herder AA XXVII 4, 13-14.

Het begrip ‘humanitas’ (‘Humanität’) gaat een belangrijke ondersteunende rol spelen (MS 456vv) als uitwerking van de, in het collegeverslag van Vigilantius (1793/94) voor het eerst uitgesproken gedachte dat al ons menselijk handelen structureel, ofwel noodzakelijk, verbonden is met een empirisch doel, namelijk ons welzijn, en dat om die reden plicht zich ook met dit empirisch doel moet bezighouden, en het de vorm geeft van, of transformeert in, het algemeen geluk van de mensheid (AA XXVII 542, 6 - 544, 23). Humaniteit is onmisbaar bij het zich inzetten voor dit algemeen geluk. ‘Humanitas’ is het op ons bestaan als met rede begaafd dier berustend vermogen om anderen deelgenoot te maken van onze gevoelens en zo een band met elkaar aan te gaan (MS 456-457). Kant gebruikte dit begrip in de *Kritik der Urteilskraft* met betrekking tot het overbrengen van schoonheidsgevoelens en het beoordelen van schoonheid (waar een algemene norm voor nodig is). In dat vermogen zijn innigheid en algemeenheid van gevoelens met elkaar verbonden. We kunnen gevoelens in hun algemene herkenbaarheid, ook wat innigheid betreft, onder woorden brengen en daarmee overdragen, en zijn in dit opzicht vrij van de beperking die dieren kenmerkt.⁶⁸

In de ontwerpnootities voor *Die Metaphysik der Sitten* ziet Kant het gebruik maken van gevoelscommunicatie parallel aan een morele verplichting.⁶⁹ In *Die Metaphysik der Sitten* zelf vindt dit begrip echte morele toepassing als ondersteuning voor plicht. Hoewel het niet berust op de mens als zuiver redelijk wezen, maar op de mens als sociaal wezen met een dierlijke component, is dat elkaar deelgenoot maken van gevoelens van lust en onlust (vreugde en verdriet) gegrond op de praktische rede als een vermogen dat vrij is van het natuurlijke (MS 456, 33-34, cf. *Vigil.* XXVII 671, 30 - 672, 5). In het ethiekcollege noemde Kant de wens tot gevoelscommunicatie nog ‘einen großen Trieb’ (*Collins* XXVII 427, 19) en daarmee iets wat minder in onze macht is; nu echter benadrukt hij de vrije wil tot ‘communicatie over gevoelens van wel en wee’, in samenhang met het vermogen daartoe (cf. MS 456, 29-30), parallel aan ons vermogen tot ‘communicatie over gevoelens van schoonheid’, of breder: ons ‘vermogen tot sociaal gedrag’. Dit vermogen staat in tegenstelling tot het passieve, op het puur animale in de mens berustende, gevoel van medelijden (XXIX 626, 15-17; cf. VII 235, 36 - 236, 5). Dit delen van gevoelens, ofwel het actieve gebruik van ons vrije vermogen over gevoelens van wel en wee te communiceren en elkaars gevoelens levendig in te kunnen denken (medeleven in plaats van medelijden), is (als daadwerkelijk helpen bevorderend middel dienende) plicht.⁷⁰

⁶⁸ ‘...weil Humanität einerseits das allgemeine Theilnehmungsgefühl, andererseits das Vermögen sich innigst und allgemein mittheilen zu können bedeutet; welche Eigenschaften, zusammen verbunden, die der Menschheit angemessene Geselligkeit ausmachen, wodurch sie sich von der thierischen Eingeschränktheit unterscheidet.’ (KU 355, 27-32) Cf. a.w. 297, 1-2 ‘...des Menschen als für die Gesellschaft bestimmten Geschöpfs, also als zur Humanität gehörige Eigenschaft...’

⁶⁹ ‘Das Gesetz der allgemeinen mittheilbarkeit, ob es gleich nur empirisch ist, ist ein Gesetz der Analogie mit der Moralität (nämlich der subjectiven Analogie) seine Lust an der allgemeinen Mittheilbarkeit sich zum Princip aller ästhetischen Beurtheilung zu machen (als Pflicht).’ (XXIII 375, 20-24) In de KU gebruikt hij een argumentatie die ontleend is aan Rousseau’s *Contrat Social*: ‘Auch erwartet und fordert ein jeder die Rücksicht auf allgemeine Mittheilung von jedermann, gleichsam als aus einem ursprünglichen Verträge, der durch die Menschheit selbst diktiert ist.’ (KU V 297, 16-17).

⁷⁰ MS 456, 24-28 ; 457, 4. Cf. ook KU V 278 en 296, 8-13. In haar artikel *Active sympathetic participation: reconsidering Kant’s duty of sympathy*, *Kantian Review*, Volume 14-1 (2009) legt Melissa Seymour Fahmy op de passage uit de MS de volle nadruk. Ze ziet echter het delen van gevoelens hier als op zichzelf staande plicht, waarbij ze ‘teilnehmende Empfindung’ (MS 456, 23 en 33) gelijkstelt aan ‘tätige Theilnehmung’ aan

Dit betekent een belangrijk verschil met de *Grundlegung*, waar interesse in het concrete lot van de ander moreel geen rol mag spelen, de mens is daar alleen geïnteresseerd in de eigen goede wil die gericht is op algemeenheid (IV 441, 19-25). De grootte van dat verschil kan geïllustreerd worden aan de hand van Kants opmerking in *Die Metaphysik der Sitten* dat we onze natuurlijke gevoelens van medelijden instrumenteel moeten benutten door oorden van menselijke ellende zoals ziekenhuizen en gevangenissen te bezoeken om de noodzaak tot helpen indringender voor ogen te krijgen dan plichtsbefes alleen kan bewerkstelligen (MS 457), terwijl hij in *Naturrecht Feyerabend* (een serie rechtscolleges gegeven in dezelfde tijd dat hij aan de *Grundlegung* werkte) benadrukt dat de wetmatigheid van ons handelen de meeste waarde heeft, het empirisch resultaat van moreel handelen, bijvoorbeeld iemand uit het water redden, stelt objectief gezien weinig voor: er verdrinken zoveel mensen en ieder mens gaat toch dood.⁷¹ Dit standpunt is niet meer houdbaar als het bevorderen van het materieel geluk van de mensheid plicht is (MS 395, 17-19), en het feit dat de mens naar zijn empirische natuur gericht is op gevoelscommunicatie een morele rol gaat spelen, in tegenstelling tot de opvatting dat, wat wellicht slechts onder de toevallige voorwaarden van het mens-zijn geldig is, de noodzakelijkheid van algemeen voorschrift voor alle redelijke naturen mist (GMS IV 408, 19-27; cf. a.w. 389, 11-19), al houdt Kant niettemin steeds vast aan het beginsel dat de morele waarde van de handeling alleen zit in de vorm van de handeling zelf, en niet het doel dat ermee bereikt wordt (MS 222, 15-20; *Vigil*. XXVII 501, 20-23 en 518, 20-22). Ook blijft de afwijzing van het natuurlijk, instinctief medelijden als motief van het handelen (MS 457).

Maar het inhoudelijk geluk van de ander, dat eerder objectief, ofwel moreel gezien geen waarde had (zie noot 71) krijgt die waarde nu wel (MS 385, 2; 395, 17-21). Plicht breidt zich uit van het formele naar het materiële (zie bladzijde 195 hieronder). Ook Kants mensbeeld lijkt veranderd: voor de kille, weinig innemende, gevoelsarme man ('von Temperament kalt und gleichgültig gegen die Leiden anderer', maar 'waarlijk niet het slechtste product van de natuur', GMS 398, 29-33), is geen plaats meer. Gebrek aan

het lot van anderen (MS 457, 25). Die laatste term betekent, gezien het verband (MS 457, 7-9 en 28) en gebruik door Kant in eerdere context (bijv. GMS 423, 32-35), echter gewoon 'helpen'. Ze heeft evenwel in zoverre gelijk dat in Kants ethiekcollege uit 1793/94 'Teilnehmung' een zelfstandige plicht is (XXVII 692, 27-29, het staat hier als contrast tegenover leedvermaak); het betreft daar echter geen helpen, maar is onderdeel van communicatie als plicht tegenover zichzelf om z'n menselijke capaciteiten te cultiveren (XXVII 671-672). De plicht tot humaniteit is een erg breed begrip, het is zowel plicht tegenover zichzelf als tegenover anderen ('Es ist Pflicht sowohl gegen sich selbst, als auch gegen Andere [...] sich nicht zu isolieren', MS 473, 16-18); het omvat het bewustzijn van natuurlijke intermenselijke lotsverbondenheid en het handelen daarnaar, de verplichting om z'n talenten te ontwikkelen en de plicht tot wellevendheid (XXVII 578, 31-37; zie ook MS 473-474).

⁷¹ 'Die Handlung einen Menschen zu retten ausm Wasser, hat mehr Werth, als die Folgen, daß der andre das Leben hat, denn es ersaufen doch viele, und er muß doch sterben.' (*Naturrecht Feyerabend* XXVII.2 1330, 3-5, zie ook a.w. 1327, 16-21.) Cf. GMS 414, 15-17 en 441, 19vv 'So soll ich z. B. fremde Glückseligkeit zu befördern suchen, nicht als wenn mir an deren Existenz was gelegen wäre (es sei durch unmittellbare Neigung, oder irgend ein Wohlgefallen indirect durch Vernunft) sondern bloß deswegen, weil die Maxime, die sie ausschließt, nicht in einem und demselben Wollen, als allgemeinen Gesetz, begriffen werden kann.' (Met de afwijzing van indirect door de rede veroorzaakt welgevallen, herzielt Kant zijn standpunt uit het ethiekcollege, cf. *Moral Collins* XXVII 413, 20-25 '...unser Vergnügen und Wohlgefallen am Wohlthun anderer [ist] entweder ein unmittelbares Vergnügen, oder ein mittelbares Vergnügen. Das unmittelbare Vergnügen am Wohlthun anderer ist die Liebe, das mittelbare Vergnügen des Wohlthuns, wo wir uns zugleich bewußt sind unsere Pflicht erfüllt zu haben, ist das Wohlthun nach Verbindlichkeit.')

mensenliefde is geen natuurlijke eigenschap, maar eigen keuze.⁷² Als mens beschikken wij allemaal over communiceerbare gevoelens (van wel en wee). Het zijn gevoelens die ook werkzaam blijven als we persoonlijk door verdriet ‘der alle Theilnehmung an anderer Schicksal auslöscht’ verdoofd zijn (GMS 398, 21-22), want ze zijn, hoewel van animale oorsprong (VI 456), communiceerbaar en dus niet instinctief, maar intellectueel gefundeerd, dat wil zeggen, kritisch onderzocht en beheerst.⁷³

Ook lijkt het erop, dat de gedachte, dat de *waarde* van ons medeleven alleen ligt in het feit dat we dit louter uit plicht doen, naar de achtergrond verschuift.

Humaniteit werd als verschijnsel eerder door Kant in een van zijn aantekeningen afgewezen als morele factor, en nadrukkelijk van de moraal onderscheiden als iets wat er buiten valt, al behandelde hij het, in een paar korte zinnen, wel in zijn ethiekcollege; het had daar o.m. de betekenis van ‘vriendelijke beleefdheid’ en ‘voorkomendheid’.⁷⁴ Nu (in *Die Metaphysik der Sitten*) wordt het bij de moraal als oriëntatiepunt opgenomen. Als redelijk wezen is de mens verplicht om gebruik te maken van zijn, op het animale teruggaande vermogen tot gevoelscommunicatie dat door de rede op een hoger plan is gebracht. Dat vermogen maakt hem tot een sociaal wezen; vanuit die essentiële eigenschap (humaniteit) wordt hij gekenmerkt of bepaald door een wil tot communicatie (MS 456, 29). De mens heeft de plicht dat communicatievermogen te gebruiken wat betreft schoonheidsoordeel (KU V 296; *Anthropologie* VII 244, 3-16) en wat betreft medeleven (MS VI 456, 18 - 457, 29; in *Logik Blomberg* is het de neiging zijn mening te laten toetsen uit de wens van de rede de juistheid ervan vast te stellen, XXIV 178; cf. XXVII 411, 12vv en 427, 21v). Het gaat om gevoelens die we, zoals Wolff en Hutcheson opmerkten, ons niet anders dan als algemeen aanwezig kunnen denken, en in die zin, zegt Kant, een a-prioristische trek hebben.⁷⁵ Hij verplaatst in feite de betrokkenheid bij het welzijn van anderen (‘Theilnehmung an anderer Glückseligkeit’, GMS 442n) van het door hem (in discussie met Hutcheson) afgewezen subjectieve veld van de natuurlijke ‘moral sense’ (GMS 442), naar het veld van de humaniteit. Hij omschrijft daarbij in *Die Metaphysik der Sitten* de plicht tot helpen als ‘thätige Theilnehmung an ihrem

⁷² ‘Contradictorie oppositum der Menschenliebe ist der animus frigidus, der Kaltsinn, der in der Gleichgültigkeit gegen den Zustand anderer Menschen besteht; — ein Mensch, der bar von Liebe gegen andere ist. Es beruhet diese Indifferenz auf dem solipsismo, oder der Vorsorge für sein eigenes Wohl, die bloß durch Vorliebe für sich selbst gelehrt ist.’ (*Vigil.* AA XXVII 672, 5-10, zie ook a.w. 682, 9-12)

⁷³ ‘...wir müssen also zum voraus Vorstellung von dem Gefühl besitzen, dabei Vernunftgebrauch angewandt haben, um sie genau erkannt zu haben, ehe wir sie mitteilen, um darnach richtig und nicht instinctartig fühlen zu können.’ (XXVII 677, 31-34) ‘...ich hege die Neigung des Wohlwollens gegen ihn aus Maximen = ich liebe ihn aus Pflicht.’ (a.w. 676, 1-3). Voor instinctief medeleven, zie GMS 398, 8 -12.

⁷⁴ ‘Leutseligkeit’, *Vorlesung* 336-337. Dit omvat ook ‘deelneming aan het lot van anderen’ (a.w. 288). Zie ook het collegeverslag van Herder XXVII 59, 2-5. ‘Humanitas [zeigt sich] durch Minen, Worte, kleine Gefallen, Gratulation, etc.’ Bij *Powalski* is humaniteit medelijden (XXVII 228, 4). Verder: *Refl.* 1219 (± 1777), XV 534, 2-8 ‘Die humanitaet besteht im Wohlwollen und dem Gesellschaftlichen, so lange der eigne Nutzen nur nicht ins Spiel kommt; aber wo der Bewegungsgrund nicht die Theilnehmung ist und also nicht das Herz zur Güte aufgefordert wird da bleibt noch etwas viel wichtiger übrig, nemlich das Recht und die Billigkeit. Ein gut Gemüth ohne Charakter versäumt das letztere.’

⁷⁵ KU V 236vv; *Anthr.* VII 244, 8-11; cf. KrV B 405. Cf. Wolff, DM II, § 69 ‘Es schmeckt mir sauer, ich mag wollen oder nicht.’ (Zie ook DM § 225, 226 ‘..daher sind die Empfindungen nothwendig.’) (Zie ook noot 33 op bladzijde 365 van deze studie.) In het collegeverslag van Vigilantius, dat uit iets eerdere tijd dateert (1793/94) dan de MS, gaat Kant uitgebreid in op de cultivering van humaniteit als plicht tegenover zichzelf, als de plicht om de menselijke eigenschappen, die ons onderscheiden van het dierlijke zoals met name ons communicatief vermogen te ontwikkelen (XXVII 671, 24-672, 5).

Schicksale' (VI 457, 25-26). Daarbij speelt dan evenwel ook hetzelfde argument als in de *Grundlegung*: dit lot kan ieder mens overkomen.⁷⁶ De morele interesse betreft in dat opzicht dan niet zozeer het lot van anderen, als de verplichtende algemene geldigheid van hun lot. Het beginsel van noodzakelijkheid en het verplichte doel van het materieel geluk van de mensheid gaan nu samen: plicht verbreedt zich (cf. MS 395, 18-21).

Er ligt echter, vanuit Kants eerdere werk (de *Grundlegung* en de *Kritik der praktischen Vernunft*) gezien, een spanning tussen de mens als met rede begaafd dier, en de mens in zijn kwaliteit van redelijk wezen die alleen handelt op basis van 'die echte moralische Maxime unsers Verhaltens, die unserm Standpunkte unter vernünftigen Wesen... angemessen ist.' (KpV V 82, 20-23.) Handelend op grond van plicht als redelijke wezens zijn we (vanuit het plichtsprincipe zelf) niet geïnteresseerd in het lot van de ander, maar tegelijk zijn we dat, op grond van (secundaire) plicht als met rede begaafde dieren, die onvermijdelijk betrokken zijn op gevoelscommunicatie, bij verdienstelijke plichten wel.⁷⁷ In elk geval berust ons handelen als sociale wezens in moreel opzicht op objectief-instrumentele gronden: we moeten, als met rede begaafde dieren ('Rationale enim animal est homo', Seneca, *Ep. Mor.* 41.8) ons natuurlijk communicatievermogen technisch benutten (cf. GMS 423, 13-16). Het is daarbij plicht tegenover zichzelf (op zichzelf gerichte plicht) om zijn capaciteiten maximaal te ontwikkelen (MS 444vv; cf. *Vigil.* XXVII 544, 2-11).

Dat maakt het, naar tegenwoordig besef, wel moeilijk voorstelbaar: als ik iemand help uit plicht, is het tegelijk plicht mijn vermogen tot emotionele deelneming activeren door mij in zijn gevoelens te verplaatsen, al heb ik daar eigenlijk geen zin in (IV 399, 30-31; MS 382n). Plicht doet men immers 'aber eben nicht gerne, sondern nur aus Achtung fürs Gesetz' (V 83, 20; cf. MS 379, 22-25; 386, 5v.; 401, 33-35 en XXVII 544, 1-2); hoewel toch ook weer met opgewektheid (VI 24n; 485). Achtung voor de wet is het enige motief ('...kann nur allein die rigoristische Moral bestimmen' *Vigil.* XXVII 624, 7; cf. MS 446, 14-17), mijn gevoelens gebruik ik instrumenteel en er is een aparte plicht nodig om mij daartoe in beweging te zetten (MS 456). Ook is het moeilijk voorstelbaar hoe ik tegelijk wel (als gevoelscommunicerend medemens) interesse in het lot van de ander kan hebben (zij het niet subjectief gemotiveerd), en daartoe zelfs gevoelens van medelijden bij inzet (MS 457), maar dit doe naast achtung voor recht (MS 390, 32-34; 394, 24-32), dat wil zeggen overeenstemming van vrijheid op basis van wetmatigheid. Plicht krijgt een wel erg geforceerd karakter, als men de natuurlijke inhoudelijke interesse in anderen moet bevorderen als uitvloeisel van, en in samenhang met, a-prioristisch gewekte achtung voor recht dat nadrukkelijk geen interesse heeft in welzijn, maar alleen in formele gelijkheid van vrijheid (cf. *Vigil.* XXVII 541 en 539). De eenheid van hoger en lager streefvermogen en de eenheid van plicht als een traditioneel, vanuit vanzelfsprekende

⁷⁶ GMS 423, 32-33. Zie MS VI 453, 12-15; cf. *Vigil.* XXVII 496, 36vv; 578, 24-34; 583, 31-39. Kant gebruikt Terentius' bekende woorden 'Homo sum, nihil humani etc, d. i. denke, daß alles, was andern Menschen widerfährt, auch dir widerfahren kann.' (*Vigil.* XXVII 578, 31-32, zie ook a.w. 677, 18-22 en MS VI 460, 17-18) Kant gebruikt (met steeds iets andere zin) deze woorden formeel de eerste maal in 1760 in een openbare condoleance brief aan de moeder van een overleden leerling (II 40, 21-25). De verplichtende kracht zit in de algemene geldigheid hiervan als beginsel, cf. GMS 423 en XXVII 542, 23vv.

⁷⁷ Cf. *Vigil.* XXVII 672, 1-5. In *Vigilantius* en de MS gaat het, zoals hieronder nog besproken zal worden, om de spanning tussen de rechtsplichten gedaan uit achtung voor de zedenwet en de deugdplichten (zie XXVII 539 en 541, 1-16 en MS 383, 8-13).

evidentie en structuur, aanvaard geheel van rechtsplichten en verdienstelijke plichten (formele en inhoudelijke plichten), maakt, zo valt aan te nemen, dit vanuit toenmalig perspectief aanvaardbaar. Verder gaat het bij de, op de rede berustende, plicht om regels, het al dan niet verdisconteren van natuurlijke gevoelens is secundair.

Binnen zijn latere werk is het voor Kant geen probleem om het formele beginsel van wetmatigheid van vrijheid uit te breiden met empirische doelen, zodat men vanuit dezelfde morele gezindheid (achting) zowel niet, als wel interesse kan hebben in het welzijn van anderen (XXVII 539vv). Hij noemt de deugd als gezindheid dan ook iets formeels (MS 395, 9-11); het maakt de plichtmentaliteit op zich niet uit of interesse, of juist desinteresse in het lot van de ander, een rol speelt, haar enige interesse hier is algemene geldigheid (MS 395, 15-16). In dit opzicht is de plichtmentaliteit als zodanig ‘blos eine und dieselbe’ (MS 395, 10-11). Gehoorzaamheid aan algemene geldigheid, of die nu wel of niet verbonden is met inhoudelijkheid, is plicht en vanuit die drijfveer pas ik bij mijn handelen al dan niet mijn natuurlijk besef van lotsverbondenheid toe.⁷⁸ Dit is, nogmaals gezegd, vanuit tegenwoordig standpunt bezien moeilijk voorstelbaar, maar Kant denkt, zoals in een volgende paragraaf (§ 2.7) van dit hoofdstuk behandeld zal worden, niet in termen van moderne psychologie, maar vanuit een natuurkundig krachten- en structurenmodel (in dit geval samenhangend met inhoudelijkheid van het menselijk geluksstreven): bij deugdplichten wordt aan het vermogen tot zelfdwang door middel van de praktische rede, nog de gedachte aan een verplicht doel (inhoud) toegevoegd (MS 396, 17-30; dit betekent, psychologisch gezien, dat aan de mentaliteit van onbetrokkenheid betrokkenheid wordt toegevoegd.) Alleen vanuit zo’n krachtenmodel is het voorstelbaar dat men, bij de deugd, door middel van de toepassing van, en uit achting voor, het beginsel van formele rechtmatigheid (XXVII 543, 4-6) ofwel wetmatigheid (MS 395, 15-16) zich in het lot van de ander kan verdiepen.

(Kant gebruikt de term ‘formeel’ zowel voor de gezindheid van ‘plicht ter wille van plicht’, als voor de formaliteit van rechtsplichten tegenover de inhoudelijkheid van de deugdplichten, zie *Vigil.* XXVII 541, 2-3; 542, 8-20 en 543, 5-12; MS 383, 8-13 en 16; 395, 9-11 en 396, 17-22. Hoewel Kant het zelf niet doet, zou men het onderscheid tussen ethische plichten en deugdplichten ook kunnen formuleren als plichten met een formeel doel, het recht, zie MS 390, 30-35; 394, 24v, en met een inhoudelijk doel, welzijn.)

De veranderingen in Kants ethiek zijn, zoals opgemerkt, voor het eerst zichtbaar in het collegeverslag van *Vigilantius*. Daar maakt hij plicht zelf tot de bron van inhoudelijke, zij het algemene (dus objectieve), belangstelling voor anderen. Plicht, zegt hij daar, breidt zich uit van het formele naar ook het materiële, het inhoudelijke (XXVII 542, 6 – 544, 23; cf. MS 396). Plicht is niet meer beperkt tot alleen de vorm van het willen, maar strekt zich ook uit naar de inhoud, dat wil zeggen, naar de overeenstemming van de inhoud met de eis van algemene rechtmatigheid (XXVII 543, 4-5). Kant motiveert dit met een in feite technische redenering: naast de (intellectuele) wetmatige vorm van het willen is er bij het handelen onvermijdelijk een (natuurlijk) doel aanwezig, een inhoud die met geluk te maken heeft (XXVII 544, 16-17). Ook daar is plicht bij betrokken, nu als ‘materielle Pflicht’ (XXVII 543, 15) al staat plicht formeel los van elk doel (XXVII 487, 18-27; cf. 542, 8vv). De interesse in het lot van anderen, in hun streven naar geluk, waar interesse in communicatie deel van uitmaakt, is dus gebaseerd op deze fundamentele, structureel-

⁷⁸ Zie, voor lotsverbondenheid in de MS, o.a. ‘... Pflicht nach dem Princip der Theilnehmung...: “Ich bin ein Mensch; Alles, was Menschen widerfährt, das trifft auch mich”...’ (MS 460, 16-18). Cf. noot 76.

formele grond (cf. ook MS 389, 18-26 en noot 82 hieronder, verwijzend naar MS 395, 18-27). In *Die Metaphysik der Sitten* verbindt Kant aandacht voor de formele zedenwet (MS 383, 11 - 13) met interesse in de ander, op grond van de wetgevende rede zelf die ons verplichte doelen opgeeft (MS 380, 25 - 381, 3; zie ook bladzijde 266v).

Er is nu dus niet alleen sprake van een louter beperkende, maar ook van een positieve, het belang van het geluk erkennende, interesse van plicht, waarbij het geluk van anderen bevorderd moet worden.⁷⁹ Dat laatste komt dan niet direct uit het formele beginsel van plicht (wetmatigheid), maar uit het beginsel van doelmatigheid, dat bij plicht wordt betrokken op grond van de eenheid van het menselijk handelen. Dat we bij ons handelen altijd een materieel doel, dat met geluk te maken heeft, voor ogen moeten hebben, is een natuurlijk gegeven dat, zo moet men vooronderstellen, berust op de aard van ons vermogen tot begeren, en als zodanig buiten onze macht ligt. Wel zijn we verantwoordelijk voor het afstemmen van onze eigen doelen op die van de mensheid of het mens-zijn (het algemeen maken van de doelen). Ons handelen moet overeenstemmen met de algemene inhoudelijke doelmatigheid van het natuurlijk-menselijk geluksstreven.

De ethiek wordt - parallel met het onderscheid in de *Grundlegung* tussen plichten die niet als algemeenheid gedacht, en plichten die niet als algemeenheid gewild kunnen worden (IV 424, 3-12) - gesplitst in een formeel en materieel deel.⁸⁰ Dat formele betreft hier dan louter de mentaliteit van rechtmatigheid, het 'handel volgens de wet ter wille van de wet' of 'doe je plicht uit plicht' (XXVII 541, 6-7). Het gaat daarbij om de rechtswet van algemene overeenstemming van vrijheid (a.w. 539, 19-23; cf. MS 396). Het beginsel daarvan is gelijk aan dat van 'als algemeenheid denkbaar zijn' (cf. GMS IV 423).

Het andere deel is materieel, maar het wekt verbazing in Kants uitleg hiervan te lezen dat het uit de *Grundlegung* bekende *formele* beginsel van wetmatigheid (GMS IV 421, 6-8), nu als inhoudelijk-doelmatig wordt opgevat:

Handle so gegen andere Menschen, daß du wollen kannst, daß die maxime deiner Handlung ein allgemeines Gesetz werde.

Hier ist also nicht die allgemeine Freiheit, sondern Wille gegen den allgemeinen Willen das Object. Dieser allgemeine Wille besteht in dem allgemeinen Zweck aller Menschen und heißt Liebe gegen andere, das Princip des Wohlwollens zum allgemeinen Zweck der Glückseligkeit. (XXVII 541, 20-26. Cf. VI 395, 15-16)

In elk geval wordt het formele beginsel van 'plicht ter wille van plicht' (zelfdwang) nu verbreed met inhoudelijke doelen, al is het, zoals eerder gezegd, toch wel erg moeilijk om

⁷⁹ 'Es ist also außer der Freiheit der Handlung *noch ein Princip vorhanden*, was an sich erweiternd [positief] ist, indem, da die Freiheit durch die gesetzliche Bestimmung eingeschränkt wird, sie hier durch die Materie oder den Zweck derselben dagegen erweitert wird, und etwas vorhanden ist, was erworben werden muß.' (XXVII 543, 9-13. Curs. F.R.F.) Cf. ter contrast KpV 33, 21vv; 34, 2-3 'Zum praktischen Gesetze muß also niemals eine praktische Vorschrift gezählt werden, die eine materiale (mithin empirische) Bedingung bei sich führt.', en l.c. 32-37. Ook in de GMS is er sprake van positieve belangstelling, maar die is daar gebaseerd op het 'doel op zich zijn' van de mens, dus op de mens als vrij wezen (IV 430, 24-27). De vraag daarbij is, hoe de mens als vrij wezen (cf. Vigil XXVII 648, 21-22 'denn unsere eigene Persönlichkeit ist frey von allen Bedürfnissen') de steun van anderen nodig kan hebben – temeer omdat dit niet bij zijn waardigheid past. Naast de rede blijken ook de wetten van het natuurlijk bestaan bron van verplichting te zijn: de mens wil noodzakelijk dat anderen zijn geluk bevorderen (zie noot 161 hieronder).

⁸⁰ Een onderscheid tussen formeel en materieel is er ook bij het recht, zie NF XXVII.2 1332, 38-40 'Das ist Recht materialiter betrachtet, was etwas ist, wozu ich andre zwingen kann. Das Recht formaliter ist, was nicht Unrecht ist.'

zich daar een voorstelling van maken.⁸¹ De genoemde tweedeling is ook terug te vinden in *Die Metaphysik der Sitten*, waar tegenstelling niet alleen geformuleerd wordt als die tussen formele en materiële plicht (VI 410, 21vv), maar ook als die tussen het begrip innerlijke rechtsplicht (vanuit zelfdwang zich aan de uiterlijke rechtsplicht houden) en deugdplicht (VI 396, 24-30), welke laatste ook gericht is op door de rede gestelde materiële doelen.

In *Vigilantius* en *Die Metaphysik der Sitten* krijgt het uitgangspunt van de *Grundlegungen de Kritik der praktischen Vernunft*, namelijk dat de moraal moet gelden voor alle redelijke wezens en eerst daarom voor de mens (GMS IV 389, 16-19; 390; 425), geen aandacht meer. De mens als ‘vernünftiges Weltwesen’ (MS VI 435, 3; 440, 3) wiens de doelen altijd aan inhoud zijn gebonden, staat centraal. Daaruit vloeit een andere aanpak voort. De mens staat onder het gebod van de zuivere rede, in de vorm van de categorische imperatief, die hem gebiedt zich aan gelijkheid van vrijheid te houden. Dit is een rechtsplicht, wat wil zeggen dat naleving dit gebod door uiterlijke dwang kan worden afgedwongen (zie bladzijde 207-208 hieronder). De rede gebiedt echter ook ethisch handelen, dat wil zeggen de plicht om de rechtsplichten uit zelfdwang, uit achting voor de wet, ofwel ter wille van de wet te vervullen. Daarnaast zijn er, als aparte categorie, de zo-even genoemde deugdplichten, die voortkomen uit de uitbreiding van plicht met de doelen waaraan de mens onvermijdelijk gebonden is (MS VI 383 en *Vigil.* XXVII 541).

In de vorm van deugdplichten speelt, zoals gezegd, het belang van de inhoud nu mede een bepalende rol. Het ‘doel op zich zijn’ van de mens wordt niet meer als louter formeel normatief begrip opgevat, als gebod om redelijke wezens (en dus ook mensen) niet alleen als middel te zien. Het kenmerk van het morele als deugdenleer is juist dat het om de inhoud gaat; interesse in het lot van de ander is, zegt Kant, een categorische imperatief. Er mag geen sprake zijn van onverschilligheid.⁸²

In de *Grundlegung* was het ‘doel op zich zijn’ van de mens als redelijk wezen grond van de categorische imperatief (IV 428, 3-6); ook in *Die Metaphysik der Sitten* kan een categorische imperatief, althans wat doelen, dus deugdplichten, betreft, er alleen zijn

⁸¹ Formele ethiek (*Vig.* XXVII 541, 2-12) houdt alleen interesse in wetmatigheid van vrijheid in, maar geen interesse in het lot van de ander (al is het om inhoudelijke redenen onmogelijk geen hulp te bieden in nood, a.w. 541, 27-32), evenmin als het objectieve recht dat doet, vgl. NF XXVII.2 1328, 13-15 ‘Ich darf einem nichts rauben, aber auch nichts geben. Ich handle daher nicht ungerecht, wenn ich einen anderen umkommen sehe, ohne ihm zu helfen. Das ist actio justa.’ Het bredere recht, dat bij overtreden niet strafbaar is, bevat echter het beginsel van billijkheid, dat wel rekening houdt met het welzijn van de ander (zie blz. 211 en 222 hieronder). Kant onderschrijft dit traditionele billijkheidsbeginsel (geweten, innerlijk recht); hoe dit te rijmen is met zijn opvatting van recht als wetmatigheid van vrijheid is niet duidelijk.

⁸² ‘...es ist nicht genug, daß er weder sich selbst noch andere bloß als Mittel zu brauchen befugt ist (dabei er doch gegen sie auch indifferent sein kann), sondern den Menschen überhaupt sich zum Zwecke zu machen ist an sich selbst des Menschen Pflicht. Dieser Grundsatz der Tugendlehre verstatet, als ein kategorischer Imperativ, keinen Beweis, aber wohl eine Deduction aus der reinen praktischen Vernunft. - Was im Verhältniß der Menschen zu sich selbst und anderen Zweck sein kann, das ist Zweck vor der reinen praktischen Vernunft; denn sie ist ein Vermögen der Zwecke überhaupt, in Ansehung derselben indifferent sein, d. i. kein Interesse daran zu nehmen, ist also ein Widerspruch.’ (MS VI 395, 18-27; cf. 385, 5-9. Zie ter contrast GMS 437, 23-30.) De praktische rede is, als vermogen tot doelen (cf. XXVIII 1099 ‘...zu Absichten wird allemal Vernunft [overwegingen] erfordert’) en het opstellen van maxims, vanzelfsprekend geïnteresseerd in de inhoud daarvan (l.c. 28-30. Cf. MS. 380, 25 – 381, 3; zie noot 267 hieronder). De interesse lijkt zo geen verbreding meer, maar onderdeel van de rede. Ook gold de interesse in materiële doelen in vroeger werk, die doelen alleen als *middel* tot het bepalen en verwerkelijken van wetmatigheid.

dankzij een normatief doel (MS VI 385, 1vv), maar hier is dat doel tweevoudig en inhoudelijk: de eigen volmaaktheid en het geluk van anderen (MS VI 385, 32).

De uitbreiding van formele plicht naar inhoud berust, zoals opgemerkt, op de onherleidbare eenheid van het menselijk streefvermogen als basis van al ons handelen, en is daarmee onverklaarbaar, iets wat ook geldt voor het gegeven dat ons hogere vermogen tot begeren kennelijk de structuur bezit om zich uit te breiden met het inhoudelijke: ‘Grundkräfte kann kein Mensch erklären.’ (*Met. Pölitz* XXVIII 591, 23; KpV V 46, 37-47, 2 en 177, 17-19.) Voor de empirisch-psychologische problemen die achter de combinatie van rechtmatigheid en objectieve doelmatigheid schuil gaan (vanuit rechtmatigheid is er geen aandacht voor inhoudelijk resultaat, vanuit doelmatigheid wel), heeft Kant, zoals gezegd, vanuit het toenmalig mensbeeld geen oog; hij beschouwt het als een constateerbaar vanzelfsprekend natuurlijk samengaan van twee handelingsaspecten, waarbij plicht zich op verschillende wijze manifesteert, in overeenstemming met het traditionele onderscheid tussen rechtsplichten en verdienstelijke plichten, en uiteindelijk berustend op de onachterhaalbare eenheid van de menselijke natuur, ofwel van het menselijk vermogen tot begeren, dat zowel de wil tot wetmatigheid als het streven naar geluk omvat (cf. XVII 319, 7-12; zie ook het Anselmus-citaat in noot 195 van hoofdstuk I op bladzijde 59 hierboven). Daaruit vloeit het gegeven voort dat de rede niet alleen wetten maakt, maar ook het vermogen is om doelen te stellen (zie vorige voetnoot).

Zo kan de plichtmentaliteit van interesse in alleen de eigen *waardigheid* om gelukkig te zijn ofwel achting voor wetmatigheid, ‘zich uitbreiden’ (XXVII 669, 22-24; zie ook bladzijde 239 hieronder) met objectieve (geobjectiveerde) interesse in de bevordering van het actueel geluk van de mensheid, waarbij ook communicatie van gevoelens is betrokken. De interesse op zich voor inhoudelijke zaken (voor doelmatigheid, doelgerichtheid) blijft vanuit de structuur van wetmatigheid zelf onverklaard (cf. KpV V 22, 14-16; 27, 3-6 en 34, 37-35, 1; plicht berust op de wetmatige vorm alleen; zie ook *Gemeinspruch* VIII 279, 29 – 280, 5, plicht ‘an sich’ abstraheert van alle doel), maar lijkt, nogmaals gezegd, gebaseerd op de eenheid van het menselijk handelen (de eenheid van het menselijk vermogen tot begeren). De rede is, als praktische rede, altijd ook betrokken op doelen, wat interesse in de inhoud daarvan impliceert (MS 395, 24-30).

Daarbij speelt verder de gedachte dat alleen de volkomen plichten echte zedenwetten (‘eigentliche Sittengesetze’, GMS 389, 15v; vgl. KpV 159, 28v) zijn. Zo worden de onvolkomen plichten, waar de doelen van de rede mee verbonden zijn, nu een extensie van de rechtsplichten en verliezen hun zelfstandig karakter – althans in het verslag van Vigilantius, minder, zo lijkt het, in *Die Metaphysik der Sitten*.⁸³ Hun mindere waarde blijkt uit Kants opmerking dat de onvolkomen plichten geen universele wetten zijn, waarbij een uitzondering onmogelijk is, maar algemene regels (die moeten wijken voor volkomen plichten en als wijde plichten speelruimte bieden voor het deels nalaten ervan); ze zijn ‘nur generales, nie universales, sie sind daher ... eine Regel (‘blos Anmahung’

⁸³ Rechtsplichten zijn, zegt Kant in het collegeverslag, de basis van de liefdesplichten, die deugdplichten worden genoemd omdat ze ook het moreel goede bij anderen willen bevorderen. ‘Man distinguirt die Rechtspflichten gegen sich selbst von den Liebespflichten, und nennt letztere Tugendpflichten, welche das moralische Gute in andern Menschen zu befördern zum Zweck haben, und dadurch die zum Grunde liegende Rechtspflicht erweitern.’ (XXVII 607, 34-38) Anderzijds staan ze, omdat ze op inhoud gericht zijn, ook tegenover de rechtsplichten, zie bijvoorbeeld a.w. 600, 12-22. Rechtsplichten en liefdesplichten vormen dan ook geen intrinsieke eenheid (XXVII 541, 38 – 542, 2 en MS VI 458. Zie verder hieronder.

XXIII 380, 10) und nicht Gesetz.⁸⁴ Plicht, en daarmee achting, is in de *Grundlegung* echter verbonden met absolute noodzakelijkheid (IV 389, 11-13). Toch blijft plicht (als geheel) volgens Kant samengaan met achting (zie bijvoorbeeld XXVII 624, 5-7).

In *Die Metaphysik der Sitten* zijn, zoals opgemerkt, de deugdplichten gebaseerd op de wetgevende rede, die op deze manier de invloed van de neigingen op het kiezen van doelen wil tegengaan (MS VI 380, 25 – 381, 3). De verbreding van het plichtbegrip met inhoudelijke doelen ‘erhebt sich über die Rechtspflicht’ (a.w. 396, 23). Alleen zo is een zedenleer mogelijk (MS 385). Maar de twee soorten plichten zijn hier evenmin gelijk: strikt moreel gezien heeft men aan de rechtsplichten of verschuldigde plichten, die ook het beginsel van billijkheid omvatten, genoeg (MS 458. Kant stelt dit steeds, zie *Collins* XXVII 273, 24-25; 415, 13-37) en elders merkt hij, in verband met de plicht tot cultivering van onze vermogens, min of meer geringschattend op: ‘Allein diese Pflicht ist bloß ethisch’ (MS 392, 10; cf. GMS IV 424, 11 ‘...nur der weiteren (verdienstlichen) Pflicht...’, KpV V 159, 28-29 ‘...nur außerwesentliche Pflichten...’ *Vorarb. MS* XXIII 409, 6 ‘...nur eine Tugendpflicht.’). Alleen de volkomen plichten hebben absolute noodzakelijkheid, de verdienstelijke zijn contingent (voorwaardelijk); ze zijn, zoals opgemerkt, een extensie van de verschuldigde plichten.⁸⁵

Dat scheidt hetzelfde probleem als hierboven genoemd bij *Vigilantius*: het is moeilijk, zo niet onmogelijk, om het a-prioristisch gewekte gevoel van achting, dat uitdrukking vormt van de macht van wetmatigheid - de macht van absolute wetten - te combineren met plichten die eigenlijk, puur moreel gezien, overbodig zijn. De onvolkomen plichten hebben meer met de schoonheid, de harmonie van het menselijk gedrag te maken.⁸⁶

Niettemin probeert Kant in *Die Metaphysik der Sitten* de onvolkomen plichten toch met universele wetten (cf. MS 451, 7-8) te verbinden. De uitbreiding van de formele rechtsplichten naar de (inhoudelijke) onvolkomen plichten (*Vigil*. XXVII 542, 37 - 544, 24), leidt bij *Vigilantius* tot verplichte doelen waar mijn handelen mee overeen moet stemmen (a.w. 543, 35-36). In *Die Metaphysik der Sitten* versterkt hij dit door de introductie van een categorische imperatief van ook geluk implicerende doelen; zonder die inhoudelijke imperatief zou zedelijkheid niet mogelijk zijn (MS 385, 10-18). Deze categorische imperatief is echter weinig overtuigend, want de verplichte doelen zijn niet volstrekt onvoorwaardelijk: zo nodig moeten immers ze wijken voor de rechtsplichten (cf. MS 224 en *Collins* XXVII 315, 5-14); ze zijn zelfs, zoals al kort is aangeduid en hieronder blijken zal, niet onmisbaar. De onvoorwaardelijkheid van die doelen geldt zelfs binnen de ethiek niet voor alle ethische plichten, maar alleen voor de deugdplichten, de uit achting gedane rechtsplichten staan immers los van elk materieel doel en gaan voor, bovendien is de verplichtende kracht van die doelen ontleend aan de formele zedenwet, en niet omgekeerd.⁸⁷ De argumentatie berust op een secundair of afgeleid uitgangspunt:

⁸⁴ XXVII 541, 38 – 542, 2; cf. 536-537 en MS 389, 6-8; GMS 425, 17-19. Voor het verschil daartussen, zie XXVII 514, 17-20 en GMS 424, 30-31; algemene regels gelden alleen ‘in den mehresten Fällen’. Voor de geringe waardering van de onvolkomen plichten in de KpV, zie noot 118 van hoofdstuk II van deze studie.

⁸⁵ MS 396, 17. Cf. GMS IV 429, 29 en 430, 10; ook: *Mrongovius II* XXIX 609. De volkomen of verschuldigde plichten leggen aan de onvolkomen plichten hun voorwaarden op: ‘...vis necessitans prioris est perfecta, quoniam est absoluta. Vis necessitans posterioris est imperfecta, quoniam est hypothetica sub conditione praestati officii debiti.’ (XIX 31, 3-5) Zie ook *Vigil* XXVII 560, 35vv en 583, 34-38.

⁸⁶ MS 458. Cf. *Praktische Philosophie Herder* XVII 53, 36-37. ‘Wohlwollen setzt schöne Moralität voraus: — Die Vorstellung des Schönen in der Handlung ist das Mittel dazu.’

⁸⁷ Cf. *Vigil* XXVII 543, 22-5 ‘...so giebt es doch einen Zweck, den man bey Erfüllung seiner Pflichten vor

er wordt van inhoudelijk standpunt uitgegaan. (Ook enkele bladzijden verder in *Die Metaphysik der Sitten* verbindt hij, tegen zijn vroegere opvattingen in, de categorische imperatief met een noodzakelijke inhoud.⁸⁸)

Verder is het vreemd dat, als het stellen van inhoudelijke morele doelen onvermijdelijk is, later in *Die Metaphysik der Sitten* de serieuze vraag kan worden gesteld, of de mogelijkheid kan worden overwogen, de ethiek alleen tot de rechtsplichten te beperken, omdat daaruit al alle welzijn, voor zover in onze macht, kan voortvloeien.⁸⁹ Dat getuigt niet van achting voor deugdplichten; achting lijkt in dit opzicht een probleem.

Tenslotte kan nog opgemerkt worden dat het een onbevredigend element is, dat de zedenwet met het stellen van het welzijn van de ander als verplicht basisdoel die ander tot dankbare achting verplicht (MS 454, 33).

2.2.1 Bijkomende aspecten.

In *Die Metaphysik der Sitten* (in de *Tugendlehre*) zijn, in verband met de plichten jegens zichzelf, niet alleen materiële maar ook formele doelen opgenomen. Dat gaat gepaard met een indelingsprobleem, dat hier kort zal worden besproken.

In *Vigilantius* zijn de formele plichten jegens zichzelf bij de, binnen de ethiek vallende, innerlijke rechtsplichten ondergebracht.⁹⁰ In *Die Metaphysik der Sitten* plaatst Kant ze zowel bij de rechtsplichten (MS 236, 24-30) als bij de deugdplichten (MS 419, 23-25).

Augen haben soll, und der mithin so beschaffen seyn muß, daß die Bedingung der allgemeinen Rechtmäßigkeit damit bestehen kann.' Plicht is hier voorwaarde voor de mogelijkheid van het doel. Op dezelfde bladzijde stelt Kant ook dat de ethiek 'rechtmatigheid (gelijkheid van vrijheid) als zodanig' als beginsel heeft, wat betekent, zo zegt hij, dat de ethiek niet wezenlijk met een doel verbonden is (l.c. 20-29). In de MS lijkt hij dit echter toch, als formele plicht, met een doel, namelijk 'moralische Selbsterhaltung', te verbinden (VI 419, 15-20; 420, 13-19).

⁸⁸ Zonder (empirische) doelen, stelt Kant daar, zouden er geen handelingen zijn, dus geen maximes, ofwel geen activiteit van de praktische rede, die de maximes bepaalt. Daarom kan de praktische rede niet onverschillig staan tegenover empirische doelen. [Die praktische Vernunft] 'ist ein Vermögen der Zwecke überhaupt, in Ansehung derselben indifferent sein, d. i. kein Interesse daran zu nehmen, ist also ein Widerspruch: weil sie alsdann auch nicht die Maximen zu Handlungen (als welche letztere jederzeit einen Zweck enthalten) bestimmen, mithin keine praktische Vernunft sein würde. Die reine Vernunft aber kann a priori keine Zwecke gebieten, als nur so fern sie solche zugleich als Pflicht ankündigt.' (MS 395, 26-31) Eerder had Kant benadrukt dat de zuivere praktische rede alleen geïnteresseerd is in de wetmatigheid van die doelen, niet in hun inhoud (cf. GMS 441, 19-24 en XXVII.2 1330, 3-5.) In de MS komt die wetmatigheid tot uitdrukking in de (onbewijsbare) categorische imperatief van doelen 'handle nach einer Maxime der Zwecke, die zu haben für jedermann ein allgemeines Gesetz sein kann.' (MS 395, 15-16; 22-23; cf. XXVII 544, 11-15.) Op grond van het bovengenoemde zegt Kant dat de zuivere rede a priori inhoudelijk bij die doelen betrokken is (MS 395, 18-19). Men zou echter verwachten dat de zuivere rede alleen geïnteresseerd is in de objectiviteit van die doelen (cf. MS 385, 24).

⁸⁹ 'Würde es mit dem Wohl der Welt überhaupt nicht besser stehen, wenn alle Moralität der Menschen nur auf Rechtspflichten, doch mit der größten Gewissenhaftigkeit eingeschränkt ... würde?' (MS VI 458, 2-5, zie ook bladzijde 239 hieronder.) Andrea Esser houdt geen rekening met dit voorstel van overbodigheid van de deugdplichten, wanneer hij, uitgaand van MS VI 385, stelt dat als er geen hoogste, onvoorwaardelijk [inhoudelijk] doel zou zijn, het begrip vrijheid zou moeten worden opgegeven. (Andrea M. Esser, *Eine Ethik für Endliche: Kants Tugendlehre in der Gegenwart*, Stuttgart 2004, 253-254.) Immers, als er geen hoogste, onvoorwaardelijk [inhoudelijk] doel zou zijn, zouden de rechtsplichten gedaan uit achting alles kunnen regelen, al zou dat ten koste gaan van schoonheid (MS VI 458, 6-8). Esser volgt Kant ook in diens opvatting dat de categorische imperatief vanuit het beginsel van gelijkheid zowel vrijheid als verbondenheid omvat (a.w. 370vv), zonder oog te hebben voor de problemen die dat impliceert.

⁹⁰ 'Kurz, angenommen, es giebt Pflichten gegen sich selbst, so sind die Rechtspflichten gegen sich selbst die höchsten Pflichten unter allen. Sie betreffen das correspondirende Recht der Menschheit in seiner

Die deugdplichten zijn volkomen (MS 421, 5), terwijl hij eerder had gesteld dat ethische plichten als kenmerk hebben dat ze onvolkomen zijn (MS 390, 4-17). Nu echter gaat het over plichten met innerlijke dwang zonder speelruimte (cf. MS 446, 4-8).

In de *Vorarbeiten zu Die Metaphysik der Sitten* is er aarzeling tussen indeling bij ethiek of recht. Dat geldt zoals gezegd in feite ook voor *Die Metaphysik der Sitten*: Kant deelt ze daar in eerste instantie in bij de (innerlijke) rechtsplichten, maar de dan beloofde verheldering vanuit het recht van de mensheid blijft achterwege, en later (in de *Tugendlehre*) brengt hij ze onder bij de deugdplichten (MS 236, 24-30; 417vv). Daarbij wordt het ‘recht van de mensheid’ (een van de Stoa komend idee, zie noot 50, blz. 322) als normerende instantie vervangen door de ‘waardigheid van de mensheid’ (cf. *Collins* XXVII 347, 9-13). Dat de waardigheid van de mensheid normerend doel wordt (MS 420, 13-19), correspondeert overigens met Kants standpunt in *Vigilantius*, dat overtreding van het innerlijk recht van de mensheid leidt tot verlies van de waardigheid van het mens-zijn en hem tot een ding maakt (XXVII 604, 19-26; cf. *Vorarbeiten* XXIII 390, 31-36).

Het kernprobleem is, dat innerlijke rechtsplichten, als innerlijk, niet tot het terrein van het externe, door anderen afdwingbare recht behoren, en dus onder de ethiek vallen, maar toch het noodzakelijk karakter van strenge en volkomen plichten hebben en niet op een doel zijn gericht. Elk van beide manieren om ze in te delen roept de nodige vragen op.⁹¹

eigenen Person, sind daher vollkommene Pflichten, und jede Pflichthandlung wird von dem Recht der Menschheit unerläßlich gefordert, und ist an und für sich selbst Pflicht.’ (XXVII 604, 14-19, cf. 582, 6-7; zie verder ook 603-608 en 543, 20-29; XXVII 347, 9vv) ‘Die interna juris stricti sind der Form nach alle Pflichten gegen sich selbst, die darum streng sind, damit, wengleich keine äußere, dennoch eine innere Gesetzgebung (inde Selbstzwang) möglich ist, weil sie aus dem Begriff der Freiheit durch das Gesetz des Widerspruchs, mithin analytisch, abgeleitet werden, und also von der Art sind, daß sie eine Nothwendigkeit bey sich führen, die auch die Pflichthandlung selbst bestimmt; daher gehören der Materie nach hierher alle officia juris interni stricta, z. E. die Pflicht, sich nicht zu verstümmeln, sich nicht zu verkaufen, sich nicht zu töten. Dies ist also das Recht der Menschheit in seiner eigenen Person.’ (XXVII 587, 20-29.)

A. Wood spreekt, op basis van de MS, van ‘The primacy of the *Formula of Humanity*’. Hij concludeert: ‘Kant’s practice, then, overwhelmingly prefers the *Formula of Humanity* as the formula in terms of which the moral law is to be applied.’ (Wood, *Final Form* 11-12). Het indelingsprobleem van niet op een doel gerichte innerlijke rechtsplichten bij doelgerichte deugdplichten komt bij hem niet ter sprake. Verder beseft Wood (zie a.w. 12) niet dat de deugdenleer ook materiële doelen omvat. Ook berust de plicht tot helpen in de MS niet op de waardigheid van de menselijke natuur, zoals hij meent (a.w. 14, cf. MS VI 448-449).

⁹¹ In *Vigilantius* gaat het om recht binnen de ethiek: ‘Es kann indeß nie nach Rechtsgesetzen, sondern nur ethisch angenommen werden: ein Beweis, daß auch die Ethic nicht wesentlich mit Zweck verbunden ist, sondern strenges Recht im allgemeinen Sinne bey sich führt.’ (XXVII 543, 26-29). Het gewone recht is dan streng recht in bijzondere zin (a.w. 587, 8-13; cf. 585, 34 - 586, 8). In de *Vorarbeiten* is Kant aarzelend. ‘Das Recht der Menschheit in unserer eigenen Person gehört also noch nicht in die Tugendlehre weil sie auch nicht verlangt daß die Idee Pflicht gegen sich selbst zugleich die Triebfeder der Handlungen sey.’ (*Vorarbeiten* MS, XXIII 390, 31-33) We staan onder de dwang van onze ‘Persönlichkeit’, ‘nach der Analogie mit dem Zwange eines Anderen’, a.w. 390, 26. (In *Vigilantius* berustte de zelfdwang op de, uit het vrijheidsbegrip analytisch voortkomende en dus noodzakelijkheid implicerende, innerlijke wetgeving; zie de vorige voetnoot.) Hij merkt echter ook op ‘So sind alle Pflichten gegen sich selbst ethisch (niet juridisch) denn wenn die Triebfeder der Handlung nicht die Pflicht selbst wäre was würde uns sonst moralisch nöthigen da die Handlung aus uns selbst entspringen soll.’ (XXIII 393, 24-27). ‘Ethisch’ zou dan een puur technische term zijn die aanduidt iets innerlijk veroorzaakt wordt; achting moet dan het technisch dwangmiddel zijn, maar heeft hier geen band met verdienstelijkheid; het lijkt meer om een verlegenheidsoplossing te gaan. In XXIII 395, 2-4 spreekt hij, in verband met strenge en wijde plicht, toch weer van ‘innere Rechtspflichten’. Volgens XXIII 405, 29-20 berusten dat de plichten jegens zichzelf niet op rechten, maar op doelen die plicht zijn, maar op diezelfde bladzijde neemt hij het recht als basis: hij stelt om zijn menselijke waardigheid te handhaven dat men geen recht heeft over zijn leven te beschikken (l.c.

Bij de behandeling van innerlijke rechtsplichten als doelgerichte maar volkomen deugdplichten in *Die Metaphysik der Sitten* (cf. VI 421, 5vv. tegenover XXVII 581, 34-38) blijven, ondanks heldere indeling, de onduidelijkheden die ook al speelden in het collegeverslag van *Vigilantius* (en eerder, zie *Mongrovius II XXIX 620*) overeind. Hij stelde daar dat innerlijke rechtsplichten jegens zichzelf, die tot de ethiek behoren, los staan van elk doel van een handeling (XXVII 543, 20-23). Het bewijst, zo zegt hij, dat ‘auch die Ethic nicht wesentlich mit Zweck verbunden ist’, ook niet met ‘der Zweck der Menschheit in meiner eigenen Person’ (dat wil zeggen, talentontwikkeling, l.c. 27-28; 33; 37-39). Later echter in dit verslag, blijkt er wel verband met doelen te zijn.⁹²

In de *Tugendlehre* is er een heldere indeling van het plichtbegrip in plichten, waarbij uiterlijke dwang mogelijk is, en plichten die alleen berusten op innerlijke dwang of zelfdwang, de ethische plichten (VI 380, 1-6; 379, 17; 396, 20).

Oorzaak van de innerlijke dwang van de volkomen deugdplichten is de noumenale persoonlijkheid (VI 418, 14-23, cf. V 87v.; XXVII 601, 30-34). Deze zelfde instantie was in *Vigilantius* en de *Vorarbeiten* oorzaak van de dwang van de innerlijke rechtsplichten (XXVII 543, 18-21 en 627, 21-26; XXIII 390, 22-26).

De innerlijke dwang is dus een duidelijk kenmerk, maar het probleem ligt in het punt dat de ethische plichten per definitie onvolkomen zijn (MS VI 390, 2-3; 392, 10; 395, 1-4).

Het volkomen karakter van een aantal plichten jegens zichzelf komt omdat deze niet gericht zijn op doelen zijn waar we, onszelf vervolmakend, steeds naar moeten streven, maar op die, welke als normatief, ons gedrag beperkend (‘einschränkend’, VI 419, 17), door de natuur aan ons worden voorgehouden (in feite geen doelen maar regels van zelfinstandhouding, VI 419, 33-34; cf. ook 420, 24-25). Dit beperkende of verbiedende sluit, als iets wat men aan zijn natuur *verschuldigd* is, niet aan bij het verdienstelijk karakter van al het ethische, maar heeft meer het karakter van een rechtsplicht. Dit wordt onderstreept door het feit dat het hierbij niet alleen om maximen (zoals kenmerkend voor de ethiek VI 388, 32-33), maar vooral om de toespitsing ervan op handelingen (een bepaald type, niet-wettelijk strafbare overtreding jegens het mens-zijn als waarde) gaat (VI 420, 7-11 en 19-21; 421vv. Cf. ter contrast a.w. 386, 30 - 387, 15).

Vooraf de formele plicht jegens zichzelf om de innerlijke vrijheid te handhaven (VI 420,

14-15; cf. MS 422, 31-34). In de MS is de plicht zowel een innerlijke rechtsplicht als een volkomen deugdplicht (MS 236, 24-30; 220, 13-26; 422, 423 en 429), zonder dat de rechtspositie ervan (recht heeft daar verder alleen met uiterlijke wetgeving en uiterlijke vrijheid, los van waardigheid van gedrag, te maken, cf. MS 379, 10) verhelderd wordt. Die rechtspositie wordt in feite opgeheven: plichten waarbij geen uiterlijke dwang mogelijk is, zijn deugdplichten (MS 383, 18-19). Blijft vanuit *Vigilantius* het probleem van doelgerichtheid en van het feit dat innerlijke rechtsplichten zowel ‘an und für sich selbst Pflicht’, (a.w. 604, 19) als ‘nur ethisch’ zijn (dus verdienstelijk en afhankelijk van achting). Gezien dit alles is allerminst duidelijk hoe innerlijke rechtsplichten deugdplichten kunnen zijn (MS 419, 25), zoals Bernd Ludwig stelt (*Die Einteilungen der Metaphysik der Sitten*, in: *Kant's Tugendlehre*, 70. Zie, voor zijn uitvoerige bespreking van de problematiek, de gehele passage 59-71.) Zie ook Andrea M. Esser, a.w. 345 en *Immanuel Kant, The Metaphysics of Morals*. Introduction, translation and notes by Mary Gregor, Cambridge 1991, Translator's Introduction, 22-23.

⁹² ‘Nur, wohlverstanden, daß ... Tugendpflichten auch streng verbinden, sobald sie der Form nach, oder in Ansehung der Art der Verbindlichkeit überhaupt nach, abgetheilt werden. [...] ...die ethischen Pflichten [verstatten] ... in Ansehung der Maxime der Handlung eine Gesetzgebung, die jedoch nicht äußerlich seyn kann... aber dennoch, dem Zwecke nach, damit verbunden seyn soll, und sich daher nur in der Materie der Pflichten [innerlijke vrijheid i.p.v. uiterlijke, Fe] von den Rechtspflichten unterscheidet (oder nicht eigentlich rechtliche Pflichten sind).’ (XXVII 585, 29-39)

13-19) heeft het karakter van (innerlijke) rechtsplicht (cf. *Vig* XXVII 453, 21). De innerlijke vrijheid kennen we vanuit regels van de rede: de kennis ervan is gebaseerd op de morele imperatief (VI 239) ofwel de praktische beginselen van de rede (VI 221, 14; 420, 15). Het weten van de innerlijke vrijheid valt dus samen met de innerlijke *rechtsplicht* zich aan de regels van de rede te houden (cf. VI 236, 24-30). Hier een doel (deugdplicht) van maken doet tautologisch aan. Het weten van de innerlijke vrijheid staat al gelijk aan het gebod die vrijheid waar te maken, we kennen de innerlijke vrijheid alleen als verbonden met, of vanuit, gebod. Verder komt deze plicht in feite neer op achting voor de vrijheid, eigenlijk dus achting voor de wet. Ook dit maakt als plicht jegens zichzelf een tautologische indruk, want Kant had eerder opgemerkt dat achting onlosmakelijk met de voorstelling van plicht verbonden is (VI 402). Daar kan men tegenover stellen dat het accent hier op de eigen waardigheid ligt, besproken vanuit de zes fundamentele ondeugden die naar Kants opvatting die waardigheid ondergraven.⁹³ Al met al blijft de besproken indeling problematisch. Tenslotte is er nog de mogelijkheid dat Kant de volkomen deugdplichten is gaan opvatten als in bepaalde mate analoog aan de rechtsplichten (cf. MS 449, 31 – 450, 2).

De herziene opvatting van het gevoel van achting

Het is verder opmerkelijk, dat Kant in *Die Metaphysik der Sitten* achting zelden nog drijfveer noemt. Hoewel hij er in de *Grundlegung* al op had gewezen dat er twijfels zijn of men ooit uit plicht handelt of heeft gehandeld, en niet uit bijkomende drijfveren (GMS IV 407; 419, 25-30), gold die twijfel niet het gevoel van achting zelf, dat we, zoals hij in de *Kritik der praktischen Vernunft* zegt, als enige volledig a priori kennen (V 72-73). Dit a-prioristische kennen geeft zekerheid; het is zelfs zo, dat ‘...eben die Gewißheit einer Gesinnung, die mit diesem Gesetze übereinstimmt, die erste Bedingung alles Werths der Person ist.’⁹⁴ De zedenwet is, naar a-prioristisch inzicht (V 74; 78 - 80), drijfveer door onze eigendunk neer te slaan en zo achting te wekken (V 73). Nu Kant echter ook rekening gaat houden met de natuurlijke mogelijkheden van de mens als object van toepassing van de zedenwet (VI 217, 1-8) lijkt hij kritischer tegenover diens a-prioristische mogelijkheden te staan. Hij benadrukt: ‘...Gefühl, wodurch es auch immer erregt werden mag, ist jederzeit physisch.’ (VI 377, 2-3.) In de *Kritik der praktischen Vernunft* was dat geen bezwaar (V 75), maar dat is nu anders, want in het collegeverslag van Vigilantius zegt hij dat de zedenwet ons wel het besef geeft van ondergeschiktheid, en daarom gepaard gaat met het voornemen gehoorzaam te zijn, maar dat het toch mogelijk blijft dat we dit om subjectieve redenen (uitzicht op loon of straf) doen (cf. ter

⁹³ VI 420, 8-11 (tegen de menselijke natuur, cf. Pufendorf, *De officio hominis et civis* I, 5 §§ 3-5) en 19-21 (tegen de morele waardigheid). Het aanwijzen van bepaalde overtredingen als specifiek strijdig met waardigheid is, als men het puur formeel, dat wil zeggen, vanuit waardigheid als zodanig, wil bekijken (l.c. 14-16), problematisch. Kant stelt dat er gedrag is (hoewel onverklaarbaar, VI 380n, 28-35), zoals liegen, gierigheid (in het aspect van z'n mens-zijn tekort doen, VI 432, 4-13) en kruiperigheid (het laatste ontbreekt overigens in *Vigilantius*, ook dit een bewijs dat Kant zijn ethiek steeds herzag), dat de ontkenning van de waardigheid van het mens-zijn als beginsel heeft. Daar kan men tegenin brengen dat alle overtredingen qua beginsel de waardigheid aantasten. Kant is echter, zo valt aan te nemen, van mening dat men bij andere overtredingen daar niet van uitgaat als kernprincipe, maar als iets wat men, om zo te zeggen, zelf betreurt, cf. GMS 454, 21-29

⁹⁴ KpV V 73, 21-23. Zie ook GMS 403, 30-31 ‘...Handlungen aus reiner Achtung fürs praktische Gesetz...’ Cf. *Rel.* VI 27, 32-34, waar Kant zegt dat een goed karakter gebaseerd is op het opnemen van het morele gevoel als drijfveer in de maxime. Dit impliceert dat dit gevoel zuiver is.

contrast, KpV V 75, 30-34). (Sterker, Kant zegt zelfs dat er achting voor de wet ontstaat als positief effect bij de gedachte aan een God die deugd gepast beloont in een toekomstige wereld, XXVII 549, 28-32; 545, 25-32.) Daarom moet de voorstelling van de deugdplicht zelf de grond van ons handelen zijn.⁹⁵ Achting als gevoel, dus empirisch verschijnsel, biedt, zo vindt Kant nu, te weinig garantie van zuiverheid. Het cultiveren van achting als zuiver gevoel, dat ons bewust maakt van de dwang die in het plichtbegrip ligt (ons ondergeschikt zijn, zie de vorige voetnoot), is daarom plicht (VI 399, 28-33). Achting als kenmerk van plicht of goede wil, is niet meer a-prioristisch afgedwongen drijfveer (GMS 401n), maar met betrekking tot de rechtsplichten verdienstelijke (want niet door anderen afdwingbare) basis van de keuze om de wet tot drijfveer te maken (MS 391, 4-7). Het externe recht wordt een ethisch doel (VI 390, 30-35. Die verdienstelijkheid heeft echter geen merkbare betekenis voor de ander en is in dat opzicht een loos begrip. Betekenisvol is hier alleen de innerlijke zelfdwang. Eerder noemde Kant achting voor recht geen keuze maar innerlijke noodzaak, zie *ZeF* VIII 385, 27vv., ‘...Achtung fürs Recht ...ist...unbedingte, schlechthin gebietende Pflicht’).

Waarschijnlijk is de gedachte dat de mens nooit zijn eigen hart kan doorgronden de oorzaak van Kants herziene opvatting.⁹⁶ We zijn alleen zeker van de feitelijke legaliteit, de overeenstemming met plicht, van ons handelen, niet van de moraliteit, de juiste gezindheid (het ‘Handle pflichtmäßig aus Pflicht’), als drijfveer. De wet, zegt Kant nu, gebiedt dan ook niet haar voorstelling tot feitelijke basis van handelen te maken, maar om

⁹⁵ ‘Dem Gesetz gegenüber gleichsam im Nachbilde kann nur Achtung correspondiren: d.i. das Bewußtsein des Subjects von seinem Verhältniß als inferior bey Befolgung des Gesetzes seines superioris: daher der Vorsatz zu gehorchen; aber daraus bleibt noch möglich, daß das Gesetz von ihm aus subjectiven Gründen, z. E. wegen zu erwartender Belohnung, Strafe etc., befolgt wird. Wird dagegen das Gesetz als maxime zur Handlung aufgenommen, wird also beim Handelnden Triebfeder und die bewegende Kraft, die ihn zur Handlung bestimmt, wird die Vorstellung von der Tugendpflicht selbst der Grund der Handlung, so kann man sagen, es entsteht Liebe zum Gesetz, wenn dies gleich im eigentlichen Verstande streng gebietet; er thut alsdenn die Handlung, weil die Ueberzeugung von seiner Pflicht der Grund ist.’ (XXVII 582, 31 – 583, 4; cf. ook V 129, 12-14; VI 380, 1-3; 392, 20-34 en 397, 16 ‘...die moralische Triebfeder (die Vorstellung des Gesetzes...’) Helemaal duidelijk is dit niet, want in het collegeverslag zegt hij later dat liefde voor de wet onbereikbaar is, we moeten ons beperken tot achting: ‘Der Mensch muß es wenigstens dahin bringen, daß er Achtung für das moralische Gesetz gewinnt, wengleich das Gesetz zu lieben ein Grad der Neigung ist, der wegen der menschlichen Begierden unerreichbar ist...’ (XXVII 656, 6-9; cf. VI 383, 31). In de KpV had Kant gezegd dat we uiteindelijk gaan houden van iets wat ons het toegenomen gebruik van onze kenniskrachten laat voelen, maar dat betreft alleen een voorbereidend, nog niet echt moreel stadium (V 160). Een verder punt is, dat in de KpV juist het morele gevoel de drijfveer is om de wet tot maxime te nemen (V 76, 16-19). Weliswaar had Kant ook in de KpV gezegd: ‘Nun ist zwar klar, daß diejenigen Bestimmungsgründe des Willens, welche allein die Maximen eigentlich moralisch machen und ihnen einen sittlichen Werth geben die unmittelbare Vorstellung des Gesetzes und die objectiv nothwendige Befolgung desselben als Pflicht als die eigentlichen Triebfedern der Handlungen vorgestellt werden müssen’ (V 151 13-17), maar daar sluit subjectief ‘reine Achtung’ (l.c. 24) bij aan (cf. V 147, 30-31). Tenslotte valt nog op te merken dat Kant in de *Grundlegung* had opgemerkt dat de voorstelling van plicht geen absolute zekerheid geeft (IV 407, 1-4). [De term ‘superior’ (XXVII 582, 33) heeft Kant overigens ontleend aan von Pufendorff, *De officiis* I, 2, § 5; zie blz 99 hierboven noot 88.]

⁹⁶ De eerste maal dat Kant hier meding van maakt is in *Die Religion*, VI 51, 12-16. Verder MS VI 392, 30-33; 447, 1-6. Cf. XXVII 624, 38 - 625, 3 ‘Wie würde der Mensch es ergründen, ob seine Freude über die Rettung einer unglücklichen Familie von sympathetischem, pathologischem Mitgefühl oder von Vergnügen aus Erfüllung seiner Pflicht herrührt, oder ob bey der Handlung nicht Ehrliche, Vortheile ganz dunkel mitwirkten.’ Ook: *Gmspr* VIII 284-285. Anderzijds merkt zelfs een kind elke onzuiverheid op (VI 48, 25v).

ernaar te streven dit te doen.⁹⁷ Anders gezegd, we kunnen slechts streven naar een zuiver gevoel van achting. We hebben het vermogen tot, maar niet de zekerheid van de zuiverheid van dit gevoel.

Dit is mogelijk de reden dat Kant bij *Vigilantius* toch ook spreekt over achting als drijfveer die samenvalt met het drijfveer-zijn van de wet, overeenkomstig zijn standpunt in de *Kritik der praktischen Vernunft*.⁹⁸ Ook in *Die Metaphysik der Sitten* is niet alles duidelijk. Weliswaar is alleen de loutere voorstelling van de zedenwet zelf drijfveer: ‘...Selbstzwang (durch die Vorstellung des Gesetzes allein)... wenn es auf die innere Willensbestimmung (die Triebfeder) angesehen ist...’ (VI 380, 1-3), maar die voorstelling valt samen met achting: plicht kan ‘nur durch die Achtung, die wir vor ihr haben, vorgestellt werden’ (VI 402, 32-33). Die achting is daar (VI 402), maar dan als achting voor onze noumenale natuur, een onmiskenbaar zuiver (anders zou de hele moraal onzeker worden), door de wet ons afgedwongen gevoel (VI 402, 36- 403, 1). Kant onderscheidt hier achting als achting voor de eigen noumenale natuur (zelfrespect), van achting direct voor de zedenwet, ofwel het morele gevoel, dat hij gelijkstelt aan ‘Bewußtsein der Verbindlichkeit’.⁹⁹ Het morele gevoel wisselt in de loop van de tijd van betekenis: in de *Kritik der praktischen Vernunft* is het gelijk aan achting (V 85, 24-25), zoals soms ook in *Die Metaphysik der Sitten* (zie noot 99 hierboven); in *die Religion* is het de natuurlijke ontvankelijkheid voor het gevoel van achting als op zich toereikende drijfveer (VI 27-28), het is daar dus onderscheiden van achting; in *Vigilantius* is het besef dat het volgen van de wet voldoening geeft (XXVII 498, 12-14); in *Die Metaphysik der Sitten* is het ontvankelijkheid voor lust en onlust bij het al dan niet nakomen van de wet, en een gevoel (dus geen ontvankelijkheid), dat men cultiveren moet en dat de basis is van het bewustzijn van verplichting (VI 399, 19vv.). (Achtergrond is hier het gegeven dat lust en onlust structureel onmisbaar zijn voor het menselijke handelen.¹⁰⁰) Het morele gevoel, als bewustzijn van plicht, lijkt daarmee zowel achting als voldoening (lust) bij de gedachte aan het volgen van de zedenwet te omvatten (MS VI 399-400; 464, 5-6). Het morele gevoel is daarmee als drijfveer slechts onderdeel van lust of onlust in het algemeen, maar wel van een speciaal soort, namelijk als die, welke uitsluitend optreedt na de voorstelling van de wet, en niet vooraf bij de voorstelling van het empirische doel (VI

⁹⁷ ‘Also ist auch diese Pflicht, den Werth seiner Handlungen nicht bloß nach der Legalität, sondern auch der Moralität (Gesinnung) zu schätzen, nur von weiter Verbindlichkeit, das Gesetz gebietet nicht diese innere Handlung im menschlichen Gemüth selbst, sondern bloß die Maxime der Handlung, darauf nach allem Vermögen auszugehen: daß zu allen pflichtmäßigen Handlungen der Gedanke der Pflicht für sich selbst hinreichende Triebfeder sei.’ (MS VI 393, 4-10. Zie ook de hele passage MS VI 392, 20 - 393, 10.) Zie ook a.w. 387, 12-18, het is plicht de wil tot zuiverste gezindheid te brengen (het morele gevoel volkomen zuiver te maken) en zo te zorgen dat de wet drijfveer wordt van plichtmatige handelingen.

⁹⁸ XXVII 542, 23-30. Kant zegt daar, dat de ethische vorm van onze kennis van plicht inhoudt ‘daß das Gesetz selbst die Triebfeder der Handlung sey, daß also der Mensch sich...ohne Zwang, bloß aus Achtung für das Gesetz und das daher entspringende Recht bestimme.’ Zie ook a.w. 624, 5-7 ‘Diese Achtung für Pflicht ist nun die Triebfeder unserer Pflichtenhandlungen oder deren subjectives Princip; diese ist bestimmt und kann nur allein die rigoristische Moral bestimmen.’ (Cf. KpV 80, 6-7; 92, 7-10)

⁹⁹ MS VI 399, 29-31. Cf. 464, 5-6 ‘Die Achtung vor dem Gesetze, welche subjectiv als moralisches Gefühl bezeichnet wird, ist mit dem Bewußtsein seiner Pflicht einerlei.’

¹⁰⁰ ‘Alle Bestimmung der Willkür aber geht von der Vorstellung der möglichen Handlung durch Gefühl der Lust oder Unlust, an ihr oder ihrer Wirkung ein Interesse zu nehmen, zur That.’ (MS VI 399, 21-23) Het herinnert aan wat Kant in de voor-kritische periode schreef: ‘Die moralische bonitaet bestehet eigentlich in den moralischen Bewegungs Gründen und der Lust, solche Handlungen auszuüben’ (*Powalski* XXVII 149), 25-27).

399, 21-27). (Al in de *Grundlegung* is de zedenwet, via het morele gevoel in de gestalte van het begrip ‘interesse’, met lust verbonden.¹⁰¹ In de *Kritik der Urteilskraft* lijken die voldoening (‘Lust’) en achting met elkaar te versmelten (KU V 222, 2-13). In dat werk zegt Kant ook dat het verhevene (dus de moraal) behaagt door zijn weerstand tegen het belang van de zintuigen (o.c. 267, 28-29). Achting en voldoening (over de waardigheid van de mens) zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden: ‘...Würde erzeugt das moralische Gesetz auch eben durch den Zwang, der uns zur Befolgung desselben fesselt.’ (Vigil XXVII 623, 33-35) De gedachte aan de bestemming mens wekt zowel achting als voldoening (cf. KpV 88, 26 en KU V 292, 3-5; zie ook Rel VI 23, 25-30 en MS VI 379-380n). Dit alles is, zoals gezegd, verbonden met de gedachte dat zonder basisgevoelens van lust en onlust geen menselijk handelen mogelijk is (cf. ook KU V 187, 32). Deze gedachte treedt echter pas in *Die Metaphysik der Sitten* nadrukkelijk op de voorgrond.) Dit alles hangt samen met Kants nadruk op de gedachte dat alle gevoel empirisch van aard is. Hij werkt dit in *Die Metaphysik der Sitten* zo uit, dat we ons bepaalde gevoelens (het morele gevoel, het geweten, liefde voor de mens en achting voor zichzelf), hoewel als natuurlijke aanleg - als ‘ästhetische Vorbegriffe’- in ons aanwezig, pas door de zedenwet bewust worden (VI 399). Zo wordt liefde voor de mens (de neiging tot weldoen) pas tot ontplooiing gebracht door de plicht tot weldoen zo vaak mogelijk te vervullen (VI 402, 14-21; liefde in deze zin komt dus niet voor bij gelijkheid van onafhankelijkheid). In elk geval is de wet zelf de drijvende kracht om de wet te gehoorzamen en is het morele gevoel besef van de kracht van de wet (cf. GMS 401n), maar nu moet men de zuiverheid ervan cultiveren (VI 387, 12-23).

Kants basisstelling is nu, dat de wet een handeling tot plicht maakt en vervolgens die verplichting zelf, tot drijfveer maakt (VI 218, 13-18; vgl. VI 219, 14-16). Het is dan, zo valt op te merken, wel de vraag in hoeverre het voorstellen van een handeling als plicht ‘...ein bloßes theoretisches Erkenntniß...praktischer Regeln’ betekent (VI 218, 20-21. Curs.Fe) De wet die ‘...die Handlung, die geschehen soll, objectiv als nothwendig [dus als plicht] vorstellt’ maakt ons daarmee immers de vrijheid van keuzevermogen bekend (VI 225, 18-20; 25-26). Dit kan geen theoretisch gegeven zijn (VI 225, 20-24) en gebeurt met ‘gebietendes Ansehen’ (VI 225, 16) en dwingende kracht (‘die nöthigende Kraft des moralischen Gesetzes’, VI 406, 21-22). Daarom bedoelt Kant met ‘theoretisch’ hier waarschijnlijk ‘waarneming van de objectieve macht (causaliteit) van de wet’ (vgl. XXIII 3-10 en noot 102 hieronder). De tweede stap is dan de noodzakelijkheid van handelen (plicht) zelf tot drijfveer maken.

Die drijfveer of dwang kan echter niet zonder het morele gevoel, want alleen dankzij dat door de wet gewekte gevoel, komen we, al is de wet zelf drijfveer, tot moreel handelen.¹⁰² Voor alle menselijk handelen is immers gevoel nodig (VI 399, 22-23). Het morele gevoel

¹⁰¹ Cf. GMS 413n ‘Die Abhängigkeit eines zufällig bestimmbaren Willens aber von Principien der Vernunft heißt ein Interesse.’, en 459n ‘Interesse ist das, wodurch Vernunft praktisch, d. i. eine den Willen bestimmende Ursache, wird.C met ‘Etwas aber wollen und an dem Dasein desselben ein Wohlgefallen haben, d. i. daran ein Interesse nehmen, ist identisch.’ (KU V 209, 10-12.) Zie ook NF XXVII 1329 ‘Intereße ist das Wohlgefallen an dem Daseyn eines Dinges. Ich muß also bei moralischen Handlungen auch ein Interesse annehmen’ en GMS 460, 2-3 ‘...gleichwohl nimmt er wirklich daran ein Interesse, wozu wir die Grundlage in uns das moralische Gefühl nennen.’, en 401n ‘Alles moralische so genannte Interesse besteht lediglich in der Achtung fürs Gesetz.’

¹⁰² Het bekende (zie noot 30) verschil tussen een objectief (het bewustzijn van het gebod) en een subjectief (het gevoel van lust of onlust bij de gedachte aan het al dan niet volgen van de wet) bewustzijn van de

maakt ons bewust van de dwang die in het plichtbegrip ligt (VI 399, 29-31; vgl. het omgekeerde in KpV 80, 29-30: het bewustzijn van dwang brengt achting voort) en is daarmee natuurlijk-noodzakelijk supplement. Wet als drijfveer en het daardoor tot leven gebrachte moreel gevoel vormen een samengesteld geheel. (Daarom blijft in deze studie achting gemakshalve genoemd als drijfveer.)

Bij rechtsplichten of volkomen plichten (VI 390; XXVII 528, 27-31) daarentegen, is die voorstelling van de wet als drijfveer niet vereist en zelfs onjuist. Die rechtsplichten zijn, zo stelt Kant (MS 239, 16-21), afleidbaar uit de categorische imperatief die ons weet geeft van onze vrijheid (KpV 30, 33-39). (Die imperatief wekt achting (V 73), dus moet het rechtsbegrip indirect toch met achting te maken hebben. Beide, rechtsplichten en deugdplichten, welke laatste volgens Kant supplement zijn van de rechtsplichten (MS 395, 15 - 396, 17), berusten op ons vrijheidsvermogen (MS 239, 4-30).

Over het rechtsbeginsel schrijft hij:

Dus is de algemene basiswet van het recht [*das allgemeine Rechtsgesetz*] ‘handel uiterlijk zo, dat het vrije gebruik van je wil met de vrijheid van iedereen naar een algemene wet samen kan gaan’ weliswaar een wet die mij een verplichting oplegt, maar volstrekt niet verwacht, en nog minder eist, dat ik zelf geheel ter wille van deze verplichting mijn vrijheid aan die voorwaarden onderwerp. De rede stelt alleen dat mijn vrijheid in haar idee daardoor wordt ingeperkt en door anderen ook feitelijk mag worden ingeperkt. En dit stelt ze als een postulaat [noodzakelijke vooronderstelling] dat verder niet bewezen kan worden. Als het niet de bedoeling is deugd te onderwijzen, maar alleen uiteen te zetten wat recht is, dan mag en moet men zelf deze basiswet van het recht [*jenes Rechtsgesetz*] niet als drijfveer van het handelen voorstellen (MS VI 231, 10-21).¹⁰³

Dit rechtsbeginsel komt ter sprake omdat Kant in *Vigilantius* en *Die Metaphysik der Sitten* uitgaat van de noumenale natuur als zodanig van de mens (de mens als intelligibel wezen) die de bron is van de wetgeving van de rede (XXVII 510, 10-19). Die noumenale natuur (of ‘Persönlichkeit’), dwingt de mens innerlijk en geeft hem het recht om te dwingen, en is als zodanig basis van het recht van de mensheid (VAMS XXIII 390, 22-

zedewet. (Cf. KU V 206, 31-36, ‘Die grüne Farbe der Wiesen gehört zur objectiven Empfindung, als Wahrnehmung eines Gegenstandes des Sinnes; die Annehmlichkeit derselben aber zur subjectiven Empfindung, wodurch kein Gegenstand vorgestellt wird: d. i. zum Gefühl, wodurch der Gegenstand als Object des Wohlgefallens (welches kein Erkenntniß desselben ist) betrachtet wird.’) Voor de kennis van het morele speelt het subjectieve geen rol (VI 399, 8-10 ‘...weil sie [i.e. ‘die ästhetische Vorbegriffe’ of ‘natürliche Gemüthsanlagen’, waartoe ook het morele gevoel behoort] als subjective Bedingungen der Empfänglichkeit für den Pflichtbegriff, nicht als objective Bedingungen der Moralität zum Grunde liegen’), maar de mens zou moreel dood zijn zonder het laatste. Hij zou geen impuls hebben om moreel te handelen. ‘Ohne alles moralische Gefühl ist kein Mensch; denn bei völliger Unempfänglichkeit für diese Empfindung wäre er sittlich todt.’ (VI 400, 9-11. Cf. ook *Metaphysik L₁* XXVIII 246.) Kant ziet de overdraagbare kennis van plicht, inclusief dwang van de categorische imperatief (MS 222, 35 – 223, 5), als theoretische kennis (cf. VT VIII 402, 21 - 403, 10).

¹⁰³ Cf. *Vigilantius* XXVII 539, 19-24 ‘Herr Kant setzt das oberste Principium juris in der Einschränkung der Freiheit eines Jeden durch die Vernunft auf die Bedingung, daß die Freiheit eines Jeden mit der Freiheit von Jedermann nach dem allgemeinen Gesetz übereinstimme. Er zieht als corollarium hieraus die Befugniß, Widerstand zu thun, oder das Zwangsrecht...’ Het is hier ‘aangeboren recht’, a.w. 588, 8-15. Cf. over het recht om te dwingen ook *Mrongovius II* XXIX 619-620.

29; vgl. *Collins* XXVII 269-271; zie verder ook XXVII 579, 19vv; VI 221; 225, 36v; 239, 23-28). De dwang van de rede is de bron van alle wetgeving van de mens, de uiterlijke, juridische (VI 335; XXVII 539, 23vv) en de innerlijke, ethische (MS 434, 32vv; 439n) en manifesteert zich via de categorische imperatief (VI 239, 16-21; VI 379, 15-18; vgl. V 30). Vanuit de fundamentele imperatief van vrijheid noemt Kant nog andere, de zojuist genoemde van het strafrecht en een categorische imperatief van doelen (VI 395, 22-26; vgl. VI 222, 3-4 voor een algemene typering).

Het dwangaspect staat centraal. Juridisch gaat het om uiterlijke, ethisch om innerlijke dwang (VI 394, 24-28). Het is verdienstelijke (ethische) plicht om achting voor het recht te hebben.¹⁰⁴ Bij het handelen vanuit die verruimde plicht ondervindt men moreel genoeg; daarmee is de deugd haar eigen loon (VI 391, cf. 396, 32-34 en 221, 29-30; een gangbare opvatting, zie Crusius, *Abhandlung von dem was Gott geziemet etc.* § 14). Het benadrukte kenmerk van de wet is niet meer dat ze de neigingen neerslaat en zo achting afdwingt (V 73), maar dat ze primair uiterlijke dwang impliceert. Het is dan de eigen, vrije en verdienstelijke beslissing van de mens, om dit door zelfdwang vanuit ethische gezindheid (uit achting), ter wille van de wet zelf (cf. het traditionele ‘virtue for virtue’s sake’) te doen (VI 379-380; 390, 30 - 391, 7; XXVII 582, 27-30).

Van de ethische plichten is er in feite maar één, namelijk de hierboven genoemde plicht om er naar te streven plicht (het formele beginsel van wetmatigheid van vrijheid, ofwel het rechtsbeginsel) alleen uit (achting voor) plicht te doen.¹⁰⁵ (Dit is een zuiver formele plicht (*Vigil* XXVII 541, 2-4), maar het streven deze gezindheid zo zuiver mogelijk te maken, is onderdeel van de inhoudelijke plicht om zichzelf te vervolmaken (VI 387, 12-23). Een onderscheid dat toch wel wat erg subtiel is.)

Naast deze formele ethische plicht als verruiming van rechtsplicht (VI 390, 34-35) is er, zoals eerder besproken, de verruiming met inhoudelijke doelen (deugdplicht, VI 383, 8-14; 396, 17-24; 410). Niet alleen het formele beginsel van wetmatigheid (algemene overeenstemming) als doel, maar ook de aanvulling van dat beginsel met door de zuivere praktische rede voorgeschreven inhoudelijke doelen constitueert de goede wil als ideaal (VI 396, 34 - 397, 10; cf. *GMS* IV 394). De ethische rechtsplicht, berustend op zelfdwang, blijft formeel (een formeel doel), maar bij deugdplichten ‘...kommt noch über den Begriff eines Selbstzwanges der eines Zwecks dazu, ... den wir ... haben sollen.’ (VI 396, 29-30.) Het betreft dan een materieel doel. Deze gedachte vinden we bij *Vigilantius* terug als onderscheid tussen formele en materiële ethiek (XXVII 541). Er is echter wel een verschil. In *Die Metaphysik der Sitten* is alles wat ter wille van de wet wordt gedaan ‘Erweiterung’ (positief). Dus niet alleen de materiële doelen, maar ook het formele doel om zich ter wille van de wet aan de rechtsplichten houden (VI 390, 30-35; 396). De ‘Erweiterung’ betreft de verdienstelijke plichten als zodanig. In het collegeverslag van *Vigilantius* betreft de ‘Erweiterung’ alleen de materiële doelen (als ‘materielle Pflicht’), niet het formeel ethische (XXVII 541, 1-20; 543, 5-15).

¹⁰⁴ VI 390, 30-35; 394, 24-32. Vanuit die ethische plichten geredeneerd schrijft Kant in de *Tugendlehre*: ‘...die Rechtspflichten dagegen [enthalten] eine solche Nöthigung, wozu auch eine äußere Gesetzgebung möglich ist.’ (VI 394, 25-27, cf. 214, 14-15.)

¹⁰⁵ *Vigil* XXVII 541, 2-16; MS VI 383, 16-17; cf. ook MS VI 219, 21-30 en *Collins* XXVII 271, 34-39. Verder: het beginsel van het recht is gelijk aan de zedenwet, zie NF XXVII.2 1320, 2-8 ‘Die Freyheit des Menschen ist die Bedingung, unter der der Mensch selbst Zweck sein kann. ...Recht ist die Einschränkung der Freiheit, nach welcher sie mit jeder andrer Freiheit nach einer allgemeinen Regel bestehen kann.’ Vgl. bijvoorbeeld ook a.w. 1327. 12-15.

Verder noemt Kant nu alle wetten van de vrijheid, gefundeerd in de categorische imperatief (VI 221, 13-14), zowel juridische als ethische, in onderscheid met natuurwetten, 'moreel'. De ethische plichten blijven, zoals in Kants eerdere werk, aangeduid met de term 'moraliteit'. Dit kan tot begripsverwarring leiden.¹⁰⁶ In elk geval brengt Kant, in het collegeverslag van Vigilantius en in *Die Metaphysik der Sitten*, in onderscheid met de *Grundlegung* en de *Kritik der praktischen Vernunft*, de volkomen plichten primair in verband met de bevoegdheid om te dwingen.¹⁰⁷ Dwang (naar natuurkundig krachtenmodel, vgl. VI 214, 13v), zowel uiterlijk als innerlijk, is het fundamentele kenmerk van plicht (VI 379, 15-17; 394, 24- 27).

2.2.2 Het belang van het onpersoonlijke.

Zoals eerder opgemerkt, kan het gegeven dat de mens ten diepste bewogen wordt door het formele beginsel van objectiviteit, vastheid en algemene geldigheid (VI 483, 13) als doel op zich, naar tegenwoordig besef niet samengaan met innerlijke gevoelens van hartelijke welwillendheid (VI 471,1), dat kan alleen met gevoelens op het objectieve en dus onpersoonlijke niveau van etiquette (zij het etiquette uit achting voor het mens-zijn, niet uit de wens zelf gunstig over te komen, 'Höflichkeit ohne Wohlwollen' wijst Kant af, KpV V 210, 28). Wat Kant betreft was dat onpersoonlijke echter geen probleem: het onpersoonlijke (algemene, en dus van het instinctieve vrijgemaakte) is het kenmerk van het hogere gevoelsleven; het lagere leidt tot subjectieve chaos. Die gevoelens zijn juist edeler, omdat ze losstaan van de subjectieve eisen van eigen genoegen waar de ander aan moet voldoen om onze persoonlijke welwillendheid te krijgen. Kants opvattingen staan in het verlengde van de toenmalige, door de natuurkunde beïnvloede tijdgeest. Voor veel denkers uit de eerste helft van de achttiende eeuw was de mens ethisch gezien uitsluitend een redelijk wezen, dat behoorde te handelen op grond van het volstrekt rationele, en daarmee sfeerbepalend onpersoonlijke, beginsel van noodzakelijkheid.¹⁰⁸ Daarbij is de

¹⁰⁶ VI 214, 13-22 'Diese Gesetze der Freiheit heißen zum Unterschiede von Naturgesetzen moralisch. So fern sie nur auf bloße äußere Handlungen und deren Gesetzmäßigkeit gehen, heißen sie juridisch; fordern sie aber auch, daß sie (die Gesetze) selbst die Bestimmungsgründe der Handlungen sein sollen, so sind sie ethisch, und alsdann sagt man: die Übereinstimmung mit den ersteren ist die Legalität, die mit den zweiten die Moralität der Handlung. Die Freiheit, auf die sich die erstern Gesetze beziehen, kann nur die Freiheit im äußeren Gebrauche ... sein.' (Vgl. 215, 4-22 en *Vigil XXVII* 492, 22-39.) In verband met deze kwestie meent Guyer abusievelijk dat het begrip 'Moralität' alle plichten (ook de juridische) omvat. (Guyer, Paul, *Kant*, Oxford/New York 2014², 277.) 'Moralität' is echter de aanduiding voor alleen de ethische plichten. Zie ook Bernd Ludwig, *Die Einteilungen der Metaphysik der Sitten...*, in *Kant's "Tugendlehre"*, 61v.

¹⁰⁷ Cf. *Vigilantius*, XXVII 528, 27-31, 'Man muß daher diese Eintheilung [in volkomen en onvolkomen plichten] so bestimmen: obligatio perfecta eine Verbindlichkeit wo der Handelnde zur Pflichthandlung durch die Willkür Anderer necessitirt werden kann; obligatio imperfecta ist jede ethische Pflicht, wozu der Handelnde nur durch seine eigene moralische Grundsätze necessitirt werden kann.' Dit is overigens op zich de traditionele indeling, die ook in het ethiekcollege aanwezig was (*Collins XXVII* 270, 27-33; 272-274).

¹⁰⁸ Cf. W.J. 's Gravesande, 'Nous avons dit qu'on nomme nécessaire tout ce dont le contraire implique contradiction. Il y a deux sortes de Nécessités: l'une physique, l'autre morale. Nous nommons nécessaire d'une Nécessité morale, tout ce qui suit de la nature d'un Etre intelligent entant qu'intelligent, d'une manière que le contraire soit contradictoire.' Die noodzakelijkheid impliceert, dat 'tout Etre intelligent [...] voit que son bonheur seroit le plus grand, si toutes les Intelligences étoient dans un accord parfait pour contribuer le plus qu'elles pourroient au Bonheur les unes des autres. *Bonté* dans un Etre intelligent, est la disposition par laquelle il cherche à contribuer au bonheur des autres Etres intelligents. Par sa nature tout Etre intelligent est obligé d'approuver la bonté.' (*Oeuvres philosophiques et mathématiques de Mr. 's Gravesande*, Amsterdam, 1774, II 186 en 182.) Elk redelijk wezen is op grond van rationaliteit verplicht

aristotelisch-scholastieke opvatting fundamenteel, dat de gerichtheid op het algemene verhevener is dan de gerichtheid op het concrete, individuele, waar het dier kenmerkend toe bepaald en beperkt is.¹⁰⁹ Het gaat om de beoefening van ‘liefde voor de mensheid’ (een stoïsche gedachte, zie Marcus Aurelius, *Meditaties* VII.31). Alleen zo handelt men als redelijk wezen, dat zijn gevoelens op algemeenheid baseert.¹¹⁰ Toch ligt het ingewikkeld, want, zoals opgemerkt, in Kants latere werk is er sprake van interesse in het concrete welzijn van de ander. Men zou het een mengsel kunnen noemen van gerichtheid op het algemene en op het individu, waarbij echter het algemene de basis is.¹¹¹ Het wringt, naar tegenwoordig besef, tussen ‘innigheid’ en (onpersoonlijke) algemeenheid, maar omdat Kant die combinatie aantreft bij de schoonheidservaring en die overneemt voor het morele, zal hij daar geen probleem in hebben gezien. Bovendien zijn beginselen bij Kant geen dorre regels, maar verbonden met gevoel (*Beob.* II 217, 13-14). Wolff had gezegd ‘...die Lust entstehet aus der Vorstellung des Guten’ (DM § 480; de voorstelling van het goede heeft de kracht om ons genoeg te wekken), bij Kant wordt dit, dat beginselen, als basis van het goede, achting en ook vrolijkheid (VII 235, 21-23) wekken. Daarnaast is het zo, dat Kant de gevoelsmatige welwillendheid, opgevat als plezier in het welzijn van anderen (cf. MS 452, 26-27, waar het echter als mentaliteit wordt opgevat die men op grond van plicht moet hebben), behalve als algemeen menselijk instinct (*Vorlesung* 283), vooral als (dwangmatige) eigenschap beschouwd van de ‘filantropische’ mens.¹¹² Ook bij dit type mens is, conform toenmalige opvatting, de welwillendheid niet direct gericht op het individu, maar loopt onpersoonlijk via de soort. Men kan verder kritisch opmerken dat naastenliefde, als plicht om de doelen van de ander tot de mijne te maken (VI 450, 3-5), eerder gefundeerd lijkt in het feit dat ik zelf wil dat anderen mijn doelen tot de hunne maken (VI 451, 4-6), ofwel mijzelf tot doel van anderen maak (VI 393, 19) in samenhang met het gegeven dat elk redelijk wezen doel op

het geluk van anderen te bevorderen, anders vervalt het in tegenstrijdigheid. Dit beginsel is even objectief en onpersoonlijk als de zedenwet. Ook hier bevordert men het geluk van anderen uit, op de rede berustende, plicht. Dit alles behoort tot het terrein van de hogere vermogen tot begeren en het hogere gevoelsleven.

¹⁰⁹ Zie noot 28 van hoofdstuk I van deze studie; cf. ook *Anthr.* VII 196, 17-26 en KU V 355, 30-32, ‘...welche Eigenschaften ... die der Menschheit angemessene Geselligkeit ausmachen, wodurch sie sich von der thierischen Eingeschränktheit unterscheidet.’

¹¹⁰ Rousseau, *Émile* 329, ‘Pour empêcher la pitié de dégénérer en faiblesse, il faut donc la généraliser et l’étendre sur tout le genre humain. ... Il faut par raison, par amour pour nous, avoir pitié de notre espèce encore plus que de notre prochain [die een grote misdadiger kan zijn].’ Cf. noot 63; cf. ook G.F. Meier, *Metaphysik* (Halle, 1757) § 688 ‘[Ein Mensch muß] Gott und seine Freunde vernünftig lieben...’

¹¹¹ Zie bijv. MS VI 456, 12-16 (2^e editie), Kant spreekt daar, i.v.m. dankbaarheid, over de plicht ‘.. diese Tugend der Menschenliebe [weldoen, in dit geval als wederdienst uit dankbaarheid] welche mit der Innigkeit der wohlwollenden Gesinnung zugleich Zärtlichkeit des Wohlwollens (Aufmerksamkeit auf den kleinsten Grad derselben in der Pflichtvorstellung) [fijngevoeligheid] verbindet, auszuüben und so die Menschenliebe zu cultiviren.’ Ook: *Vigil*.XXVII 680, 25-30 ‘Ebenso scheint der Weltliebhaber auf der andern Seite zu tadeln zu sein, da es nicht fehlen kann, daß er seine Neigung durch die zu große Allgemeinheit zerstreut und eine einzelne persönliche Anhänglichkeit ganz verliert ... obgleich nicht zu leugnen ist daß der große Wert der Menschenliebe in der allgemeinen Menschenliebe als solcher beruhet.’

¹¹² ‘Ein liebreiches Hertz hat ein unmittelbares Vergnügen und Wohlgefallen an Wohlthun ... diese Neigung muß befriedigt werden, denn es ist eine Bedürfnis.’ Hij stelt daar ‘Wohlwollen aus Grundsätze’ tegenover. (*Vorlesung* 281, cf. VI 450, 19-22; 472, 33-35; IV 398, 10-12.) Het ging daarbij destijds om de mens als soort, cf. J.G. Sulzer, *Untersuchung über den Ursprung der angenehmen und unangenehmen Empfindungen*. (1751-1752) ‘Sobald man sich angewöhnt hat, die übrigen Menschen als ein Theil von sich selbst zu betrachten, so ist man Freund des ganzen menschlichen Geschlechts, und empfindet über dessen Wohlergehen Vergnügen.’ In: *Johann George Sulzers Vermischte philosophische Schriften* I, 97.

zich is, of met de plicht het geluk van de mensheid na te streven, dan in een bepaalde fundamentele aantrekkingskracht (VI 449, 8). Het is bovendien lastig om helder voor ogen te krijgen wat Kant precies met ‘liefde’ bedoelt: enerzijds noemt hij liefde een gevoel dat optreedt bij de uitoefening van plicht (VI 448, 14-15), anderzijds is het geen gevoel, maar een maxime (VI 449, 20; cf. GMS IV 399, 32-33 ‘Liebe, die im Willen liegt’, en Vigilantius AA XXVII 541, 23-24 waar Kant de wil tot algemeenheid ‘Liebe noemt’: ‘Dieser allgemeine Wille besteht in dem allgemeinen Zweck aller Menschen und heißt Liebe gegen andere...’) en kan men het alleen in oneigenlijke zin een gevoel noemen, want het gaat om het gericht zijn op de doelen van de ander.¹¹³ Het beste lijkt, om het op te vatten als een gevoelsaanleg die iedereen heeft, maar pas door de zedenwet wordt gewekt (VI 399, 4-16); zo bezien is het een variant van, of parallel aan, het gevoel van achting, hoewel volgens Kants ethiekcollege weldoen uit plicht, via gewenning leidt tot weldoen uit liefde als neiging (XXVII 417; ook: MS 402, 17-21, en parallel: KpV V 84, 16-19 ‘Achtung verwandelt sich - idealiter - in Liebe’). Daar staat echter weer tegenover dat Kant, zoals aan het begin van deze paragraaf gezegd, in *Die Metaphysik der Sitten* achting en ‘Wechsel Liebe’ als twee verschillende morele krachten beschouwt. Het heeft ook te maken met de menselijke eindigheid. Als Kant zegt: ‘Ik wil ieders welwillendheid jegens mij, ik moet daarom ook ten opzichte van ieder ander welwillend zijn.’ (MS 451, 4-6), dan gaat het om het gegeven dat de mens van nature hulpbehoevend is en daarom de welwillendheid, dat wil zeggen de hulpbereidheid van de ander nodig heeft. Bij Hutcheson ging het om welwillendheid als onzelfzuchtig gevoel dat zich uit in handelen, bij Kant is het vooral een bereidheid tot handelen, al impliceert welwillendheid niet altijd dat men tot handelen overgaat.¹¹⁴ De aantrekkingskracht (VI 449, 8) lijkt daarmee, naast behoefte aan gevoelscommunicatie, uit nood geboren en meer voortkomend uit de gebrekkigheid van de menselijke soort, dan een zelfstandige morele grootheid. De algemeenheid van de op mij gerichte welwillendheid is dan geen algemeenheid die ik wil als redelijk wezen, maar is uitdrukking van het natuurlijk menselijk verlangen naar bijstand. Als ik *ieders* welwillendheid wil, wil ik dat men niet onverschillig tegenover mij staat, maar in principe bereid is mij te helpen. In dit verband valt nog op te merken dat het natuurlijk algemeen menselijk verlangen dat de basis is van de verdienstelijke plichten, ook de basis is van het ermee verwante juridische principe van billijkheid, ‘Die Billigkeit ist Uebereinstimmung des Willens auch

¹¹³ VI 410, 13-20. Zie ook Vigil XXVII 607, 26-29. ‘...da derjenige nur... den andern liebt, wenn er zur Beförderung der Zwecke desselben sich selbst thätig zeigt.’ Anderzijds *Powalski* XXVII 215, 27-28 ‘Die Liebe bedeutet eigentlich die Neigung, die Wohlfahrt eines andern zu befördern.’ Bij vriendschap speelt gevoel wel, maar Kant elimineert daarbij gevoel als de natuurlijke aantrekkingskracht (als algemeen menselijke basis), zie *Vigil*. XXVII 683, 16-20 ‘Daher wenn die Freundschaft eine wechselseitige Liebe erfordert, indem sie sich auf Einheit der moralischen Gesinnung stützt, so ist dies nicht natürliche Zuneigung, sondern es ist dies eine intellectuelle Vereinigung ihrer Gefühle und Gedanken; und das daraus entspringende Wohlfinden macht die Wechsel Liebe.’

¹¹⁴ ‘Das Wohlwollen kann unbegrenzt sein; denn es darf hierbei nichts getan werden.’ (MS VI 391, 12-13). Dit in tegenstelling tot wat hij zegt in MS VI 451, 6-19. Kant spreekt elders van ‘...Pflichten der Selbstliebe und Nächstenliebe.. welche Ausdrücke hier in uneigentlicher Bedeutung genommen werden, weil es zum Lieben direct keine Pflicht geben kann, wohl aber zu Handlungen, durch die der Mensch sich und andere zum Zweck macht.’ (VI 410, 16-20) Cf. F. Hutcheson. ‘This disinterested affection, may appear strange to men impress’d with notions of self-love, as the sole motive of action ...but let us consider it in its strongest, and simplest kinds; and when we see the possibility of it in these instances, we may easily discover its universal extent.’ F. Hutcheson, *Inquiry*, 112.

mit den innern Gesinnungen andrer Menschen.’ ‘Ius late ist das Recht der Billigkeit.’¹¹⁵ Kant onderschrijft dit traditionele billijkheidsbeginsel (innerlijk recht, rekening houdend met onze natuurlijke basiswensen). Dat valt naar tegenwoordig besef moeilijk te rijmen met zijn opvatting van het strikte recht (expressie van de zuivere rede, VI 231) als wetmatigheid van uiterlijke vrijheid los van *elke* interesse in welzijn (zie noot 162 hieronder). Hij zal dat echter, uitgaand van het recht als onverklaarbare grondkracht (van de rede) waarin, juridisch vanzelfsprekend, (afdwingbaar) strikt en (niet afdwingbaar) breed recht (of billijkheid) samengaan, niet als probleem hebben gezien. Billijkheid staat, zoals uit de vorige voetnoot blijkt, traditioneel tussen recht en ethiek in. Dat is ook bij Kant zichtbaar: bij *Collins* rekent hij billijkheid enerzijds ‘nur zur Ethic’ (XXVII 273, 24-25), anderzijds tot het strenge, zij het alleen innerlijke, dus niet strafbare (gewetens)recht (a.w. 433, 25-28; cf. *Vigilantius* XXVII 532-533. Zie verder § 2.5.)

In grote lijnen kan men zeggen dat er volgens *Die Metaphysik der Sitten* twee soorten welwillendheid zijn:

1. Geen gevoel (VI 449, 17-21), maar een maxime van positieve grondhouding die aangenaam aandoet: de ander laat mij niet onverschillig (VI 451, 21-26). Het is een maxime waarin een positief gevoel of positieve gezindheid is opgenomen (XXVII 676, 1-3). Deze welwillendheid impliceert een bepaalde mate van helpen. Kant stelt haar ook wel gelijk aan handelen, feitelijke hulp (VI 401, 27; 402, 19). Kant bedoelt deze welwillendheid wanneer hij in de *Grundlegung* de welwillendheid (welwillendheid op basis van principes, niet op basis van natuurlijke instinctieve gevoelens) in een adem noemt met het zich houden aan beloften, als iets wat een innerlijke waarde heeft (IV435).

2. Een gevoel. In MS VI 399, 4-16 brengt hij welwillendheid, als aanleg tot hulpbereidheid, onder bij de gevoelsmatige ontvankelijkheid voor het plichtbegrip. (Al veel eerder trouwens, in de *Beobachtungen*, had hij gesteld dat beginselen gepaard gaan met het bewustzijn van een gevoel, zie II 217, 13-14). Deze ontvankelijkheid behoort, als natuurlijke aanleg, tot empirische gevoelswereld, maar we worden ons van dat gevoel pas bewust (het gevoel wordt pas gewekt) na de ervaring van de zedenwet; het bewustzijn van dit gevoel is dus, als effect van de zedenwet, van niet-empirische oorsprong, (VI 399, 14-15). Deze welwillendheid of liefde voor de mens als natuurlijke aanleg tot weldoen kan pas tot ontplooiing worden gebracht door de plicht vanuit de maxime tot weldoen zo vaak mogelijk te vervullen (VI 402, 14-21; zie bladzijde 206 hierboven). Anderzijds is deze gevoelsaanleg de natuurlijke grond van mogelijkheid om door plicht geraakt te worden (VI 399, 10-12). Deze interactie van - onpersoonlijk gerichte - natuurlijke gevoelsaanleg en zuiver intellectueel beginsel doet naar tegenwoordig besef gekunsteld aan, maar moet gelezen worden als combinatie van krachten vanuit het toenmalig mensbeeld, dat uitging van de onverklaarbare eenheid van hoger en lager vermogen om te begeren binnen het geheel van het menselijk streefvermogen.

De welwillendheid of ‘Menschenliebe (als Fertigkeit der Neigung zum Wohlthun überhaupt)’ is duidelijk onderscheiden van ‘Menschenliebe als Liebe des Wohlgefallens an Menschen’, het belangeloos genoeg in het welzijn van anderen, als natuurlijk

¹¹⁵ *Naturrecht Feyerabend* XXVII.2 1172; 1334, 5-6. Cf. Chr. Wolff, *Grundsätze des Natur- und Völkerrechts* § 83 ‘Gerecht (justum) nennt man dasjenige, was dem vollkommenen Rechte des andern gemäß geschieht: Billig (aequum) aber dasjenige was dem unvollkommenen Rechte des andern gemäß geschieht.’ Billijk is wat alleen met het natuurlijke recht overeenstemt, het valt buiten het burgerlijke recht.

instinctief gevoel (VI 452, 26-27; *Collins* XXVII 413, 22). Dit is vooral een eigenschap van de ‘filantropische’ mens, (onpersoonlijk) gericht op de (menselijke) soort (‘Gattung’, VI 450, 19-22; 472, 33-35).

Men moet daarbij voor ogen houden, dat de welwillendheid, voor zover niet gelijk aan de plicht tot helpen, geen moreel onmisbare rol speelt (alleen rechtsplichten zijn essentieel), maar alleen om esthetische reden wenselijk is, als vervolmaking van de morele schoonheid van de wereld: ‘Menschenliebe’ is een groot moreel sieraad en het ontbreken daarvan zou een gemis zijn.¹¹⁶ Op dezelfde bladzijde waar hij dit schrijft, stelt Kant echter ook dat men aan de (strengere) rechtsplichten, die ook het eerder genoemde beginsel van billijkheid omvatten, genoeg heeft.¹¹⁷

Verder moet bedacht worden dat de term ‘moralische Zierde’ ten opzichte van Kants eerdere werk, waar hij een essentieel onderscheid maakt tussen schoonheid (en daarmee samenhangend ‘Liebe’) en moraal (KU V 271, 16-29), teken is van de in dit hoofdstuk besproken veranderde aanpak (hoewel het opvallend is dat de noodzaak om inhoudelijke doelen te hebben bij elk handelen, hier (MS 458) opeens geen argument blijkt te zijn). Schoonheid (van gedrag, welwillendheid) wordt nu bij de moraal betrokken en de moraal wordt, wat de plichten jegens anderen betreft, een samenstelling van ‘Liebe’ en achting (MS VI 448-450), met vriendschap als ideaal van verwerkelijking (MS VI 469, 17-28). Vanuit Kants eerdere standpunt echter, is de term ‘moralische Zierde’ eigenlijk een innerlijke tegenstrijdigheid.¹¹⁸ Dat het ontbreken van dit sieraad als gemis wordt ervaren, illustreert het verschil tussen een ethiek voor alle redelijke wezens en een voor alleen de mens. Schoonheid is een aangelegenheid is van (uitsluitend) de mens als een natuurlijk wezen, niet als een louter redelijk wezen.¹¹⁹ In de *Tugendlehre* waaronder het hoofdstuk valt waarin Kant over mensenliefde als sieraad schrijft (met als titel ‘Von den Pflichten

¹¹⁶ VI 458, 2-11; cf. *Collins* XXVII 415, 20vv. Een sieraad is volgens Aristoteles alleen een uiterlijk toevoegsel; zie *Eth. Nicom.* I.8.12.

¹¹⁷ Dit lijkt in tegenspraak met de door Kant benadrukte onmisbaarheid van ‘Liebe’ als morele kracht (MS 449, 8-14), en dat is het in feite ook, maar het heeft te maken met Kants bezwaren tegen het verdienstelijk karakter van menslievendheid. Kant benadrukt in MS 448-449 de noodzaak van het samengaan van liefde (behelpzaamheid) met achting, om neerbuigendheid te voorkomen (zie ook MS 453, 17vv). De opmerking in MS 458 heeft als achtergrond dat mensen die buiten hun schuld (zoals door ziekte, economische tegenslag of ook door onrecht) in de problemen zijn gekomen, op grond van billijkheid recht hebben op hulp; degenen die hulp kunnen bieden hebben in het leven, zonder dat dit een verdienste is, toevallig meer geluk gehad. ‘Wohlthaten setzen gut Glück voraus womit uns das Schicksal vor Andern begünstigt hat oder viel Unterdrückung daran wir selbst Theil hatten..’ (XXIII 408.15f; cf. *Vorlesung* 282-284. Zie ook KpV 155n en *Vigil.* XXVII 696, 32 – 697, 5) Cf. verder *Vigil.* XXVII 544, 3-5 ‘... die Glückseligkeit Anderer zu befördern ...ist gleichfalls Pflicht unserer äußeren Verhältnisse nach allgemeinem Rechte...’ (Dit is echter geen rechtsplicht, maar hoort bij de ethiek, *Vigil.* XXVII 525, 12-14.) De verdienstelijkheid van menslievende plichten is volgens dit collegeverslag problematisch: ‘Mithin scheint es etwas Verdienstliches zu seyn, wenn wir Menschen lieben...’ (*Vigil.* XXVII 668, 23; cf. MS 406, 4-6.)

¹¹⁸ In elk geval kan het ontbreken van dit sieraad er niet als moreel gemis worden ervaren, zie KU V 271, 25-31 ‘Hieraus [uit het feit dat de zedenwet opoffering van zintuiglijk belang eist] folgt: daß das intellectuelle, an sich selbst zweckmäßige (das Moralisch-) Gute, ästhetisch beurtheilt, nicht sowohl schön, als vielmehr erhaben vorgestellt werden müsse, so daß es mehr das Gefühl der Achtung (welches den Reiz verschmäh) als der Liebe und vertraulichen Zuneigung erwecke; weil die menschliche Natur nicht so von selbst, sondern nur durch Gewalt, welche die Vernunft der Sinnlichkeit anthut, zu jenem Guten zusammenstimmt.’

¹¹⁹ ‘Annehmlichkeit gilt auch für vernunftlose Thiere; Schönheit nur für Menschen, d. i. thierische, aber doch vernünftige Wesen, aber auch nicht blos als solche (z. B. Geister), sondern zugleich als thierische; das Gute aber für jedes vernünftige Wesen überhaupt.’ (KU V 210, 6-9) Vgl. ook KpV V 23, 2-10.

gegen Andere, bloss als Menschen', MS 448,5), gaat hij dan ook niet uit van de mens als puur redelijk wezen, maar van de mens als natuurlijk redelijk wezen (cf. VI 217, 1-4). (In *Vigilantius* is overigens het belang van schoonheid nog afwezig: mensenliefde is daar alleen iets verdienstelijks, zie XXVII 669, 22-24).

Het is verder kenmerkend voor Kants nieuwe aanpak dat hij in de passage over mensenliefde als sieraad niet wijst op de door hem eerder (VI 396, 28 - 397, 10) genoemde onvergelijkelijke waarde van de deugd als stralend ideaal en als haar eigen doel, een waarde overigens die in de *Grundlegung* werd toegewezen aan de zedenwet (IV 394) en aan het wetgevend zijn in het ideële rijk van de doelen (435-436). En dan is er nog de polemische passage gericht tegen Schiller waarin Kant stelt dat de verhevenheid van onze bestemming ons meer in vervoering brengt dan al het schone.¹²⁰

Op het gevoelsleven zoals Kant dat ziet, is overigens niet gemakkelijk greep te krijgen.

Zo verplicht naastenliefde tot dankbaarheid. Wie naastenliefde in praktijk brengt, maakt zich tegenover de ander verdienstelijk en verplicht hem daarmee.¹²¹ Het probleem is dan (vanuit tegenwoordig gezichtspunt geredeneerd) dat werkelijke dankbaarheid in gangbare zin alleen gevoeld kan worden, maar niet kan worden voorgeschreven. Kant zal echter van mening zijn geweest dat men het gevoel van dankbaarheid, als iets in het menselijk gevoelsleven beschikbaar, (in de zin van levendig besef) kan oproepen omdat de ander daar recht op heeft. Daarbij is er echter een probleem met gelijkheid. (In feite dezelfde gelijkheidsproblematiek als die bij de spanning tussen 'Liebe' en achting, maar dan niet bezien vanuit de positie van de gever, maar vanuit die van de ontvanger; cf. noot 117 hierboven.) Als iemand mij een dienst bewijst zal ik uit achting voor rechtmatigheid hem een dienst van, zo mogelijk, precies evenveel nut willen bewijzen. Dankbaarheid speelt, zo zou men denken, in die context geen rol, de aandacht gaat geheel uit naar het evenwicht van verdienstelijkheid ofwel de algemene gelijkheid van eigenbelang. Het is de mens als redelijk wezen, dus naar zijn hoger vermogen tot begeren, uitsluitend om die gelijkheid en algemeenheid te doen. De weldoener zal ook geen dankbaarheid verwachten, hij heeft er als moreel persoon ('persoonlijkheid') geen belangstelling voor. Hij vindt zijn voldoening uitsluitend in het feit dat hij zich hield aan plicht, als hij iets extra's doet speelt dat voor hem geen morele rol.

De behandeling van de plicht tot dankbaarheid vindt echter niet plaats binnen het kader van de mens als puur redelijk wezen, maar binnen het kader waarbij ook menselijke natuurlijke gevoelens meetellen, en Kant vindt, in het spoor van de toenmalige traditie die teruggaat op Aristoteles en Cicero, dankbaarheid zo belangrijk dat hij het tot plicht maakt. Zelfs tot een heilige plicht, want ondankbaarheid kan de morele drijfveer tot weldoen vernietigen.¹²² (In die zin is dankbaarheid een verplichte bijdrage aan het geluk

¹²⁰ *Rel* VI 23, 29-30. Kant lijkt echter wat die vervoering betreft wat voorzichtiger geworden, omdat zelfverheffing op de loer zou liggen (MS 437, 4-8). Dit onderstreept nog eens, dat er, net als bij achting geen zekerheid meer is over de zuiverheid van moreel gewekte gevoelens. Het bewustzijn van de verhevenheid van onze natuur brengt ons niet in vervoering, maar is de basis van de plicht om ons niet louter als middel te laten gebruiken (a.w. 435). Er valt daarbij nog op te merken, dat de gerichtheid van de moraal op inhoudelijke, materiële doelen, gezien het objectieve karakter van die gerichtheid, geen belemmering is voor haar verhevenheid (cf. MS 435, 20-21).

¹²¹ 'Dadurch, daß ich die erstere Pflicht gegen jemand ausübe, verpflichte ich zugleich einen Anderen; ich mache mich um ihn verdient.' (VI 450, 9-10; ook: 448, 10-11 en *Collins* XXVII 269, 3-4.)

¹²² MS 455, 12. Hutcheson noemt gebrek aan dankbaarheid of (weder)liefde het model van het morele kwaad, cf. *An essay*, 187 '...the very want of good affections in their just degree, must constitute moral evil.

van de mensheid.) Centraal bij dankbaarheid is echter ook de rangorde van plichtsbetrachting, waarbij alleen de gelijkheid van redelijke wezens en niet het geluk van de mensheid een rol speelt. Volgens Kant is de verplichting tot dankbaarheid eigenlijk achting, omdat de dankbare op lager niveau staat dan de weldoener omdat die als eerste de ander een weldaad heeft bewezen (VI 455,18-21; 458,15-16; 471,6-10). Achting is beperking van onze zelfwaardering (VI 449, 28), in dit geval op grond van het verplicht zijn vanwege de weldaad (door dat inzicht wordt dus spontaan een gevoel opgeroepen). Het is dus achting op grond van ongelijkheid. Dat schept een fundamenteel probleem, dat Kant uiterlijk probeert op te heffen door te stellen dat de weldoener zijn weldaad moet presenteren als een verschuldigde plicht of als een slechts klein dienstbetoon.¹²³

2.2.3 Morele vriendschap.

Het duidelijkst wordt de spanning tussen achting en besef van verbondenheid (zij het geen instinctieve, maar intellectueel gecultiveerde verbondenheid) bij de al eerder genoemde ‘morele vriendschap’ (MS 471-472, parallel aan Crusius’ ‘moralische Liebe’, een begrip dat weer ontleend is aan Aristoteles), die bij Kant samenhangt met het verlangen naar vertrouwen en welwillendheid.¹²⁴ (Daarnaast is er vriendschap - of ‘Wechseliebe’ - gebaseerd op behoeften en smaak (interesses), *Vorlesung* 293, 296vv.) De mens, zo schrijft Kant, is een sociaal wezen en heeft een sterke behoefte om bij anderen zijn hart uit te storten. Doordat hij ziet hoe anderen reageren, houdt hij schuchter zijn mening voor zich. Dankzij het feit dat hij een betrouwbare vriend heeft gevonden, zit hij niet meer, als in een gevangenis, alleen met zijn gedachten.¹²⁵ Het gaat om een band die, dankzij de uitbreiding van de zedenwet met het beginsel van doelgerichtheid, binnen

If so, then the moral evil in the want of love or gratitude, must increase in proportion to the causes of love or gratitude in the object.’ Zie ook *Inquiry* 148-149. Verder: Chr. Wolff, DE 577 § 837 ‘Da nun die jenigen die schlimmsten Leute sind, die für gutes böse erzeigen; so sind die undanckbaren die schlimmsten Leute der Welt.’ Cf. Cicero, *De officiis*, I, XV, 47 ‘nullum enim officium referenda gratia magis necessarium est’ en Aristoteles, *Ethica Nicom.* V.5 (1133a, 4-6), die schrijft dat wij tot dank (wederdienst) verplicht zijn.

¹²³ MS 448, 24 - 449, 2. Cf. *Collins*, XXVII 341, 32 - 342, 6 en 417, 2-8. Volgens collegeverslagen is het reageren vanuit het besef dankbaar te moeten zijn plicht. ‘Die Dankbarkeit ist zweifach: aus Pflicht und aus Neigung. Aus Pflicht, wenn wir nicht durch die Gütigkeit des anderen gerührt sind, sondern weil wir sehen, daß es sich geziemt, dankbar zu sein. Dann haben wir kein dankbares Herz, sondern Grundsätze der Dankbarkeit. Aus Neigung sind wir dankbar, sofern wir Gegenliebe in uns empfinden.’ (*Collins*, XXVII 441, 34-39.) In hoeverre deze op plicht gebaseerde of door plicht bezielde dankbaarheid meer is dan etiquette (wellevendheid), is moeilijk uit te maken, omdat Kant in het verslag op dit punt niet verder ingaat. Het zal er echter niet zozeer om gaan om de ander aangenaam te stemmen, maar om uitdrukking te geven aan het inzicht dat de ander zich jegens mij verdienstelijk heeft gemaakt (cf. *Refl.* 6588, XIX 97). Voor zover er van gevoelens sprake is, hoort dankbaarheid uit ‘Neigung’ tot het lagere, die uit ‘Grundsätze’ tot het hogere, op verstandelijk inzicht berustende gevoelsleven. Hoe dan ook, sinds Cicero was dankbaarheid een essentiële plicht. (Cf. ook *Powalski* XXVII 133, 1-3 en 12-15; 228, 29-34.)

¹²⁴ Zie C.A. Crusius, *Anweisung* §§ 125-126, het betreft de ‘Neigung die Endzwecke eines andern als eigene anzusehen’; ook: *Kurzer Begriff* II § 353, 1524 ‘..moralische Liebe [ist] ein Verlangen nach der Vereinigung mit einem vernünftigen Geiste.’ Dit gaat terug op Aristoteles, die onderscheid maakte tussen drie vormen van vriendschap: die van het nut, het genoegen en van de deugdzaamheid (*Eth. Nicom.* VIII. 3 vv). Bij ‘liefde’ kan men in dit verband ook denken aan Wolffs definitie ‘Die Bereitschaft aus eines andern Glück ein merckliches Vergnügen zu schöpfen ist die Liebe.’ (DM § 449)

¹²⁵ Dit bevat wellicht een autobiografisch element, namelijk Kants vriendschap met Green. Cf. M. Kuehn a.w. 156, “It was a ‘moral’ friendship, not a merely ‘aesthetic’ one.” In vroegere aantekeningen had Kant over deze communicatie gezegd: ‘Die Mittheilende Neigung der Vernunft ist nur unter der condition billig, daß sie zugleich mit der theilnehmenden Verbunden sey.’ (XVI 419, 18-19; in *Logik Blomberg* XXIV 178

plicht valt. Er zijn daarbij echter, vanuit tegenwoordig mensbeeld, dat niet uitgaat van een hoger en lager vermogen tot begeren, fundamenteel kritische vragen te stellen.

Gehoorzaamheid aan de zedenwet (wetmatigheid van vrijheid) gaat, naar tegenwoordig besef, moeilijk samen met verlangen naar contact. Het is onmogelijk zich vrolijk of zelfvoldaan te voelen bij de eliminatie van de gevoelsbetekenis van de ander uit achting voor de rechtsplichtenen zich werkelijk tot anderen aangetrokken te voelen en morele vriendschap te ervaren. Indien de medemens emotioneel geen gewicht in de schaal mag leggen tegenover de achting voor de zedenwet, is ieder wezenlijk contact uitgesloten. Hoe kan iemand zich tot de ander aangetrokken voelen op een wijze zoals beschreven bij morele vriendschap en tegelijk zelfvoldaan of opgewekt zijn op het moment dat hij deze betrokkenheid geen enkele rol laat spelen omdat de zedenwet als rechtsbeginsel dit eist? Als de ander zo weinig voor mij betekent, waarom zou ik dan mijn hart voor hem willen openen? Er is alleen plaats voor gevoelens van wellevendheid uit achting, waarin ik, gezien mijn achting voor plicht, emotioneel volledig aan mijn trekken kom en die mij veel meer doen dan moreel storende gevoelens van betrokkenheid bij de ander.

Niettemin gaat het hier vanuit Kants nieuwe opzet bestaande uit de ‘Erweiterung’ (zie § 2.2 hierboven) om werkelijk contact, met wederzijdse vreugde over openheid (cf. *Vigilantius*, XXVII 677) en niet om louter wederzijds gebruik van elkaar om in elkaars communicatiebehoefte te voorzien, parallel aan Kants juridische huwelijksopvatting waar het gaat om wederzijds gebruik van elkaars lichaam (VI 277, 11-13 en 24-26; XIX 543, 19-25; XX 464, 10-16). In het ontwerp van een brief aan Maria von Herbert (1792) schrijft hij, uitgaande van het hogere gevoelsleven, over de genegenheid (‘Liebe’) tussen echtgenoten en vrienden die gebaseerd is op wederzijdse achting voor beider karakter (XI 331, 31-34; karakter bestaat voor Kant primair uit openheid en eerlijkheid, VII 294). Die genegenheid is intrinsiek verbonden met de behoefte aan communicatie. De genegenheid voor elkaar, zo schrijft hij, verlangt communicatie: ‘Einer solchen Liebe die allein Tugend ist ... ist will sich gänzlich mittheilen.’ (XI 332, 1-2). Ideale vriendschap betekent maximale openheid (XI 332, 1-5). Ook in *die Religion* schrijft hij daarover (VI 33, 14-17). Men krijgt de indruk dat hij zich bij dit thema (het verlangen naar volstrekt vertrouwen en innig contact, ‘wechselseitige Herzensergießung’ XI 332, 7) zich het meest persoonlijk uit. Dit blijkt ook bij de behandeling van de vriendschap in de ethiekcolleges. Wat betreft het probleem, dat deze behoefte aan vertrouwelijkheid een exclusiviteit impliceert die strijdig is met de algemeenheid waar onze morele gevoelens ten diepste mee verbonden zijn, zegt hij dat vriendschap een noodoplossing is, die voortvloeit uit het feit dat men helaas weinigen echt vertrouwen kan.¹²⁶

speelt vertrouwen geen rol.) Bij Aristoteles is volkomen vertrouwelijkheid een kenmerk van vriendschap die op deugd is gebaseerd (*Eth. Nicom.* VIII. 4) Zie ook Seneca, *Brieven aan Lucilius*, Boek I.3.

¹²⁶ ‘Was aber das Allgemeine des Wohlwollens verringert und das Hertz gegen andere, nur gegen *einige* nicht, verschließt, das schwächt die wahre Bonitaet der Seele, welche aufs allgemeine Wohlwollen hinausläuft. Die Freundschaft ist also eine Nothhülfe sich von dem Zwange, dem man aus Mistrauen sich ergiebt, gegen Personen, mit denen man in Verbindung steht, zu entledigen und denenselben sich ohne Zurückhaltung zu eröffnen.’ ‘Freundschaft ist ...also...in der Welt nur eine Zuflucht seine Gesinnungen dem andern zu eröffnen und sich ihm zu communiciren, indem man hier im Mißtrauen gegen einander steht.’ *Vorlesung zur Moralphilosophie*, 301. ‘Damit also ein jeder von diesem Zwange los werden könnte, so verlangt jeder einen Freund... dem er sich völlig communiciren kann.’ (a.w. 300)

In verband met Schillers bekende distichon *Gewissenskrupel*: ‘Gerne dien ich den Freunden, doch tu ich es leider mit Neigung/ Und so wurmt es mir oft, dass ich nicht tugendhaft bin’, kan worden opgemerkt dat bij Kant zelf de vriendschap niet op de zedenwet gefundeerd is, maar berust op de menselijke drang tot

Morele vriendschap is: ‘ein Ideal der Theilnehmung und Mittheilung an dem Wohl eines jeden dieser durch den moralisch guten Willen Vereinigten.’ (VI 470, 19-20; cf. Crusius’ op Aristoteles teruggaande definitie, genoemd in noot 124). Met ‘verenigd zijn door moreel goede wil’, zal Kant, zoals uit het ethiekcollege valt af te leiden, bedoelen dat de vriendschap moet berusten op het delen van gelijke morele beginselen, alleen dan begrijpt men elkaar volledig (*Vorlesung* 302; cf. Crusius, *Anweisung* § 762 en Cicero, *De amicitia* § 6vv). Alleen dit maakt volkomen vertrouwelijkheid mogelijk en voorkomt dat vriendschap door teleurstelling in vijandschap kan omslaan. Wolff en Crusius hadden dit gevaar benadrukt, en schreven bij de behandeling van het thema ‘vriendschap’ dat men voorzichtig moet zijn met vertrouwelijkheid. Wolff zei zelfs dat men voorzichtigheidshalve nooit geheel openhartig moet zijn.¹²⁷ Kant legt in zijn ethiekcollege de nadruk op het handhaven van decorum. Men moet het decorum ook tegenover zijn beste vriend in acht nemen, anders wekt men weerzin op: ‘Die Vertraulichkeit betrifft nur die Gesinnung, aber nicht den Anstand.’ (XXVII 427, 30-32) (In een huwelijk is dat echter niet te doen, misschien dat dit mede oorzaak was dat het bij Kant nooit tot een huwelijk is gekomen, vgl. ook XXVII 683 en *Beob.* II 211, 25v). Zich niet aan decorum houden, is afdalen tot het niveau van dieren, die hebben immers geen weet van fatsoen, dus moet men ‘[den Anstand] ...beobachten und seine Schwäche hierin zurück halten, damit nicht die Menschheit dadurch verletzt würde.’ (a.w. 427, 32-33).

Naast het gegeven dat de vertrouwelijkheid alleen de ‘Gesinnung’ betreft en streng gebonden is aan decorum (als kenmerk van het mens-zijn), is er nog een voorwaarde, namelijk die van onderlinge gelijkheid. Vriendschap, waarvan wederzijdse dienstbaarheid, respectievelijk verdienstelijkheid een belangrijk aspect is, wordt gekenmerkt door de zorg, om de gelijkheid (die noodzakelijk is voor achting) van wederzijdse dienstbaarheid te handhaven. (Het gaat bij de achting om aan het individu gebonden achting, waarvoor gelijkheid van onafhankelijkheid nodig is; in feite om achting voor empirische onafhankelijkheid, het vermogen de hulp van de ander niet nodig te hebben, naast – of behorend bij – achting voor de morele voortreffelijkheid van de ander.) Die gelijkheid is, zo stelt Kant, het kenmerkend verschil tussen echte vriendschap en het gedrag van de mensenvriend (MS 473). Kant volgt in dit opzicht Aristoteles, die in zijn *Nicomachische Ethiek* nadruk legde op gelijkheid bij goede vriendschap (*Nic. Eth.* VIII.6); die gelijkheid vormt het wezen ervan (*Nic. Eth.* VIII.5 en 6), al hoort daarbij dat de ongelijkheid kan worden rechtgetrokken door een compenserende mate van affectie (*Nic. Eth.* VIII.7). In verband met die gelijkheid zegt Kant, dat het toevertrouwen van hartsgeheimen gecompenseerd wordt door de verplichting van de ander om daarover zonder toestemming niets verder te vertellen (MS VI 472, 22-24).

In *Die Metaphysik der Sitten* behandelt Kant vriendschap eerst als ideale uitdrukking van de combinatie van ‘Lieve’ en achting (§ 46). Zo kan hij vriendschap presenteren als door de rede opgedragen plicht en als ‘praktisch-notwendige Idee’ (MS 469, 17vv). Binnen dat kader spreekt hij vervolgens over morele vriendschap, gebaseerd op de menselijke

contact: ‘Hiezu haben wir einen grossen Trieb, um sich zu eröffnen und um gantz in Gesellschaft zu seyn. [...] Dieses [een vertrouwde vriend die mijn meningen toetst en tegen dwaling beschermt] ist der gantze Zweck des Menschen, was ihn seines Daseyns genüssen läßt.’ (*Vorlesung* 300; cf. Cicero, *De amicitia* § 6.)

¹²⁷ Chr. Wolff, DE § 843 ‘Man muß seine Fehler und Schwäche auch gegen Freunde verheelen, und gegen niemanden ganz offenerzig seyn.’ Zie ook Chr. Crusius, *Anweisung* § 770 vv.

behoefte tot communicatie (§ 47). Maar vriendschap als wijsgerig ideaal, exemplarisch nagestreefd alleen omdat men deugdzaam wil zijn, is, zo kan men opmerken, iets anders dan vriendschap uit menselijk verlangen. ‘Ohne Freund ist der Mensch ganz isoliert.’ (XXVII 430, 25-26) Dat heeft een heel andere gevoelswaarde dan het erop volgende zinnetje ‘Durch die Freundschaft wird die Tugend im kleinen kultiviert’ (tenminste als men benadrukt dat deugd achting voor wetmatigheid is).

Dat iemand die leeft vanuit achting voor onpersoonlijke wetmatigheid behoefte heeft aan iemand tegen wie hij zijn gedachten kan uiten, is psychologisch onvoorstelbaar. (Omdat echter het psychologische louter op het empirische berust en de achting voor wetmatigheid niet, is een psychologische verklaring principieel onmogelijk. Bovendien is in Kants latere werk het beginsel van wetmatigheid uitgebreid tot ook mensenliefde.)

Men kan zich ook afvragen hoe de door Kant beschreven angst voor misbruik van vertrouwelijkheid (VI 471, 33vv) mogelijk is. De opgewektheid van het zuivere geweten (VI 485, 5-10) moet toch vergezeld zijn van passend onbekommerd zelfvertrouwen. Zo zijn er meer dingen te noemen die vanuit tegenwoordig standpunt onaannemelijk zijn. Kant meent dat goedhartigheid samen kan gaan met rechtschapenheid (achting voor wetmatigheid), al betreft het volstrekt ongelijksoortige (esthetische tegenover ethische) grootheden.¹²⁸ Iemand die onverschillig staat tegenover het lot van de ander wanneer hulp niet baat, maar daadwerkelijk helpt wanneer dat zinvol is, heeft, zegt Kant, een goed hart (*Vorlesung* 291), een ‘instinct om iets goeds te doen’ (XV 763, 9v). Het raakvlak ligt in het feit dat het, naar Kants overtuiging, in beide gevallen gaat om geheel onbaatzuchtig gedrag. (Hij bedoelt daarmee, dat wie handelt uit goedhartigheid er niet op uit is om iets van anderen gedaan te krijgen, maar handelt puur uit het plezier hebben in het welzijn van de ander.¹²⁹ Zo bezien is goedhartigheid onbaatzuchtiger dan rechtmatigheid, omdat het daarbij puur om het spelgenoegeen in welzijnsbevordering gaat en niet om het streven

¹²⁸ MS VI 480 ‘Das beweist nun wohl das du .. ein gutes Herz [...Instinct, etwas Gutes ...zu thun.’ XV763] hast; laß aber sehen, ob du dabei auch guten Verstand zeigest’. (Zie ook *Vorlesung* 190-291). In de *Beobachtungen* maakt hij onderscheid tussen een goed hart en een edel hart, zie II 215, ‘Es giebt gleichwohl gute sittliche Qualitäten, die liebenswürdig und schön sind und, in so fern sie mit der Tugend harmoniren, auch als edel angesehen werden, ob sie gleich eigentlich nicht zur tugendhaften Gesinnung gezählt werden können.’ Uitvoeriger hierover II 217-218 (= *Bemerkungen* XX 47,22-49,20n) ‘In Ansehung der Schwäche der menschlichen Natur und der geringen Macht, welche das allgemeine moralische Gefühl über die mehrste Herzen ausüben würde, hat die Vorsehung *dergleichen hülffleistende Triebe* als Supplemente der Tugend in uns gelegt... *Mitleiden und Gefälligkeit sind Gründe von schönen Handlungen... allein nicht unmittelbare Gründe der Tugend...* obgleich, da sie durch die Verwandtschaft mit ihr geadelt werden, sie auch ihren Namen erwerben. Ich kann sie daher adoptirte Tugenden nennen, diejenige aber, die auf Grundsätzen beruht, die ächte Tugend. *Jene sind schön und reizend, diese allein ist erhaben und ehrwürdig. Man nennt ein Gemüth, in welchem die erstere Empfindungen regieren, ein gutes Herz und den Menschen von solcher Art gutherzig; dagegen man mit Recht dem Tugendhaften aus Grundsätzen ein edles Herz beilegt, ihn selber aber einen rechtschaffenen nennt.* Diese adoptirte Tugenden haben gleichwohl mit den wahren Tugenden große Ähnlichkeit, indem sie das Gefühl einer unmittelbaren Lust an gütigen und wohlwollenden Handlungen enthalten.’ [Curs. F.R.F.] A.Wood is [ondanks V 62, 36vv] van mening dat Kants begrip ‘goede wil’ (IV 397) zowel goedhartigheid als rechtschapenheid omvat: ‘Good will is obviously also present in the case where the innocently goodhearted person acts beneficently because she enjoys it.’ (*Kantian Ethics* 31)

¹²⁹ ‘Der Gutherzige wird ohne weitere Absicht aus unmittelbarer Gefälligkeit friedsam und höflich mit euch umgehen und aufrichtiges Beileid bei der Noth eines andern empfinden.’ (II 218) ‘...überdem gibt es manche so teilnehmend gestimmte Seelen, daß sie auch ohne einen andern Bewegungsgrund der Eitelkeit oder des Eigennutzes ein inneres Vergnügen daran finden, Freude um sich zu verbreiten...’ (IV 398)

naar eigenbelang, zij het ook in algemeen wetmatige vorm.) Het belangrijkste verschil ligt zijns inziens in de vastheid en helderheid, omdat menslievendheid op ‘Neigung’ is gebaseerd; bovendien is het (althans in de *Grundlegung*) geen eigenschap die iedereen heeft, en kan het als gevoel geen plicht kan zijn.

Verder valt kritisch op te merken dat het appèl van plicht weliswaar in principe altijd aanwezig is, hoe iemand ook, door omstandigheden die zijn gevoelens van menslievendheid doven, gestemd is, maar dat het in werkelijkheid nauwelijks effect heeft, zoals Kant zelf stelt wanneer hij schrijft dat er ‘... geen sprake van is of dit of dat werkelijk gebeurt, maar dat de rede voor zichzelf en onafhankelijk van alle verschijningen gebiedt, wat behoort te gebeuren, dat dus handelingen..... wier haalbaarheid degene die alles op ervaring baseert, zeer in twijfel zou trekken, toch onverbiddelijk door de rede worden geboden..’ (GMS 408). Wat betreft feitelijk hulp bieden klinkt dat even weinig doelmatig als iemand wiens sentimenteel medelijden hem tot ‘nichts weiter als ein weichmütiger Müßiggänger’ maakt (*Beobachtungen* II 216). Werkelijkheid lijkt alleen de verheven gedachte, zoals bij sentimenteel medelijden alleen de *mooie* gedachte werkelijkheid is. Resultaat (empirische doelmatigheid) mag echter moreel geen norm zijn (GMS 394, 13-15).

Dit alles duidt er op, dat Kants ethiek verbonden is met een, althans naar tegenwoordige maatstaven, oppervlakkige gevoelswereld. Onderliggende gevoelens ontbreken geheel in zijn weergave van bronnen van niet-morele geluk (MS 480-481). Dat een dronkaard zijn geluk vindt in wijn, een oplichter in bedrog, een luiaard in het aangenaam niets doen, kan men alleen zeggen als men geen rekening houdt of wil houden met de diepere gevoelslagen van de mens. In zijn tijd was daar geen oog voor, het paste niet bij de gangbare mensopvatting, waarin alles op bewuste keuzes berustte. Naar toenmalige aristotelische inzichten redeneert hij vanuit de gegeven grondtrek dat de mens zijn geluk zoekt. Kant wil hier dan ook alleen duidelijk maken dat geluk als algehele empirische wensvervulling samen moet gaan met tevredenheid over zichzelf, dat wil zeggen, dat die wensvervulling op rechtmatige en waardige wijze tot stand moet zijn gekomen (cf. XIX 311, 25-27). Het zich bezig houden met de diepere gevoelslagen die zich manifesteren in het voorstellingsvermogen (of de verbeeldingskracht), wees hij af als schadelijk voor de eigen geestelijke gezondheid. Men dient zich te beperken tot datgene waar men verstandelijk greep op heeft.¹³⁰

Wanneer Kant wel onderliggende gevoelens ter sprake brengt, zijn ze problematisch van aard. Zo schrijft hij, reagerend op Schillers kritiek, dat niet de zedenwet, maar een verborgen haat jegens de zedenwet de oorzaak is van ascese (*Die Religion* VI 24n; MS 485). Hij vraagt zich niet af hoe het mogelijk is dat een dergelijke haat kan ontstaan als ieder redelijk wezen wetmatigheid wil en daar hoe dan ook diepe achting voor voelt, of nog sterker, zijn plicht zelfs vereert.¹³¹ Die achting is fundamenteel ook een positief gevoel (KpV 73, 33n). De a priori optredende gevoelens van achting en verhevenheid die

¹³⁰ Cf. *Anthropologie*, VII 133-134 ‘Die verschiedenen Acte der Vorstellungskraft in mir zu beobachten, wenn ich sie herbeirufe, ist des Nachdenkens wohl wert, für die Logik und die Metaphysik nöthig und nützlich – aber sich belauschen zu wollen, so wie sie auch ungerufen von selbst ins Gemüth kommen (das geschieht durch das Spiel der unabsichtlich dichtenden Einbildungskraft) ist, weil alsdann die Principien des Denkens nicht (wie sie sollen) vorangehen, sondern hintennach folgen, eine Verkehrung der natürlichen Ordnung im Erkenntnisvermögen und ist entweder schon eine Krankheit des Gemüths (Grillenfängerei) oder führt zu derselben und zum Irrhause.’ Niet heersen over z’n gevoelens is geestesziekte (a.w. 251, 21).

¹³¹ ‘..seine erkannte und von ihm auch verehrte Pflicht..’ (AA VIII 284)

de zedenwet wekt moeten toch automatisch en intuïtief doen beseffen dat zelfkastijding niets met deugd te maken heeft. Echte haat tegenover de zedenwet is daarom onmogelijk. Er moet bij deze kritiek echter nogmaals opgemerkt worden dat daar destijds, binnen het kader van de psychologie van Wolff (in feite een catalogus van menselijke eigenschappen en hun functioneren vanuit rationeel standpunt bezien), geen oog voor was (zo vindt Kant het verschijnsel ‘gierigheid’ een raadsel, want onlogisch gedrag: absolute waarde hechten aan geld sparen om er nooit iets mee te doen, puur om het bezit, ten koste van eigen (materieel) welzijn, zie XX 238, 1-3; XXVII 402 en 659). Gevoelens (in de zin van aandriften) werden, naar natuurkundig model, benaderd als evident aanwezige, op elkaar inwerkende, maar los van elkaar optredende krachten (zie § 2.7 van dit hoofdstuk). Zo kan het vermogen van de mens om een sociaal wezen te zijn (‘Der Mensch ist ein für die Gesellschaft bestimmtes Wesen’ MS 471, 30; KU 297, 1), bestaan naast het vermogen een zuiver redelijk wezen te zijn, dat gericht is op wetmatigheid van willen, maar daarbij ook op geluk, want zonder geluk als doel is er geen handelen mogelijk. Kant baseert zich daarbij op de werkelijkheid. Uit die werkelijkheid blijkt onder meer, dat het sociaal wezen zijn, als op het animale berustende fundamentele kracht, samengaat of kan gaan met de kracht van de achting voor, op intellectuele beginselen berustende plicht.¹³²

2.2.4 Verdere vragen vanuit tegenwoordig standpunt.

Er zijn vanuit tegenwoordig standpunt nog verdere vragen te stellen.

Kant zegt dat de zedenwet ontspringt aan ons eigenlijke zelf, d.w.z. aan onze wil, ons intelligibele wezen.¹³³ Men zou dan verwachten dat men niet zozeer achting heeft voor z’n eigenlijke zelf, als wel zich daar het meest bij thuis en dus prettig bij voelt. Kant verwijst daar ook in zeker opzicht naar, als hij zegt dat de rede het vermogen heeft een gevoel van lust of welgevallen aan het vervullen van plicht te bewerkstelligen.¹³⁴ Dat gevoel is, zo zegt hij, empirisch onverklaarbaar. Hoe de rede dat kan, hoe een gedachte die niets zintuiglijks bevat een gevoel van lust of onlust teweeg kan brengen, is onbegrijpelijk. Wel is er een noumenale rechtvaardiging: die gedachte interesseert ons omdat ze aan ons eigenlijke zelf, onze wil als intelligentie, ontsproten is (GMS 460-461). Dit gevoel van voldoening zou dan, zo kan men echter stellen, zijn negatieve tegenhanger moeten hebben in het gevoel van onvoldaan zijn over zichzelf bij het niet vervullen van de zedenwet. *Dat* zou dan, vanuit de maatstaven van ons gevoelsleven gezien, de

¹³² Uitgangspunt is dan de menselijke structuur als geheel, cf. *Rel.* VI 28, 12-14 en (uit de jaren ’70) XV 677, 5-8. Volgens de *Anthropologie* omvat humaniteit (als geheel) ook het leiden van een aangenaam leven. ‘Die Denkungsart der Vereinigung des Wohllebens mit der Tugend im Umgange ist die Humanität.’ (VII 277, 18-19) Dit is een spanningsvol samengaan, waarin de totaliteit van het mens-zijn tot uitdrukking komt: ‘Neigung zum Wohlleben und Tugend im Kampfe mit einander und Einschränkung des Princips der ersteren durch das der letzteren machen zusammenstoßend den ganzen Zweck des wohlgearteten, einem Theil nach sinnlichen, dem anderen aber moralisch intellectuellen Menschen aus.’ (l.c. 9-12) De moraal wordt niet meer, zoals in het ethiekcollege, beheerst door de gedachte van opoffering van ‘Wohlleben’, dat moet worden gecompenseerd door uitzicht op beloning in een toekomstige wereld, of zoals in de *Grundlegung*, door de waarde van het wetgever zijn, maar ‘Wohlleben’ is onderdeel van een synthese.

¹³³ ‘...da er daselbst nur als Intelligenz das eigentliche Selbst (als Mensch hingegen nur Erscheinung seiner selbst) ist.’ (GMS 457)

¹³⁴ ‘Um das zu wollen, wozu die Vernunft allein dem sinnlich affizierten vernünftigen Wesen das Sollen vorschreibt, dazu gehört freilich ein Vermögen der Vernunft, ein Gefühl der Lust oder des Wohlgefallens an der Erfüllung der Pflicht einzufloßen, mithin eine Kausalität derselben, die Sinnlichkeit ihren Prinzipien gemäß zu bestimmen.’ (GMS 460)

drijfveer moeten zijn om zich aan de zedenwet te houden.

Dit correspondeert ook met Kants opmerking, misschien beïnvloed door de christelijke traditie, dat zelfs de meest verstokte boosdoener vrij wenst te zijn van de neigingen die hij zelf hinderlijk vindt.¹³⁵ De zedenwet bevrijdt de mens, die in ontevredenheid leeft over zijn neigingen, van een innerlijke last (KpV V 160-161). Die drijfveer (de ontevredenheid over zichzelf) is volgens Kant echter onvoldoende.¹³⁶

Dat die drijfveer onvoldoende is, lijkt echter dubieus, omdat de band met het eigen fundamentele zijn het meest wezenlijk en dus meest krachtig zou moeten zijn. In de collegeverslagen komt die kracht wél tot uitdrukking, namelijk in het gevoel van afschuw, dat daar de hoofdrol speelt. Daarentegen is een gevoel van achting voor z'n eigenlijke zelf, de eigen noumenale natuur, vanuit de empirische mogelijkheden van het menselijk gevoelsleven, niet goed voorstelbaar. Kant zou daar waarschijnlijk op antwoorden dat, onvoorstelbaar of niet, dit gevoel niettemin aanwezig is en daarmee getuigt van een noumenale oorsprong.

Hoe dan ook, volgens Kant manifesteert de vrijheid (GMS 454-455) zich als wensen *en* als moeten. Zelfs de grootste boosdoener wenst een plichtmentaliteit te hebben. Deze wens komt overigens pas bij de boosdoener op als hij (van buitenaf aangedragen) voorbeelden krijgt van het goede van de plichtmentaliteit (IV 454, 23-26). Dat die wens dan pas ontstaat is echter weinig aannemelijk, of beter gezegd onvoorstelbaar, omdat het gaat om een zo fundamenteel iets als het zich verplaatsen in een noumenale wereld door de eigen (goede) wil die vrij is van alle aandriften (IV 454, 30-31), terwijl bovendien ook de (in hem noodzakelijk aanwezige) idee van de vrijheid hem daartoe onwillekeurig dwingt (IV 455, 1-4). Vanuit tegenwoordig standpunt is het veel aannemelijker dit verlangen naar innerlijke rust en vrede, psychologisch-empirisch te verklaren. Het kan bovendien een zelfzuchtig verlangen genoemd worden: de ellende die men anderen door zijn misdadige gedrag bezorgt, speelt geen rol. (Bij plicht gaat het, althans in de *Grundlegung*, echter niet om betrokkenheid bij het lot van de ander, maar om algemeenheid, IV 398; 442n.) Kant interpreteert evenwel dit verlangen naar harmonie niet als eudemonistisch verschijnsel, maar als expressie van onze noumenale natuur.

Men zit verder met het al genoemde probleem dat het gevoel van achting, gezien het gedrag van de boosdoener, evenmin als alleen de wens tot goed doen, voldoende effectief is. En dat terwijl de voorstelling van plicht op het menselijk hart een veel machtiger invloed heeft dan alle empirische drijfveren (GMS 410-411). Man kan natuurlijk stellen dat het hier gaat om een machtsinvloed met betrekking tot gebieden (het bevel als macht), niet met betrekking tot ten uitvoer brengen, maar de zedenwet wekt haar eigen uitvoerende macht, in de vorm van het gevoel van achting, dat alle andere invloeden die allemaal empirisch van aard zijn, nietig maakt ofwel zou moeten maken.

Verder is het noumenaal gewekte gevoel van achting empirisch problematisch, als de keerzijde ervan innerlijke afschuw is (GMS 426; MS VI 379-380n), omdat dit laatste, althans vanuit modern psychologisch standpunt, gevoel een element van angst bevat.

¹³⁵ GMS 454, 21-28. Cf. Chr. Crusius, *Kurzer Begriff der Moraltheologie* I 170-171 § 39 'Unsere Seele empfindet daher, wenn sie sich gerechter.. Handlungen bewußt ist, Ruhe und Vergnügen... hingegen verspührt sie Unruhe...wenn sie sich ungerechter und schändlicher Thaten bewußt is...'

¹³⁶ '...ohne ein practisch Gefühl bringen die motive der reinen Willkühr nur Wünsche, d. i. unthätige Begierden, hervor.' (*Refl.* 1028) Onze noumenale natuur genereert niet slechts wensen, maar een gebod.

Deze hele opsomming van bezwaren is eigenlijk niet zozeer een kritiek op Kant, maar vormt eigenlijk een illustratie van het grote verschil tussen de toenmalige mensopvatting, waar zijn ethiek een uitvloeisel van is, en de tegenwoordige.

2.3 De wetmatigheid van rechtsplichten en van verdienstelijke plichten.

Kants ethiek is, met enig niet-essentieel voorbehoud, gebaseerd op de traditionele indeling van plichten in rechtsplichten en verdienstelijke plichten.¹³⁷ Zoals uit de colleges over natuurrecht, maar ook uit die over ethiek en uit zijn aantekeningen blijkt, ontleende Kant zijn plichtbegrip aan de toenmalige juridische opvattingen.¹³⁸ Deze opvattingen liggen ten grondslag aan het onderscheid dat Kant maakt tussen plichten die gebaseerd zijn op het feit dat een maxime na het algemeen maken niet gewild kan worden, omdat die dan strijdig is met onze empirische basisnatuur, en plichten die na het algemeen maken strijdig zijn met de oorspronkelijke bedoeling: stelen kan niet als algemene wet worden aanvaard, omdat dan iedereen het recht heeft mij te bestelen (het begrip ‘eigendom’ vervalt). De eerste soort plichten worden verdienstelijke of onvolkomen plichten genoemd; ze kunnen niet extern worden afgedwongen en zijn bij overtreding niet strafbaar; voor de tweede, die volkomen plichten worden genoemd, geldt dat wel. Onvolkomen plichten berusten empirisch op de gelijkheid van onze menselijke natuur. In zijn latere werk formuleert Kant het zo, dat de onvolkomen plichten te maken hebben met menselijke doelen die voor iedereen gelden, zoals het wederzijds hulp bieden omdat de menselijke natuur dat nodig maakt (*Vigil.* XXVII 541, 20-24).

Onvolkomen plichten kunnen ook in verband worden gebracht met het beginsel van billijkheid (informeel recht in tegenstelling tot formeel recht) een principe dat in veel opzichten gelijk is dat van de gulden regel.¹³⁹ Wanneer, zegt Kant, mijn bediende meer heeft gedaan dan vooraf overeengekomen, ben ik niet wettelijk verplicht hem meer te betalen, maar billijkheid vereist dat.¹⁴⁰ Wat juridisch is toegestaan, maar naar algemeen menselijke maatstaf, ofwel naar algemeen besef van redelijkheid, onmogelijk is, is onbillijk, bijvoorbeeld iemand die noodgedwongen bedelt geen geld geven (*Refl.* 6746, XIX 47; *Naturrecht Feyerabend* XXVII.2 1330, 19-23; zie ook MS VI 234-235).

Kant verwijt de juristen dat ze billijkheid tot iets willekeurigs maken, anders gezegd, dat ze weigeren het beginsel van billijkheid te integreren in het juridische systeem. Naar zijn mening gaat het om werkelijk recht, al kan er geen rechtspraak op gebaseerd worden.¹⁴¹

¹³⁷ Het recht heeft voorrang, zie bijv. XXVII 163, 1-2 ‘[Ethik]... sezt aber immer das Jus vorher’. Wat betreft het voorbehoud, zie GMS 421n. Het gaat over Kants opvatting dat er ook volkomen plichten bestaan, die niet op juridische afdwingbaarheid, maar op de plichtmentaliteit berusten, bijv. matigheid in het gebruik van genotsmiddelen. Overtreding is niet strafbaar, maar wie onmatig is, verlaagt zichzelf.

¹³⁸ Zie bijv. Samuel von Pufendorf, *De jure naturae et gentium* (1672) I, 2, 8 en diens *Elementorum jurisprudentiae universali* (1660), Definitio XX ‘Meritum est qualitas moralis aestimativa in hominem ex actione indebita resultans. A.G. Baumgarten, *Initia* §107 ‘Beneficium ab homine in homines collatum, ea praestans, ad quae bene faciens non erat externe obligatus, est meritum strictae dictum (actio meritoria).’ Cf. *Immanuel Kant, Vorlesung zur Moralphilosophie*, 54; *Refl.* 6627 en *Refl.* 6498, XIX 30 (±1765) ‘Alle Pflichten sind entweder schuldige oder verdienstliche Pflichten — officia — debiti — meriti.’ Verder: MS VI 227.

¹³⁹ Het ‘Wat gij niet wilt dat u geschiedt...’ (Tobit 4:15) wijst Kant echter af, o.m. omdat het niet voldoet aan de eis van juridische objectiviteit en de plichten tegenover zichzelf niet kan funderen (GMS 430n).

¹⁴⁰ *Moral Mrongovius*, XXVII.2 1552-1553; 1422, 1-2. *Naturrecht Feyerabend* XXVII.2 1328 and 1333-1334. *Vigil.* XXVII 532-533; 573-574 en 599. Cf. A.G. Baumgarten, *Ethica Philosophica* (1740), § 318.

¹⁴¹ *Naturrecht Feyerabend* XXVII.2 1328, 39-40 en 1359, 37-38, ‘Es [Billigkeit] ist aber wirkliches

Billijkheid is een ethische wet (*Feyerabend* XXVII.2 1328, 32-33), alle plichten, volmaakte en onvolmaakte, zijn aan wetten onderworpen (a.w. 1333, 41-42).

Beide hebben een wetskarakter. Volmaakte plichten regelen ons uiterlijk gedrag langs juridische weg, ze regelen onze handelingsvrijheid; onvolmaakte plichten zijn gebaseerd op het principe van wetmatigheid in de vorm van harmonie, of algemene overeenstemming, met de fundamentele natuurlijke menselijke eigenschappen, waartoe ook het streven naar geluk behoort. Een bedelaar geld weigeren, kan geen algemene wet zijn, want ik wil, naar mijn menselijke natuur, niet alleen dat anderen mijn welzijn geen schade toebrengen, maar ook dat ze die bevorderen (*Feyerabend* XXVII.2 1330, 19-23). In *Die Metaphysik der Sitten* drukt Kant dit beginsel uit in de algemene bewoording: 'Ik wil ieders welwillendheid, dus moet ik tegenover iedereen welwillend zijn.' (VI 451, 4-6) Het onderscheid tussen verschuldigde en verdienstelijke plichten berust, zoals Baumgarten (*Initia* § 64) al had gezegd, ook op een mentaliteitsverschil. Voor rechtsplichten is uiterlijk gedrag genoeg. Kant stelt daarom dat alle plichten, ook de rechtsplichten, die uit achting voor de zedenwet ofwel wetmatigheid worden gedaan, verdienstelijke plichten zijn (VI 390-391). Achting voor de zedenwet bepaalt dus bij Kant het karakter van de verdienstelijkheid. Traditioneel worden onvolmaakte of verdienstelijke plichten gekenmerkt door het feit dat ze het geluk van de ander beogen.¹⁴² Maar dit streven moet bij Kant, omdat zijn ethiek berust op het formele beginsel van wetmatigheid (GMS 402), worden gezien vanuit het perspectief van de *normativiteit* van het geluk van de ander voor mijn handelen. Het beginsel waar het, in zijn ethiek, bij onvolkomen plichten om gaat, is dat van 'billijkheid als doel op zich'. Het gaat niet om mijn subjectieve interesse in het geluk van de ander of in het bereikte geluksresultaat, maar om het bevorderen van het geluk van de ander als morele eis. Het gaat om mijn interesse in de morele waarde van mijn handelen, om het normerend karakter van het geluksstreven van de ander voor mijn handelen uit achting voor wetmatigheid. Het karakter van mijn handelen staat centraal. Zo moet men de ander in nood niet helpen uit subjectieve belangstelling voor zijn lot, maar uitsluitend omdat alleen die handeling (het helpen) de wetmatigheid van mijn streven garandeert (GMS 441, 19-24), ofwel puur uit interesse in het plichtkarakter van de menselijke wens tot steun (GMS 380, 18-27).

De mens als *moreel* wezen is (althans in de *Grundlegung* en de *Kritik der praktischen Vernunft*) niet geïnteresseerd in geluk op zich, alleen in wetmatigheid van geluk, ofwel recht op geluk, rechtmatig geluk, en de waardigheid om gelukkig te zijn in een toekomstige wereld, al leidt de zedenwet volgens Kant sowieso wel tot geluk in de tegenwoordige: door me aan de zedenwet te houden bevorder ik het geluk van allen.¹⁴³

Recht.' Cf. *Immanuel Kant, Vorlesung zur Moralphilosophie*, 54 'Das jus aequitatis ist aber wenig cultivirt.' en a.w. 308 'Coram foro interno ist die Billigkeit ein strenges Recht, aber nicht coram forum externo.' Ook a.w. 283, 'Denn wenn keiner die Güter des Lebens nicht möchte mehr an sich ziehen wie der andere, so wären keine Reiche aber auch keine Arme, demnach sind selbst die Handlungen der Gütigkeit Handlungen der Pflicht und Schuldigkeit, die aus dem Recht Anderer entspringen.' Zie ook MS VI 234-235.

¹⁴² 'Wenn dieses Verdienst ein Verdienst des Menschen um andere Menschen ist, um andere Menschen ihren natürlichen und von allen Menschen dafür anerkannten Zweck zu befördern (ihre Glückseligkeit zu der seinigen zu machen)...' (VI 391, 16-18). Cf. *Naturrecht Feyerabend* XXVII.2 1336, 15-19, waar het bevorderen van het geluk van anderen een middel is om wetmatigheid tot uitdrukking te brengen.

¹⁴³ Cf. *Refl.* 6892, XIX 195, 26-29 'Diese Würdigkeit beruht auf der übereinstimmung mit den Gesetzen, unter denen, wenn sie allgemein beobachtet würden, iederman der Glückseligkeit im höchsten Grade, als es nur durch freyheit geschehen kan, theilhaftig seyn würde.' Zie ook KpV V 128, 12-16 en *Vorlesung* 282. Verder valt op te merken dat alleen door het geluksstreven in verband met het onbelemmerd uitvoeren van

Geluk op zich heeft echter geen echte waarde. Als ik iemands leven red, is dat waardevol vanwege de moraliteit van de handeling, niet vanwege het resultaat dat de ander het leven heeft behouden.¹⁴⁴ Het feitelijk geluk van de ander interesseert mij niet, alleen de normativiteit van het menselijk streven naar geluk.¹⁴⁵ (In Kants latere werk wordt dat anders, zie § 2.2 van dit hoofdstuk.) ‘Goedheid’ als morele essentie, ligt nooit in het doel, alleen in de vorm van de wil. (Er speelt daarbij ook het argument dat interesse in het welzijn van de ander en het begaan zijn met diens lot niet noodzakelijk daadwerkelijk helpen impliceert; die begaanheid is volgens Kant vaak passief en altijd subjectief, zie bladzijde 182 hierboven). Het is overigens de vraag of Kant hierbij volledig consequent kan blijven. In het voorbeeld uit de *Kritik der praktischen Vernunft* dat werkelijkheid van onze vrijheid moet bewijzen, stelt hij dat we in staat zijn ons leven op te offeren door te weigeren een eerlijk man vals te beschuldigen (V 30). Echter, zouden we dat ook doen als het ging om een volstrekt onbelangrijke leugen, dus puur wat het liegen op zich betreft, zonder gevolgen voor de ander? De gevolgen voor het welzijn van die eerlijke man spelen onmiskenbaar een rol, Kant let echter alleen op de gevolgen voor het eigen leven (zie ook hierboven en bladzijde 145 van deze studie).

Kant baseert de plicht het geluk van anderen te bevorderen op de gedachte dat al ons streven een doel moet hebben (GMS IV 427, 21-23). Het natuurlijk doel van de mens is geluk, een toestand waarin alles blijvend naar wil en wens is. Omdat het mens-zijn en daarmee de mens, d.w.z. diens fundamentele streven en verlangen, doel op zich of, anders gezegd, normatief is, moeten doelen van de ander ook zoveel mogelijk mijn doelen zijn (GMS IV 430, 24-27). Deze gedachte van het zich eigen maken van andermans doelen heeft Kant mogelijk aan Crusius ontleend, evenals de gedachte dat de mens niet alleen middel is. Crusius noemt het zich eigen maken van andermans doelen ‘morele liefde’.¹⁴⁶ (Er sluipt daarbij overigens al gauw een element van armoedebestrijding binnen, dat niet helemaal strookt met de idee van ‘waardigheid’: zoals uit de *Grundlegung* blijkt, is hulp bieden in nood de achtergrond van de verdienstelijke plicht tot welzijnsbevordering: GMS IV 430, 18-27 verwijst naar 423, 17vv. Ook uit voorbeelden die Kant geeft - uit de tijd voor de *Grundlegung*, toen de interesse in het lot van de ander gebaseerd op ‘algemeine Menschenliebe’ (*Collins* XXVII 422, 21-23) wel een rol speelde - blijkt dat de objectieve wil tot welzijn in feite bepaald wordt door deelneming aan het lot van rechtschapen mensen die in moeilijke omstandigheden verkeren.¹⁴⁷)

de zedenwet te brengen, van welwillendheid jegens zichzelf een zinvolle plicht is te maken. Kant zelf stelt dat het geen plicht is, omdat ieder al onvermijdelijk zichzelf liefheeft (MS VI 451, 11-12).

¹⁴⁴ Zie *Naturrecht Feyerabend* XXVII.2 1330, 3-5 ‘Die Handlung einen Menschen zu retten ausm Wasser [op grond van het principe van wetmatigheid], hat mehr Werth, als die Folgen, daß der andre das Leben hat, denn es ersaufen doch viele, und er muß doch sterben.’ Cf. *Religionslehre*, XXVIII 1153, 36-37.

¹⁴⁵ ‘So soll ich z. B. fremde Glückseligkeit zu befördern suchen, nicht als wenn mir an deren Existenz was gelegen wäre...sondern bloß deswegen, weil die Maxime, die sie ausschließt, nicht in einem und demselben Wollen, als allgemeinen Gesetz, begriffen werden kann.’ (GMS 441, 19-24)

¹⁴⁶ ‘...unter der wahren moralischen Liebe, verstehtet man eine solche Neigung die Endzwecke eines andern als eigene anzusehen...’ C.A. Crusius, *Anweisung* § 125. Cf. *Kurzer Begriff der Moraltheologie* II § 354, 1526 ‘Wir suchen nemlich vermöge der Selbstliebe unser Wohlseyn...redlich, und dergestalt, daß wir uns nicht nur als ein Mittel vor andere Geschöpfe, sondern selbst als ein Zweck ansehen...’ Cf. ook *Anweisung* 290 § 210 ‘Dannhero [deshalb] sind die Menschen letzte objectivische Endzwecke Gottes.’

¹⁴⁷ Cf. *Refl.* 6964 (voor 1780), XIX 215, 18-25 ‘Die moralische freude kan großer seyn als die selbstsuchtige, ob wir zwar die letztere mehr wählen. Diese hat mehr in sich; jene ist von der Art, die mehr unter sich haben. Die physische hat mehr im Gehalt, die moralische in der Vielgültigkeit und ausbreitung.

Kant heeft echter de rol van het ‘doel op zich zijn’ (in de *Grundlegung*) anders opgevat dan Crusius. Uit het zo-even (in noot 144) genoemde voorbeeld blijkt dat, zoals eerder opgemerkt, niet het feitelijk geluk, maar alleen de *normativiteit* van het natuurlijk menselijk streven naar geluk, ofwel de mijn gedrag bepalende regel, die van het algemeen natuurlijk streven naar geluk moet worden afgeleid, centraal staat.¹⁴⁸ Het ‘doel op zich zijn’ van de mens, inclusief zijn streven naar geluk, is alleen een middel om mijn gedrag te bepalen. In feite is alleen de waarde van het morele gedrag doel op zich.

Het gaat bij dit gedrag als uitdrukking van de goede wil, niet om de *gevolgen*, maar alleen om de waarde van het handelen zelf (GMS IV 394, 13-16 en 400; cf. *Collins* XXVII 247, 3-8; 300, 4-6; 347, 31-39 en *Vorlesung* 68). Kant heeft dit beginsel indirect, via Shaftesbury en Hutcheson, aan Seneca (*Ep. Mor.* 92.11-13) ontleend: ‘Shaftesbury sagt: Die Glückseeligkeit gebe der Moral gar keinen Werth ,.... wenn ich bloß aus ihren Folgen Vergnügen empfinde, denn hat die Handlung bloß Werth als Mittel; so sagt auch Hutcheson.’ (*Feyerabend* XXVII.2 1325, 4-9; cf. *Bemerkungen* XX 145, 16-20). De billijkheid van mijn handelen is doel op zich en heeft absolute waarde, niet het resultaat ervan; bovendien heb ik op dat resultaat geen greep. Het resultaat kan daarom niet tot een systeem behoren, terwijl het kenmerk van de moraal is dat het een systeem vormt: ‘Die Sittlichkeit an sich selbst macht ein System aus.’ (KrV A 811/B 839.) De ware roeping van de rede is het vormen van een wil die goed is op zich, niet vanwege het doel.¹⁴⁹

2.4 Het systeemkarakter van de moraliteit en Kants existentiebegrif.

Redelijke wezens zijn krachtens hun vrijheid doel op zich, en als zodanig gelijkwaardig (GMS 429, 5-8). Vrijheid impliceert a priori verplichtende systematische eenheid: ‘Die Idee der Freiheit bringt das schon mit sich, nach einer allgemeinen Regel zu handeln.’ (*Moral Mrongovius II* XXIX 630, 11-12; vgl. GMS 447 en ook KrV A 808). ‘Doel op zich zijn’ betekent dus nooit geïsoleerd doel voor zichzelf zijn, maar altijd doel zijn binnen een systeem, waarbij het bestaan van redelijke wezens a priori is aangenomen.¹⁵⁰ De empirische onaantastbaarheid (normativiteit) van het ‘doel op zich zijn’ betreft de

Ich kan mit warheit sagen, daß ich mich mehr freue, wenn ein würdiger und bedürftiger Man das große Loos in der Lotterie gewonnen hat, als ob es mir selbst begegnet wäre. Denn jenes entspringt aus einer liebe und theilnehmung, die ich höher schätze, weil sie einen allgemeineren Werth hat.’ Niet het feit dat iemand iets van harte wordt gegund - wat beïnvloedbaar is door empirische stemmingsomstandigheden - maar het gegeven dat het hier om een gevoel gaat (vreugde) dat meer op het beginsel van algemeenheid berust, ofwel de meer algemene gerichtheid van het gevoel, maakt de morele waarde uit, in onderscheid met het natuurlijke gevoel (met weliswaar een intensere gevoelsinhoud) van vreugde dat iemand heeft als hij zelf een bepaald voordeel verkrijgt. Zo is mijn natuurlijk streven naar geluk kwalitatief anders (minder) dan het op het beginsel van algemeenheid berustende streven het geluk van anderen te bevorderen (al gaat het in dit voorbeeld meer om deelname, dan aan bijdrage aan welzijn). Echter: ook als de gelukkige winnaar al erg rijk was, en ik en mijn gezin arm, zou ik deze deelnemende vreugde moeten hebben. De armoede van de winnaar hoort dus in dit verhaal niet thuis, mag geen rol spelen en leidt af.

¹⁴⁸ Zie noot 144 over *Naturrecht Feyerabend* XXVII.2 1330, 3-5 en noot 145 over GMS 441, 19-24.

¹⁴⁹ GMS 396, 20-22. Het gaat zowel om subjectieve belangstelling in het doel, de subjective wens resultaat te zien, als om inhoudelijk-objectieve belangstelling. Er is wel inhoudelijke belangstelling in de formele zin dat het doel haalbaar moet zijn; zo niet, dan vervalt de verplichting. Cf. MS VI 457, 11 ‘.... gleichwohl spricht eben derselbe Weise, wenn sein Freund nicht zu retten ist, zu sich selbst: was gehts mich an?’

¹⁵⁰ GMS 428, 3-6. Cf. NF XXVII 1321, 12-14 ‘Das das Daseyn irgend eines Dinges als Zweck an sich selbst seyn müsse, und nicht alle Dinge bloß als Mittel seyn können, ist in dem System der Zwecke ... nothwendig...’ Zie ook *Mrongovius II* XXIX 610, 17-19 ‘Der Mensch sieht sich in einem System vernünftiger Wesen als ein gesetzgebendes Glied an, sonst sind wir nur Instrumente.’, en GMS 433, 17-25.

existentie van redelijke wezens in hun onderlinge afhankelijkheid. Dat redelijke wezens zich naar hun aard als doel op zich beschouwen, betekent dat ze nooit alleen als middel kunnen worden gebruikt (GMS 428, 22-24). (Ze kunnen daarom geen deel van een louter empirisch systeem zijn, maar vrij, anders zouden ze zich noodzakelijk alleen als middel of relatief doel kunnen zien.¹⁵¹) Met dit existentiebegrip lijkt Kant niettemin het zuiver transcendentale niveau van plicht als uitdrukking van ‘de enkele wetmatigheid in het

¹⁵¹ Dit is ook het geval in Kants colleges over natuurrecht, die hij gaf in het jaar dat hij werkte aan de *Grundlegung*. In de inleiding van die colleges stelt hij dat de mens het enig waardebepalend wezen op aarde is. Dingen en ook de dieren, die de rede missen (*Naturrecht Feyerabend* XXVII.2 1322, 2-4; cf. Cicero, *De officiis* I.105 en Descartes *Discours* V), hebben geen waarde in zichzelf, maar alleen de waarde die de mens aan ze geeft. (Mogelijk heeft Kant de benadering vanuit waardenbepaling aan Epictetus ontleend, die in de eerste paragraaf van het eerste hoofdstuk van de *Diatriben* inleidend stelt dat de rede voor alle dingen waardebepalend is: ‘Want wat anders zegt dat goud mooi is? Het goud zelf spreekt immers niet.’ Zoals aan het begin van dit hoofdstuk opgemerkt, lijkt de openingszin van de *Grundlegung*, dat niets goed is behalve een goede wil, veel op Epictetus’, in de *Diatriben* steeds terugkomende opmerking, dat de goede keuze het enige is dat goed is.) Verder is zijn argumentatie hier (in *Naturrecht Feyerabend*) scholastiek georiënteerd. Hij gaat uit van de schematische, op de rede berustende, tegenstelling doel/middel (XXVII.2 1319, 4-5). Alleen de mens kan, in onderscheid van het dier, bewust doelen stellen. Doelen stellen is vrij zijn, want doelen stellen is kiezen, en als we, zoals de dieren, door de natuur gedetermineerd waren, viel er niets te kiezen (cf. Th. van Aquino *ST I^a-II^ae* q. 13 a. 2 co.) (Het gaat dus niet om een tot de mens beperkt gegeven, zoals P. Guyer meent (*Kant*, 216), maar om een voor alle redelijke wezens geldend onderscheid met dieren.) Daarom is een redelijk wezen, zegt Kant, waardebepalend, ofwel doel op zich. Hij alleen kan bewust gebruik maken van de natuur als middel voor zijn zelfontplooiing, hij heeft een eigen onafhankelijke wil (a.w. 1319, 39; 1322, 12). Een ander redelijk wezen alleen als middel gebruiken is tegenstrijdig met diens natuur, want alleen een redelijk wezen kan doelen stellen (en middelen gebruiken), ‘daher widerspricht es sich dasz er blosz Mittel seyn sollte.’ (a.w. 1319, 20-21; cf. GMS 428, 21-24). Hieruit blijkt overigens, dat in Kants redenering de vooronderstelling is ingebouwd dat ‘doel op zich zijn’ ‘vrij zijn’ betekent, d.w.z. niet onontkoombaar (mechanisch) door natuurwetten bepaald zijn, maar ook niet slechts relatief vrij zijn (beperkt tot nuttigheidsoverwegingen) anders zou men anderen en zichzelf alleen als middel (relatief doel) kunnen zien. Enkele bladzijden verder stelt Kant dan ook: ‘Aber die Freiheit, nur die Freiheit allein, macht daß wir Zweck an uns selbst sind.’ (a.w. 1322, 11-12; cf. *Collins* XXVII 344, 21-25, KpV 61, 24-37 en *Vigil* XXVII 503, 32 – 504, 12) (In navolging van Descartes, zie *Traité des Passions de l’âme*, art. 152). Dat in de openingszin al gezegd wordt ‘Für den Willen des Menschen ist die ganze Natur unterworfen... außer andre Menschen und vernünftige Wesen’ (a.w.1319, 2-3), betekent dat hij in feite, net als in de *Grundlegung*, uitgaat van de zedenwet ofwel plicht als gegeven, hoewel in deze colleges het startpunt ligt bij het vermogen tot zelfontplooiing (als onuitgesproken basis voor het stellen van doelen). De vrijheid is, zegt Kant ook hier, onverklaarbaar. ‘Wie ich sie [die Freiheit des Willens] begreifen kann, weiß ich nicht...’ (a.w. 1322, 19). Er komt dan de gedachte bij, dat we, naar voorschrift of gerichtheid van de rede, de totaliteit van alle redelijke wezens als systeem moeten denken (of: de totaliteit van hun willen als systeem van doelen). Voor dat systeem is een wezen nodig dat niet alleen middel, maar ook een doel op zich is, omdat er anders alleen een onbegrensde serie middelen zou zijn, waardoor een systematische eenheid onmogelijk wordt (a.w. XXVII.2 1319. Cf. KrV A 811/B 839, en KrV A 832/B 860, ‘Unter der Regierung der Vernunft dürfen unsere Erkenntnisse überhaupt keine Rhapsodie, sondern sie müssen ein System ausmachen, in welchem sie allein die wesentlichen Zwecke derselben unterstützen und befördern können.’) In de *Grundlegung*, die gebaseerd is op de analyse van het alledaags verschijnsel van plicht, komt dit tot uitdrukking in Kants opmerking dat zonder het bestaan van wezens die doel op zich zijn, een categorische, dus onvoorwaardelijk imperatief onmogelijk zou zijn. We zouden alleen hypothetische imperatieven kennen (GMS IV 428, 1-6). Voor een systeem van doelen zoals plicht in feite is, zijn er twee voorwaarden nodig: er moeten wezens zijn die doel op zich zijn (en daarmee als vast begrenzend punten structuur kunnen geven aan een systeem), en ze moeten gelijk zijn. Die gelijkheid berust op hun vrije wil, in *Naturrecht Feyerabend* primair uitgedrukt in het waardebepalend zijn (doelen kunnen stellen), in de *Grundlegung* in het regels stellen, waarin de systematische eenheid tot uitdrukking komt van de, op grond van het uitgangspunt van plicht, evident aanwezig zijnde redelijke wezens.

algemeen' ('die bloße Gesetzmäßigkeit überhaupt' GMS 402, 10) te verlaten, en zich op het empirisch vlak te bewegen. Kant gebruikt daarbij de term 'Existenz' zowel voor het empirisch als voor het intelligibel bestaan (de noumenale natuur) van de mens.¹⁵² Als empirisch is de existentie van de ander op zich altijd middel (een noodzakelijk middel, want mensen hebben elkaar om empirische redenen nodig) en nooit vanuit zichzelf doel. Als intelligibel is ze doel op zich, omdat de vrijheid doel op zich (van absolute waarde) is, en men daarom (in tegenstelling tot het puur instrumenteel gebruik van dieren als 'Sache', GMS 428, 21; cf. *Collins* XXVII 373, 1-2 en *Anthr.* VII 127, 4-9) de rationele, vrije, instemming van de ander nodig heeft om, tegen compensatie, van zijn diensten gebruik te maken (*Nat. Feyerabend* XXVII.2 1319, 14-16).

Het gaat moreel dus niet zozeer om het bestaan van de ander, als om het bestaan van de vrije wil van de ander (GMS 429, 5-7; XXVII.2 1320, 12). Niet zozeer de existentie, maar de vrije wil en de *wetmatigheden* van de existentie (zoals de algemeen menselijke wens dat anderen ons geluk bevorderen, een wens die ons verplicht een bedelaar iets te geven, *Nat. Feyerab.* XXVII.2 1330, 19-23, al is dat geen inhoudelijke belangstelling voor zijn geluk, want het effect van mijn handelen interesseert me immers moreel niet) zijn doel op zich ofwel normatief. Een redelijk wezen wil wetmatigheid (orde). Op achtjarige leeftijd, zegt Kant, heeft een kind al weet daarvan (*Gemeinspruch* VIII 286, 20-21) en beleeft het, zo moet men dus concluderen, anderen niet meer alleen als louter empirische existentie binnen het kader van een afhankelijkheidsrelatie, maar als wezens met een vrije wil. Een kind van die leeftijd weet dat het een verplichtende vrije wil heeft (als de essentie van zijn wezen en dat van anderen; plicht verwijst, zo kan men stellen, naar een essentiële orde van willen), met het daarbij horend waardebesef (het besef van de absolute waarde van vrijheid) ofwel het a-prioristische besef van systematische eenheid of algemeenheid van willen, zoals uitgedrukt in het al genoemde citaat 'Die Idee der Freiheit bringt das schon mit sich, nach einer allgemeinen Regel zu handeln.'

Als Kant zegt dat ik mijn bestaan voorstel als doel op zich (GMS 429, 3-4), betekent dit, dat ik mijn vrije wil als redelijk wezen als doel op zich, ofwel als normatief, beschouw. Daarmee is tegelijk de vrijheid van anderen normatief. Er is geen onderscheid tussen subjectief en objectief (cf. GMS 429, 4-7 waar Kant dit onderscheid noemt¹⁵³), maar objectiviteit en subjectiviteit vallen samen, gezien het wezen van vrijheid. Het is weliswaar *mijn* beschouwing maar die heeft naar ieders identieke redelijke natuur ('derselbe Vernunftgrund', i.c.) een objectief karakter. Subjectief en objectief gelden in onderscheid wel op het niveau van empirische existentie, maar niet op het a-prioristisch

¹⁵² Zie bijvoorbeeld KpV 43, 14-19 "Die sinnliche Natur vernünftiger Wesen überhaupt ist die Existenz derselben unter empirisch bedingten Gesetzen, mithin für die Vernunft Heteronomie. Die übersinnliche Natur eben derselben Wesen ist dagegen ihre Existenz nach Gesetzen, die von aller empirischen Bedingung unabhängig sind, mithin zur Autonomie der reinen Vernunft gehören." en KpV 98, 2-4 "...selbst die ganze Reihenfolge seiner Existenz als Sinnenwesen ist im Bewußtsein seiner intelligibelen Existenz nichts als Folge, niemals aber als Bestimmungsgrund seiner Causalität." Cf. ook KU 461, 6-7. Bij Crusius is existentie datgene wat ook buiten ons denken bestaat. Bestaan in gedachte drukt alleen de mogelijkheid uit (*Entwurf* § 46). Hij gebruikt existentie echter ook nog in een tweede zin, nl. als 'morele existentie', als zaak van de wil, als dat wat men noodzakelijkerwijs behoort te doen als redelijk wezen (o.c. § 131).

¹⁵³ 'Der Grund dieses Prinzips ist: die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst. So stellt sich notwendig der Mensch sein eignes Dasein vor; so fern ist es also ein subjectives Prinzip menschlicher Handlungen. So stellt sich aber auch jedes andere vernünftige Wesen sein Dasein zufolge eben desselben Vernunftgrundes, der auch für mich gilt, vor; also ist es zugleich ein objectives Prinzip, woraus als einem obersten praktischen Grunde alle Gesetze des Willens müssen abgeleitet werden können.' (GMS 429, 2-9).

niveau van vrijheid. Kant laat echter de empirische (onvrije, want op wederzijdse afhankelijkheid berustende natuur) delen in het ‘doel op zich zijn’ van de noumenale.

De term ‘doel op zich’ heeft twee kanten: het verwijst enerzijds naar de menselijke existentie in onderlinge gebruiksrelatie, de mens is dan ‘niet alleen middel’ (GMS 428, 3-5; 27-31), anderzijds naar het wezen van de mens, als absolute (wetgevende) vrijheid (cf. GMS 435, 5v en 457, 33-35), waar ‘doel op zich zijn’ in gebruiksrelatie uit voortvloeit.¹⁵⁴

Ons essentieel bestaan (het hogere vermogen tot begeren, KpV 24, 32-40) geeft daarbij betekenis aan de empirische existentie van de mens (vgl. KpV 162, 12vv. en MS 434, 22vv). Het empirisch bestaan van de mens heeft op zich geen absolute waarde, en kan daarom niet de grondslag zijn voor de categorische imperatief (GMS 428, 3-6) en de systematische eenheid (orde) die daaruit voortkomt.

Dat de menselijke existentie niet iets absoluuts is, blijkt ook uit het feit dat deze z’n waarde, die het ontleent aan het drager-zijn van de zedenwet, verliest wanneer het behouden wil worden uit neiging (XXVII.2 1325, 41-42) ten koste van normativiteit, ofwel van z’n essentiële bestaan. Als de zedenwet dat eist, moet men zijn leven opofferen (KpV 30; cf. *Collins* XXVII 373, 22-23 en 377, 10vv). De normativiteit houdt bij Kant ook het gelijkheidsbeginsel van straffen in: op moord staat de doodstraf; de waarde van het leven van de dader bestaat in de beëindiging van dat leven als straf.

Het essentiële bestaan, gekenmerkt door het beginsel van wetmatigheid (het eigenlijke goede), als uitdrukking van de wil van ons (zuivere) hogere vermogen tot begeren, geeft dus aan het natuurlijk bestaan, dat wil zeggen, aan de objectieve doelen van het empirisch bestaan van de mens, normatieve ofwel verplichtende betekenis. Bij de plichten jegens zichzelf komt die wetmatigheid tot uitdrukking in de doelmatigheid of functionaliteit van ons lichaam: men mag zijn lichaam niet onnodig beschadigen (GMS 428). Het omvat ook de normatieve rol van de functionaliteit van onze vermogens: de wil van onze redelijke natuur tot ontplooiing van onze talenten (GMS 423; cf. VIII 18, 32-34). Dit is plicht - dus dwang - omdat het volgens Kant tegen de zinlijke, op genot gerichte neigingen van onze natuur ingaat (*Vigil.* XXVII 543, 39 - 544, 2). Het natuurlijk geluksstreven heeft voor de mens als subject zelf geen waarde; de drang tot zelfontplooiing in samenhang met nuttige doelen ziet Kant niet als uiting van het natuurlijk zoeken naar subjectief geluk, maar als dienst aan de menselijke bestemming, als iets wat voortvloeit uit de aard en de vrijheid van een redelijk wezen.¹⁵⁵

¹⁵⁴ NF XXVII.2, 1322, 11-12 ‘Aber die Freiheit, nur die Freiheit allein, macht daß wir Zweck an uns selbst sind.’ Vrijheid en daarmee het vermogen volgens algemene wetten te handelen, is het fundament van ons bestaan. *Dit vormt de kern van Kants ethiek, al het overige is secundair.* Vgl. ook a.w. 1310, 32-33.

¹⁵⁵ MS 392, 4-5; KU V 430, 1-5; 431, 28-30; GMS 423, 13-16; XV 782, 18. In de *Kritik der Urteilskraft* (V 430; 431-432; 434vv), stelt Kant, binnen een teleologisch kader, dat de doelen, die uit ons natuurlijk geluksstreven voortkomen, ons alleen een schakel maken in de keten van de doelen van de natuur. In vrijheid (los van de begeerten V 432, 5; cf. *Rel.* VI 58, 1-7, ook verstandigheid temt begeerten) doelen stellen, daarentegen, berust op het vermogen om de natuur als middel te benutten en zo (actief) over haar te beschikken. De ontwikkeling of cultuur van dit formeel opgevatte vermogen van de mens, is het laatste doel van de natuur, dat verwijst naar een absoluut einddoel dat boven de natuur uitgaat, namelijk de mens als moreel wezen (V 431, 22-34 en 435, 4vv; cf. V 378, 17-19). Het vermogen vrij doelen te stellen is dus eigenlijk voorstadium van de noumenale, absolute vrijheid die de moraliteit kenmerkt. Er zijn dus eigenlijk twee stadia van vrijheid, een verwijzende en een absolute.

Dat geeft problemen wat betreft de verhouding tussen cultuur en moraal. In de *Kritik der Urteilskraft* is er een duidelijk onderscheid, terwijl volgens de *Grundlegung* cultuur een onderdeel ofwel een gevolg is van de moraal (GMS 423), evenals in de MS en het collegeverslag van Vigilantius, waar humaniteit, de cultuur

2.5 Het functioneren van de zedenwet: de plicht tot helpen.

In de *Grundlegung* maakt Kant met enkele voorbeelden duidelijk hoe de zedenwet functioneert. Een van die voorbeelden gaat over de plicht tot helpen¹⁵⁶. Het motief van menslievendheid komt niet in aanmerking, omdat het geen absolute zekerheid biedt.

Bovendien heeft, zoals eerder gezegd, volgens de *Grundlegung* niet ieder mens gevoelens van menslievendheid (IV 398) en is menslievendheid (medelijden) niet objectief (II 216n). Het wekt liefde, maar op zich geen achting (KpV 131, 16-19; vgl. KpV 92, 10-12). Zekerheid en objectiviteit worden geboden door het gebod om rechtmatig te handelen.

In zijn voorbeeld gaat Kant uit van de weigering anderen te helpen. Dat kan men echter niet als algemene wet willen. Ieder mens wenst immers hulp in nood. Niet helpen betekent, wetmatig gemaakt, dat men zelf in hulpbehoevende omstandigheden, die gezien de zwakheid en eindigheid van de menselijke natuur onvermijdelijk zijn, geen aanspraak op hulp wil kunnen maken, en dat is onmogelijk. Gezien deze tegenstrijdigheid van willen, is helpen plicht. Basis van het argument is de, op de algemeen menselijke ervaring berustende, gedachte dat het onmogelijk is z'n eigen ongeluk te willen (als doel op zich, zie hieronder bladzijde 248). Daarom kan men in nood structureel niet anders dan hulp willen ofwel recht op hulp willen hebben.¹⁵⁷ (Willen had, zoals in Kants voorbeeld, destijds een meervoudige betekenis: verlangen, bereidheid tot helpen en doelgericht voornemen, wat in brede zin allemaal behoort tot het vermogen tot begeren.¹⁵⁸)

Met dat laatste (het recht op hulp willen hebben) krijgt men, zo lijkt het, te maken met het

van alle menselijke kwaliteiten, door de moraal wordt voorgeschreven (MS 391, 30 -392; XXVII.2 578). In elk geval is vrijheid de basis van beide (KU V 431, 28-30); aan die vrijheid geven wij, als vrije, d.w.z. waarde bepalende wezens, de hoogste waarde.

¹⁵⁶ A.w. 423. De plicht tot helpen komt ook ter sprake in MS VI 453 (§ 30). Uit collegeverslagen blijkt dat dit een van Kants standaardvoorbeelden was. 'Wenn jemand in der äußersten Not ist, und ich bin imstande ihm zu helfen, bin aber dabei gleichgültig, ja wende das Geld lieber zum Vergnügen an; probiere ich nun das nach meinem Verstande, ob es eine allgemeine Regel sein kann und ob es auch meinem Willen gemäß wäre, wenn ein anderer ebenso gleichgültig gegen mich in solcher Not wäre, so finde ich, daß solches mit meiner Willkür nicht übereinstimmt; also ist solche Handlung auch nicht moralisch.' (Gerhardt-Menzer 52; *Vorlesung* 66) Er lijkt hier geen fundamenteel verschil met de gulden regel, centraal staat immers de vraag: hoe zou ik mij voelen als anderen mij zo behandelden? De reden om mij dit af te vragen ligt echter niet in het gevoel, maar in de wil tot algemeen maken (cf. *Mrong II XXIX* 610, 31-37). Ook hoort het 'niet in de steek gelaten willen worden', als willen, naar toenmalige opvatting, tot het verstand. Zie ook *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen II* 221, 'Ich muß jenem Menschen da zu Hülfe kommen, denn er leidet... er ist ein Mensch, und was Menschen widerfährt, das trifft auch mich.' Uitgangspunt is hier het besef te participeren aan dezelfde edele algemene menselijke natuur.

¹⁵⁷ Zie *Reflexion* 6801 XIX 165, 32 -166, 1; NF XXVII.2 1325, 41-42; ook: Chr. Wolff DM § 507. Zie verder bladzijde 248vv en hoofdstuk VII § 4 van deze studie. Voor alle duidelijkheid: men helpt niet om daardoor recht op hulp te verwerven, maar helpen is plicht omdat het onmogelijk is geen recht op hulp te willen. Deze wil tot recht op hulp heeft iets berekenends, maar het is een berekening die ieder eindig redelijk wezen noodzakelijk maakt. J. Ebbinghaus stelt terecht dat er geen sprake is van berekening of egoïsme: ieder die op het punt staat te verdrinken wil gered worden (Deutung und Mißdeutung des kategorischen Imperativs, *Gesammelte Aufsätze Vorträge und Reden*, Hildesheim 1968, 92). Uit dit blinde verlangen op het moment van nood valt de rationele conclusie te trekken dat het voor de menselijke wil onmogelijk is 'in der Not ohne Hilfe zu sein' (a.w. 94). Kant gebruikt trouwens zelf het woord egoïsme ('unsere Selbstliebe') in dit verband (MS VI 393, 17). Het verlangen op het moment van nood gaat terug op 'die Anlage für die Thierheit im Menschen' in de vorm van 'mechanischen Selbstliebe' 'zur Erhaltung seiner selbst' (VI 26). Voor Kants bronnen van deze laatste begrippen, zie J. Bohatec, a.w. 225-228.

¹⁵⁸ Crusius spreekt van '...Wollen, in der weiten Bedeutung, da es das Begehren, Verabscheuen, Lieben, Hassen, sich entschließen, vorsetzlich wollen oder nicht wollen, unter sich begreift.' *Kurzer Begriff der Moralthologie II* § 351, 1517.

probleem, dat de mens, als moreel wezen - en daar gaat het om - óók op het moment dat hij in nood verkeert, niet direct geïnteresseerd is in hulp, maar alleen in zijn *recht* op hulp, in de wetmatigheid van het eigenbelang, of hij die hulp nu krijgt of niet. Een moreel wezen is immers uitsluitend geïnteresseerd in rechtmatigheid; de waardigheid tot geluk is voldoende.¹⁵⁹ Echter, als mijn eigen geluk me als moreel wezen of deugdzaam mens niet interesseert, alleen het beginsel van wetmatigheid (of de waardigheid om gelukkig te zijn in een toekomstige wereld), is de argumentatie dat het onmogelijk is eigen ongeluk of ondergang te willen niet van toepassing; de genoemde maxime is, zoals zelf Kant zegt, niet strijdig met wetmatigheid (IV 423, 28-35). Dat ik als natuurlijk wezen mijn ongeluk niet als doel op zich kan willen, speelt in een morele argumentatie geen rol, omdat het eigen subjectieve geluk daarin nooit doel op zich is. Als wetgevend autonoom wezen ben ik niet geïnteresseerd in het resultaat om geholpen te worden, maar in het recht om geholpen te worden.

Zoals nog ter sprake zal komen, zijn echter, naar juridische opvatting, plichten gebonden aan de maat van de menselijke mogelijkheden (zie bladzijde 247vv van dit hoofdstuk). Kant zal daarom de bovenstaande redenering niet als serieuze optie hebben beschouwd: die is een empirische onmogelijkheid vanuit menselijk basisverlangen. Bovendien is de verstandelijke wereld de grond van de zintuiglijke en bevat de wetten ervan (GMS 453, 31-32), dus moeten die wetten a priori met het empirisch zinvolle verbonden zijn. De fundamentele regels van onze menselijke empirische structuur, waar we onontkoombaar aan vast zitten, bepalen de mogelijkheid van onze handelingsregels. Kant laat zich bij het zoeken naar het beginsel van de moraal leiden door de juridische werkelijkheid. Uit die werkelijkheid terugredenerend komt hij tot het type wetmatigheid dat ons handelen moet bepalen, namelijk dat van algemene overeenstemming. Fundamenteel daarbij is het onderscheid tussen rechtsplichten en verdienstelijke plichten. De onontkoombare macht van het natuurlijk streven naar geluk of zelfinstandhouding leidt tot het juridisch beginsel van billijkheid, dat ook in verband gebracht kan worden met de (niet-juridische) verdienstelijke plichten. Verdienstelijke plichten zijn gericht op overeenstemming van ons streven naar geluk met dat van anderen, rechtsplichten op overeenstemming van handelingsvrijheid.¹⁶⁰ (Die vrijheid, zo kan me er aan toevoegen, is echter ook weer de vrijheid van streven naar geluk als onvermijdelijk natuurlijk doel van het willen.)

Er is, bij gelijk principe van ‘algemene overeenstemming van willen’, een belangrijk verschil tussen beide soorten plichten. Bij rechtsplichten is de wetmatigheid van vrijheid a-prioristisch bepalend voor het streven naar geluk. Bij de verdienstelijke plichten is de, empirisch bepaalde wetmatigheid van de natuurlijke, onvermijdelijke wederzijdse afhankelijkheid bij het streven naar geluk, voortvloeiend uit de eindigheid van onze natuur, bepalend voor de (structurele) mogelijkheid van ons handelen. Die structureel-empirische wetmatigheid heeft, gezien het billijkheidsbeginsel, juridisch een normatieve macht (zij het volgens het wijdere, niet volgens het strikte recht met strafbaarstelling), wat in Kants opvatting betekent dat de rede die als verplichtend beschouwt.

¹⁵⁹ ‘Zwar finden wir ... daß die bloße Würdigkeit, glücklich zu sein, auch ohne den Bewegungsgrund, dieser Glückseligkeit teilhaftig zu werden, für sich interessieren könne..’ (GMS 450, 3-8; cf. a.w. 396, 5-8)

¹⁶⁰ ‘Die Grundsätze des freyen Willens, durch durchgängige Einstimmung nach Gesetzen, sind entweder mit uns selbst oder andern. [...] Die letztern sind Grundsätze der Uebereinstimmung mit der Freiheit, und dem Interesse des Willens andrer. Das erste ist das strikte Recht. Zum letzten gehört Wohlwollen und Gütigkeit, denn Interesse ist Glückseligkeit.’ (*Naturrecht Feyerabend* XXVII.2 1336, 11-18).

De sturende, normatieve rol van dit principe van algemene wederzijdse afhankelijkheid bij het streven naar geluk, blijkt uit de, in de vorige paragrafen genoemde, opmerking van Kant, dat de weigering een bedelaar geld te geven, geen algemene wet kan zijn, omdat ik, naar mijn menselijke natuur, niet alleen wil dat anderen mijn welzijn geen schade toebrengen, maar ook dat ze die bevorderen.¹⁶¹

Op grond van wetmatigheid van vrijheid alleen is er, zegt Kant, geen bezwaar tegen de weigering om hulp te verlenen: 'Nun könnte allerdings, wenn eine solche Denkungsart [de weigering om te helpen] ein allgemeines Naturgesetz würde, das menschliche Geschlecht gar wohl bestehen...' (GMS 423, 23-24). Daarom is dit standpunt, formeel juridisch gezien, correct. Ik ben niet strafbaar als ik een ander in nood niet help.¹⁶²

Echter, niet wetmatigheid van vrijheid, maar de wetmatigheid van wederzijdse empirische afhankelijkheid bij het onontkoombaar streven naar geluk is hier - bij de verdienstelijke plichten - doorslaggevend, zoals ook blijkt uit wat Kant in *Die Metaphysik der Sitten* opmerkt (over de plicht tot helpen): 'Daß diese Wohltätigkeit Pflicht sei, ergibt sich daraus: daß, weil unsere Selbstliebe von dem Bedürfniß von Anderen auch geliebt (in Notfällen geholfen) zu werden nicht getrennt werden kann...' ¹⁶³

Wetmatigheid van vrijheid heeft dus binnen het kader van de verdienstelijke plichten niet zonder meer zin. Ze is, binnen dat kader, wat haar mogelijkheden betreft gebonden aan de empirische wetmatigheid van wederzijdse afhankelijkheid van geluksstreven. Naar onze redelijke natuur, die we met alle redelijke wezens delen, zijn we principieel zelfredzaam (het uitgangspunt van de rechtsplichten), naar onze empirische natuur niet, en onze afhankelijkheid bij het streven naar geluk impliceert subjectief de onontkoombare wens naar hulp in nood, al gaat, objectief gezien, de mensheid niet ten gronde bij hulp weigeren als algemene regel.

Dat schept problemen voor Kants a-prioristische opvatting van het wezen van het verplichtende. Het a-prioristische wetmatigheidsbeginsel van ons noumenale vermogen tot begeren is a priori zinvol als autonomie: het geeft ons de waardigheid van wetgever. Het ordent onze subjectieve neigingen categorisch, onderwerpt die aan de macht van algemeenheid, en wekt daardoor a-prioristisch achting, al blijft er een relatie met het empirische van de neigingen als (contrasterend) object.¹⁶⁴ Bij de verdienstelijke plichten echter, bepaalt de structuur van afhankelijkheid die onze menselijke natuur kenmerkt, de

¹⁶¹ 'Einem Bettler nicht ein Almosen zu geben, ist ...nicht billig, denn da will ich, daß ein anderer nicht bloß meiner Glückseligkeit Abbruch thut, sondern auch etwas hinzuthun.' (*Nat.Feyerab.* XXVII.2 1330, 19-23.)

¹⁶² Zie *Naturrecht Feyerabend* XXVII.2 1328, 13-15 'Ich darf einem nichts rauben, aber auch nichts geben. Ich handle daher nicht ungerecht, wenn ich einen anderen umkommen sehe, ohne ihm zu helfen. Das ist actio justa.' Verder, a.w. 1330, 19-20 'Einem Bettler nicht ein Almosen zu geben, ist als ein allgemeines Gesetz möglich...also ist die Handlung recht, aber nicht billig...'

¹⁶³ MS VI 393, 16-19. Cf. *Vigil.* XXVII 541, 28-35 'Es ist nämlich dem Menschen zu wollen unmöglich, daß das allgemeine Gesetz der Freiheit dann Statt finde und ausgeübt werde, wenn es dem allgemeinen Zweck der Menschheit entgegen laufen würde. Sein eigener Wille zwingt ihn dazu, alsdann von seiner gesetzmäßigen Freiheit keinen Gebrauch zu machen, indem er sich sonst durch sein eigenes Gesetz der allgemeinen Mithilfe berauben müßte. Er kann also nur dasjenige moralisch wollen, was dem allgemeinen Zweck der Menschen gemäß ist.'

¹⁶⁴ Kant acht geen zingeving mogelijk zonder enige relatie met het empirische. 'Wenn alle Materialien, die die Sinne unserem Willen liefern, aufgehoben werden: so wo bleiben da Rechtschaffenheit, Gütigkeit, Selbstbeherrschung, welche nur formen sind, um alle diese materialien in sich zu ordnen?' (*Refl.* 6883, XIX 191, 16-20.)

empirische mogelijkheid en zin van het handelen.¹⁶⁵ Uit achting voor wetmatigheid maak ik mijn maxime algemeen als beoordelingsbeginsel (het categorische), maar de empirische gebondenheid aan ‘wetmatigheid van wederzijdse afhankelijkheid bij geluksstreven’ bepaalt en beperkt de mogelijkheid van dat categorische. Dit geldt ook voor de tweede formulering van de zedenwet, die gebaseerd is op de normativiteit die het streven van anderen voor mij heeft. Die normativiteit is, wat de verdienstelijke plichten betreft, alleen zinvol omdat mensen bij hun streven naar geluk, om empirische redenen structureel afhankelijk zijn van hun medemensen.

De handelingregels, die berusten op het natuurlijke basisgegeven van onvermijdbare wetmatigheid van afhankelijkheid bij geluksstreven (een natuurwet als het ware), hebben voor ons, omdat we overeenstemming willen, een verplichtend karakter.¹⁶⁶ De natuurlijke wederzijdse afhankelijkheid wordt, in samenhang met geluksstreven als noodzakelijke eigenschap, als vanzelf in de zedenwet opgenomen.¹⁶⁷ Kant heeft dit niet als probleem beschouwd, omdat de empirische wetmatigheid, als wetmatigheid - hoewel empirisch - valt binnen het beginsel van ‘wetmatigheid in het algemeen’ (overeenstemming van willen via wetten, ook via de natuurlijke wetten van het bestaan waaraan de mens onderworpen is). Later neemt hij ook het inhoudelijk streven naar doelmatigheid in het beginsel van formele wetmatigheid op (zie § 2.2 van dit hoofdstuk).

Er zijn daarbij echter, vanuit tegenwoordig standpunt wel vragen te stellen. Elkaar helpen is als plicht gebaseerd op onze menselijke structuur van afhankelijkheid, dus op natuurlijke noodzakelijkheid, maar Kant stelt, zoals hierboven gezegd, dat de mens als soort best kan bestaan als men zich niets aan de ander gelegen laat liggen (GMS 423, 23-24). Hoe dat kan is onduidelijk en strijdig met MS 453 (zie de vorige voetnoot).

Verder, bij de verdienstelijke plichten zit de noodzakelijkheid in de empirische wetmatigheid van wederzijdse afhankelijkheid bij het in stand houden van zichzelf; echter alleen, als dat zich in stand houden door omstandigheden tijdelijk onmogelijk is: dat ik, buiten een noodsituatie, wil dat de ander mijn geluksstreven bevordert, is juist, maar anderzijds wil ik niet dat ik daardoor van hem afhankelijk wordt en mijn vrijheid verlies; dat is in strijd met mijn wezen en met het karakter van de rechtsplichten.¹⁶⁸ De juridische situatie verschilt op dit punt fundamenteel van de empirische. Wat de

¹⁶⁵ Dat empirische zinvolheid de doorslag geeft, blijkt ook uit Kants aantekeningen. ‘Nun ist die Gesunde Vernunft in der moral nicht empirisch, aber doch wird in ihr das allgemeine in abstracto nur durch das allgemeine in concreto betrachtet festgesetzt.’ (*Refl.* 1578)

¹⁶⁶ ‘...die gemeinnützige [Maxime] des Wohlthuns [ist] allgemeine Pflicht der Menschen und zwar darum: weil sie als Mitmenschen, d.i. bedürftige, auf einem Wohnplatz durch die Natur zur wechselseitige Beihülfe vereinigte vernünftige Wesen, anzusehen sind.’ (MS VI 453) Op dit laatste punt redeneert Kant louter objectief, hij plaatst het naast de argumentatie op grond van algemeenheid van subjectief verlangen (a.w. 453, 5-10; vgl. GMS 423, 23-24).

¹⁶⁷ Cf. het hierboven al geciteerde ‘Daß diese Wohltätigkeit Pflicht sei, ergibt sich daraus: daß, weil unsere Selbstliebe von dem Bedürfnis von Anderen auch geliebt (in Notfällen geholfen) zu werden nicht getrennt werden kann...’ (MS VI 393, 16-19).

¹⁶⁸ Cf. Chr. Wolff, *Grundsätze des Natur- und Völkerrechts* § 86 ‘...Liebes-Dienste (officia humanitatis) ...versagt man andere also mit Recht, wenn es nicht in unsern Vermögen ist, sie zu erweisen, oder der andere unsere Hülfe nicht braucht.’ Wolff is daarom van mening dat menslievende plichten alleen op verzoek moeten worden gedaan (a.w. § 82). Mogelijk bedoelt hij dit laatste ook in de ruimere zin van: ‘als de situatie er om vraagt’. Hij combineert het helpen met de, naar hij zegt, aan Aristoteles ontleende gedachte dat de ontvanger onze dienst waard moet zijn. ‘Das unvollkommene [Recht] wird... vom Aristoteles aber die Würdigkeit (meritum) genannt; in so weit als derjenige, dem etwas geleistet werden soll, desselben werth ist.’ (Wolff, a.w. § 80. Wolff volgt hier Grotius’ interpretatie in *Het recht van oorlog*

empirische situatie betreft ben ik van nature afhankelijk, terwijl de rechtsplichten daarvan abstraheren.

Uitgaande van Kants opmerking dat er, op grond van wetmatigheid van vrijheid, geen bezwaar is tegen hulp weigeren, blijft dan de vraag wat, bij verdienstelijke plichten, eigenlijk de bron is van het verplichtende. Vanuit wetmatigheid als zodanig behoort helpen tot de adiafora: helpen of niet helpen is als algemeenheid mogelijk, en dus ethisch neutraal. Niet de noumenale wil tot wetmatigheid, maar de empirische wetmatigheid van afhankelijkheid van geluksstreven dwingt ons tot helpen, al is helpen niet noodzakelijk voor het voortbestaan van de mensheid in (nota bene) het algemeen. Het is, strikt beschouwd, geen autonome, maar heteronome dwang; wij bepalen onze wil niet, maar onze wil wordt bepaald. In die zin zijn verdienstelijke plichten geen ‘eigentlijke Sittengesetze’.¹⁶⁹ Helpen is niet zozeer plicht, als wel empirische onvermijdelijkheid, noodzaak op grond van wederzijdse afhankelijkheid en geluksverlangen. De noumenale vrijheid loopt uit op het besef van onvermogen er gebruik van te maken; we hebben er, gezien de basisverlangens die samenhangen met onze empirische situatie, niets aan.

Het punt is, dat het eigenlijke, noumenale, verplichtende geen empirische betekenis blijkt te hebben. De verplichting komt van het noumenale, maar de toepasbaarheid wordt ontleend aan de wetmatigheid van onze empirische natuur, ofwel aan de wetmatigheid van onvermijdelijk eigenbelang. Daarmee rijst echter de vraag: wat is dan het wezen van het verplichtende? Een onderscheid maken tussen relatieve en absolute verplichting, zoals Crusius deed, is voor Kant onmogelijk, omdat hij het onderscheid tussen plichten die uitsluitend tot God en alleen tot mensen onder elkaar gericht zijn, niet erkent.¹⁷⁰

Het resultaat van vrijheid (wetmatigheid op zich) bij helpen, is, dat er geen verplichting is, maar morele indifferentie; er is echter wel, vanwege natuurlijke afhankelijkheid en verlangens, een empirische noodzakelijkheid tot helpen. Die krijgt, zo lijkt het, een verplichtend karakter omdat ze ons handelen bepaalt als uitvloeisel van de a-prioristische eis tot algemeen maken. Het verplichtende bij de verdienstelijke plichten wordt dus in feite gevormd door de synthese van de wil tot wetmatigheid van onze noumenale natuur en de wetmatigheid van de wederzijdse afhankelijkheid, of het wederzijds onvermijdelijk eigenbelang (de kracht van het natuurlijk verlangen naar steun bij geluksstreven).

Zo wordt ook de onvrije (maar onze verantwoordelijkheid, ofwel morele vrijheid, niet aantastende) structurele wetmatigheid van wederzijdse afhankelijkheid bij Kant verplichtend. (De structurele wetmatigheid van de natuur is zelfs - vanuit het formele aspect van bestendigheid, in contrast met het empirisch aspect van onvermijdelijkheid - steunpilaar van vrijheid: omdat ze bestendig is, is het zich willen houden aan die

en vrede I §7, van *Eth. Nic.* 1131a 25. Mogelijk houdt dit ook verband met Kants opvatting van ‘de waardigheid om gelukkig te zijn’ als streven van al ons ethisch handelen, cf. MS VI 480-481.)

¹⁶⁹ Cf. GMS IV 389, 11-16 ‘Jedermann muß eingestehen, daß ein Gesetz, wenn es moralisch, d.i. als Grund einer Verbindlichkeit, gelten soll, absolute Notwendigkeit bei sich führen müsse; daß das Gebot: du sollst nicht lügen, nicht etwa bloß für Menschen gelte, andere vernünftige Wesen sich aber daran nicht zu kehren hätten, und so alle übrige eigentliche Sittengesetze;...’ Zie ook: a.w. 408, 12-19 en KpV 36, 9-16.

¹⁷⁰ Chr. Crusius, *Kurzer Begriff der Moraltheologie* (1773) II § 238 ‘Die schlechterdings nothwendigen Pflichten sind in dem Verhältniß eines vernünftigen Geschöpfes gegen Gott gegründet, daher sie Engeln und Menschen gemein sind, und unter allen Umständen uns obliegen, z.E. Gott verehren und lieben. [...] Die bedingt nothwendigen Pflichten gründen sich auf die Einrichtung des Wesens und der Verknüpfungen der Geschöpfe.’ Het zou betekenen dat Kant de aanwezigheid van ‘voorwaardelijk categorische’ plichten zou moeten aannemen, die ondanks de voorwaardelijkheid toch voor de mens structureel categorisch zijn.

wetmatigheid vrijheid tegenover de macht van de onbestendige neigingen.¹⁷¹) De verplichtende kracht van de wederzijdse afhankelijkheid komt vanuit het noumenaal beginsel van wetmatigheid, dat zich uitstrekt tot de natuurlijke noodzaak (wetmatigheid) waaraan ieder gebonden is. Die noodzaak is daarmee verplichtend, en niet louter een basis voor verstandig en rationeel handelen, een kwestie van nuttigheidsoverwegingen die voortvloeien uit de verstandelijke menselijke aard (overwegingen die volgens Kant ook gebaseerd zijn op vrijheid).¹⁷² In feite combineert Kant het algemeen maken als (abstracte) eis van de noumenale natuur van een redelijk wezen (GMS 421, 2-3) met de (beperkende) zinvolheid van de eisen van de menselijke natuur: men moet kunnen *willen* dat de eigen maxime een algemene (natuur)wet wordt (GMS 421, 6-8 en 18-20).

Het probleem van zinvolheid lijkt er niet te zijn als men uitgaat van de tweede formulering van de zedenwet, die van de mens als doel op zich, want daarbij gaat het om diens existentie en, in samenhang daarmee, om de wetmatigheden van de empirische menselijke natuur. Toch manifesteert het probleem zich daar ook, zij het op een andere manier, omdat het 'doel op zich zijn' exclusief gefundeerd is in het aspect van de absolute onafhankelijkheid (vrijheid) van de wil van een redelijk wezen, dat alleen daarom voor mijn willen normatief is (in beperkende zin: zijn vrijheid is onaantastbaar), en niet in het empirisch aspect van wederzijdse afhankelijkheid ofwel structurele hulpbehoevendheid, dat te meer maken heeft van het noodzakelijk gebruik van de ander als middel (structureel empirisch nut).¹⁷³ Het is, zo bezien, niet duidelijk waarom men het geluk van de ander dient te bevorderen.¹⁷⁴ De er achter liggende gedachte zal zijn dat elk eindig, dus afhankelijk redelijk wezen noodzakelijk of a priori wil dat men zijn geluk bevordert (zie noot 161; vgl. ook GMS 415, 28-32).

Kant lijkt in de *Grundlegung* (GMS 423) de beperking van het beginsel van wetmatigheid op te vatten als het gevolg van natuurlijke onmacht in plaats van macht, in samenhang met het eerder genoemde (blz. 222v; cf. blz. 247) juridische beginsel dat het onmogelijke geen plicht kan zijn. In juridisch opzicht betreft het echter een incidenteel, de verantwoordelijkheid begrenzend verschijnsel, berustend op empirische omstandigheden; bij Kant is het verschijnsel, als ontbrekend wilsvermogen, structureel en fundamenteel. Onvermogen betekent bij hem geen vrijstelling, maar heeft juist verplichtende invloed; het geeft zin aan de toepassing van het abstracte beginsel van wetmatigheid. (Het gangbare recht heeft bovendien in een ander uitgangspunt, het is niet gebaseerd op de

¹⁷¹ Zie noot 9 van dit hoofdstuk.

¹⁷² KrV 800 A; KU V 431, 28v. Cf. *Refl.* 3865, XVII 317 'Die Freyheit ist eigentlich ein Vermögen, alle willkührliche Handlungen den Bewegungsgründen der Vernunft zu unterordnen.' Cf. ook *Vigilantius* XXVII 572, 9-10.

¹⁷³ 'Des Menschen innerer Werth beruht auf seiner Freiheit, daß er einen eignen Willen hat. Weil er der letzte Zweck seyn soll; so muß sein Wille von nichts mehr abhängen.' (*Feyerabend* XXVII.2 1319, 37-39.)

¹⁷⁴ 'Denn das Subject, welches Zweck an sich selbst ist, dessen Zwecke müssen, wenn jene Vorstellung bei mir alle Wirkung thun soll, auch, so viel möglich, meine Zwecke sein.' (GMS 430, 25-27) 'Doel op zich zijn' (absolute onafhankelijkheid) betekent echter juist dat dit principieel overbodig is (cf. *Vigilantius* XXVII 648, 21-22 '...unsere eigene Persönlichkeit ist frey von allen Bedürfnissen'). Het probleem ligt in de GMS ligt hierin, dat enerzijds de mens als moreel wezen actief wetgevend is (GMS 435, 5-7), op grond van vooronderstelde vrijheid, terwijl anderzijds ook zijn existentie *zelf*, dat wil zeggen de eisen van zijn empirische natuur, en daarmee zijn fundamentele afhankelijkheid, normatief is (a.w. 428, 25-28): omdat het om een vrij wezen gaat (hij is geen dier), is zijn afhankelijkheid (gebaseerd op zijn dierlijke natuur) verplichtend voor anderen. Als echter juist zijn zuivere vrijheid verplichtende kracht heeft, staat zijn afhankelijke natuur daar buiten en valt die onder slechts empirische noodzakelijkheid (het nut; middel zijn).

stelling, dat het voor alle redelijke wezens moet gelden en alleen daarom voor de mens.) Verder valt nog op te merken dat Kant, conform zijn tijd, alles ziet in het objectief-technisch kader van werkzaamheid van krachten. Vanuit tegenwoordig standpunt zou men bij een redelijk wezen frustratie verwachten omdat vrije wetmatigheid niet volledig toepasbaar is, maar beperkt; binnen toenmalige opvatting wordt het echter door de rede volkomen geaccepteerd. (Zie verder § 2.8 hieronder.)

2.6 Plicht en empirische algemeenheid.

In de *Grundlegung* wordt nadrukkelijk gezegd dat de empirisch wetten waaraan de menselijk natuur onderworpen is, en die dus niet gelden voor elk redelijk wezen, geen basis voor een morele wet kunnen zijn. De grond van de verplichting moet niet gezocht worden in de natuur van de mens, maar a priori uitsluitend in de begrippen van de zuivere rede. Omdat de wet voor alle, d.w.z. alle afhankelijke, redelijke wezens geldt, geldt die voor de mens, niet omgekeerd. Kant beschouwt daarbij het streven naar geluk niet als iets wat uitsluitend tot de menselijke natuur behoort, maar als eigenschap van alle (afhankelijke) redelijke wezens.¹⁷⁵

Dit betekent echter niettemin, dat, zoals hierboven opgemerkt, wat de verdienstelijke plichten betreft, de menselijke empirische (afhankelijke) structuur bepalend is voor hun zinvolheid, en niet de a-prioristische eis tot algemeen maken: die zorgt alleen voor het categorisch karakter. Een analyse van Kants poging, in de *Kritik der praktischen Vernunft*, de plicht het geluk van anderen te bevorderen, af te leiden uit de a-prioristische eis van algemeenheid als pure vorm, kan dit verduidelijken.

Kant schrijft:

‘De loutere vorm van een wet die de materie inperkt, moet tegelijk een grond zijn deze materie aan het willen toe te voegen, maar deze niet vooronderstellen. De materie is bijvoorbeeld mijn eigen geluk. Dit kan alleen dan een objectieve praktische wet worden, als ik het geluk van anderen daarbij insluit. (Ieder eindig wezen streeft immers naar geluk.) Dus ontspringt de wet, het geluk van anderen te bevorderen, alleen daaruit dat de vorm van algemeenheid, die de rede als voorwaarde nodig heeft om de maxime van de zelfliefdde de objectieve geldigheid van een wet te geven, het bepalend uitgangspunt van het willen wordt. Dus was niet het object (het geluk van anderen) bepalend voor de zuivere wil, maar alleen de wetmatige vorm.’ (KpV V 34, 27-39)

De materie is mijn eigen geluk, om die materie aan mijn (morele) willen toe te kunnen voegen, moet ik die algemeen maken, en het geluk van anderen daarbij insluiten. Omdat ik algemeenheid wil, wil ik het geluk van iedereen bij het mijne opnemen. Pas dan mag ik mijn eigen geluk tot object van mijn willen maken. Geluk is hier, zo zegt Kant, alleen object van de pure vorm, de algemeenheid die bepalend is voor mijn willen. Het gaat om

¹⁷⁵ ‘Was dagegen aus der besondern Naturanlage der Menschheit... und nicht notwendig für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens gelten müßte, abgeleitet wird, das kann zwar eine Maxime für uns, aber kein Gesetz abgeben.’ (IV 425, 19vv) ‘..daß mithin der Grund der Verbindlichkeit hier nicht in der Natur des Menschen, oder den Umständen in der Welt, darin er gesetzt ist, gesucht werden müsse, sondern a priori lediglich in Begriffen der reinen Vernunft muß also für alle vernünftige Wesen (auf die nur überall ein Imperativ treffen kann) gelten und allein darum auch für allen menschlichen Willen ein Gesetz sein.’ (IV 389, 16-19). ‘Es ist gleichwohl ein Zweck [Glückseligkeit], den man bei allen vernünftigen Wesen (so fern Imperative auf sie, nämlich als abhängige Wesen, passen) ... voraussetzen kann...’ (IV 415, 28-29)

het gebod tot algemeenheid, wetmatigheid of orde.¹⁷⁶ Ik wil, als eindig redelijk wezen, twee dingen: mijn empirisch geluk en algemeenheid of orde als zodanig. Het motief van mijn willen is de achting voor pure orde, niet voor de combinatie ‘algemeenheid (wetmatigheid) van geluk’, die hier alleen het resultaat van mijn wil tot orde vormt. (Het gaat daarbij om een uit de rede voortkomende objectieve wil tot orde, niet om subjectieve ordelievendheid; die wordt door Kant als handelingsprincipe afgewezen, zie V 82, 19).

De hierboven aangehaalde passage staat in het kader van de stelling dat de wil van een redelijk wezen bepaald moet worden door de algemene wetgevende vorm, en niet door de inhoud, ofwel het object, de ‘materie’ van het willen (V 34, 11-19). Als voorbeeld van een object noemt Kant het geluk van anderen: ‘So wird fremder Wesen Glückseligkeit das Object des Willens eines vernünftigen Wesens sein können.’ (V 34, 19-21). Dit object zelf mag echter niet door z’n inhoud de wil bepalen, omdat het algemeenheid mist. Om algemeen bepalend te zijn, zouden alle redelijke wezens van nature de behoefte moeten hebben het welzijn van anderen na te streven, ‘so wie die sympathetische Sinnesart bei Menschen es mit sich bringt’ (V 34, 23-24). Van die door medegevoel bepaalde gezindheid kan men echter niet uitgaan, zeker niet wat God betreft (V 34, 25). (Kant zal daarmee bedoelen dat aan God niets zinlijks is, en dat hij als objectieve rechter optreedt; cf. XVIII 448-450.) De algemeenheid wordt alleen verkregen door het eigen geluksstreven te onderwerpen aan de loutere wetmatige vorm.

Het gaat dus om de pure vorm, maar bij nader inzien brengt dat toch problemen met zich mee. Zoals Kant zegt, heeft al het willen noodzakelijk een inhoud (V 34, 11), maar in dit geval gaat het bovendien om een algemeen noodzakelijke inhoud: ieders natuurlijk streven is onvermijdelijk gericht op (het eigen) geluk (V 34, 10-11). Alleen omdat de inhoud zelf van nature algemeen (op iedereen van toepassing) en onbepaald is, kan de (categorische) vorm van algemeenheid er op worden betrokken. Wanneer ik de pure vorm van algemeenheid toepas op het streven naar een bepaald geluk, is het resultaat niet noodzakelijk zinvol. Zo zou ik, vanuit de eis ieders geluk in het mijne op te nemen, bij mijn bevorderen van eigen geluk, door bijvoorbeeld een huis voor mezelf te willen bouwen, voor iedereen een huis moeten willen bouwen. Het beginsel van algemeenheid wat betreft geluk (het opnemen van het streven van alle anderen in mijn eigen streven), is alleen zinvol doordat het streven naar geluk zelf algemeen is, en de inhoud van dat geluk volstrekt onbepaald blijft.¹⁷⁷ Daarmee is het geluk in feite geen inhoud, maar zelf vorm.

(Daarom zal Kant later, als hij plicht in verband wil brengen met de structureel-inhoudelijke verlangens van de menselijke natuur, zoals het verlangen naar communicatie, de geldigheid van plicht beperken tot de mens (MS 448) en niet meer uitgaan van plicht als geldig voor alle afhankelijke redelijke wezens (GMS 389, 16-19) met hun puur formele noodzakelijkheid (GMS 415, 28-32) van streven naar geluk.)

Het is verder opvallend dat Kant hier anders redeneert dan bij eerdere voorbeelden. Het gaat hier niet om het kritisch algemeen maken van de specifieke of concrete manier waarop ik naar geluk streef, er vanzelfsprekend van uitgaand dat iedereen naar geluk

¹⁷⁶ Cf. R.7029 ‘..weil das principium der Ordnung und form wesentlich notwendig ist und vorhergeht, ohne Welches unter meinen privat Vergnügen, imgleichen mit anderer ihren, keine Zusammenhang ist. Das regulativ geht vorher, und nichts muß ihm widerstreiten; sonst ist unter dem Mannigfaltigen kein Zusammenhang, keine Sicherheit. Es ist alles tumultuarisch.’ (XIX 230, 26-31)

¹⁷⁷ Anderzijds maakt de onbepaaldheid en de subjectiviteit van inhoudelijke invulling van het streven naar geluk, het natuurlijk geluksstreven zelf ongeschikt om als basis voor een categorische imperatief te dienen (GMS 418).

streeft, maar om de morele rechtvaardiging van mijn eigen natuurlijke geluksstreven als zodanig. Als ik dit eigen streven naar geluk algemeen maak, krijg ik (parallel aan de redenering bij de valse belofte, IV 422) als resultaat dat ik moet kunnen willen dat ieder zijn eigen geluk bevordert en op grond daarvan mag ik dan mijn eigen geluk bevorderen. Dat eerste lijkt een weinig zinvolle bevestiging van een al onvermijdelijk bestaande situatie. Kant maakt hier niet een bepaald streven algemeen, met het oog op een al dan niet strijdig resultaat als toets, maar hij maakt de inhoud (de materie) ofwel het doel (geluk) van mijn eigen streven algemeen (het verwijdend): ik moet ieders geluksstreven bij mijn subjectieve geluksstreven betrekken, wetend, dat iedereen van nature dit doel heeft, zodat een toets overbodig is (dat ieder van nature naar geluk streeft was eerder steeds vooronderstelling van een toets, zoals bijvoorbeeld bij de valse belofte).

Kants argumentatie gaat bovendien, qua zingeving, uit van de stilzwijgend aangenomen vooronderstelling, dat we als eindige redelijke wezens voor ons geluk van elkaar afhankelijk zijn. Niet alleen het geluksstreven, maar ook de wederzijdse afhankelijkheid daarbij moet algemeen zijn. Zoals in de vorige paragraaf opgemerkt, willen wij van nature noodzakelijk dat anderen ons geluk bevorderen (*Naturrecht Feyerabend XXVII.2* 1330, 21-23; cf. MS VI 453, 12-15). Het eigen streven naar geluk is daar onverbreekelijk mee verbonden. Daardoor is de plicht tot bevordering van het geluk van anderen empirisch zinvol, naast de door Kant geponeerde a-prioristische zinvolheid van het beginsel van algemene geldigheid, die tot uitdrukking komt in het gevoel van achting en het besef van waardigheid, voortvloeiend uit de gedachte onze neigingen te beheersen. (Dit laatste in samenhang met de destijds nog gangbare traditionele opvatting dat het algemene verhevener is dan het concrete, waar de dieren aan gebonden zijn.)

Wederzijdse afhankelijkheid is ook de kern van Kants argumentatie bij de plicht tot welwillendheid (welwillendheid als positieve gestemdheid, eigenlijk een milde variant van de plicht tot helpen en een concrete invulling van het algemene streven naar geluk). Omdat ik ieders welwillendheid wens, moet ik tegenover alle anderen welwillend zijn (MS VI 451, 4-6). Dat verlangen naar welwillendheid is (ook weer) algemeen (cf. noot 161 hierboven). Er zijn weliswaar mensen, die geen enkele prijs stellen op welwillendheid, maar, zegt Kant, hun houding is niet in overeenstemming met de menselijke natuur. Ze hebben een ongemotiveerde afkeer van al hun soortgenoten; een afkeer die echter niet berust op een natuurlijke eigenschap, maar op teleurstelling veroorzaakt door een foutieve beoordeling van de mogelijkheden van de mens.¹⁷⁸ Het apart funderen van welwillendheid als plicht lijkt echter overbodig, welwillendheid komt al tot uitdrukking in de plicht andermans doelen tot de mijne te maken (MS 450, 3-5).

2.7 De kracht van de plichtmentaliteit en van het streven naar geluk.

Vanuit de algemeenheid geredeneerd, mag ik pas, omdat ik voor iedereen welwillend moet zijn, welwillend staan tegenover mijzelf. In het streven naar welwillendheid ten opzichte van allen, is welwillendheid ten opzichte van mijzelf inbegrepen.¹⁷⁹ Toegepast

¹⁷⁸ MS VI 402, 8-10 ‘Denn das Wohlwollen bleibt immer Pflicht, selbst gegen den Menschenhasser, den man freilich nicht lieben, aber ihm doch Gutes erweisen kann.’ Kant omschrijft mensenhaat hier als ‘gänzliche Abkehrung von Menschen’ en ‘separatistische Misanthropie’. De oorzaak ligt in de onmogelijk hoge verwachtingen die men van z’n medemensen heeft (*Refl* 2570, XVI 424).

¹⁷⁹ Zie MS VI 451, 6-17. Kant volgt daarmee overigens Hutcheson: ‘Here we must also observe, that every moral agent justly considers himself as a part of this rational system, which may be useful to the whole; so that he may be, in part, an object of his own benevolence.’ (*An Essay*, 122 VI). Zie ook Cumberland, a.w.

op de in de vorige paragraaf geciteerde passage uit de *Kritik der praktischen Vernunft* wordt dat: ik streef ernaar mijn geluk te bevorderen omdat ik (uit plicht) het geluk van iedereen wil bevorderen. De vorm van algemeenheid is immers bepalend voor de inhoud. Het behoort echter niet tot de menselijke mogelijkheden dit uitgangspunt in te nemen en het kan daarom niet iets van algemene geldigheid zijn. De natuurlijke mogelijkheden zijn bepalend voor de mogelijkheid van plicht.

In *Die Metaphysik der Sitten* zegt Kant dat het verdienstelijke plicht is het geluk van de mensheid, en daarom ook dat van mijzelf, te bevorderen; maar, zo voegt hij er aan toe, omdat ieder al onvermijdelijk van nature het eigen geluk wil, heeft alleen het bevorderen van het geluk van anderen de vorm van plicht (MS VI 386, 1-5). Het uitvoeren van die plicht geeft mij dan het recht om welwillend tegenover mijzelf te staan (a.w. 451, 16). Op die manier, zo redeneert hij, val ik dan ook onder de plicht tot algemene wederzijdse welwillendheid die de mensheid die als geheel aangaat (a.w. 451, 10-19). Vanuit algemene geldigheid gezien is dit verdedigbaar: het houdt rekening met de natuurlijke grens die voor iedereen geldt (ieder wil onvermijdelijk het eigen geluk en kan daar niet los van komen om het vervolgens uit plicht te doen) en dus algemeen is.

Die natuurlijke grens speelt ook een rol bij het bezwaar dat men zou kunnen inbrengen tegen de hierboven genoemde stelling van Kant ‘dat ik omdat ik ieders welwillendheid wil, welwillend tegenover iedereen moet zijn’ (a.w. 451, 4-6). Het probleem daarbij zou zijn, dat we naar onze menselijke natuur (ons natuurlijk vermogen tot begeren als sociale wezens) onvermijdelijke interesse in welwillendheid hebben, maar moreel (als zuiver redelijke wezens) alleen interesse in de wetmatigheid of de billijkheid van mijn eigen welwillendheid jegens anderen en daarmee ook alleen in de billijkheid van andermans welwillendheid jegens mij, de welwillendheid zelf van anderen interesseert een redelijk wezen moreel niet. (Cf. *Vigilantius* XXVII 541, 1-27. Het is hetzelfde probleem als genoemd in § 2.4 van dit hoofdstuk, dat de mens als moreel wezen geen hulp wil, maar recht op hulp. Nu heeft het betrekking op het gevoelsleven.¹⁸⁰)

Vanuit het natuurlijk gevoelsleven is er de persoonlijke wens tot welwillendheid (empirische zinvolheid), vanuit het hogere gevoelsleven de achting voor de het feit dat die welwillendheid door de ander betoond wordt puur uit achting voor wetmatigheid en daarom (naar natuurkundig model) volkomen bestendig is (a-prioristische zinvolheid).

In *Die Metaphysik der Sitten* heeft Kant echter, zoals in § 2.2. van dit hoofdstuk behandeld, het strenge formalisme van de *Kritik der praktischen Vernunft* losgelaten en betreft hij ook de materie van het menselijk streven bij plicht.¹⁸¹ In het hoofdstuk waar

194. Cf. de *Gemeinspruch*, waar de belangstelling voor persoonlijk toekomstig proportioneel geluk eerst en vooral gebaseerd is op het gegeven dat ‘proportioneel geluk voor ieder’ onderdeel van het hoogste goed uitmaakt (VIII 280n).

¹⁸⁰ Men kan welwillendheid ook beschouwen als uiting van humaniteit, die men dient te ontwikkelen als plicht tegenover zichzelf. Om die benadering gaat het hier echter niet. Er blijft dan overigens hetzelfde basisprobleem: de verhouding tussen natuurlijke menselijkheid en wetmatigheid.

¹⁸¹ Zo wordt naastenliefde niet meer het streven genoemd om alle plichten jegens anderen (als plichten) graag te doen (KpV 83, 13-14), maar hoort het (evenals achting en het geweten) als gevoel bij de ontvankelijkheid in onze empirische natuur voor het plichtbegrip (MS 399, 4-16). We zijn ons van dat gevoel echter niet bewust voordat het door de zedenwet wordt gewekt. Bij de bespreking ervan (MS 401-402) benadrukt Kant (zoals hij ook in de KpV had gedaan) dat gevoelens niet kunnen worden voorgeschreven; alleen daadwerkelijk weldoen kan bevolen worden. Daadwerkelijk weldoen is plicht, en dit kan naastenliefde ‘als vaardigheid van de neiging tot weldoen in het algemeen’ in ons voortbrengen (opwekken) (MS 402, 19-21). Naastenliefde is dan de actieve mentaliteit van hulpvaardigheid die door de

hij de plicht tot welwillendheid behandelt, wordt de mens niet gezien als louter redelijk wezen, maar als gebonden aan de basisverlangens van zijn empirische natuur (cf. de titel, MS VI 448, 'Von den Pflichten gegen Andere, blos als Menschen').

Dat die nieuwe combinatie mogelijk is, getuigt, zoals hieronder besproken zal worden, van een andere gevoelsopvatting dan de tegenwoordige. Kant stelt dat de plichtmentaliteit, zich uitbreidend, ook het gevoel van welwillendheid kan opnemen: 'Mithin scheint es etwas Verdienstliches zu seyn, wenn wir Menschen lieben, und wir nur diejenige Gesinnung dadurch erweiterten, die auf das Gute überhaupt geht.' (*Vigilantius* XXVII 669, 22-24; ook: a.w. 607, 30-38 en 543, 5-13.) Uitbreiding ('Erweiterung') betekent bij hem ook het toelaten of toevoegen van een nieuw element dat niet oorspronkelijk en karakteristiek aanwezig is (cf. *Rel.* VI 7, 26-36; cf. ook V 120, 5-10). In aansluiting bij het collegeverslag van *Vigilantius* zegt Kant in *Die Metaphysik der Sitten*, zoals opgemerkt, dat men tot welwillendheid (het bevorderen van het welzijn van anderen) verplicht is (MS VI 451), al wordt die redenering even later toch ook weer afgezwakt en haast ingetrokken: als we ons aan strikte rechtvaardigheid houden is welwillendheid (menslievendheid), hoewel mooi op zich en daarom een gemis wanneer het ontbreekt, moreel overbodig (MS VI 458, 2-11, cf. VIII 279.29 – 280.05). Het strenge recht omvat immers de notie van 'billijkheid' (*Vigil.* XXVII 599, 9; cf. *Collins* XXVII 416, 6-16; zie ook de voetnoten 74, 81, 115, en 117 hierboven). Bezwaar vanuit de redenering van GMS 423 (zie § 2.5 van dit hoofdstuk) wordt daarmee ondervangen.

Achting voor wetmatigheid van vrijheid (of voor de noumenale natuur van de mens) en het van oorsprong empirische beginsel van wederzijdse welwillendheid vat Kant, zoals in het volgende beargumenteerd zal worden, naar natuurkundig model op als krachten die elkaar in evenwicht moeten houden. Daarbij probeert hij de werkelijkheid te volgen (de wetten ervan als plicht te beamen; de wetten die uit de menselijke natuur afleidbaar zijn, zo schrijft hij in aansluiting bij de traditie, zijn verplichtend (*Vigil.* XXVII 583, 31-39; cf. bijv. Crusius, *Anweisung* § 137). Het is echter de vraag, vanuit tegenwoordig standpunt, of het hem lukt een juist evenwicht te vinden tussen natuurlijk gevoelsleven en plichtmentaliteit.

Omdat hij zich aan de werkelijkheid wil houden, met evenwicht tussen plicht en streven naar geluk, strookt de aanwezigheid van een voortdurende plichtmentaliteit - niet als keuzemoment maar als permanent verschijnsel met alleen interesse in wetmatigheid van welzijn - niet met Kants bedoelingen, zoals blijkt uit zijn reactie op kritiek van Garve. Garve's woorden worden door Kant in de volgende passage uit de *Gemeinspruch* eerst tussen aanhalingstekens weergegeven en daarna becommentarieerd:

“De deugdzame mens streeft er, tengevolge van deze beginselen, onophoudelijk naar het geluk waardig te zijn, maar, voor zover hij werkelijk deugzaam is, er

uitoefening van plicht bij ons wordt aangekweekt. Die plicht zelf tot welwillendheid en weldoen berust, zoals hierboven gezegd, op het beginsel van algemeenheid gekoppeld aan het menselijk basisverlangen naar ieders welgezindheid. Zo activeert achting voor algemeenheid de natuurlijke menselijke neiging tot weldoen. (Ter contrast: in *Vigil.* XXVII 682, 9-20 noemt Kant, in verband met vriendschap, het verlangen op zich naar welwillendheid een uiting van ijdelheid en eigenbelang. Verder onderscheidt hij 'Liebe' als natuurlijke eigenschap ('Bedürfnis') van affectie voor objecten buiten zich - zo niet voor mensen, dan wel voor dieren en dingen, van de liefde bij vriendschap, omdat die wederkerigheid van gezindheid vereist.) Naastenliefde is echter ook zakelijk 'die Pflicht Anderer ihre Zwecke... zu den meinen zu machen' (MS 450, 4-5).

nooit naar om gelukkig te zijn.” De term “voor zover” schept hier een dubbelzinnigheid, die eerst uit de weg moet worden geruimd. Het kan zoveel betekenen als: in de concrete handeling waardoor hij zich als deugdzaam mens aan zijn plicht onderwerpt – en dan komt deze uitspraak volkomen overeen met mijn theorie. Of: wanneer hij deugdzaam is moet de deugdzaam mens, zelfs daar waar het niet op plicht aankomt en er niets met plicht in strijd is, toch geen enkele rekening houden met zijn geluk. Dit is geheel in strijd met mijn uitspraken. Deze tegenwerpingen zijn dus niets anders dan misverstanden. (VIII 281, 3-14.)

Het natuurlijk vermogen tot begeren, zo redeneert Kant, heeft in het dagelijks leven de overhand; alleen bij morele beslissingen speelt de plicht en de daarbij passende mentaliteit een rol. Bij hem houdt dus het ‘moreel wezen zijn’ geen steeds parate, alleen het morele van waarde vindende, toestand in. De mens als moreel of autonoom redelijk wezen, laat zich op keuzemomenten leiden door het beginsel van wetmatigheid van zijn hogere vermogen tot begeren (*Rel.* VI 27-28; GMS 436,6), maar het is geen permanent actieve mentaliteit of kracht (KpV 93, 11-15). Plicht gaat uitstekend samen met de genoegens van het leven (KpV 88, 27-37). Waarschijnlijk dacht Kant, naar destijds gangbaar natuurkundig, respectievelijk lichamelijk, voorbeeld (dat aansloot bij de aristotelische opvatting van kracht), in termen van potentieel en werkelijk gebruik van de krachten van de ziel.¹⁸² Men benadrukte het verschil tussen het hebben en het uitvoeren (wanneer nodig) van een voornemen.¹⁸³ Als Kant zegt dat we moeten proberen een plichtmentaliteit bij onszelf aan te kweken, en stelt dat de menselijke situatie wordt gekenmerkt door de voortdurende mogelijkheid van morele strijd, betekent dit naar zijn mening dus niet dat we constant gericht zijn op wetmatigheid, maar dat we, als de situatie er om vraagt, onmiddellijk bereid zijn te gehoorzamen aan het bevel van plicht in zuivere vorm, zonder andere motieven.¹⁸⁴ Men kan, vanuit tegenwoordige psychologische

¹⁸² Cf. Chr. Wolff, DM § 117 ‘Es muß aber die Kraft nicht mit einem blossen Vermögen vermengt werden; denn das Vermögen ist nur eine Möglichkeit etwas zu thun: hingegen da die Kraft eine Quelle der Veränderungen ist, muß bey ihr eine Bemühung etwas zu thun anzutreffen seyn. Z.E. Indem ich sitze, habe ich ein Vermögen aufzustehen. Indem ich aber wirklich aufstehen will, und jemand mich wider meinen Willen zurück hält; so äussert sich bey mir eine Kraft aufzustehen.’ Zie ook: Chr. Wolff, DM II § 67. Cf. Aristoteles *Eth. Nic.* 1103: we bezitten van onze natuurlijke eigenschappen (zoals onze zintuigen) eerst het vermogen, om daar vervolgens later gebruik van te maken. Het is het verschil tussen *δυνάμις* en *ἐνεργεία*. Cf. ook XXVII 72, 12 ‘Die Kraft handelt, das Vermögen nicht.’ en XXVIII 564, 11 ‘Bei dem Vermögen stellen wir uns nur die Möglichkeit der Kraft vor.’ Het onderwerp ‘kracht’ speelde destijds een belangrijke rol. Kants eerste publicatie (1747) ging over het krachtbegrip. Zie bijv. ook *Phil. Enzyklopädie* XXIX 45 over de drie basiskrachten van de ziel (verstand, gevoel, vermogen tot begeren).

¹⁸³ Zie Crusius *Anweisung* § 22 ‘Diejenige Anwendung der Freyheit zu einem vorkommenden Falle ... heißt ein Vorsatz oder Entschluß. Ein Entschluß zu etwas, das allererst in künftigen Zeiten geschehen soll, heißt, solange er noch nicht wirklich ins Werck gesetzt wird, ein ruhender Entschluß (decretum immanens), die wirkliche Ausführung desselben aber ein wirksamer Entschluß (decretum transiens).’

¹⁸⁴ “Handle pflichtmäßig aus Pflicht.” Diese Gesinnung in sich zu gründen und zu beleben ist... verdienstlich: weil sie über das Pflichtgesetz der Handlungen hinaus geht und das Gesetz an sich zugleich zur Triebfeder macht.’ (MS VI 391, 4-7). Cf. *Vorlesung* 182-183 waar hij wijst op de continue noodzaak van waakzaamheid en zelfonderzoek bij ons handelen of onze motieven wel moreel zuiver zijn, en a.w. 287 waar hij schrijft dat ‘Liebe aus Pflicht’ door oefening tot spontaan gebeuren (‘Neigung’) kan worden. Verder KpV V 84 ‘Die sittliche Stufe, worauf der Mensch ...steht, ist Achtung fürs moralische Gesetz. [...] ..sein moralischer Zustand, darin er jedesmal sein kann, ist Tugend, d. i. moralische Gesinnung im Kampfe.’ Dit laatste is de seculiere vorm van de christelijke opvatting van levensheiliging.

opvattingen die het onderscheid tussen hoger en lager vermogen tot begeren niet meer erkennen, de mogelijkheid van zo'n mentaliteit (opgevat als potentiële kracht) betwijfelen, maar, zoals vaker opgemerkt, Kant denkt in termen van het toen gangbare mensbeeld. Uit wat hij elders schrijft blijkt echter dat er eigenlijk geen situaties zijn die buiten de zedenwet vallen. In de spelsituatie, die niet om morele beslissingen vraagt (adiaphora, cf. *Vigil.* XXVII 512), staat het plezier (het eigen geluk) als tijdelijke ontspanning in dienst van de ernst.¹⁸⁵ Verder moet men aannemen dat ook in spelsituaties de zedenwet actief is. Weliswaar staat bij het spel staat het plezier als hoofddoel centraal, maar dat plezier zal worden gekanaliseerd door de zedenwet: het gaat om gepast vermaak. In situaties van ernst is de zedenwet direct doel op zich, en mag het eigen geluk geen rol spelen: '... Gesetzmäßigkeit muß ... der Zweck der Handlung mithin für sich allein die Triebfeder derselben seyn.' (XXIII 258,13-15; vgl. GMS 402.) De voldoening zit in het besef van verhevenheid (gegrond op de voorstelling van de onaantastbare vastheid van ons gedrag), dat meeslepender is dan al het schone (*Rel.* VI 23n).

De zedenwet doet eigenlijk twee dingen, afhankelijk van de situatie van spel of ernst: in het eerste beperkt zij het eigen natuurlijk geluksstreven tot vormen die waardig zijn (zo is het plicht tegenover zichzelf om, naar gepaste maat, te voldoen aan het basisverlangen van de menselijke natuur om van het leven te genieten (MS 433, 1-2), een vrek moet daar (met tegenzin) geld aan uitgeven; in het tweede zet ze het natuurlijk geluksstreven als directe factor buiten spel en verandert het in streven naar gelukwaardigheid, of plicht.¹⁸⁶

Bij Kant, die zich baseert op de juridische werkelijkheid, gaat aanvaarding van de aanwezigheid van natuurlijk geluksstreven dat door het Hoogste redelijk wezen als Schepper in ons is gelegd en onze zelfinstandhouding dient, samen met de wil tot wetmatigheid ofwel de wil het geluk waardig te zijn. Hoe dat kan, is onverklaarbaar (GMS 461, 25-35), maar het is een ervaringsgegeven, althans vanuit de mensopvatting van de traditie waar Kants ethiek op berust (zie noot 182 op bladzijde 56 hierboven).

Zoals gezegd, stelt hij in zijn latere werk zelfs, dat plicht zich uitbreidt met de materiële doelstelling van het geluk van de mensheid, omdat alle menselijke activiteit alleen mogelijk is vanuit het streven naar geluk. Tegenwoordige psychologische overwegingen (iemand die wetmatigheid van vrijheid als verhevenheid ervaart, moet toch een afkeer hebben van z'n eigen onvermijdelijke natuurlijke geluksstreven) spelen geen rol,

¹⁸⁵ 'Die Menschliche Handlungen theilen sich in Geschäfte (die unter dem Gesetz der Pflicht stehen) und Spiel. Es wäre ein Unglück wenn ihm das letztere verboten würde; er würde des Lebens nicht froh werden. Aber eingeschränkt müßen diese doch auf die Bedingung des ersteren werden. Die Grazien gehören zum Spiel so fern es um die erstere zu befördern guten Muth geben und stärken kann.' (*Vorarbeiten zur Religion* XXIII 99, 15-17. Zie ook *Vigil.* XXVII 657, 19-20.) Cf. Crusius, *Kurzer Begriff* II § 259 'Endlich wenn die Meynung ist, daß der Genuß des Vergnügens ein Mittel seyn soll, uns zu anderweitigen Ausübung unserer Pflichten geschickter zu machen, und unsere Kräfte zu erhalten oder zu stärken; so ist der Gebrauch desselben gut, und er wird unter den gesetzten Bedingungen eine Art von Pflichten.'

¹⁸⁶ Vgl. KrV A 812 'Es ist nothwendig, daß unser ganzer Lebenswandel sittlichen Maximen untergeordnet werde'. In de zogenaamde 'morele catechismus' lossen beide aspecten, moraliteit als vormgevend aan het geluk en moraliteit als doel op zich, elkaar haast geruisloos af. Eerst stelt Kant, dat geluk zoeken in de drank of in een *dolce far niente* (cf. GMS 423) onwaardig is (MS 480-481). Het moet bij geluk om waardig geluk gaan. Dan vraagt hij: aan welke voorwaarde (waardigheid) moet de mens (zelf) voldoen om *geluk überhaupt* te verdienen? (MS 481, 12-15) Antwoord: het gebod van de zedenwet volgen. Plicht en waardigheid tot geluk zijn identiek, zijn 'ein und dasselbe'. 'Streven naar gepaste (ofwel waardige) vormen van geluk' gaat dus over in 'streven naar waardigheid tot geluk' (MS 481, 34 – 482, 4). Volgens het ethiekcollege heeft de rede de verhouding tussen geluk en waardigheid zo bepaald (XXVII 247, 32-34).

vanwege de toen gangbare aanname van een hoger en lager vermogen tot begeren. De praktijk van plicht, zegt Kant in zijn ethiekcollege, toont dat de rede onze natuurlijke zelfliefde accepteert, zij het als iets wat geen morele verdienste heeft.¹⁸⁷ Dat blijkt ook uit de tweede formulering van de zedenwet: we mogen nooit *alleen* handelen vanuit ons eigenbelang, maar moeten ook steeds rekening houden met de belangen van de ander: men mag de ander nooit alleen als middel gebruiken (GMS 429, 12), al noodzaakt de zwakte en eindigheid van onze empirische natuur ons, elkaar ook als middel te gebruiken (MS 453, 14-15). Kant vat zelfliefde op als een constant en vast gegeven, noodzakelijk voor zelfinstandhouding en daarom mede basis voor wetmatigheid; dit in tegenstelling tot de grilligheid van de neigingen, waar een redelijk wezen, vanwege die grilligheid, wèl een hekel aan heeft.¹⁸⁸

Hij denkt, conform de opvattingen van zijn tijd, niet in termen van (moderne) psychologische mogelijkheden, maar, in combinatie met het traditionele aristotelische onderscheid tussen substantie en accident (XVIII 564-565), in termen van natuurkundige impulsen en tegenkrachten.¹⁸⁹ (Willen is een zaak van causaliteit, zie GMS 446; cf. Kants gebruik van het toenmalige natuurkundige begrip ‘levende kracht’ in verband met de menselijke geest (cf. AA XV 78, 11-16 en I, 17-21; zie bijv. ook Crusius, *Entwurf* §88). Omdat de ziel als substantie levende kracht heeft, ofwel een eigen kracht die iets tot stand brengt, verbindt Kant - in overeenstemming met de toen gangbare opvatting - kracht met het substantiebegrip.¹⁹⁰ Door dit model van krachten en tegenkrachten krijgt zijn mensbeeld iets schematisch.¹⁹¹ Zo zegt hij in zijn ethiekcollege (dus in de periode vóór de ontwikkeling van het beginsel van autonomie):

De mensen worden door twee drijfveren bewogen, de ene is van henzelf afkomstig en dat is de drijfveer van de zelfliefde; de andere is de morele drijfveer die de anderen als bron heeft, en dat is de drijfveer van algemene mensenliefde. Deze twee drijfveren zijn bij de mens met elkaar in strijd. De mensen zouden anderen liefhebben en zorg dragen voor hun geluk, als ze niet de intenties van hun zelfliefde moesten verwezenlijken.¹⁹²

¹⁸⁷ *Vorlesung* 292. Cf. Crusius, *Kurzer Begriff* II § 259 ‘...so ist es zwar nicht Böse, etwas bloß um seines Vergnügens willen zu thun, doch es ist auch keine Tugend ... sondern die rechte Einschränkung und Regierung des Gemüths dabey ist der voraussetzende Tugend...’

¹⁸⁸ KpV 118. In de *Grundlegung* noemt Kant onze (vaste) drang tot zelfbehoud ‘eine unmittelbare Neigung’ (GMS 397, 34; cf. ook l.c. 28-32). Zie ook noot 9.

¹⁸⁹ Cf. *Metaph. Pölitz* XXVIII 564-565 ‘Handeln und Wirken kann nur Substanzen zugeschrieben werden. Die Handlung ist die Bestimmung der Kraft einer Substanz als einer Ursache eines gewissen accidentis. Causalitas ist die Eigenschaft einer Substanz, in so fern sie als Ursache eines accidentis betrachtet wird.’ Ook: *Über den Gebrauch teleologischer Principien* VIII 181n ‘[Kraft] ... ist bloß das Verhältniß der Substanz zu den Accidenzen, so fern sie den Grund ihrer Wirklichkeit enthält. Es können aber der Substanz (unbeschadet ihrer Einheit) verschiedene Verhältnisse gar wohl beigelegt werden.’ Zie ook MS 449 § 24.

¹⁹⁰ AA I, 20-21. Cf. KrV A 345/ B 403, de geest is een substantie, hoewel zonder uitgebreidheid. Zie Descartes, *Méditations*, II; III.21 (*Oeuvres* AT IX 35). Cf. G.F. Meier, *Metaphysik* (Halle, 1757) § 788, ‘Ein jedwede denkende Substanz, oder ein jedwede Seele hat ein Vermögen zu denken. Folglich ein Erkenntnißvermögen und also auch ein Begehungsvermögen.’ Dit gaat terug op de scholastiek. In zijn latere werk (*Vigilantius* en MS) is Kant, in verband met de eenheid van lichaam en geest als probleem, kritischer over de ziel als onafhankelijke ‘geestige Substanz’. (MS VI 419, 8-11; cf. XXVII 607).

¹⁹¹ Dit afgezien van het traditionele schematische patroon van hoger en lager vermogen tot begeren (cf. Rousseau, *Émile* 372 ‘La conscience est la voix de l’âme, les passions sont la voix du corps’).

¹⁹² *Vorlesung* 292. In de *Grundlegung* noemt hij zelfliefde ‘[eine] Empfindung, deren Bestimmung es ist,

Zonder de tegenkracht van de zelfliefde zouden we volledig gehoor geven aan de drang om ons in te zetten voor anderen. De mensliefde is als aandrift onpersoonlijk en algemeen.¹⁹³ Toch vindt ze, zo stelt Kant even verder, haar zo volmaakt mogelijke uitdrukking in individuele vriendschap, die samenhangt met weer een andere kracht, namelijk dat mensen ‘einen grossen Trieb [haben] um sich zu eröffnen’.¹⁹⁴ Iets eerder stelt hij dat we van nature twee aandriften hebben: het verlangen om geliefd, en het verlangen om geacht te worden. Dat laatste verlangen, zo zegt hij, is het sterkst, omdat het onze innerlijke waarde betreft; het andere berust op de relatieve waarde die we voor anderen hebben, dat waardoor ze plezier aan ons beleven (*Vorlesung* 271, zie ook bladzijde 179 hierboven). Dit alles zijn redeneringen, gebaseerd op gedragsverschijnselen die, in schematische achttiende-eeuwse stijl die teruggaat op Aristoteles, herleid worden tot in de mens aanwezige vermogens en aandriften (cf. MS 400, 11-12, waar Kant het medische begrip ‘levenskracht’, ‘vis vitalis’, moreel invult). In die zin is de mens een ‘Mechanismus’, V 97; VIII 285 en 361n.¹⁹⁵ Kant beschouwt de empirische psychologie - die gaat over de neigingen waardoor de mens gedreven, hoewel niet, zoals bij dieren, gedwongen wordt - als onderdeel van de natuurkunde.¹⁹⁶ Gevoelens (lust en onlust) functioneren als krachten (‘Triebfedern’, KpV 78; cf. AA XV 57, 18-19 en AA XXII 514, 9-12; zie ook MS VI 211, 10-11. Vgl. XXIX 615, 1-10).

In de *Kritik der reinen Vernunft* zegt Kant dat de menselijke geest een aggregaat van krachten (bewustzijn, herinnering, lust, enz.) is. Omdat de rede systematische eenheid wil, herleidt ze die tot één basiskracht (KrV B 676-677; Kant zal met die basiskracht het vermogen tot begeren bedoelen, zie MS VI 211). De krachten van de ziel (of de denkende natuur van de mens) zijn eigenlijk het enige reële dat we van haar waarnemen; de ziel zelf als eenheid van continuïteit en kracht is uitsluitend een (onvermijdelijk) regulatief

zur Beförderung des Lebens anzutreiben’. In de handelingsmaxime wordt het dan ‘ein Prinzip’ (IV 422).

¹⁹³ Cf. Crusius, *Anweisung* § 130 ‘Weil nun schon die allgemeinen Vorzüge der menschlichen Natur sehr wichtig und Liebe zu erwecken geschickt sind...so muß der Trieb der natürlichen Menschenliebe ein allgemeiner Trieb seyn.’ Dit blijkt z.i. ook uit het genoegen dat we hebben in sociale omgang. (l.c.)

¹⁹⁴ *Vorlesung* 300 (cf. MS 456, 29-30). Gezien de woorden ‘...so verlangt jeder einen Freund, dem er sich eröffnen kann (...) Hiezu haben wir einen grossen Trieb, um sich zu er eröffnen (...) Dieses [einen Freund, von dem ich weiß .. er ist liebreich...] ist der gantze Zweck des Menschen, was ihn seines Daseyns genüssen läßt’ (l.c.; cf. Cicero, *De amicitia* § 6), doet de opmerking dat een man, wiens natuur hem ‘überhaupt wenig Sympathie ins Herz gelegt hätte, wenn er (übrigens ein ehrlicher Mann) von Temperament kalt ... wäre’, niet het slechtste voorbeeld van de menselijke natuur zou zijn (GMS 398), nogal merkwaardig aan, ook bij begrip voor het verschil van context. Zie, over de fundamentele neiging tot communicatie ook XXIV 178.

¹⁹⁵ Zie, wat betreft Aristoteles, *Ethica Nichomachea* IX.9 (1170a) ‘Nu wordt het leven in geval van de dieren gedefinieerd door het vermogen tot zintuiglijke waarneming, in het geval van de mens door het vermogen tot zintuiglijke waarneming en het denken.’ (cf. *De Anima* 413b en 414b). De wil is datgene wat de mens in beweging zet (uit eigen beweging doet), *Eth. Nic.* 1110a, 1114a, 1114b, 1135-36, 1146a. Crusius gebruikt het krachtbegrip heel vaak, zie bijv. *Anweisung* § 147 ‘Ich verstehe aber unter der Vernunft die Kraft, Wahrheit mit Bewusstseyn zu erkennen.’ (Dieren missen die kracht.)

¹⁹⁶ ‘Alle Physik, die sowohl der Körper als Geister, welche letztere Psychologie genannt wird, läuft darauf hinaus: die verschiedenen Kräfte, die wir nur durch Beobachtungen kennen, so viel möglich auf Grundkräfte zu leiten.’ (XXVIII 564, 16-19) Cf. XXII 514, 11-12 ‘...Empfindung und Gefühle gehören zur Physik.’; verder KpV IV 295; GMS IV 427, 4-12; *Met. Anf.* IV 468, 1-2 ‘...die Naturwissenschaft, sie mag nun Körperlehre oder Seelenlehre sein.’ (Natuurkunde ‘ist die Philosophie über Natur, in sofern sie von den Principien aus der Erfahrung abhängt.’ XXVIII 540; cf. 1066, 30-35) en VIII 285, 20-22 (psychologisch is de mens een natuurkundig mechanisme). (De natuurkunde bevat volgens Kant overigens ook zuivere a priori beginselen, zoals de wet van de bestendigheid van de substantie en de wet van oorzaak en gevolg. Zie *Prol* IV 295, 16-22; 296, 4-6.)

idee van de rede (KrV B 710-711).

Wanneer gevoelens (aandriften) louter als zelfstandige krachten worden gezien (cf. XXVII 4, 3-4 ‘das Vergnügen selbst setzt eine Kraft, es zu haben, voraus’), doet hun emotionele inhoud op zich niet ter zake. Bovendien worden gevoelens, conform de aristotelische mensopvatting, in hun essentie louter bepaald als lust en onlust (MS VI 456, 20-24; 211, 11; 399, 22-23; zie ook noot 21 op bladzijde 10 van deze studie), waarbij verdere eigenschappen als onwezenlijk buiten beschouwing worden gelaten. Ook als ze instrumenteel door plicht worden gebruikt (vanuit de kracht van een ander gevoel, namelijk dat van achting) blijft hun inhoud, lust of onlust, dezelfde.

Het zoeken naar een diepere psychologische samenhang lag buiten het gezichtsveld van Kants tijd, waarin vooral het onderscheid tussen mens en dier centraal stond. Zo kan men zich afvragen hoe er sprake kan zijn van kruiperige onderdanigheid tegenover anderen, als de zedenwet (het vermogen tot zedelijkheid) ons een fundamenteel gevoel van eigenwaarde geeft (MS 434, 22 – 435, 5). Het antwoord luidt, dat het onderdanige gedrag vanuit het lagere gevoelsleven komt, en gecorrigeerd moet worden door het hogere. Dat hogere vormt, met de zedenwet, ‘eine ästhetische Maschinerie’ (MS 406, 18).

Al met al valt te concluderen dat Kant, conform de traditie, het mens-zijn ziet als spanningsveld van de krachten van het zuiver intellectueel (op het beginsel van orde gebaseerde) en het primair empirisch (op welzijn en genoegte gegrond) vermogen tot begeren. (Cf. MS 449 § 24.) Vanuit het aristotelisch en natuurkundig krachtenmodel is het goed voorstelbaar dat, zoals blijkt uit de alledaagse werkelijkheid van plicht, dit empirisch, subjectief, vermogen tot begeren - ons natuurlijk streven naar geluk - in harmonie kan zijn met ons hogere vermogen tot begeren, dat gericht is op wetmatigheid; zo kunnen achting voor het beginsel van systematische eenheid van willen, en natuurlijk verlangen naar contact (dat in dit beginsel inpasbaar is) een zinvolle combinatie van (evident aanwezige) basiskrachten vormen. Zo kan ook de kracht van de fundamenteel-natuurlijke onderlinge wedijver, die het onmogelijk maakt te accepteren dat de ander beter is dan wijzelf, samengaan met wederzijdse genegenheid en achting voor de zedenwet (*Rel.* VI 27-28). Uitgangspunt is, dat elke natuur, dus ook de menselijke, a priori een doelmatige eenheid vormt (KU V 376, 24-36; *Rel. Pölitz* XXVIII 1098, 7-27; GMS 395, 4-7 en 396, 18-24).

2.8 De mogelijkheid van achting voor de zedenwet.

In § 2.5 was het de vraag of het bij de zedenwet om een pure vorm kan gaan, het gaat immers om de vorm van het willen, en daarbij er is altijd sprake van een inhoud, zij het een louter algemene en niet concrete, dus in die zin formele, namelijk het door de natuur in ons gelegde beginsel van zelfhandhaving. Dat geldt zowel voor de rechtsplichten, die berusten op gelijkheid van uiterlijke vrijheid, als voor de verdienstelijke plichten, gebaseerd op billijkheid. Natuurlijk egoïsme dat z'n grenzen niet overschrijdt ofwel ‘eigenbelang in gelijkheid met dat van iedereen’, of ‘objectiviteit in overeenstemming met de natuurlijke menselijke mogelijkheden’ is in Kants ogen onbaatzuchtig, evenals het, voor het menselijk gedrag onmisbare, beginsel van ‘welzijnsbeloning naar moreel werken’ (VIII 280, 36-40).¹⁹⁷ Deze onbaatzuchtigheid is het hoogst haalbare, een andere bestaat niet: ‘Die Moral ist chimärisch die lauter uneigennützigkeit will’ (XX 173, 13).

¹⁹⁷ Zie bijvoorbeeld *Refl.* 1045 (XV 468) ‘Die practischen Gesetze enunciiren das Gute, folglich was allgemein und nothwendig gefällt, mithin nicht das bloß angenehme, sondern das allgemein angenehme,

De achtung voor deze objectiviteit van eigenbelang houdt verband met de waardigheid om wetgever, respectievelijk autonoom te zijn (IV 435-436), en is vanuit het psychologisch-empirische principieel onverklaarbaar. In verband de achtung voor de zedenwet, is de vraag dan echter: is achtung voor wetmatigheid van natuurlijk eigenbelang mogelijk, of is die alleen voorstelbaar als achtung voor het abstracte, maar machtvolle beginsel van wetmatigheid?

Wat betreft de achtung voor wetmatigheid van natuurlijk eigenbelang als moreel richtsnoer, waarbij eigenbelang door het algemeen maken als zuiver verstandsbegrip wordt opgevat, zal Kant ervan uit zijn gegaan dat het eigenbelang van z'n macht ontdaan is. Die macht wordt vervangen door de macht van wetmatigheid, zodat het hebben van achtung zonder meer mogelijk is.

Anders ligt dat bij natuurlijk eigenbelang als wetmatigheid beperkende macht. Zoals eerder besproken, blijkt uit de plicht tot helpen dat, althans bij de verdienstelijke plichten, de wetmatigheid het eigenbelang weliswaar beperkt, maar dat omgekeerd het natuurlijk onvermijdelijk eigenbelang als voorwaarde van instemming bepalend of beperkend is voor de mogelijkheden van wetmatigheid.¹⁹⁸ Vanuit wetmatigheid alleen is er immers volgens Kant niets tegen de weigering om hulp te verlenen (juridisch gezien valt iemand die de ander geen hulp verleent niets te verwijten).¹⁹⁹ Wel vanuit het onvermijdelijk natuurlijk eigenbelang. Het is voor de mens onmogelijk louter het wetmatigheidsprincipe te willen in combinatie met eigenbelang louter als formeel begrip. Dan zou hij het aanvaarden om geen recht op hulp te hebben; zijn onontkoombare eigenbelang als macht ('Selbstliebe') laat dat niet toe (MS VI 393, 17-18). Omdat Kant 'achtung' definieert als 'voorstelling van een waarde die afbreuk doet aan mijn eigenliefde' ('Selbstliebe' IV 401, 35-36, cf. V 74, 15-22), is het niet duidelijk hoe een wetmatigheid die begrensd en ingeperkt wordt door de macht van onvermijdelijk eigenbelang, achtung kan oproepen. De plicht tot helpen is gebaseerd op natuurlijk onvermijdelijk eigenbelang.²⁰⁰ Hoe kan men achtung hebben voor een moraal die mede bepaald wordt door een niet-moreel natuurverschijnsel, door een inferieure noodzakelijkheid die geen morele waarde heeft?²⁰¹ Omdat de achtung eigenlijk achtung is voor de *macht* van de regel, zijn er vanuit

d. i. was im Ganzen Zusammenhange angenehm ist. Die Bewegursachen sind also darum nur objectiv und vor den Verstand.' Het principe van objectiviteit (wetmatigheid) wordt gecombineerd met het aangename tot het morele principe van 'het algemeen aangename', anders gezegd 'wetmatigheid van eigenbelang', dat volgens Kant geheel in de verstandelijke sfeer ligt. Zie noot 171, waar verwezen wordt naar *Refl.* 7029 (XIX 230, 19-24). Cf. ook R. 6090, XVIII 447,1 'die Bedingung der Einstimmung der Vernünftigen Wesen'.

¹⁹⁸ Anders gezegd, het is geen wetmatigheid die geldt voor alle redelijke wezens, maar die beperkt is door de gebrekkigheid of eindigheid van de menselijke natuur. Cf. daarentegen GMS 425 'Was dagegen aus der besondern Naturanlage der Menschheit... und nicht notwendig für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens gelten müßte, abgeleitet wird, das kann zwar eine Maxime für uns, aber kein Gesetz abgeben.'

¹⁹⁹ 'Nun könnte allerdings, wenn eine solche Denkungsart ein allgemeines Naturgesetz würde, das menschliche Geschlecht gar wohl bestehen...' (GMS 423) Cf. *Nat.Feyerab.* XXVII.2 1330, 19-20, 'Einem Bettler nicht ein Almosen zu geben, ist als ein allgemeines Gesetz möglich...also ist die Handlung recht, aber nicht billig...' en *Rel. Pölitz* XXVIII 1295, 32vv. (Zie ook blz. 230 van deze studie.)

²⁰⁰ VI 393 16-19 'Daß diese Wohltätigkeit Pflicht sei, ergibt sich daraus: daß, weil unsere Selbstliebe von dem Bedürfniß von Andern auch geliebt (in Notfällen geholfen) zu werden nicht getrennt werden kann...'

²⁰¹ Over natuurlijke noodzakelijkheid schrijft Kant elders: 'Der Bestimmungsgrund wäre immer doch nur subjectiv gültig und bloß empirisch und hätte diejenige Notwendigkeit nicht, die in einem jeden Gesetze gedacht wird, nämlich die objective aus Gründen a priori; man müßte denn diese Notwendigkeit gar nicht für praktisch, sondern für bloß physisch ausgeben, nämlich daß die Handlung durch unsere Neigung uns eben so unausbleiblich abgenötigt würde, als das Gähnen, wenn wir andere gähnen sehen.' (V 26, 14-18).

tegenwoordig psychologisch perspectief bedenkingen aan te voeren tegen het feit dat de macht van de wetmatigheid wordt beperkt door het natuurlijk eigenbelang, al is dat belang algemeen in de zin van: ‘door iedereen gedeeld en onvermijdelijk aanwezig’.

Eerder had Kant, in aansluiting bij de gangbare aristotelische opvattingen van zijn tijd, het morele gevoel niet in achtning, maar in het zuiver intellectueel gewekt genoeg in wetmatigheid, ofwel intellectueel gewekte afschuw voor onwetmatigheid, gezocht. Het afdwingende, gebiedende machts-aspect stond daar niet centraal.

Zo schrijft hij in zijn werknootities dat we als redelijke wezens noodzakelijk welgevallen aan regels hebben.²⁰² Een esthetische element (schoonheid heeft zoals eerder opgemerkt fundamenteel met regels te maken; het gaat daarbij om de scholastieke gedachte van innerlijke schoonheid van de deugd) speelt dan de hoofdrol als grond van het morele handelen, zoals blijkt uit de in de vorige voetnoot genoemde *Reflexion*, waar het gaat om ‘...die Notwendigkeit des Wohlgefallens an der Form der Handlungen, wodurch wir mit uns selbst im Gebrauche unsrer Willkür zusammen stimmen.’ En hij voegt daar aan toe: ‘Dieses ist kein besonderes Gefühl, sondern eine Art überhaupt, etwas aus dem allgemeinen Gesichtspunkte zu betrachten.’²⁰³

We vinden volstrekte regelmaat van handelen aangenaam. ‘Onder alles wat bevalt, moet datgene het welgevalligst zijn, waardoor al het welgevallen onder een regel komt.’ (XIX 229, 5-6) Het gaat om een algemene regel van genoeg. Een handeling bevalt ons door ‘overeenstemming met een regel van welgevallen als zodanig’, een regel dus die ieders instemming heeft (XIX 235, 3-4). Dit is een intellectueel gewekt genoeg (het genoeg zelf noemt Kant soms ook intellectueel: *obiectum complacentiae intellectualis est bonum*, XV 466, 20-21), een welgevallen a priori in de eenheid die gebracht wordt in alles wat ons behaagt (XIX 230, 31–32). Iets van deze overwegingen is, zoals in de voorlaatste voetnoot (noot 202) opgemerkt, in de *Grundlegung* en *Die Metaphysik der Sitten* terug te vinden. Dit genoeg in wetmatigheid (ofwel in eenheid van dat wat behaagt) is psychologisch zonder meer denkbaar, maar achtning voor een dergelijke wetmatigheid minder, omdat haar macht begrensd is door het algemeen natuurlijke.

Kant vervangt het genoeg in overeenstemming door de, als dwangmiddel dienende (zie bladzijde 175 hierboven) achtning voor wetmatigheid: men gehoorzaamt wetten niet uit genoeg. (Er moet overigens aan toegevoegd worden dat in Kants vroegere werk ook een element van achtning meespeelt, omdat hij het, in aansluiting bij opmerkingen van de Engelse moralisten, heeft over de *waardigheid* om gelukkig te zijn.²⁰⁴)

²⁰² R. 6864, XIX 184, 11-14; ook R. 6871, XIX 187 8-11 ‘Es ist... nur ein principium des Gefühls von Lust und Unlust, dieses kan nun auch durch die Vernunft (durch Regelmäßigkeit oder Regellosigkeit der Freyheit) rege gemacht werden.’ Het gaat volgens Kant hier om een onzelfzuchtig genoeg, daar het niet empirisch gewekt wordt; het is ‘ein freyes Vergnügen’. (XIX 190, 27 – 191, 3) Daarentegen *Vorlesung zur Moralphilosophie*, 71 ‘Wir können freylich die Bonitaet der Handlung nicht fühlen.’ Het morele gevoel bestaat alleen uit de afschuw voor het onwetmatige.

Tenslotte moet hier nog opgemerkt worden dat Kant ook later, in *Die Metaphysik der Sitten*, nog spreekt van ‘intellektuelle Lust’ gewekt door ‘reine Vernunftprinzipien’ (MS VI 212, 29vv.). Zie ook *Grundlegung* IV 460, 10. Het (morele) drijfveer karakter speelt daarbij echter geen rol meer.

²⁰³ Zie, voor de genoemde scholastieke opvatting, hoofdstuk I noot 10 en 26, en hoofdstuk III noot 140.

²⁰⁴ Zie bijvoorbeeld F. Hutcheson, *An Essay* 107 ‘By these [moral pleasures] we perceive an internal dignity and worth.’ en Adam Smith, a.w. I. 1. 5, 62 ‘...the virtues of self-denial, of self-government, of that command of the passions which subjects all the movements of our nature to what our own dignity and honour.. require.’ Vgl. verder voor achtning als dwang, A. Hulshoff, *Verhandeling, etc.* (1766) die, zonder bronvermelding, citeert dat ‘zedelijke regtheid in God onze hoogagting vordert, en dat deeze hoogagting

De beperking van de macht van de zedenwet door het natuurlijk eigenbelang speelde voor Kant echter geen rol, omdat hij van mening zal zijn geweest dat er geen sprake is van machtsbeperking; het gaat immers om regels aangaande het willen voor zover dat willen in ons vermogen ligt. Geen hulp willen valt niet binnen ons wilsvermogen (cf. *Vigil.* XXVII 541, 27-34), evenmin als, bijvoorbeeld, de wil om geen adem te halen; de zedenwet moet overeenstemmen met de basiswetten van onze natuur ('die Allgemeinen Bedingungen der Einstimmung mit der Natur überhaupt' XIX 214, 26-28; 215,2) als objectieve regels.²⁰⁵ Die wetten zijn onmisbaar als grondslag van de plichten jegens zichzelf, die immers de doelmatigheid van de natuur als richtsnoer hebben. De beperking betreft niet de zedenwet, maar onze fysieke eigenschap. Dit zou men kunnen afleiden uit *Reflexion* 7196, waar hij schrijft dat 'de legaliteit van een handeling bestaat in de overeenstemming met het algemeen geldige willen voor zover we bepaalbaar zijn' (XIX 270, 14) [Curs. Fe]. Dit in aansluiting bij Wolff en de algemene juridische opvatting.²⁰⁶ De verplichting heeft het empirisch menselijk mogelijke als grens: 'Nothwendig können nie die Handlungen seyn die physisch unmöglich sind.' (XXVII.2 1331, 19). Kant ziet het dus niet zo, dat het eigenbelang *sterker* is dan de wil tot wetmatigheid, het is geen onwil uit 'Selbstliebe' gebaseerd op gevoelens van lust of onlust, maar onvermogen, berustend op de door de natuur ingestelde gerichtheid op zelfstandhouding. Hij beschouwt dit puur als een technisch 'niet kunnen', dat evenmin als een lichamelijk tekort of gebrek, een belemmering is voor het voelen van achting. 'Die mechanische Anordnung seines thierischen Daseins' (VIII 19, 19) staat zelfs in dienst van de bevordering van de zedenwet (VI 28, 12-14). De achting voor algemene geldigheid wordt geen afbreuk gedaan, omdat de betreffende wilsonmogelijkheid zelf, althans voor eindige redelijke wezens, algemeen geldig is. Dat is geen subjectieve mening, maar het objectief oordeel van de rede, de bron van de zedenwet, en doet daarom aan die wet geen afbreuk. Het gaat

ons noopt tot gehoorzaamheid.' (a.w. 11). Mogelijk is hij beïnvloed door Adam Smith, zie blz. 99 noot 89. Modern-psychologisch gezien is de verbinding van 'moral pleasures' met 'dignity' problematisch. Genoegen (in spel of schoonheid) is een primair, niet herleidbaar gevoel, er gaat geen ander gevoel aan vooraf. Genoegen verbonden met waardigheid, ofwel moreel genoegen (bij Kant verbonden met de waardigheid om gelukkig te zijn), is geen primair of onherleidbaar gevoel, maar heeft met het verwerven van status, na een geleverde prestatie, te maken (al beschouwde men dat als iets onbaatzuchtigs, zie bladzijde 262 hieronder). Dit genoegen hangt samen met een voorafgaand besef van de zwaarte van een taak. De verbinding is wel mogelijk bij de toenmalige aanname van een hoger en lager vermogen tot begeren.

²⁰⁵ Ons handelen moet 'nach Begriffen und nicht instincten, damit diese unter einander zusammen stimmen, weil sie mit dem Allgemeinen, nämlich der Natur, zusammenstimmen.' (XIX 272, 26-30. Curs. F.R.F.) Cf. KpV V 44, 9-12, op ons handelen moet een 'bleibende Naturordnung' te baseren zijn. Cf. Chr Wolff, *Grundsätze des Natur- und Völkerrechts*, § 16 'Die Richtigkeit einer Handlung (rectitudo actionis) ist die Uebereinstimmung derselben mit allen wesentlichen Bestimmungen des Menschen, so daß also die Handlung den hinreichenden Grund in ihnen allen zusammen genommen habe.' Het gaat bij Wolff om het eigen mens-zijn, de verbinding met dat van anderen vloeit daar echter uit voort.

²⁰⁶ 'Inde vulgo impossibile nulla esse obligatio dicitur.' S. von Pufendorf, a.w. I, 1, § 23. Chr. Wolff, *Institutiones iuris naturae et gentium*, I, 1, § 37 'Neminem obligari posse ad id, quod vel in se, vel ipsi impossibile, per se patet.' 'Ita nulla obligatio extenditur ultra id, quod in potestate est.' A.w. § 60. Ook: *Principes du droit naturel (extrait du grand ouvrage Latin)* I, 2, VI 'Il n'y a aucune obligation, qui puisse se rapporter aux choses qui ne sont pas en notre pouvoir.' Over Wolffs visie op morele noodzakelijkheid schrijft Bohatec: 'Die moralische Notwendigkeit... ist aber absolut in und wegen ihrer Übereinstimmung mit der aus den wesentlichen Bestimmungen der Natur fließenden Notwendigkeit.' J. Bohatec, a.w. 261. Cf. ook VIII 370, 10 'ultra posse nemo obligatur', Kant citeert hier letterlijk de eerste regel van § 144 van G. Achenwalls *Elementa iuris naturae*. Zie ook NF XXVII.2 1331, 19-24 en *Herder* XXVII 58, 26-27.

om door de rede geïnspireerde achting voor noodzakelijkheid (orde, wetmatigheid) als richtsnoer van handelen. Men zou Kants moraal kunnen definiëren als ‘ordelijkheid, in samenhang met de natuurlijke menselijke mogelijkheden’, zoals ook tot uitdrukking komt in de zedenwetformulering dat je de maxime van je handelen als algemene natuurwet moet kunnen willen, dus als wetten die overeenstemmen met onze natuurlijke mogelijkheden (GMS 421, 14-20). Die natuurlijke mogelijkheden worden louter als vorm beschouwd: wat wilsnoodzakelijk is voor allen, is vorm (XV 296,1-7).

Hoe het gebod en de daarmee verbonden achting functioneert in samenhang met de natuurlijke menselijke beperkingen kan aan de hand van een van Kants aantekeningen toegelicht worden. In *Reflexion* 7211 schrijft hij over de drievoudige eenheid van de wil met drievoudige algemeenheid.²⁰⁷ Twee daarvan zijn in dit verband van belang: onvoorwaardelijke algemeenheid ten opzichte van iedereen en altijd (volkomen plichten; ‘eigentliche Sittengesetze’²⁰⁸), en voorwaardelijke algemeenheid ten opzichte van deze of gene naar de maat van de menselijke mogelijkheden. Het noumenale principe van ‘rechtmatigheid als zodanig’ zou dan fenomenaal tot uitdrukking komen in *onvoorwaardelijk* handelen, geldig voor alle redelijke wezens, zoals eerlijkheid en het respecteren van andermans eigendom, en in *voorwaardelijk* handelen zoals bij de plicht tot helpen van degene die dat toevallig nodig heeft. Voorwaarden zijn dan de natuurlijke menselijke mogelijkheden; toevallige, zoals de eigen deskundigheid, financiële situatie of fysieke kracht, en fundamentele die horen bij de structuur van het empirisch mens-zijn ofwel de eindigheid van zijn bestaan. Bij die laatste zou dan het natuurlijk eigenbelang, het eigen welzijn waar men niet buiten kan, de begrenzende rol spelen (cf. *Vigil* XXVII 541, 27vv). Het principe van de moraal is absoluut, de verwerkelijking is aan de natuurlijke menselijke grenzen, die voortvloeien uit de eindigheid van zijn bestaan, gebonden. Achting voor de zedenwet kan daarmee het best begrepen worden als achting voor noodzakelijkheid (algemene geldigheid), die zowel natuur- als denknoodzakelijkheid en de maat van de menselijke mogelijkheden omvat, zoals (wat dat laatste betreft) bijvoorbeeld blijkt uit de plicht het eigen welzijn veilig te stellen (GMS 399; KpV 93). *Alle* redelijke wezens - ook God die redelijke wezens als eindig geschapen heeft - zouden in hun oordeel die noodzakelijkheid onderschrijven.

In elk geval is duidelijk, dat Kant een onderscheid maakt tussen vermijdbaar egoïsme dat inbreuk doet op de rechten van anderen, en het fundamentele noodzakelijke en daarom gerechtvaardigde eigenbelang van onze natuur²⁰⁹, dat, om zo te zeggen, de natuurlijke grens van de menselijke mogelijkheden vormt. Dat natuurlijk eigenbelang is, als algemeen begrip, onderdeel van de zedenwet zelf. De beperkende mogelijkheden van de eindige menselijke natuur zijn normatief voor het bepalen van verdienstelijke plicht: men

²⁰⁷ ‘...dreyfache Einheit der Willkühr aus dreyfacher allgemeinheit: 1. Unbedingte allgemeinheit gegen jedermann und allzeit. 2. Bedingte nach dem Maas des Vermögens und eignen Glücks gegen einen oder andern. 3. Collective Allgemeinheit gegen die universalitatem (diese ist etwas Einzelnes).’ (XIX 286)

²⁰⁸ GMS 389, 15-16. Zie ook noot 169. Cf. *Collins* XXVII 410, 20-22 ‘Achtung erwirbt man sich wegen des Wohlverhaltens, Ehre aber wegen verdienstliche Handlungen; man bringt sich um die Achtung, wenn man schuldige Pflichten unterläßt.’ Zo bezien is het eergevoel, niet het gevoel van achting, drijfveer voor verdienstelijke plicht. Het moeten ontbreekt. (Wat betreft de morele rol van het eergevoel, zie hoofdstuk I noot 34, zie ook blz. 262 hieronder.)

²⁰⁹ Cf. J.J. Rousseau, *Émile* IV 275 ‘L’amour de soi-même est toujours bon, et toujours conforme à l’ordre. Chacun étant chargé spécialement de sa propre conservation, le premier et le plus important de ses soins.’ ‘..Toujours conforme à l’ordre.’, dus altijd, zo zou men kunnen zeggen, wetmatig. Zie ook noot 16.

moet zijn gekozen gedragsregel als algemeenheid kunnen willen.

Men kan zich verder nog afvragen hoe de onmogelijkheid om geen hulp in nood te wensen, anders gezegd de onmogelijkheid om zijn eigen ondergang te willen, samen kan gaan met de stelling dat de plicht mijn leven in stand te houden slechts een voorwaardelijke plicht is (*Gemeinspruch* VIII 300, 31-32). Het is immers onmogelijk mijn leven niet in stand te willen houden.

Ongetwijfeld bedoelt Kant, in navolging van bijvoorbeeld Wolff, dat men de dood als zodanig niet kan willen (als iets goeds kan beschouwen), maar wel als middel, bijvoorbeeld om lijden te vermijden (IV 429, 18-20), aan het onontkoombaar begaan van onrecht een halt toe te roepen, of ook, zoals in een voorbeeld dat Wolff geeft, om de schande van een openbare executie te ontlopen (DM § 507; cf. VII 259, 14-19). Dat zou dan ook kunnen betekenen dat, ondanks Kants nadruk op de volstrekte onmogelijkheid van het willen wat betreft het geen hulp ontvangen, het vrijheidskarakter van de beaming van de natuurwetmatige wens tot hulp (het ‘da wir gleichsam aus eignem Belieben so beschaffen sind.’ XIX 214, 14-15) niet in het gedrang komt, evenmin als Kants opvatting van de persoonlijkheid als onafhankelijkheid van het mechanisme van de gehele natuur.²¹⁰ Dit omdat hij wellicht bedoelt dat men de natuurlijke grenzen kan overwinnen als *middel* om plicht na te leven, zoals in het voorbeeld van de man die, ondanks doodsbedreiging, weigert een ander vals te beschuldigen (KpV V 30). Dat betreft echter een volkomen plicht; wat de onvolkomen plichten aangaat, blijft het een probleem, dat autonomie die leidt tot vrijheid waar men onmogelijk gebruik van kan maken vanwege natuurlijke gebondenheid (*Vigil.* XXVII 541, 30-31), empirisch (zij het niet a priori) gezien, zinloze en daarmee overbodige autonomie is (zie echter noot 246 hieronder).

Tenslotte kan men nog opmerken dat een natuur die, naar structuur gebaseerd op wederzijdse afhankelijkheid, noodzakelijk hulp wil, maar niet noodzakelijk hulp wil bieden, in feite innerlijk tegenstrijdig is.²¹¹ Het zou daarom a priori uitgesloten moeten zijn om zelfs maar de mogelijkheid te kunnen opperen dat er een mentaliteit van ‘niet helpen’ bestaat, laat staan dat die als natuurwet objectief gezien mogelijk is (GMS 423). Niettemin is het een feitelijke werkelijkheid.

2.9 Een indirecte plicht tot helpen.

In dit verband kan men nogmaals, aanvullend op wat eerder (in § 2.3 van dit hoofdstuk) is gezegd, kijken naar de formulering van de zedenwet in de *Grundlegung* waarbij de mens als doel op zich als uitgangspunt wordt genomen, de formulering dat men de mensheid in de eigen persoon en in de persoon van de ander, nooit alleen als middel,

²¹⁰ . ‘..die Persönlichkeit, d.i. die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur.’ (KpV V 87, 3-4; cf. KU V 262, 1-13 en *Rel.* VI 28, 1-4.) De problematiek is dezelfde als die, welke volgens Bohatec op Wolffs standpunt van toepassing is. ‘Dabei darf die freie Handlung keine Bestimmung zulassen, die der natürlichen widersprechen würde. (...) Damit ist die Möglichkeit genommen, die Freiheit der Handlung im Sinne der Wahlfreiheit neben der [in der Natur des Menschen liegenden] nötigen Kraft .. zu behaupten.’ J. Bohatec, a.w. 261. Cf. Rousseau *Émile* II 98, ‘Ta liberté, ton pouvoir, ne s’étendent qu’aussi loin que tes forces naturelles, et pas au-delà.’

²¹¹ Cf. Kants argumentatie tegen zelfdoding: ‘Da sieht man aber bald, daß eine Natur, deren Gesetz es wäre, durch dieselbe Empfindung, deren Bestimmung es ist, zur Beförderung des Lebens anzutreiben, das Leben selbst zu zerstören, ihr selbst widersprechen und also nicht als Natur bestehen würde.’ (GMS 422) Zie ook MS 453 ‘..Mitmenschen, d.i. bedürftige, auf einem Wohnplatz durch die Natur zur wechselseitige Beihülfe vereinigte vernünftige Wesen...’

maar altijd ook als doel moet gebruiken (GMS 429). Deze formulering is gebaseerd op Kants stelling dat de redelijke natuur als doel op zichzelf bestaat, en de mens zich noodzakelijk zo zijn eigen bestaan voorstelt. Elk redelijk wezen doet dit, dus is het een objectief principe (IV 429,7). Dit betekent dat ieder mens zijn handelen in dienst moet stellen van zijn redelijke natuur, die ook zijn empirisch bestaan omvat (*Rel.* VI 26-27). Men moet het eigen empirisch bestaan en dat van de ander ook altijd zien als doel op zich en mag om die reden niet tot zelfdoding overgaan of z'n lichaam verminken. Men moet leven vanuit de achting voor de zuivere redelijke natuur, die vrij is van het mechanisme van al het empirische, dat wil zeggen de geboden van die natuur gehoorzamen.²¹² (Die vrijheid is er in zoverre, dat de mens, zoals blijkt uit het voorbeeld van Socrates, op moreel beslissende momenten afstand kan doen van alle geluk, maar anderzijds is gebondenheid aan het mechanisme van de natuur, zoals het onvermijdelijk menselijk streven naar geluk.²¹³) Dat de mens zich zijn bestaan als noodzakelijk voorstelt, is gegrond op zijn noumenale natuur.²¹⁴ Zijn empirisch bestaan is immers, gezien de stofwisseling (het dierlijke), wèl geheel afhankelijk van het mechanisme der natuur; het is echter mede doel op zich omdat het deel uitmaakt van de gehele menselijke natuur en de eis tot wetmatigheid vorm geeft. De fundamentele eisen van onze empirische natuur, dat wil zeggen de wetmatigheden ervan, zijn normatief voor ons handelen, omdat onze zuivere redelijke natuur gericht is op wetmatigheid.

De teleologische formulering van de zedenwet komt dus neer op: handel zo, dat je eigen bestaan en dat van anderen steeds in dienst staat van het doel, de redelijke natuur ofwel het mens-zijn tot uitdrukking te brengen. Het empirisch bestaan van mijzelf en de ander is daarin uitsluitend middel tot wetmatigheid; alleen in indirecte zin kan het doel genoemd worden: de *wetmatigheid* van dat bestaan is het, ons handelen normerend doel.²¹⁵ (Later wordt door Kant bij die wetmatigheid echter ook de inhoudelijke doelmatigheid van het menselijk streven naar geluk betrokken; zie § 2.3 van dit hoofdstuk)

Het moreel wezen zijn is ook de fundamenteel bepalende factor bij loondienst. Ik betaal de ander, wiens werkkraacht ik gebruik, niet zozeer z'n loon omdat hij me anders niet van

²¹² 'Es ist nichts anders als die Persönlichkeit, d.i. die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur, doch zugleich als ein Vermögen eines Wesens betrachtet, welches ... die Person also, als zur Sinnenwelt gehörig, ihrer eigenen Persönlichkeit unterworfen ist, so fern sie zugleich zur intelligibelen Welt gehört; da es denn nicht zu verwundern ist, wenn der Mensch, als zu beiden Welten gehörig, sein eigenes Wesen, in Beziehung auf seine zweite und höchste Bestimmung, nicht anders, als mit Verehrung... betrachten muß.' (KpV V 82) (De kennis hiervan berust, anders dan in de *Grundlegung*, op het 'Faktum'.)

²¹³ Cf. *Reflexion* 6961, 'Ausser der Zusammenstimmung mit der Natur muß der freye Wille mit sich selbst in Ansehung der innern und äußern Unabhängigkeit von Antrieben zusammen stimmen.' (XIX 215) Kant noemt in het ethiekcollege Socrates als voorbeeld (*Vorlesung* 176).

²¹⁴ Cf. KpV V 87 'Der Mensch ist zwar unheilig genug, aber die Menschheit in seiner Person muß ihm heilig sein.' De zedenwet gebiedt, de mens '...niemals bloß als Mittel, sondern zugleich selbst als Zweck zu gebrauchen. Diese Bedingung legen wir mit Recht sogar dem göttlichen Willen in Ansehung der vernünftigen Wesen in der Welt als seiner Geschöpfe bei, indem sie auf der Persönlichkeit derselben beruht, dadurch allein sie Zwecke an sich selbst sind.' (l.c.)

²¹⁵ Cf. *Vigilantius* XXVII 602, 31-38 'Man kann nämlich, da in der Moral die Zurechnung unserer Handlung durch das Vernunft-Princip bestimmt wird, dieses jederzeit gegen das Sinnenwesen oder den Menschen als Phänomenon in Verhältniß setzen und dem zu Folge annehmen, das Sinnenwesen gehöre dem Vernunftwesen an. Das Sinnenwesen ist von dem noumenon als intellectuelem Wesen seiner Gewalt nach so abhängig, daß es derselben subordinirt, und die Substanz des Sinnenwesens ihm von ersterem nur anvertraut ist.' Volgens dit collegeverslag is echter ook de inhoudelijke doelmatigheid van het streven naar geluk in de moraal opgenomen.

dienst wil zijn, maar omdat hij er als redelijk wezen, in tegenstelling tot een dier dat ik slechts hoeft te voederen, recht op heeft (*Feyerabend* XXVII.2 1319, 14-16; 39v). ('Marktwaarde' geeft hier dan de algemene instemmingsnorm, die waardigheid als redelijke wezen impliceert, weer.) Tegelijk zijn er de motieven van wederzijds nut en eigenbelang, als noodzakelijk gevolg van de beperkingen van onze empirische natuur. Kants formulering van de zedenwet ('handel zo dat je het mens-zijn altijd tegelijk als doel, nooit louter als middel gebruikt' GMS 429) met de, mogelijk (mede) aan Crusius ontleende termen 'niet *louter* als middel', brengt dit dubbele aspect tot uitdrukking.²¹⁶

Bij het middel zijn gebruik ik de vermogens, de krachten van de mens, als middel tot bevorderen van mijn eigen welzijn, bij het doel zijn heb ik het over de normatieve wetmatigheden van de empirische menselijke natuur die normatief zijn voor mijn handelen. Het gaat om twee geheel verschillende aspecten van het mens-zijn: mens-zijn als normativiteit ('moreel wezen zijn') kan ik nooit als middel gebruiken, mens-zijn als 'lichamelijke krachten hebben' wel. Het gaat ook om twee verschillende aspecten van ons vermogen tot begeren (dat niet zozeer als psychologisch verschijnsel, maar als kracht - *Begehrungsvermögen* - wordt opgevat): streef niet, natuurlijkerwijs, alleen maar naar je eigen geluk, maar ook steeds moreel naar wetmatigheid van geluk.

Het gebruik als middel is weliswaar door de rede toegestaan omdat we vanwege onze beperkte en eindige natuur noodzakelijk van elkaar afhankelijk zijn, maar men zou de ander, zo kan men opmerken, vanuit moreel gezichtspunt gezien, primair in rechtvaardig betaalde loondienst moeten nemen omdat beide partijen door wederzijds voordeel in staat zijn beter hun aandacht aan het vervullen van de zedenwet te kunnen wijden.²¹⁷ Alleen dat heeft immers waarde. Het verlenen van hulp zou ook op deze argumentatie kunnen berusten. De indirecte plicht het eigen welzijn veilig te stellen, impliceert de gelijke plicht dit ook ten opzichte van het welzijn van anderen te doen. Eerder in *Grundlegung* stelde Kant dat geluk alleen als middel, en het nastreven van dit middel als plicht kan worden gezien: het is plicht mijn geluk na te streven om niet door zorgen in de verleiding te komen plichten te overtreden (zie de vorige voetnoot). Dit zou de reden kunnen zijn om het geluk van andere hulpbehoevende redelijke wezens te bevorderen.

Men kan echter aannemen dat Kant dit (geluksstreven alleen in dienst van plicht) te weinig vond om aan het natuurlijk geluksstreven recht te doen, al is plicht het enige dat ons leven echte waarde geeft.

²¹⁶ Crusius gaat in dit verband uit van eigenliefde als onomstotelijk gegeven. Cf. *Kurzer Begriff der Moralthologie* II § 354, 1526 'Wir suchen nemlich vermöge der Selbstliebe unser Wohlseyn...redlich, und dergestalt, daß wir uns nicht nur als ein Mittel vor andere Geschöpfe, sondern selbst als ein Zweck ansehen...' Precies zoals we onszelf liefhebben, dienen we ook anderen lief te hebben. 'Und da die Selbstliebe jedem durchs Bewußtsein bekannt ist... so wird die Menschenliebe dadurch kenntlich gemacht, wenn gefordert wird, daß sie seyn soll, wie jene.' Cf. a.w. I § 23 over vrije wezens als doel der schepping en vrijheid als doel op zich. (Dit alles staat steeds in het kader van het aristotelisch onderscheid tussen doel en middel, respectievelijk absoluut en relatief doel.) Zie ook *Anweisung* 498, § 336.

²¹⁷ Cf. MS VI 388, 'Wenn es also auf Glückseligkeit ankommt, worauf als meinen Zweck hinzuwirken es Pflicht sein soll, so muß es die Glückseligkeit anderer Menschen sein..... Jenem Zweck aber eine vorgebliche Verbindlichkeit entgegen zu setzen, meine eigene (physische) Glückseligkeit auch besorgen zu müssen...ist ein scheinbarer...Einwurf...und bedarf einer Zurechtweisung. (...) Wohlhabenheit für sich selbst zu suchen ist direct nicht Pflicht; aber indirect kann es eine solche wohl sein: nämlich Armut, als eine große Versuchung zu Lastern, abzuwehren. Alsdann aber ist es nicht meine Glückseligkeit, sondern meine Sittlichkeit, deren Integrität zu erhalten mein Zweck und zugleich meine Pflicht ist.' Ook: GMS 399, 'Seine eigene Glückseligkeit zu sichern, is Pflicht (wenigstens indirekt).', met dezelfde argumentatie.

2.10 Het probleem van de impasse.

Een tegenstrijdigheid van willen kan, op zichzelf genomen, niet tot handelen leiden. In de vorm waarin Kant het presenteert, een redenering over het willen, komt men het in discussies eigenlijk nooit tegen, wel in de vorm van niet weten wat je moet kiezen, omdat beide mogelijkheden evenveel (nuttigheids)waarde hebben. Dat is echter iets anders dan plicht. Daarom is het van belang nauwkeurig te kijken naar Kants argumenten.

Aan zijn redenering ligt een belangenafweging ten grondslag: recht op hulp is meer waard dan recht op handelingsvrijheid; sterker: het recht op hulp is onopgeefbaar ofwel noodzakelijk. Het belang van de handelingsvrijheid wordt zichtbaar, wanneer men de redenering omdraait: wie niet wil dat iedereen hem zijn hulp kan ontzeggen (MS 453), zal altijd iedereen moeten helpen. Hij leeft onder de voortdurende last van andermans nood. Hoe lang kan hij dat willen?

Uit (onder meer) de eerder genoemde *Reflexion* 7211, waarin Kant onderscheid maakt tussen onvoorwaardelijke algemeenheid ten opzichte van iedereen en altijd, en voorwaardelijke algemeenheid ten opzichte van deze of gene naar de maat van de menselijke mogelijkheden (het verschil tussen volkomen en onvolkomen plichten), valt te concluderen dat hij de empirische realiteit voorop stelt.²¹⁸ ‘Auf bestimmte Art einem jeden Leidenen zu helfen...ist chimärisch’ (XX 173, 8). Ook de in *Die Metaphysik der Sitten* staat duidelijk dat men moet helpen naar vermogen (VI 453, 3) en dat er gradaties zijn van behulpzaamheid (a.w. § 28, VI 451-452). Het principe van algemeenheid is bepalend voor de grondhouding, maar de menselijke maat geeft inhoudelijk, dat wil zeggen wat uitvoering betreft, de beperkende, niet-algemene doorslag. Het is niet mogelijk de grenzen daarvan nader te bepalen (VI 393, 24-35).

De vraag is dan echter, of het beginsel van algemeenheid hier wel de basis voor het verplichtende kan zijn. Dat lijkt onmogelijk, omdat helpen als algemeenheid bij voorbaat onuitvoerbaar is; men kan niet iedereen helpen. Omdat dit onmogelijk is, is er vanuit algemeenheid (het verplichtende) geen prikkel om een bepaald individu te helpen. Het gaat in feite over een afweging van mijn belangen. Ik wil handelingsvrijheid, maar ik wil ook hulp in geval van nood. Dat gaat niet samen. Dus, wat het zwaarst is, moet het zwaarst wegen. Hebben ze allebei evenveel gewicht, of leiden beide tot onmogelijkheid van willen, dan ontstaat er echt een impasse, maar dat is, door rekening te houden met het empirisch haalbare, niet het geval. (Strijdigheid van plichten is, zegt Kant, ondenkbaar; MS VI 224.) Helpen mag niet ten koste gaan van ons eigen fundamentele welzijn of geluk (VI 393, 29-32). Het empirische is dus even bepalend als het morele. Kant buigt de toepassing van het a-prioristische begrip wetmatigheid zo, dat het empirisch uitkomt. Dat is juridisch wel verdedigbaar, omdat het onmogelijke geen plicht kan zijn, maar omdat de algemeenheid van helpen bij voorbaat empirisch onmogelijk is (men kan dat niet willen), lijkt de basis voor helpen als verplichting te ontbreken.

3. Het voorbeeld van de valse belofte.

Uit het voorafgaande bleek dat de plicht tot helpen gebaseerd is op de menselijke natuur, wat de vraag doet rijzen in hoeverre plicht werkelijk als autonomie kan worden beschouwd. Dat de autonomie van plicht een problematische kwestie zou kunnen zijn,

²¹⁸ Het verschil tussen volkomen en onvolkomen plichten valt overigens niet samen met het onderscheid ‘bedingt’ en ‘unbedingt’. Zo mag de volkomen (ethische) plicht tot zelfinstandhouding (VI 421vv) niet ten koste gaan van anderen (VIII 300, 31-32).

blijkt ook uit een ander voorbeeld dat Kant geeft, dat van de valse belofte (GMS 422 en 402-403). Het gaat daarbij om de zinvolheid van de zedenwet.

Iemand wil geld lenen, en belooft terugbetaling, terwijl hij weet dat hij die belofte niet kan nakomen. Uit toepassing van de zedenwet volgt dan, dat hij iets tegenstrijdigs wil wanneer hij dit plan, om een maatschappelijk erkende regel te overtreden, tot algemene wet maakt. Hij wil dat de erkende regel van lenen geldig is, want alleen zo is het mogelijk er misbruik van te maken. Tegelijk wil hij dat die regel verdwijnt: het effect immers van het algemeen maken van zijn kwade opzet, is, dat het niet meer mogelijk zal zijn geld te lenen op grond van een belofte, niemand zal daar nog geloof aan hechten. Die regel zal daarom uit het maatschappelijk verkeer verdwijnen.

Het *algemeen* maken van de eigen handelwijze, dat wil zeggen de zedenwet toepassen, is echter overbodig, want de bestaande maatschappelijke regel impliceert al algemeenheid. Weliswaar is volgens Kant de algemeenheid van een empirische regel geen ware algemeenheid of noodzakelijkheid (R. 7037, XIX 232), maar aan het a-prioristisch algemeen maken komt men niet toe, omdat er noodzakelijk wordt uitgegaan van een algemene regel op basis van empirisch nut (namelijk lenen), die het fundament van het voorbeeld vormt. Bovendien zou men kunnen zeggen dat de empirische regels van het lenen gebaseerd zijn op de algemene menselijke hulpbehoevendheid, evenals de plicht tot helpen (MS 453), en daarmee een a-prioristische waarde hebben.

De oneerlijke man wil sowieso iets ongerijms, namelijk dat een ingestelde regel zowel algemeen geldig, als niet algemeen geldig is. Hij wil dat iedereen, behalve hijzelf, zich aan de regel houdt. Hij wil onredelijkheid, een regel om die te kunnen overtreden. De man uit het voorbeeld wil zich daar ten volle bewust van zijn, maar daar is geen zedenwet voor nodig.²¹⁹ Men kan het ook zo stellen: de man wil rationeel gezien onzin, en op onzin kan men de zedenwet niet toepassen.

Een ander probleem doet zich voor bij de plicht z'n talenten niet te ontwikkelen. Kant stelt dat het geen natuurwet (ofwel plicht) kan zijn om z'n talenten niet te ontwikkelen omdat een redelijk wezen noodzakelijk wil dat al zijn talenten ontwikkeld worden (GMS 423, 11-16). Als een redelijk wezen dat echter sowieso noodzakelijk wil, is het daarom alleen al plicht, en is het beginsel van wetmatigheid overbodig (vgl. MS 392, 4).

3.1 Natuurlijke en a-prioristische algemeenheid.

In een van zijn aantekeningen schrijft Kant:

‘Das commercium (unter) den Gegenständen äußerer Sinne kennen wir nicht ursprünglich und a priori, eben so nicht das commercium der innern Kräfte der Seele. Allein die ersten data der äußern Erkenntnis enthalten schon Begriffe des commercii und die des innern auch. Die phaenomena werden damit der identitaet

²¹⁹ Cf. O. Höffe, *Immanuel Kant*, München 1983, 194: ‘Einem Versprechen, das man im Wissen und der Absicht abgibt, es nicht zu halten, liegt eine in sich widersprüchliche Maxime zugrunde.’ Hij vervolgt dan: ‘Das bewußte falsche Versprechen kann nicht als ein allgemeines Gesetz gedacht werden,..’ Het punt is echter, dat deze valse belofte zelfs niet als maxime gedacht kan worden (deze is immers ‘in sich widersprüchlich’), terwijl de persoon in kwestie, als redelijk wezen, deze maxime toch denkt. Het is onverklaarbaar hoe een redelijk wezen, dat bovendien zoveel aan wetmatigheid hecht dat hij zijn maxime aan algemene denkbaarheid wil toetsen, een ondenkbare maxime kan vormen. (In VIII 286 komt een variant van de valse belofte voor - toevertrouwd geld ten eigen bate gebruiken - en Kant stelt daar, dat een kind van acht jaar oud het onrecht daarvan onmiddellijk inziet. Cf. KpV 91, 33– 93, 10; 100, 2-3; 155-156.)

nach verglichen. Wir können also weder a priori die natürliche Möglichkeit noch unmöglichkeit einsehen...und es ist ein Erfahrungssatz, daß innere Bestimmungen Gründe der äußeren und umgekehrt seyn...²²⁰

Dit roept de vraag op naar de verhouding tussen de algemeenheid, die traditioneel, ook bij Kants voorgangers, basis is van de natuurwet, en de a-prioristische algemeenheid van de zedenwet.²²¹ Bij Kant is de intermenselijke gelijkheid kentheoretisch gefundeerd: vooronderstelde wisselwerking is de mogelijksvoorwaarde van empirische ervaring van objecten, dus ook van fysieke menselijke aanwezigheid.²²² In zijn vroegste periode (die van *Über die Deutlichkeit* en het collegeverslag van Herder, waarin het gevoel de basis van de moraal vormt) nam hij de intermenselijke gelijkheid als uitgangspunt.²²³ Daarna wijst hij echter de natuurlijke gelijkheid (natuurlijk besef van de gelijkheid) van de mens als grondslag voor de moraal af. In de *Grundlegung* schrijft hij dat de grond van de verplichting niet gezocht moet worden in de natuur van de mens, maar a priori uitsluitend in de begrippen van de zuivere rede.²²⁴ Hij kan echter niet buiten de natuurlijke gelijkheid, die in het voorbeeld van de valse belofte de (onuitgesproken) basis was voor de mogelijkheid van het lenen als zodanig. In *Die Metaphysik der Sitten* maakt Kant de opmerking dat helpen plicht is, omdat mensen medemensen zijn, d.w.z. behoeftige, door de natuur tot wederzijdse steun verenigde redelijke wezens.²²⁵ Daarmee zet hij de plicht tot helpen, en het daarmee samenhangend onvermijdelijk eigenbelang,

²²⁰ R.5457 XVII 187, 19-27. Kant definieert ‘commercium’ als ‘wederzijdse afhankelijkheid van toestand’ (dependentia statuum reciproca), *De mundi sensibilis*, II 408, 1; zie ook *L₁ XXVIII* 196 (‘wechselfeitelige Wirkung’, zoals in een staat) en *KrV B* 256 vv. Cf. verder Baumgarten, *Metaph.* § 328 en 448.

²²¹ Zie S. von Pufendorf, *De officio*, geheel hoofdstuk VII. Cf. Wolff *Grundsätze des Natur- und Völkerrechts* § 68 ‘Die allgemeine Verbindlichkeit ist diejenige, die jedem Mensch verbindet, in so fern er Mensch ist...’ § 69 ‘..weil die Natur und das Wesen überhaupt (natura autem et essentia) bey allen Menschen einerley ist, so ist die Verbindlichkeit, die der Mensch als Mensch erfüllen muß, bey allen Menschen einerley.’ en § 70 ‘Die Menschen sind also als Menschen von Natur einander gleich.’ Verder *DE* 557 § 796 ‘Derowegen sind wir verbunden andere Menschen anzusehen, als wenn sie mit uns eine Person wären. Und solchergestalt soll man sich nicht über andere erheben.’ Ook Crusius, a.w. 447 § 366 ‘..ingleichen daß wir allen einerley natürliche Rechte zugestehen.’ Dit volgt uit het wezen van de mens. Cf. *Johann George Sulzers Vermischte philosophische Schriften* I, 287 en 300 ‘Was ein Mensch sich selbst vermöge seiner Natur schuldig ist, das ist er auch jeder andrer Mensch schuldig.’ en a.w. 301 ‘Alle Menschen sind einander gleich; folglich haben sie alle dieselben natürlichen Ansprüche.’ Cumberland spreekt, uitgaand van een wiskundig model voor de ethiek, van ‘...an uniform wisdom, always agreeing with itself, for it is inconsistent with itself, when it determines to act after one manner in relation to itself, and after another manner in relation to others, that partake of the same nature.’ (Cumberland, a.w. 196, cf. 315.) Bij Aristoteles valt, als evident, het rechtvaardige samen met het gelijke: *Eth.Nic.* V.3 1131a 10.

²²² ‘Nun ist aber das Verhältnis der Substanzen, in welchem die eine Bestimmungen enthält, wovon der Grund in der anderen enthalten ist, das Verhältnis des Einflusses, und, wenn wechselseitig dieses den Grund der Bestimmungen in dem anderen enthält, das Verhältniß der Gemeinschaft oder Wechselwirkung. Also kann das Zugleichsein der Substanzen im Raume nicht anders in der Erfahrung erkannt werden, als unter Voraussetzung einer Wechselwirkung derselben untereinander; diese ist also auch die Bedingung der Möglichkeit der Dinge selbst als Gegenstände der Erfahrung.’ (*KrV B* 257-258).

²²³ Zie bijvoorbeeld *Pr.Ph. Herder*, XXVII 65, 26-28 ‘Die wahre Liebe ist die Gerechtigkeit. Sie ist die Liebe de Natur, die Fundamentalliebe, da sie sich auf ein lebendig Gefühl [besef] der Gleichheit gründet.’

²²⁴ *IV* 389, 16-19. In *IV* 390-391 wijst hij de ethiek van Wolff af, omdat die op de empirie is gebaseerd.

²²⁵ Welddoen is ‘allgemeine Pflicht der Menschen und zwar darum: weil sie als Mitmenschen, d.i. bedürftige, auf einem Wohnplatz durch die Natur zur wechselseitige Beihülfe vereinigte vernünftige Wesen, anzusehen sind.’ (MS 453) Cf. *Beobachtungen* II 221, ‘Ich muß jenem Menschen da zu Hülfe kommen, denn er leidet... er ist ein Mensch, und was Menschen widerfährt, das trifft auch mich.’ (Zie ook

toch weer in natuurlijk (zij het de wetmatigheid van het natuurlijke) verband.

Deze plicht wordt hier afgeleid uit de doelmatigheid van de natuur. Helpen zou dus ook bij Kant geen plicht als a priori-verschijnsel zijn, ware het niet dat de doelmatigheid van de natuur bij hem, zoals eerder opgemerkt, een a-prioristisch kenmerk heeft.²²⁶

Die doelmatigheid is echter vanuit plicht en de menselijke rede bezien in feite een extern gegeven. Men heeft, rationeel beschouwd, als redelijk wezen genoeg aan de constatering dat er een noodzaak tot helpen is op grond van de empirische wetmatigheid die voortkomt uit het feit dat mensen medemensen zijn en elkaar nodig hebben. Met de nodige beperkingen zou men kunnen stellen, dat dit (de wederzijdse gelijkheid van afhankelijkheid) voor de mens als redelijk wezen, een wezen dat aanspreekbaar is, de werkelijke bron vormt van moreel handelen.²²⁷ Dit is een veel directere reden dan het gehoorzamen aan de doelmatigheid van de natuur, al kan men deze reden op zich, al doorredenerend, wel weer binnen de overkoepelende doelmatigheid van de natuur plaatsen.

Als illustratie kan de al vaker genoemde opmerking van Kant dienen: ‘Ik wil ieders welwillendheid jegens mij, ik moet daarom ook ten opzichte van ieder ander welwillend zijn.’ (MS 451) Wanneer ik om empirisch noodzakelijke redenen, dat wil zeggen, omdat ik zoals iedereen, de welwillendheid van mijn medemensen prettig vind, die welwillendheid ten opzichte van mij in de vorm van een regel wil gieten, tot een verplichting wil maken voor ieder ten opzichte van mij, moet ik, als redelijk wezen, willen dat anderen het recht hebben welwillendheid van mij te eisen. Er bestaat geen verplichting zonder dat daar een basis voor is gelegd in de vorm van een tegenprestatie, als uitdrukking van principiële gelijkheid.²²⁸ Voor menselijke regelgeving is de medewerking van de anderen, dat wil zeggen hun eigenbelang, vereist, anders beperkt men zich tot de eigen fantasiewereld.

Zo bezien moet ik niet vanwege achtung voor wetmatigheid welwillend zijn, maar omdat ik, uit eigenbelang, op bepaald terrein (welwillendheid) voor regelgeving kies, kies ik daarmee tevens voor welwillendheid jegens anderen. Die regelgeving moet plaatsvinden op voet van gelijkheid, anders ontken ik dat ik medemensen heb, respectievelijk medemens ben. ‘Ik wil’ impliceert, gezien de menselijke situatie van gelijkwaardigheid, ‘Wat willen mijn medemensen?’ Houd ik mij daar niet aan, dan vertoon ik als redelijk

noot 156.) Uitgangspunt is de gelijkheid van de menselijke natuur. In de collegeverslagen wordt dit door Kant ook religieus geformuleerd: ‘Gott will nicht daß es einem einzigen elend gehe, er hat uns alle dazu bestimmt, einstimmig einander zu helfen.’ (Gerhardt-Menzer 63-64; *Vorlesung* 84).

²²⁶ Zie noot 11. In dit opzicht is er inhoudelijk geen verschil met Wolff, bijv. DE 143 § 221 (Zie Appendix, noot 13), alleen brengt Kant de doelmatige natuurwet onder bij de zedenwet.

²²⁷ Het zal duidelijk zijn dat het gaat hier om een versmald begrip van menselijkheid. Het beperkt zich tot de aanspreekbaarheid van de mens. Het niet-rationele appèl dat de nood van de ander op mij doet, blijft buiten beschouwing. Dat appèl voegt niets toe aan het ethisch handelen van de mens als redelijk wezen. Het behoort tot een diepere laag dan het rationele: ook dieren (althans bepaalde diersoorten) helpen elkaar in nood. Het gaat om een tijdelijke alarmtoestand. De rationele benadering van dit verschijnsel (het voortbestaan van de soort) valt onder biologie, niet onder ethiek. De existentiële betekenis (de zin die er aan gegeven wordt) is niet voor iedereen hetzelfde. Zo schrijft Kant in een van zijn aantekeningen: ‘Die sympathie gehört zum animalischen Gefühl... aber das Gefühl vor redlichkeit ist geistig.’ (XV 450, 21-23; zie noot 46).

²²⁸ Cf. Chr. Wolff, *Principes du droit de la nature et du gens*, I, 1, XXXVII. ‘Le droit naturel, ou né avec nous, étant commun à tous les hommes, toutes les prétentions qu’ils forment, en se fondant sur ce droit, sont réciproques.’

wezen absurd (de evidente werkelijkheid ontkennend) gedrag. Niet de zedenwet is hier het primaire gegeven, maar het feit dat ik medemens ben, door een ander ter wereld gebracht, als onontkoombare wetmatigheid van de natuur. Ik heb in dat opzicht niets te willen. Het wordt mij door de natuurlijke omstandigheden opgedrongen. Ik herken de ander als medemens krachtens diens eigen zijn, wat Kant tot uitdrukking brengt in de woorden: ‘Nun sage ich: der Mensch...existiert als Zweck an sich selbst.’ (GMS 428, hij bedoelt echter: op grond van de vrije wil.) Het is evenwel, empirisch gezien niet de macht van mijn rede, mijn noumenale natuur, die dat bepaalt, maar de ervaringswerkelijkheid, die dit mij oplegt. Ik maak de ander niet door mijn autonome beslissing tot gelijkwaardig wezen, zijn gelijkwaardigheid is mijn eigendom of schepping niet ‘...als ob durch unseren Willen zugleich eine Naturordnung entspringen müßte.’ (KpV 53), maar de rede is hier ‘doorgeefluik’ van de macht van de ander, het instrument om diens macht te verdisconteren. Evenmin als de mens, bij de plichten jegens zichzelf, autonoom bepaalt dat de natuur (en daarmee zijn menselijke natuur) doelmatigheid wil, bepaalt de mens autonoom, dat de natuur hem als medemens (dat wil zeggen, als gelijkwaardig in onderlinge afhankelijkheid) wil. Zijn rede moet de eisen van zijn natuur volgen.

Ditzelfde geldt ook voor de redelijke natuur van de mens. Wanneer ik als redelijk wezen a priori algemeenheid wil, kan ik dat alleen zinvol willen als ik weet dat alle redelijke wezens gelijk zijn en dus gelijke rechten hebben. Uit het weten van deze gelijkheid volgt de noodzakelijkheid van het willen. Het willen neemt niet autonoom wetmatigheid als beginsel, maar dit volgt uit het weten van de gelijkheid. Anders gezegd, niet ‘wetmatigheid in het algemeen’ dient de wil tot principe, maar de wetmatigheid die het verstand afleidt uit het weten of kennen (in de zin van ‘zich noodzakelijk voorstellen’) van de gelijkheid van redelijke wezens.²²⁹ Dit kennen is, zoals Kant in de *Kritik der reinen Vernunft* zegt, gelegen ‘in het feit dat we de dingen a priori noodzakelijk alle eigenschappen moeten toekennen die de voorwaarden vormen zonder welke we ze niet kunnen denken. Nu kan ik zelfs de minste voorstelling van een denkend wezen niet door een uiterlijke ervaring vormen, maar enkel door het zelfbewustzijn. Dus zijn zulke objecten niets dan de overdracht van dit bewustzijn van mij op andere dingen, die alleen daardoor als denkende wezens worden voorgesteld.’²³⁰ (Kant schrijft dit in verband met de lege voorstelling van het ‘ik’ dat al ons denken begeleidt. Het gaat dan om de vraag waarop ik het oordeel baseer dat alles wat denkt, net zo is als de stem van het zelfbewustzijn mij zegt. Het woord ‘kennen’ kan hier overigens misleidend overkomen, omdat het bij het ‘ik’ niet om inhoudelijke kennis gaat, maar om een voorstelling zonder aanschouwing, die louter subjectieve voorwaarde is voor mogelijke kennis; zie KrV A

²²⁹ Vgl. GMS IV 429, 2-9 ‘...die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst. So stellt sich notwendig der Mensch sein eignes Dasein vor; so fern ist es also ein subjectives Prinzip menschlicher Handlungen. So stellt sich aber auch jedes andere vernünftige Wesen sein Dasein zufolge eben desselben Vernunftgrundes, der auch für mich gilt, vor; also ist es zugleich ein objectives Prinzip, woraus als einem obersten praktischen Grunde alle Gesetze des Willens müssen abgeleitet werden können.’ Het gaat Kant hier echter, zoals in de volgende paragraaf zal worden benadrukt, om de niet-empirische ‘Vernunftgrund’, die bestaat uit de vrije wil. Vgl. ook NF XXVII.2 1319, 33-39.

²³⁰ KrV B 405. Kant volgt hier Wolff, *Psychologia Empirica*, § 11 ‘Nos esse nostri rerumque aliarum extra nos constitutarum conscios quovis momento experimur.’ Geciteerd door R.J. Blackwell, Christian Wolff’s doctrine of the soul, in *Journal of the history of ideas*, Vol. 22, 1961, 340. Blackwell merkt hierover op ‘Wolff simply presupposes at the very start that there is a plurality of conscious subjects whose experience is sufficiently similar to his own so that his analysis of the soul applies to the whole community.’

348vv.). We kunnen redelijke wezens in denkend opzicht niet anders dan als gelijk voorstellen, maar de aanleiding daartoe is, empirisch gezien, de zichzelf stellende aanwezigheid van die andere denkende wezens, die we als zodanig herkennen. Die existentie is verbonden met het a-posteriori empirisch-inhoudelijk kennen van de wederzijdse bestaansafhankelijkheid van eindige redelijke wezens. In dit verband is het van belang er nogmaals op te wijzen dat voor Kant, in navolging van Wolff, de wil tot het verstand behoort, en dat Wolff dit baseerde op het gegeven dat het willen van het kennen afhangt.²³¹

Wat betreft de door gelijkheid van natuur afgedwongen *noodzakelijkheid* van het willen, maakt het niets uit of die noodzakelijkheid is afgeleid uit de empirische of de noumenale natuur, zoals eigenlijk ook blijkt uit Kants opmerking dat helpen plicht is op grond van de zwakte van de menselijke natuur (VI 453, 13-15). Mijn eigen existentie is weliswaar contingent (de redelijke natuur als zodanig niet, omdat God daar deel van uitmaakt), maar dat maakt voor het (onderlinge) willen binnen de (menselijke) soort geen verschil.

Kant wil tot uitdrukking wil brengen dat de redelijke natuur als doel op zich bestaat. Dat impliceert, als men de interactie van alle individuele redelijke naturen daar bij betreft (waar het moreel om gaat), hun gelijkwaardigheid. De vraag is echter of het bewustzijn van die natuur los is te koppelen van de normerende, algemeen menselijke, a-posteriori basiservaring, gegrond op de *existentie* van anderen²³². Ons bestaan is, naar fundamenteel menselijk ervaring, van nature geordend, in de zin van gelijkwaardig, en hoeft niet (gelijk)waardig gemaakt te worden door de macht van de rede omdat het anders zou zijn overgeleverd aan de wanorde van de neigingen. De empirische, natuurlijke gelijkheid van de ander impliceert zijn gelijkwaardigheid; mijn rede bepaalt niet autonoom (in het gebeuren van de zedenwet) dat de ander gelijkwaardig is.

3.2 Alleen het a-prioristische is basis voor het morele.

Er is echter een belangrijk verschil in de beleving van a-prioristische en empirische noodzakelijkheid. Bij empirische noodzakelijkheid wordt onredelijk gedrag voor absurd of onzinnig gehouden, bij a-prioristische gaat het (vanaf Kants opvatting in de *Kritik der praktischen Vernunft* althans) om de gebiedende en onberedeneerbare ervaring van het 'Faktum der Vernunft'.²³³ Vanuit empirisch standpunt zou men kunnen stellen dat de beleving van de absurditeit van het onredelijk gedrag vooropgaat. Bij het menselijk handelen handelt men existentieel gezien immers altijd op enigerlei wijze in relatie tot de medemens. Van daaruit (zoals bij het plan om te lenen zonder te kunnen terugbetalen) komt eerst de toepasbaarheid van zedenwet in beeld.

Dit is voor Kant echter totaal niet relevant. Relevant is, dat empirische noodzakelijkheid is gebaseerd op natuurlijke, empirische waarden, niet op een absolute waarde; en alleen absolute waarde, die voor alle redelijke wezens geldt, kan dienen als basis van het onloochenbaar aanwezige (GMS 389, 9-11) verschijnsel 'plicht'.²³⁴ Centraal staat het

²³¹ Zie hoofdstuk III noot 42.

²³² Cf. G.A. van der Wal, Inleiding tot *Grondslagen van de Ethiek* (vertaling van *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*), Meppel 1978, 33-34 'Metafysica ...heeft de praxis als noodzakelijke basis.'

²³³ 'Wäre dieses Gesetz nicht in uns gegeben, wir würden es als ein solches durch keine Vernunft herausklügeln, oder der Willkür anschwatzen: und doch ist dieses Gesetz das einzige, was uns der Unabhängigkeit unsrer Willkür von der Bestimmung durch alle andern Triebfedern (unsrer Freiheit) und hiemit zugleich der Zurechnungsfähigkeit aller Handlungen bewußt macht.' (*Die Religion* VI 26n)

²³⁴ '...es fehlt an einem unbedingten Imperativ...' (*Vigilantius* XXVII 497, 31-32) 'Hätten wir keine

verschil tussen empirisch en niet-empirisch, het verschil tussen de mens als een met rede begaafd natuurwezen, en als een door de macht van het noumenale bepaald wezen.²³⁵

Als Kant het heeft over de existentie van de mens als doel op zich (GMS 428, 3-4) gaat het niet om de empirische eigenschappen of situatie van die existentie, maar om zijn existentie als intelligibele natuur (cf. bladzijde 226v hierboven), die tot uitdrukking komt in de vrije wil die regels creëert. De empirische eigenschappen van de mens kunnen weliswaar vorm geven aan de moraal, maar zijn niet de basis van het verplichtende. Dat is de vrije wil. De vrije wil, die het zuiverst tot uitdrukking komt in de zedenwet, geeft aan het menselijk bestaan absolute waarde, en zonder dat menselijk bestaan zou er nergens iets van absolute waarde te vinden zijn (GMS 428, 29-31).

Dat de vrije, regelgevende, wil door de mens als van absolute waarde wordt beschouwd, als iets wat hem tot doel op zich maakt (in contrast met dieren), ziet Kant (vanuit stoïsche achtergrond) als een algemeen basisgegeven.²³⁶ Het is niet verder te funderen in iets anders, want dan zou het geen absolute waarde zijn, en Kant stelt het dan ook (uitgaand van de evidente aanwezigheid van het verschijnsel plicht) zonder meer.²³⁷

(Als tussenopmerking moet overigens gewezen worden op het feit dat er op dit punt een verschil is met Kants opvatting in de *Kritik der praktischen Vernunft*, volgens welke de *macht* van het gebod van de zedenwet - in de vorm van een enige, de drie oorspronkelijke uit de *Grundlegung* omvattende, formulering (V 30, 38-39) - de realiteit van onze vrijheid bewijst. De categorische of onvoorwaardelijke aard van het gebod en de absolute waarde die we er aan hechten, wordt daarmee een onherleidbaar openbaringsgegeven.²³⁸)

In elk geval, uitgaand van de *Grundlegung*, is het bewustzijn een vrije wil te bezitten, ofwel het vermogen om volgens beginselen (voorstelling van wetten) te handelen (GMS IV 412, 27-28; MS VI 420, 17-18), a-prioristisch samengaand met het besef van de waarde van die vrije wil als bron van eigen, van elke empirische invloed onafhankelijke, regelgeving, de basis van de moraal. Daarom zal de mens als redelijk wezen een ethiek gebaseerd op de empirische menselijke natuur, met als motto ‘doe maar gewoon’, beneden zijn waardigheid vinden. Verder zou Kant kunnen zeggen dat we iemand die een misstap begaat niet zozeer als dwaas, maar vooral als schuldig beschouwen.²³⁹

moralischen Gesetze, und wäre in uns kein categorischer Imperativ der Pflicht, sondern ständen unsere Handlungen bloß unter Naturbedingungen, und unsere Bestimmungsgründe wären bloß hypothetisch, so gäbe es keine Verbindlichkeit, so wären alle Handlungen nur auf technisch-practische Gesetze gebaut. Es ist also die Moral das einzige Mittel, das Bewußtsein von unserer Freiheit zu erhalten.’ (a.w. 506, 7-13) Zie ook GMS 389, 9-15; 391, 4-8; 425, 16-19 en KpV V 82, 20-23.

²³⁵ ‘Der Mensch nun als vernünftiges Naturwesen (homo phaenomenon) ist durch seine Vernunft, als Ursache, bestimmbar zu Handlungen in der Sinnenwelt, und hiebei kommt der Begriff einer Verbindlichkeit noch nicht in Betrachtung. Eben derselbe aber seiner Persönlichkeit nach, d. i. als mit innerer Freiheit begabtes Wesen (homo noumenon) gedacht, ist ein der Verpflichtung fähiges Wesen und zwar gegen sich selbst (die Menschheit in seiner Person) betrachtet...’ (MS VI 418, 14-20)

²³⁶ GMS IV 429, 2-9 (zie noot 229). Cf. ook *Feyerab.* XXVII 1319, 37 – 1320, 3 en *Refl.* 6856 XIX 181, 4. Wat betreft de stoïsche achtergrond, zie de opmerking over Epictetus, blz. 166 hierboven, en Cicero *De officiis* I, 4, 14: alleen de mens heeft *besef* van orde (‘*sentit, quid sit ordo*’), dus besef van de waarde ervan. Hutcheson verwijst naar deze passage - mede basis van ‘the moral sense’ - in de aanhef van zijn *Inquiry*.

²³⁷ ‘Nun sage ich: der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen existiert als Zweck an sich selbst.’ (GMS IV 428, 7-8; vgl. NF XXVII 1321, 36v.) In *Naturrecht Feyerabend* stelt Kant dat de mens als vrij en redelijk wezen, als enig wezen op aarde waardenbepalend, en daarmee doel op zich is (XXVII 1319).

²³⁸ Zie ook bladzijde 102 van deze studie.

Hij is van mening dat de natuurlijke moraal tekort doet aan het geheel van ons mens-zijn dat op het *summum bonum* als door de rede gegeven ideaal gericht is, en in z'n universele totaliteit uitsluitend tot juiste uitdrukking kan komen in 'de waardigheid om gelukkig te zijn'.²⁴⁰ Voor de verwerkelijking van die, voor de mens als redelijk wezen essentiële, waardigheid, die de zin vormt van het bestaan (zie noot 1 en 2 op bladzijde 384 hieronder), is het zich houden aan wetmatigheid een onmisbare voorwaarde.

Waardigheid hangt samen met algemeenheid.²⁴¹

Het kennen gaat empirisch weliswaar vooraf aan het willen, maar in de moraal van Kant valt het kennen samen met het willen, omdat het alleen de noodzakelijkheidskennis van de wilsvrijheid (regelgeving als absolute waarde) van zichzelf en de ander betreft. Alleen zo wordt het verplichtende vast gefundeerd. Die absoluut verplichtende kracht ontbreekt bij een op empirische noodzakelijkheid gebaseerde moraal. Kant zou daarom stellen dat het afwijzen van absurditeit (absurditeit in de zin van handelen volgens tegenstrijdigheid van empirische regels), hoewel evenzeer berustend op noodzakelijkheid, geen moreel principe is met verplichtende kracht, maar buiten de eigenlijke moraal valt. Het goede is alleen a-prioristisch erfahrbaar als vrije wil tot systematische eenheid.

Men kan, wat Kants opvattingen betreft, ter vergelijking kijken naar zijn vroege werk. Daarin baseert hij, zoals eerder opgemerkt, de moraal op de empirisch-natuurlijke menselijke gelijkheid. Hij ziet het weten van die gelijkheid echter niet als puur technisch kennisgegeven, waaruit dan consequenties voor ons gedrag zijn af te leiden, maar plaatst dit gegeven in het (morele) gevoel, dat aan die gelijkheid een verplichtende betekenis geeft: '... die Gerechtigkeit wird auf die hohe Empfindung der Gleichheit gegründet.' (*Pr. Ph. Herder XXVII 66*). Gelijkheid is een 'lebendig Gefühl' (a.w. 65, 8). Het weten van de natuurlijke gelijkheid brengt het onverklaarbare besef, ofwel het verder niet analyseerbare morele gevoel, van *verplichting* mee, in feite het gevoel voor de verplichtende systematische eenheid van de mensheid, dat samenhangt met het vermogen zich in andermans plaats te denken.²⁴² Door het morele gevoel verplaatsen we ons in de situatie van de ander met het besef dat we verschuldigd zijn diens situatie, als die problematisch is, te verbeteren, dat wil zeggen de natuurlijke gelijkheid te herstellen.²⁴³

²³⁹ Er valt overigens op te merken dat dit onderscheid, vanuit aristotelische achtergrond ook kan verdwijnen. Cf. Samuel Clarke, *A discourse* 169, 'All willful wickedness and perversion of right is the very same insolence and absurdity in moral matters, as it would be in natural things for a man to pretend to alter the certain proportion of numbers...' Kants bezwaar zou zijn dat dit niet volstrekt a-prioristisch was.

²⁴⁰ Cf. *Refl.* 6882 'Wenn die hoffnung der Glückseligkeit unserer würdigkeit soll gemäß seyn, so ist der weise des evangelii das wahre sittliche ideal. *Der nämlich die Natürliche tugend* und das natürliche Glück *nicht vor hinreichend hält, sondern beydes als ergänzungsbedürftig* so wohl zur würdigkeit als auch den Besitz der Glückseligkeit.' (XIX 191, 10-14) [Curs. F.R.F.]

²⁴¹ Cf. Shaftesbury, *Characteristicks* Vol II 15, 'We call any creature worthy or virtuous, when it can have the notion of a publick interest...'

²⁴² 'Die Gleichheit, daß der Natürliche Mensch allen andern und alle ihm gleich ist; und da die Moralische Sympathie allen eingepragt ist sich an die Stelle der andern zu setzen: so folgt daraus lebhaftere Gerechtigkeit. Aus ihr entsteht die Schuldigkeit andrer ihre Uebel zu lindern.' *Pr. Phil. Herder XXVII, 30-34*. 'Es ist im Menschen eine moralische Sympathie sich in die Stelle des andern zu setzen: sie ist der Grund der gerechten Liebe, die es für Schuldigkeit hält, etc.' (a.w. 66, 10-12)

²⁴³ De liefdesplicht om zich te bekommeren om de ander is 'eine natürliche Schuldigkeit, da die Gleichheit der Natur uns gemein ist, und jede Ungerechtigkeit, die die Gleichheit der Natur aufhebt, meine Schuldigkeit auffodert, ihm diese Gleichheit zu compensiren. Es ist nach der Moral wahrhafte Schuld.' (a.w. 72, 8-13) Volgens het ethiekcollege heeft ieder recht op een gelijk deel van de gaven der natuur. (*Vorlesung* 280-281. Zie noot 57)

In zijn latere werk wordt dit aangeboren besef van verplichtende natuurlijke gelijkheid vervangen door het a-prioristische (dus empirisch onverklaarbare) besef van de verplichtende absolute waarde van de, bij alle redelijke wezens aanwezige, vrije wil. De gevoelsverbondenheid wordt vervangen door wilsverbondenheid.²⁴⁴ Het gevoel, in de zin van het, in het natuurlijk verstand aanwezige (GMS IV 397, 1-3; 402, 13-15; 403, 25-30; 404, 23-25) onherleidbare besef van de *waarde* van de goede wil (de vrije wil in zuivere vorm), zich uitend in achting, wordt nu onmisbare drijfveer van Kants moraal. De wet heeft voor de mens a priori machts- en verhevenheidsbetekenis, die, zoals gezegd, zich uit in achting.

Het gevolg van Kants opvatting is een grote spanning tussen de vrije wil en empirische gebondenheid. Het is echter, naar zijn overtuiging, een primair en onwrikbaar gegeven, dat, al is het bewustzijn van absolute morele vrijheid empirisch gezien niet mogelijk, omdat ik mij existentieel per definitie als niet-autonoom ervaar - mijn bestaan is immers afhankelijk van dat van anderen - dit, gezien de realiteit van het 'Faktum', voor mij als redelijk wezen kennelijk wel mogelijk is, hoe onverklaarbaar ook.²⁴⁵ De mens is een onverklaarbare eenheid van empirische (fenomenale) en noumenale werkelijkheid.

Er moet daarbij wel worden benadrukt dat het a-prioristisch morele en het noodzakelijk empirische *beide* onmisbaar zijn voor zinnvol handelen (zie § 2.4 van dit hoofdstuk). Enerzijds zorgt de rede voor het categorische karakter van het gebod, met de voor het verstand onachterhaalbare realiteit ervan: 'Wäre dieses Gesetz nicht in uns gegeben, wir würden es als ein solches durch keine Vernunft herausklügeln' (*Rel.* VI 26n). Dit gebod is betekenisvol door zijn macht over de neigingen (de macht van de orde), een betekenis die tot uitdrukking komt in de gevoelens van achting en waardigheid, die door dit gebod worden gewekt. Anderzijds is de wil tot orde bij de onvolkomen plichten empirisch pas zinnvol doordat hij aansluit bij de natuurlijke noodzakelijkheid die voortkomt uit onze eindigheid: de plicht het geluk van anderen te bevorderen zou geen zin hebben als iedereen intrinsiek zelfredzaam was.

We delen niet alleen de gaven der natuur (*Vorlesung* 280), maar zijn ook, gezien onze zwakke natuur, van elkaar afhankelijk voor het gebruik kunnen maken van die gaven (MS VI 453, 12-15). Echter, het categorisch karakter van verplichting, ofwel het specifiek morele, kan niet voortkomen uit de orde van de natuur, maar alleen uit de rede. Het verplichtende als zodanig is een openbaring van de rede (KpV V 4, 5-6). Het goede - algemene geldigheid - is goed (of van absolute waarde) omdat het de wil is van de rede. Omdat het categorisch karakter uit de rede komt, maar de zinvolheid van het handelen empirisch bepaald wordt, is het echter, zoals eerder opgemerkt, moeilijk om het morele als eenheid voor te stellen. Voor Kant, zo mag men aannemen lag hier geen probleem, enerzijds omdat hij dacht in termen van natuurkundige krachten, anderzijds omdat hij de morele beginselen baseert op de juridische werkelijkheid, waaraan geen twijfel mogelijk

²⁴⁴ Zie hoofdstuk I van deze studie, blz. 19vv.

²⁴⁵ Cf. *Metaphysik L₁* (1780) XXVIII 267. Het gaat in dit deel van collegeverslag om de vraag of de mens geheel vrij volgens eigen innerlijk beginsel kan handelen. 'Die spontaneitas simpliciter talis ist eine absolute Spontaneität.' (a.w. 268) De mens is echter geschapen, dus afhankelijk. Kant meent dit probleem op te kunnen lossen door naar onze werkelijkheidsbeleving te wijzen. 'Hier muß das Ich wieder heraushelfen. Es ist wahr, die spontaneitas absoluta kann in einem ente dependente durch die Vernunft nicht begriffen werden; die reine Selbstthätigkeit bei einem Wesen, das ein causatum ist, kann nicht eingesehen werden. Allein obgleich die spontaneitas absoluta nicht kann begriffen werden; so kann sie doch auch nicht widerlegt werden.' (l.c.)

4. De betekenis van de zedenwet vanuit tegenwoordig perspectief.

Volgens Kant is het feit dat de zedenwet ons zuiver onze plicht doet inzien een eerbiedwekkende en gebiedende ervaring. De zedenwet maakt ons deemoedig en slaat onze verwaandheid, buiten haar moreel iets te kunnen, neer (KpV 73).

In de praktijk heeft de zedenwet echter niet die verpletterende macht, die hij haar toeschrijft. Naar Kants mening komt dit door de ‘Hang zum Bösen’²⁴⁷, waarvan hij de oorsprong verder niet kan verklaren. Dit is weinig overtuigend. Een werkelijk machtige zedenwet zou geen mogelijkheid bieden aan haar strengheid te twijfelen.

Vanuit de mogelijkheden van het menselijk gevoelsleven, dus louter empirisch bekeken, is de enige en voor de hand liggende reden voor Kants opstelling, dat wetmatigheid, de zedenwet, voor hem niet belangeloos is, maar juist een absoluut, existentieel belang heeft. Het gaat om de eerbiedwekkende macht van de zedenwet, en macht heeft, naar empirische maatstaven - dus niet uitgaand van de macht van onze noumenale natuur die zich alleen en uitsluitend uitdrukt in noodzakelijkheid van handelen - altijd met belang te maken. Vanuit de mogelijkheden van het gevoelsleven bezien maakt hij van onkreukbaarheid (rechtmatigheid ter wille van rechtmatigheid) zijn levensbeschouwing. Plicht geeft zijn leven richting en zekerheid. Het is het enige dat het leven waarde geeft. Daarom kan hij met religieus taalgebruik de zedenwet ‘heilig’ (bijv. KpV 87) noemen en is de waarheid spreken een heilig gebod van de rede (AA VIII 427). Daarom reageert hij zo fel op degene, die aan onkreukbaarheid wil tornen. Liegen in enig opzicht binnen plicht aanvaarden, is wanorde binnenlaten. De zedenwet appelleert aan het verlangen naar orde, die houvast, betrouwbaarheid en veiligheid schenkt.²⁴⁸ Haar macht dwingt de mens orde af (KpV 82). De mens voelt zich deemoedig als hij de ordeloze, onbetrouwbare

²⁴⁶ Het psychologische probleem, hoe wetmatige vrijheid, waar men om fundamenteel empirische redenen niet a priori gebruik van kan maken en die soms zinloos is - zoals blijkt uit de plicht tot helpen, *Vigil* XXVII 541, 27-32 - basis voor waardigheid kan zijn, speelt niet; vrijheid heeft alleen met verantwoordelijkheid te maken, en ‘niet zonder hulp kunnen’ valt buiten onze verantwoordelijkheid.

Natuurlijke en empirische *ongelijkheid* speelt overigens een belangrijke rol in Kants rechtsopvatting. In *Gemeinspruch* VIII 290, 16-21 schrijft hij ‘Der bürgerliche Zustand also, bloß als rechtlicher Zustand betrachtet, ist auf folgende Principien a priori gegründet’, namelijk vrijheid, gelijkheid en zelfstandigheid. Maar in VIII 295, 12-22 staat: ‘Derjenige nun, welcher das Stimmrecht in dieser Gesetzgebung hat, heißt ein Bürger. Die dazu erforderliche Qualität ist außer der natürlichen (daß es kein Kind, kein Weib sei) [die zijn namelijk emotioneel zwak, VII 236, 6vv] die einzige: daß er sein eigener Herr (sui iuris) sei, mithin irgend ein Eigenthum habefolglich daß er niemanden als dem gemeinen Wesen im eigentlichen Sinne des Worts diene.’ Het weerspiegelt de toenmalige opvattingen of ‘maatschappelijke consensus’, zie noot 74 van hoofdstuk VI van deze studie.

²⁴⁷ Dit begrip is vooral bekend uit *Die Religion* (VI 28vv), maar komt al veel eerder voor, zie *Vorlesung* 16, 5v (met verwijzing naar Epicurus) en 98, 29 ; *Powalski* XXVII 159 en *GMS* 405, 13. Verder Kp V 74; V 128 en *Vigilantius* XXVII 571. Zie verder noot 114 in hoofdstuk III (blz. 158) van deze studie.

²⁴⁸ Cf. *Bemerkungen* XX 46 ‘Alles geht in einem Flusse vor uns vorbei u. der wandelbare Geschmack u. die verschiedenen Gestalten des Menschen machen das ganze Spiel ungewis und trügelich. Wo finde ich feste Punkte der Natur die der Mensch niemals verrücken kann und ihm Merkzeichen geben können an welches Ufer er sich zu halten hat?’ Ook: ‘Meine Glückseligkeit ist nicht gesichert, wenn sie auf Regeln der Geschicklichkeit gebauet ist.’ *Philosophische Encyclopädie* XXIX 43. In *Reflexion* 6621 stelt Kant de tegenstrijdige driften tegenover ‘die beständige und zuverlässige Form’ van de morele regels; cf. *Beobachtungen* II 221 ‘Alsdann [ist] sein Verfahren ... äußerst erhaben, sowohl seiner Unveränderlichkeit nach, als um der Allgemeinheit seiner Anwendung willen.’ Het gaat om onveranderlijkheid en algemeenheid.

neigingen van zijn natuur met de zedenwet vergelijkt. Het goede gedrag is het correcte gedrag, wij worden door de zedenwet gecorrigeerd; buiten de zedenwet weet de mens niet, wat goed en kwaad is (KpV 62-63; GMS 401). De zedenwet ordent en rechtvaardigt het bestaan, zoals bijvoorbeeld de koran met zijn goddelijke voorschriften het bestaan van de moslim ordent en hem zijn gevoel van eigenwaarde (waardigheid) geeft.

Zekerheid en waardigheid worden door Kant probleemloos met elkaar verbonden. Enerzijds is de zedenwet nodig om chaos te voorkomen. In een van zijn aantekeningen uit 1780 of later, zegt hij dat het eerste wat de mens moet doen, is de vrijheid onder wetten van eenheid te brengen, anders is zijn doen en laten een louter verwarring (R. 7202 XIX 280, 21-23). Anderzijds verbindt hij die eenheid met een innerlijke waarde: de zedenwet bevat de formele voorwaarde voor de eenheid, zonder welke de zelfverachting ons zou beroven van de wezenlijke waarde van het leven, namelijk onze waarde als persoon.²⁴⁹

Hoe beide gedachten een mentale eenheid kunnen vormen, is voor Kant, vanuit stoïsche en scholastieke achtergrond geen probleem, ofwel hij beschouwt het als een onverklaarbaar gegeven. Kant wil een a-prioristische ethiek; een moraal die niet op noodzakelijkheid berust, is voor hem onaanvaardbaar. Hij oriënteert zich daarbij, naar toenmalig maatgevend inzicht, op de eisen van de natuurwetenschap. Wil ethiek voldoen aan de norm van wetenschappelijkheid, dan moet ze een noodzakelijk karakter dragen.²⁵⁰

Dat de morele autonomie in dienst staat van onontkoombare menselijke basisverlangens, met andere woorden dat het bewustzijn van zuivere wil psychologisch oppervlakkig, en plicht zonder eigenbelang 'ijdele waan en een hersenschim' is (GMS IV 402, 13), kan hij niet aannemen.²⁵¹ Het zou het einde van de moraal inhouden en zonder die moraal heeft het leven voor hem geen waarde. De mens zou dan niet vrij zijn, maar louter onderworpen aan de natuurwetten (GMS IV 439, 7-12). De gedachte dat waardigheid een masker zou kunnen zijn waarachter de angst voor chaos schuilgaat, lag buiten het kader van zijn tijd, waarin de psychologie fundamenteel bepaald werd door de scheiding tussen hoger, verstandelijk gereguleerd, en lager gevoelsleven.

Als illustratie van het verschil tussen toenmalige en tegenwoordige opvattingen kan Wolffs opmerking dienen, dat de eierzucht - klassiek behorend tot het hogere vermogen tot begeren - ons 'ohne Interesse Gutes zu thun antreibt' (DM § 467). In zijn ethiekcollege zegt Kant dat wetenschappelijk prestaties onmogelijk zijn zonder de, door God in ons gelegde, onbaatzuchtige aandrift tot '...Ehrliche an und vor sich selbst ohne allen Eigennutz....'²⁵² (Onbaatzuchtig, want men zoekt geen materieel profijt, geen

²⁴⁹ *Refl.* 7202 XIX 278, 21-25. Cf. Chr. Wolff, *Grundsätze des Natur- und Völkerrechts*, § 96 'Der Mensch ist eine sittliche Person (persona moralis), in so weit als er als das Subject von gewissen Verbindlichkeiten und von gewissen Rechten angesehen wird.'

²⁵⁰ 'Die Wissenschaft der Regel, wie der Mensch sich verhalten soll, ist die praktische Philosophie...' (*Vorlesung zur Moralphilosophie*, 5) 'Sie [die praktische Philosophie] ist also eine Wissenschaft über die objective Gesetze der freyen Willkür, eine Philosophie der objectiven Nothwendigkeit der freyen Handlungen oder des Sollens.' (a.w. 6)

²⁵¹ Cf. *Moral Collins* XXVII 316 'Der moralische Unglaube ist also: Wenn man an die Wirklichkeit der Tugend nicht glaubt.' (Cf. Cicero's rechtskritiek, *De off.* III.17 'Nos veri ius... solidam ... effigiem nullam tenemus; umbris et imaginibus utimur.') Voor Kants taalgebruik in deze passage (IV 402, 13 'chimärisch'), deze term stamt van Leibniz, cf. bijv. *Théodicée* § 314 '...une liberté d'indifférence indéfinie...est impracticable et chimérique' en A.G. Baumgarten, *Ethica Philosophica* §7, die het woord gebruikt voor irreële handelingsidealen. Ook: Rousseau, *Émile*, V 531 'Ne pensons pas qu'un homme aimable et vertueux ne soit qu'une chimère.'

²⁵² *Vorlesung* 277. Ook zegt hij: '...der Mensch hat aber einen Trieb der Ehre seine Erkenntnisse den andern

rijkdom maar status, respect, en dient zo het algemene nut.) ‘Ehrliche’ is (in tegenstelling tot aanmatigende ‘Ehrbegierde’) zelfs plicht; gebrek aan ‘Ehrliche’ getuigt van een laag karakter.²⁵³ In de *Grundlegung* wordt dit omgezet in de, door de rede bevolen, plicht zijn talenten te ontwikkelen.²⁵⁴ In de *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (1786) beschouwt Kant het eergevoel, in de zin van ‘geacht willen worden op grond van het zich houden aan fatsoensnormen’, als voorstadium van de zedelijkheid.²⁵⁵

5. Conclusies

Naar tegenwoordige psychologisch-empirische maatstaven is het gevoel van achting een onmogelijk gevoel. Dat is echter geen maatstaf voor achttiende-eeuwse opvattingen. Voor Kant lag het belang van dit gevoel daarin, dat het, zoals Hume ook had opgemerkt, een constant gevoel was, niet beïnvloedbaar door tijd en afstand. In dat opzicht kon het bij uitstek als noumenaal gewekt gevoel fungeren. Als zodanig was het ook zuiver, evenals het eerdere door Kant gebruikte morele gevoel van intellectuele vreugde.²⁵⁶

Dat de achting, die gewekt wordt door een waarde die mijn eigenliefde inperkt (IV 401, 28-29), eigenlijk niet kan ontstaan, omdat mijn natuurlijke eigenliefde de mogelijkheden en de macht van de zedenwet inperkt, zag hij niet als een probleem, omdat het bij die eigenliefde om een natuurwet gaat, die evenals bijvoorbeeld de drang tot ademen, buiten het terrein van het vrije willen valt. Anders geformuleerd: de zedenwet richt zich op ons natuurlijk willen (de Willkür) voor zover we er greep op hebben en onderwerpt het. In nood geen hulp wensen, valt buiten datgene wat in onze wilsmacht is.

Er ligt traditioneel (vanuit de scholastiek) een spanning tussen de orde van het kennen en de orde van het willen (het kenmerk van een redelijk wezen is dat hij bestaat uit wil en verstand). Onder invloed van Suarez’ *De Legibus* (1612), had Grotius, en in navolging van hem Leibniz en Wolff, gesteld dat de natuurlijke orde zelf (zelfstandig) verplichtend

mitzuthellen. ... Die Vorsehung hat den Trieb zur Ehre in uns gelegt, damit unsre Handlungen und unser Verfahren mit dem allgemeinen Urtheile Aller übereinstimmen möchten. [...] Ohne alle Ehrliche hätten die Wissenschaften keinen Antrieb.’ (a.w.276-277.) Cf. Hutcheson, *System* V.2 en Kant, *Beob.* AA II 227, 23-36. Voor de tegenstelling met ‘Ehrbegierde’ zie *Vorlesung* 273-274. Cf. *Rel.* VI 33, 31-34 en MS 420.

²⁵³ ‘Allerdings stimmt dieser Trieb nicht nur mit allen Pflichten zusammen, sondern er ist auch ein Gegenstand unsrer Pflicht. Der Mensch muß ehrlich seyn, wer gleichgültig in Ansehung der Ehre ist, der ist niederträchtig.’ (*Vorlesung* 277) Bij Ehrliche gaat het erom verachting te vermijden (a.w. 273).

²⁵⁴ GMS IV 422-423. In de MS legt Kant het accent op de emancipatie van het mens-zijn ten opzicht van dieren, die zich geen doelen, morele of culturele, kunnen stellen (MS VI 391, 30 - 392, 9). Ter vergelijking: Cicero had in *De officiis* III betoogd dat het goede altijd ook verbonden is met het nuttige: ‘...quod autem bonum, id certe utile, ita, quicquid honestum, id utile.’ (III.35). Thomas van Aquino legde dit beperkend uit als: niets is waarlijk nuttig als het strijdig is met deugd, zoals privé nut. Het ware nut is niet strijdig met het einddoel van de mens, ‘quod est bonum secundum rationem’. (*ST* II^a-IIae, q.145 art.3 ad 3). Bij Kant is handelen uit nut, gezien de vereiste zelfbeheersing, analoog aan zedelijkheid (XXVII 362; 400).

²⁵⁵ VIII 113, 11-15; cf. IV 398, 15-18. Het onderscheid wordt daarentegen benadrukt in *Idee zu einer allgemeinen Geschichte* (1784) VIII 26, 23-26 en 31-33 ‘Alles Gute aber, das nicht auf moralisch-gute Gesinnung gepfropft ist, ist nichts als lauter Schein und schimmerndes Elend.’

²⁵⁶ Volgens KU V 222, 3-5 gaat het bij achting om een lust en onlust, die niet geheel overeenkomt met empirisch gewekte lust of onlust (zie noot 34). Op deze bladzijde stelt Kant - in het kader van smaak - ook dat lust een gemoedstoestand is die vanzelf ontstaat als onze wil door iets wordt bepaald (V 222, 11-13). Dat impliceert echter kennis van dat ‘iets’. Kennis, gevoel en wilsbepaling vallen samen (V 209, 16-21; vgl. MS 401n, ‘Was ich unmittelbar als Gesetz für mich erkenne, erkenne ich mit Achtung, welche bloß das Bewußtsein der Unterordnung meines Willens...bedeutet’ en V 222, 20-23 ‘bewustzijn... van doelmatigheid ...is lust’). Er bestaat geen morele (praktische) kennis los van gevoel (V 222, 13-17; vgl. *Rel.* VI 26n).

is, ook als er geen God zou zijn.²⁵⁷ Suarez was zo ver niet gegaan; hij was van mening dat we wel zelfstandige kennis hebben van goed en kwaad, maar dat de goddelijke wil er bij moet komen, om die kennis tot een verplichting te maken. Basis daarvoor is mede de bijbeltekst Romeinen 4: 15, waar Paulus stelt dat er zonder wet geen overtreding is. Suarez becommentarieert deze woorden met de opmerking dat Paulus bedoelt dat elke overtreding strijdig is met een of andere wet.²⁵⁸ De loutere kennis van een natuurlijke morele wet in ons (die ons de wetenschap geeft van goed en kwaad, waardoor we verkeerd gedrag als iets verwerpelijks beoordelen), is echter niet genoeg, er moet een wil bij komen die het fundament van het verplichtende is. Een wil, die het kwade, dat door het verstandelijk oordeel gekend wordt, (verplichtend) verbiedt. De aanwezigheid van het besef van een verplichtende wet in ons wijst daarom op een goddelijke wil.²⁵⁹

Men stelde later, in navolging van Hobbes, ook - uit realiteitsoverwegingen - dat zonder gebiedende wilsmacht wetten geen gehoorzaamheid kunnen afdwingen (zie noot 17 van hoofdstuk II van deze studie). Wolff was echter van mening dat het natuurlijk recht, in onderscheid met het positief recht, zelf verplichtende macht heeft; onze handelingen zijn innerlijk goed of kwaad (ze bevorderen al dan niet onze volmaaktheid), het is daarom niet nodig '...daß sie erst durch einen Befehl gute, oder durch ein Verbot böse Handlungen werden'.²⁶⁰ Dit hangt samen met zijn opvatting dat ieder mens van nature het goede wil (*Grundsätze* § 15) en daarmee zichzelf tot wet is (DE § 24; § 38).

Bij Kant, die uitgaat van autonomie, wijst de wet op de wil van onze zuivere redelijke natuur. We kennen die wet uitsluitend als gebiedend (GMS IV 413). Bij hem vallen (althans in de *Grundlegung*) de orde van (morele) kennen en van het willen samen in het kennen van de ander als doel op zich, dat wil zeggen als normatief.²⁶¹ De orde wordt de mens, in het weten van zichzelf en de ander als 'doel op zich', ook qua empirische structuur, door de rede, die systematische eenheid wil, verplichtend voorgegeven.

²⁵⁷ Cf. Leibniz *Théodicée* § 183, 'Or, puisque par la nature même de choses, et antérieurement aux lois divines, les vérités de la morale imposent à l'homme certains devoirs, il est manifeste que Thomas d'Aquin et Grotius ont pu dire que s'il n'y avait point de Dieu nous ne laisserions pas d'être obligés à nous confirmer au droit naturel, [...] ...c'est, à mon avis, l'entendement devin qui fait la réalité des vérités éternelles, quoique sa volonté n'y ait point de part.' Vgl. ook *SdF* AA VII 58, 22-30.

²⁵⁸ 'Sentit [Paulus] ergo omne peccatum esse contra aliquam legem.' (F. Suarez, a.w. II, 6 § 7) Cf. *Rel. Pölitz* XXVIII, 1079, 3 en Kants opmerking dat de kennis van goed en kwaad afhangt van de zedenwet (KpV V 62, 36 – 63, 4; GMS 401).

²⁵⁹ 'Quamvis ergo obligatio illa quam addit lex naturalis, ut [voor zover als] proprie praescriptiva est, sit ex voluntate divina, tamen illa voluntas supponit iudicium de malitia, verbi gratia mendacii et similia: tamen, quia ex vi solius iudicii non inducitur propria prohibitio, vel obligatio praecepti, quia hoc sine voluntate intelligi non potest, ideo adjungitur voluntas prohibendi illud, quia malum est. Unde tandem fit legem naturalem, prout in nobis est, non tantum esse indicantem malum, sed etiam obligantem ad cavendum illud, ac subinde non solum repraesentare naturalem disconvenientiam talis actus, vel objecti cum rationali natura: sed etiam esse signum divinae voluntatis vetantis illud.' (F. Suarez, *De Legibus*, II, 6 § 13) (Curs. F.R.F.) Cf. Thomas' definitie van natuurlijke wet '...participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur.' *ST* I-IIae q. 91 a. 2.

Zie hierover ook *Hugo de Groot. Denken over oorlog en vrede*. Uitgegeven, ingeleid en van aantekeningen voorzien door A.C. Eyffinger en B.P. Vermeulen. Baarn 1991, pp. 24-25 en 154, noot 18.

²⁶⁰ Wolff, *Grundsätze des Natur- und Völkerrechts* § 14. Cf. a.w. § 39 'Aber ein willkürliches (lex positiva) ist dasjenige, dessen Verbindlichkeit von dem Willen eines vernünftiges Wesens abhänget, und besonders ist es ein göttliches Gesetz, wenn es von dem Willen Gottes, ein menschliches (weltliches) aber, wenn es von dem Willen eines Menschen abhänget.' (Zie ook §§ 40 en 41.)

²⁶¹ GMS 429, 2-9. Dat de mens doel op zich is, komt als moreel principe in Kants vroegere ethiek niet voor, mogelijk is Kant wat betreft de introductie van dit idee beïnvloed door Crusius (zie noot 216).

Een punt waar Kant met een zekere vrijheid mee omgaat, is het gegeven dat de zedenwet te kort schiet als basis voor diep intermenselijk contact, zoals bij vriendschap en huwelijksband. Na zijn vroegste periode draait bij Kant alles om de intellectuele zuiverheid, die we als verheven boven elke andere beweegreden (zoals eer, geluk, gemoedsrust en liefde) ervaren (een standpunt dat overigens op gespannen voet staat met zijn latere opvatting dat ook humaniteit bij de moraal moet worden betrokken).²⁶² Het gevoelsleven wordt volkomen vanuit intellectuele beginselen geïnterpreteerd, alleen die geven immers vastheid en voorkomen chaos.

Dankzij de moraal ontsnappen we aan het dier-zijn. Volgens zijn vaste overtuiging is er, naar door iedereen gedeeld besef, voor de mens slechts keuze tussen handelen uit voor ons onvermijdelijk veronderstelde vrijheid, dat wil zeggen handelen op grond van de, op de rede berustende, eeuwige wetten van plicht (waarvoor, zo valt aan te nemen, de wetten van Newton model stonden) en handelen als speelbal van instinct en neiging.²⁶³ Interesse in de ander past daar op zich niet bij, alleen interesse in het juiste handelen ten opzichte van de ander, in diens formele ‘doel op zich zijn’, als louter normatief beginsel of als middel om het juiste handelen te bepalen. Er is in feite alleen interesse in recht en formele billijkheid als doel op zich.

In zijn latere werk (zijn ethiekcollege weergegeven door Vigilantius en *Die Metaphysik der Sitten*), heeft Kant zijn mensbeeld echter gewijzigd: de gevoelloze mens (GMS 398, 29-33) staat niet meer model, want alle mensen hebben sociale gevoelens en verlangen naar contact, het is onnatuurlijk dat niet te hebben (*Vigil.* XXVII 672, 5-10; 682, 9-12). Hij is van mening dat de mentaliteit die bij de zedenwet behoort daar zonder problemen mee samen kan gaan, al berusten onze sociale verlangens niet op onze zuivere redelijke natuur en lijkt, naar tegenwoordig besef, de wil tot wetmatigheid niet samen te kunnen gaan met belangstelling voor de gevoelens van anderen. Men had echter destijds een andere kijk op het gevoelsleven: gevoelens werden, naar het toen maatgevend natuurkundig model, beschouwd als krachten, die met elkaar kunnen samengaan. De toenmalige psychologie bestond voornamelijk uit het catalogiseren van menselijke eigenschappen en het aanwijzen van hun uiterlijke samenhang. Tegenwoordige psychologische opvattingen lagen nog ver buiten het gezichtsveld: zo is er (althans in Kants vroege ethiekcollege) geen onoverbrugbare kloof tussen welwillendheid (‘Liebe’) uit plicht, en ‘Liebe’ uit neiging. Beide kunnen spontaneïteit als kenmerk hebben: oefening en gewenning (de aristotelische *habitus*) kan er toe leiden kan dat men ‘Geschmack an der Liebe’ krijgt en spontane welwillendheid gaat voelen tegenover de

²⁶² ‘Die bewegende Kraft des sittlichen Begriffs liegt in dessen reinigkeit und unterscheidung von allen anderen antrieben. Das Ursprünglich intellectuale fällt dadurch nur auf, daß es mit anderen analogischen Bewegungsgründen der Ehre, der Glückseligkeit, der Wechselliebe, der Ruhe des Gemüths verglichen wird und sich in der Vergleichung über alle erhebt.’ *Refl.* 6898 (± 1777), AA XIX 200. In de MS zegt Kant dat gevoelens van deelneming en medelijden kunnen dienen bij het bevorderen van de plicht anderen te helpen (MS 456, 20-34; 457, 24-29; zie ook § 2.2 hierboven). Dit betekent dat de onzuivere structuur van humaniteit (die een dierlijke component bevat) de zuivere beweegreden van plicht zou kunnen ondersteunen. Waarschijnlijk bedoelt hij dat ons vermogen tot (gevoels)communicatie ons alerter kan op de aanwezigheid van situaties waarin onze plicht tot helpen van toepassing is.

²⁶³ ‘Eben so muß er auch Freiheit des Willens im Handeln voraus setzen, ohne welche es keine Sitten gibt, wenn er in seinem ... Lebenswandel den ewigen Gesetzen der Pflicht gemäß verfahren und nicht ein Spiel seiner Instincte und Neigungen sein will.’ *Recension von Schulz's Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen...* (1783), VIII 14, 13-17. (Cf. MS VI 420, 18-19)

mens als soort. De liefde uit plicht wordt zo tot neiging, maar dan wel een geordende neiging.²⁶⁴ (Neigingen zijn uitsluitend vanwege hun ongeordendheid onbruikbaar als gedragsbasis.) Hetzelfde geldt voor oprechte deugdmentaliteit: die kan groeien uit gespeelde deugd.²⁶⁵

Daar staat dan, tenminste vanaf de *Grundlegung*, tegenover, dat de moreel gefundeerde welwillendheid, die men iedere keer betoont jegens anderen, niet op zichzelf als gevoel berust, maar op het beginsel van wetmatigheid, los van smaak.²⁶⁶ Het gaat om de verhevenheid van het eigen gedrag. Het verhevene raakt ons immers meer dan al het schone (*Rel.* VI 23n; cf. *Vigil.* XXVII 490, 24-30 en 623, 23-30). Of die morele welwillendheid voldoet aan mijn eigen natuurlijk streven naar geluk (dat voor de ander normatief is) is een andere kwestie, maar anderzijds is de gedachte dat ik door anderen alleen geliefd wordt voor zover ik voor hen van nut ben als bron van hun eigen genoegen, zoals Kant zakelijk (of wetenschappelijk objectiverend), in de stijl van Wolff strikt rationeel als drijfveer stelt (zie bladzijde 179 hierboven), ook weinig vrolijk stemmend. In elk geval is vanaf de *Kritik der Urteilskraft*, de interesse in de gevoelens van de ander een wezenlijke, en in zijn werk daarna ook moreel belangrijke trek van de menselijke natuur.

Uit het collegeverslag van Vigilantius blijkt dat Kant het formele wetmatigheidsbeginsel uitbreidt met de interesse voor de inhoud van het menselijk geluksstreven, omdat we bij al ons handelen nu eenmaal (empirische) doelen stellen (*Vigil.* XXVII 542, 37 – 543, 1; vgl. *Rel.* VI 4, 16). Kant noemt dit ‘materiële plicht’ (in onderscheid van de formele, juridische, vgl. MS 380, 19-20), die uitloopt op de plicht tot het bevorderen van eigen volmaaktheid (het noodzakelijk doel van de mens als redelijk wezen, GMS 423, 13vv) en van het geluk, het noodzakelijk doel van de mens als natuurlijk wezen (MS 387, 26-28).

Bij de opbouw vanuit het onderscheid tussen juridische, uiterlijke dwang toelatende plichten, en ethische, die materiële doelen omvatten en alleen zelfdwang kennen (vgl. MS 380, 1-3) benadrukt Kant dat de laatste slechts berusten op algemene regels, niet op universele wetten (*Vig.* XXVII 541v). In *Die Metaphysik der Sitten* is er ethisch wel sprake van wetten, maar alleen van innerlijke, gericht op maximes, zoals ook in de *Grundlegung* al vanzelfsprekend was (MS 390, 4-7; 392, 10-17; vgl. bijv. GMS 421, 7v). Kants uitgangspunt in *Die Metaphysik der Sitten* is dat een verplichtend doel nodig is, omdat de rede alleen zo de invloed van de neigingen die de mens verleiden tot doelen die strijdig zijn met (het objectiviteitsbeginsel van) plicht, kan tegengaan. Deze opvatting was niet aanwezig in *Vigilantius*, maar fundeert nu een innerlijke noodzakelijkheid.²⁶⁷

²⁶⁴ Collins XXVII 419. Cf. Powalski XXVII 215, 27-28 ‘Die Liebe bedeutet eigentlich die Neigung, die Wohlfahrt eines andern zu befördern.’

²⁶⁵ *Anthropologie* VII 151 (zie blz. 47 van deze studie). Een enigzins vergelijkbare redenering is te vinden in KpV 152, 19-32. Voor de *habitus*, zie hierboven, hst.I, noot 132.

²⁶⁶ GMS IV 435, 11-22. In de KpV wordt het gebod tot naastenliefde daarom anders geïnterpreteerd dan bovengenoemd in de *Vorlesung*: men moet alle plichten jegens de naaste ‘gerne ausüben’, althans daarnaar streven (KpV 83; vgl. *Vorlesung* 63 en Powalski XXVII 181, God liefhebben, is zijn wil gaarne doen).

²⁶⁷ ‘Denn da die sinnlichen Neigungen zu Zwecken (als der Materie der Willkür) verleiten, die der Pflicht zuwider sein können, so kann die gesetzgebende Vernunft ihrem Einfluß nicht anders wehren, als wiederum durch einen entgegengesetzten moralischen Zweck, der also von der Neigung unabhängig a priori gegeben sein muß.’ (MS 380, 25 – 381, 3). Cf. a.w. 382, 24-25 ‘Also wird in der Ethik der Pflichtbegriff auf Zwecke leiten...’ Cf. wat het a priori karakter van dit doel betreft, het a priori karakter van het schoonheidsoordeel, KU V 289.22-26 ‘Also ist es nicht die Lust, sondern die Allgemeingültigkeit

(Dit alles is ook anders dan in de *Kritik der praktischen Vernunft*, waar hij schrijft dat de wet de neigingen afbreuk doet (V 73) en de zelfliefde alle invloed ontnemt (V 75) zonder daarbij afhankelijk te zijn van doelen. Ethiek is nu echter een zaak van doelen.) Het gaat daarbij, zoals gezegd, om het doel (of doelen) de eigen volmaaktheid te verwirkelijken en het geluk van anderen te bevorderen ('naastenliefde', MS 450, 3-5), als objectief-noodzakelijke doelen, doelen die tevens plicht zijn (MS 380, 23v). Zonder deze is een ethische categorische imperatief onmogelijk.²⁶⁸

Een doel dat plicht is omvat het beginsel van algemeenheid, de ermee verbonden maxime heeft algemene geldigheid (MS 389, 18-24). De categorische imperatief die ten grondslag ligt aan de doelen die plicht zijn, en daarmee aan Kants 'Tugendlehre', luidt dan ook: 'handle nach einer Maxime der Zwecke, die zu haben für jedermann ein allgemeines Gesetz sein kann.' (MS 395, 15-16.) Anders geformuleerd (naar Kants woorden): 'handel volgens een maxime waarin een doel dat plicht is tot uitdrukking komt.'²⁶⁹ (De twee formuleringen dekken elkaar niet helemaal maar vullen elkaar aan, want 'handel naar een maxime van doelen waarin iedereen zich vinden kan' kan betekenen dat men de doelen van anderen de ruimte moet laten; het betekent, zoals eerder gezegd, echter niet alleen dat, maar ook dat de mens in het algemeen inhoudelijk doel is, voor zichzelf zowel als voor anderen, waarbij onverschilligheid is uitgesloten (MS 395, 17vv).

Het gebod zelf is subjectief in de zin dat ik hiermee niet algemeen wetgevend ben, maar het is vanuit de rede objectief geldig omdat iedereen onder de dwang van objectieve doelen staat om een algemeen geldende maxime van doelen te hebben; het objectieve, onvoorwaardelijke doel dwingt ieders subjectieve doelen tot aanpassing aan algemeenheid (MS 389, 12-15). De objectieve (innerlijke) doelen zijn een 'wet' of gebiedend voorschrift die mijn maximes (van doelen) in de positie van 'verenigbaar met algemene geldigheid' dwingen (MS 389, 18-24). (Niet tot externe algemene geldigheid zelf, want dan zou het om een rechtsplicht gaan, MS 389, 3-8.)

De imperatief betreft dus de gehele mens in het algemeen ('den Menschen überhaupt', zie voor Kants tekst noot 82 hierboven; vgl. ook MS 385, 32 en 450, 3-5). De in *Vigilantius* geïntroduceerde uitbreiding krijgt hier de vorm van een categorische imperatief van doelen, waarin het intellectueel beginsel van wetmatigheid of objectiviteit wordt gecombineerd met dat van inhoudelijke interesse. Centraal in Kants 'objective Zwecklehre' (MS 385, 24) staat de dwingende objectiviteit, ofwel het verplichtend karakter van het doel, dat samenhangt met de bovengenoemde categorische imperatief (MS 395, 15-16). Maar die interesse van de zuivere rede (die aan haar niet-empirische zuiverheid haar kracht ontleent, MS 217, 21) in objectiviteit, impliceert, als die

dieser Lust [...] welche a priori als allgemeine Regel für die Urtheilskraft, für jedermann gültig, in einem Geschmacksurtheile vorgestellt wird.'

²⁶⁸ 'Unter diesen Zwecken aber muß es auch einige geben, die zugleich (d. i. ihrem Begriffe nach) Pflichten sind. - Denn gäbe es keine dergleichen, so würden, weil doch keine Handlung zwecklos sein kann, alle Zwecke für die praktische Vernunft immer nur als Mittel zu andern Zwecken gelten, und ein kategorischer Imperativ wäre unmöglich; welches alle Sittenlehre aufhebt.' (MS 385, 12-18. Cf. 389, 12-15, alleen het begrip van een doel dat plicht is, fundeert de wet waaraan onze maximes onderworpen zijn.) In de MS staat het *vermogen* om doelen te stellen centraal, de gedachte dat doelen nodig zijn om te handelen (het startpunt in *Vigilantius*) is naar achtergrond verschoven.

²⁶⁹ 'Die Maxime die so beschaffen ist daß du wollen kannst sie solle ein allgemeines Gesetz werden ist eine solche die einen Zweck zum Grunde hat der zugleich Pflicht ist.' (*Vorarb.* XXIII 398, 6-8). Vgl. MS 389, 12-15

samengaat met doelen (eigen volmaaktheid en het geluk van de ander) tevens interesse in de inhoud. De opvattingen uit *Vigilantius* (XXVII 543; zie bladzijde 195 hierboven), worden nu stringenter geformuleerd en ingeleid met een betoog over doelen, waarbij de interesse in doelen integraal deel blijkt uit te maken van de zuivere praktische rede (MS 395, 24vv) en zo bezien geen ‘Erweiterung’ (MS 396, 17) meer is. De rede interesseert zich daarmee voor de gehele mens, niet alleen voor diens waardigheid (nogmaals: zie noot 82; dit in tegenstelling tot de *Kritik der praktischen Vernunft*, waar alles draait om ‘...reine, sinnlich gar nicht interessirte Vernunft...’ V 62, 4v).

Kants argumentatie voor het bestaan van doelen die plicht zijn (zie noot 269) heeft de vorm van een bewijs uit het ongerijmde en is daarom bekritiseerd.²⁷⁰ Het gaat echter niet zozeer om een bewijs als om een verheldering: ook in de *Grundlegung* gaat Kant uit van de aanwezigheid van zedelijkheid (GMS 397) die vanzelfsprekend het beginsel van absolute noodzakelijkheid impliceert (GMS 389). In *Die Metaphysik der Sitten* betreft het een objectieve redenering (‘ethiek gaat over doelen en berust op een categorische imperatief; wil er een categorische imperatief zijn, dan moeten er verplichte doelen zijn die niet als middel voor verdere doelen kunnen worden gebruikt; er is ethiek, dus er zijn zulke doelen’), die dan wel, zo valt aanvullend op te merken, in de schaduw staat van een door Kant niet genoemde subjectieve: ‘ethiek berust op de innerlijke dwang van een categorische imperatief (Kants uitgangspunt, MS 379, 15-23; vgl. *Vig.* XXVII 543, 39v), de innerlijke dwang van die imperatief werkt, zoals iedereen al uit de ervaring van die dwang weet, via door de rede als plicht gestelde doelen’.²⁷¹ Helemaal duidelijk is Kants bedoeling echter niet; zo stelt hij de vraag naar de objectieve realiteit van de verplichte doelen (MS 382, 1-4), maar die vraag is zinloos omdat de objectieve realiteit van de (ethische) categorische imperatief buiten twijfel staat (MS 225, 14-31; 383, 25-27).

(Materiële doelen hebben altijd met geluk te maken (*Vig* XXVII 544, 16-17)). Als het gaat om een formeel doel, zoals wetmatigheid, ‘recht doen’, vermijdt Kant soms het woord ‘doel’, vgl. *Vig* XXVII 542, 11-13 en MS 385, 5-6; maar niet altijd, zie MS 388, 29-30; 390, 33v. Er moet verder in het oog worden gehouden, dat wanneer Kant spreekt over het stellen van materiële doelen als vrije handeling (MS 385, 1-4), hij het heeft over vrijheid in de zin van ‘tot bewuste keuze in staat zijn’, over handelen uit motiva in tegenstelling tot het handelen door stimuli zoals bij dieren (vgl. *Mrongr.II* XXIX 611, 38 ‘nur freie Willkühr kann per motiva necessitirt werden’) - niet over de absolute vrijheid die er moet zijn gezien het bestaan van categorische imperatieven los van elk empirisch doel,

²⁷⁰ Zie N. Potter, Kant on Ends that are at the Same Time Duties, in: Ruth F. Chadwick ed. *Immanuel Kant, Critical Assessments*, London 1992, 100-115, 102 en Henry E. Allison, Kant's Doctrine of Obligatory Ends, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik*, 1993, 7-23, 9 ‘...the argument has a *reductio* form...’ Potter en Allison zijn kritisch over Kants argumentatie, anderen accepteren die zonder meer, zie bijv. Andrea M. Esser, a.w., 253-254. Onderscheid tussen de categorische imperatief van vrijheid en die van doelen maken de genoemde auteurs echter niet. Dit betekent dat bij A. Esser het onderscheid tussen recht en deugdplicht verdwijnt, want het recht kan dan niet zonder verplichtend inhoudelijk doel. Desondanks zijn bij Kant recht en ethiek fundamenteel verbonden: het uiterlijk recht berust op het bewustzijn van innerlijke dwang (is alleen mogelijk op grond van zelfdwang, *Vorarb.MS* XXIII 390, 22-29; *Collins* XXVII 269-271), al mag het strikte recht zich daar niet ter motivatie op beroepen (MS 232, 16-23). In MS 388, 34 – 389, 6 brengt Kant innerlijke wetgeving (dus zelfdwang) onder bij het (niet-strikte, zie MS 232, 13-14) recht.

²⁷¹ Mogelijk gaat het Kant echter niet om het bestaan zelf van de doelen die plicht zijn, maar om hun ‘doel op zich zijn’ als ongewone eigenschap van een inhoudelijk doel. In *Vigilantius* ziet Kant de eigen volmaaktheid mede als middel ziet om de bevordering van het geluk van de ander te perfectioneren (XXVII 544, 5-10), iets waar hij in de MS over zwijgt (VI 392, 1-9).

uitsluitend gericht op het beginsel van algemeenheid, vgl. KpV 30 en MS 222, 15vv. Bij het stellen van materiële doelen als vrije handeling moet het verder gaan om doelen die ieder kiest als eigen invulling van het streven naar geluk (MS 388, 8-9), niet om het geluksstreven zelf (geluk is ‘der allgemeine Zweck der Menschheit’), daar zitten we van nature aan vast (MS 386, 1-6 en 387, 26-28; *Vigil.* XXVII 541, 27-32). Dat laatste is ook de reden waarom de innerlijke waarde van ons morele handelen niet wordt aangetast, al gaat het om empirische doelen. Ze zijn voor de mens noodzakelijk.)

Dat een verplichtend doel voorwaarde is voor een categorische imperatief doet denken aan het argument in de *Grundlegung* (IV 427-429). Daar echter heeft, zoals gezegd, het bestaan van een redelijk wezen als doel op zich (ofwel als normatief) op zich verplichtende kracht en gaat het niet om de inhoudelijkheid van het doel.²⁷²

Het fundamentele van de verandering die Kants ethiek ondergaat met de uitbreiding van vorm naar (ook) inhoud, wordt zichtbaar aan de relatie van schoonheid en ethiek. In de *Kritik der Urteilskraft* stelt hij dat schoonheid, een typisch menselijk fenomeen (V 210, 6-9), in essentie niets met de moraal heeft te maken.²⁷³ In *Die Metaphysik der Sitten* echter, wordt schoonheid gebruikt om het bestaansrecht van de onvolkomen plichten jegens anderen te funderen: de wereld kan, om voor de mens voorstelbaar te zijn als een mooi moreel geheel, niet zonder mensenliefde als ‘moreel sieraad’.²⁷⁴ Het ontbreken van schoonheid is nu een moreel verlies. Over het gewicht van het verlies van de schoonheidsinbreng waarvoor de onvolkomen plichten jegens anderen zorgen, wordt door Kant echter niet geschreven, hij laat dat open.²⁷⁵ Bovendien is het, zo valt op te merken, geen overtuigend argument, omdat, zoals in de *Kritik der Urteilskraft* terecht wordt gesteld, plicht typerend met dwang, en dus met macht in plaats van schoonheid te maken heeft (cf. ook MS 401, 33-35 ‘wat men doet uit dwang, gebeurt niet uit liefde’). Niet als product van morele dwang, maar alleen los daarvan, als zelfstandige bron, kan ‘Menschenliebe’ echt met schoonheid verbonden zijn.

Het stellen van het geluk van de mensheid als doel van de moraal (naast het vervolmaken van zichzelf, maar dat is geen nieuw aspect), is het resultaat van de ‘Erweiterung’. Eerder had geluk moreel geen waarde.²⁷⁶ Anderzijds is streven naar geluk noodzakelijk vanuit

²⁷² IV 428, 3-6. Vgl. MS 387, 10-11; 395, 15-22. Rechtsplichten met hun externe dwang vallen buiten het bestek van de *Grundlegung*, het gaat daar om plicht als explicatie van het begrip ‘goede wil’ (IV 397, 6-7).

²⁷³ KU V 271, 26-29; zie noot 118 van dit hoofdstuk.

²⁷⁴ ‘Aber in diesem Fall [d.w.z. met uitsluitend rechtsplichten] würde es doch wenigstens an einer großen moralischen Zierde der Welt, nämlich der Menschenliebe, fehlen, welche [...] die Welt als ein schönes moralisches Ganze in ihrer ganzen Vollkommenheit darzustellen erfordert wird.’ (VI 458, 6-11) De noodzaak om doelen te hebben gebruikt Kant hier merkwaardigwijs niet als argument.

²⁷⁵ De schoonheidsinbreng van de onvolkomen plichten is overigens zelf niet volmaakt: ‘in uns von der Natur gelegten Antriebe’ zijn nodig om ‘dasjenige zu thun, was die Pflichtvorstellung für sich allein nicht ausrichten würde.’ (MS 457, 33-35.) Daarnaast valt op te merken dat die schoonheid niet alleen een sieraad, maar ook een last is: om de waardigheid van de ander te handhaven moet men doen alsof het helpen van die ander eigenlijk een rechtsplicht is, wat in feite de morele afwaardering van menslievendheid betekent, zie VI 448, 25 – 449, 2; cf. *Collins* XXVII 417, 2-4, ‘...alle Moralisten und Lehrer [müssen] darauf sehn daß sie die Handlungen der Gütigkeit so viel als möglich als Handlungen der Schuldigkeit ausgeben und sie aufs Recht reduciren.’ Zie ook KpV 155n.

²⁷⁶ Volgens de *Grundlegung* is geluk in deze wereld slechts iets voorwaardelijks, omdat het afhangt van de neigingen van de mens (IV 428, 11-14) en in het collegeverslag *Mrongovius II* (1784/85) stelt Kant dat geluk in deze wereld onbereikbaar is en geen waarde heeft (XXIX 640, 22-23; 34-36; vgl. *NF* XXVII.2 1325, 4-9, zie blz. 222v hierboven). Anderzijds is het in de *Grundlegung* plicht de doelen van anderen tot

onze eindige natuur, en dat krijgt nu moreel gewicht.²⁷⁷ Verder zijn we bij dit streven afhankelijk van elkaar. Omdat we al onvermijdelijk ons eigen geluk nastreven kan het alleen plicht zijn het geluk van anderen te bevorderen (MS 386, 1-7; KpV 37, 5-6). Dat betekent echter dat het geluk van anderen bevorderen strikt genomen geen plicht kan zijn, omdat volstreckte algemeenheid ontbreekt, al is die er wel bij de negatieve plicht om hulp in nood te bieden (MS 453, 12-15). Ook kan de vraag worden gesteld of het een categorische imperatief is om het geluk van anderen te bevorderen, omdat de achting voor de ander buiten beeld blijft. De inhoudelijke plichten staan met hun zelfdwang (MS 379, 15-21; 380, 1-3) binnen het kader van de formele (MS 493, 21-23). Die zelfdwang impliceert achting voor (de vrijheid van) de mens als redelijk wezen (als persoonlijkheid, MS 233, 25v). Daarom kan het in ethisch opzicht (gericht op de gehele mens die we ons uit plicht tot doel moeten maken, MS 395, 20-21) nooit om geluksstreven zonder meer gaan, maar is het gebonden aan waardigheid (MS 481, 10-11; KU 209, 1-2). Kant let hier echter alleen op de verlangens van de mens als natuurlijk wezen. Geluksbevordering door anderen die altijd, hoe minimaal ook, ten koste gaat van waardigheid - men accepteert steun (MS 448, 24-25; 471, 6-10), is verplicht tot dankbaarheid (MS 450, 9-10; 454, 31vv) en levert vrijheid in²⁷⁸ - is echter voor een moreel wezen alleen door nood gedwongen aanvaardbaar. (In MS 393, 11-23 heeft Kant beargumenteerd dat het geluk van de ander als doel dat plicht is niet alleen het min of meer vrijblijvende ‘Wohlwollen’ omvat, maar ook het belastender ‘Wohltun’ waarbij ik mijn eigen wensen soms ingrijpend opzij moet zetten. Als ik zelf in nood ben wil ik namelijk onvermijdelijk dat anderen mij te hulp komen. Ik heb dan noodzakelijk de maxime dat anderen mij tot hun doel moeten maken. Wil die maxime voor de anderen plicht zijn dan moet ze overeenstemmen met algemene geldigheid. Daarom is ook daadwerkelijk hulp bieden plicht en hoort het bij ‘fremde Glückseligkeit’ als doel dat plicht is. Er valt hierbij op te merken dat in de *Grundlegung* de last van het hulp bieden geen rol speelde; hulp in nood is daar zonder meer plicht (GMS 423) en vloeit ook vanzelfsprekend voort uit het doel op zich zijn van de ander (GMS 430). ‘Wohlwollen’ wordt wel genoemd, maar het onderscheid met ‘Wohltun’ wordt niet benadrukt (GMS 423, 25-26). Kant doet dat in *Die Metaphysik der Sitten* wel, waarschijnlijk omdat er anders sprake is van een cirkelredenering, hij gaat immers uit van het geluk van de ander als doel dat plicht is.) Geluksbevordering echter die niet door omstandigheden als hulp in nood noodzakelijk is, kan omdat men onvrij wordt geen onvoorwaardelijke (ofwel categorische) imperatief zijn. Het valt echter aan te nemen dat Kant, uitgaand van de realiteit van plicht, deze bezwaren niet van belang achtte.

de mijne te maken (GMS 430), wat dan, zo valt op te merken, daar resulteert in moreel streven naar een doel zonder morele waarde (zie ook noot 174 hierboven).

Vgl. T. E. Hill, *Humanity as an End in Itself*, *Ethics*, (1980), 97 ‘Indeed it is hard to see how such a duty would follow from the principle to treat humanity as an end.’ In de KpV stelt Kant dat de plicht tot bevorderen van het geluk van anderen louter berust op de wetmatige vorm die ‘Einschränkung’ van mijn zelfliefde beveelt, niet op een [positieve] inhoud, dat laatste zou alleen kunnen als bij ieder de behoefte aanwezig was het welzijn van anderen te bevorderen (KpV 34, 19vv.; vgl. voor de bevordering van het geluk van anderen op grond van wetmatigheid ook MS 451, 4-19. Zie ook blz. 234 hierboven.).

²⁷⁷ ‘...ihren natürlichen und von allen Menschen dafür anerkannten Zweck...Glückseligkeit...’ (MS 391, 17v)

Zie ook GMS 415, 28-33; vgl. ook GMS 423, 17-33 en *Vig.* XXVII 541, 22-34.

²⁷⁸ ‘So ist einer nicht frey, wenn er Wohlthaten angenommen hat.’ *Collins* XXVII 269, 3-4.

Kants latere standpunt sluit niet goed aan bij het voorafgaande.²⁷⁹ Ook vormt het geen lopend geheel: de drijfveer die los staat van al het empirische (MS 446, 14-17; *Vig* XXVII 624, 7) spoort niet met inhoudelijke belangstelling. Dit in contrast met Kants strakke en heldere standpunt in de *Kritik der praktischen Vernunft*, dat kan worden samengevat in de stelling: alles op aarde wordt bepaald door de natuurwetten, alleen het morele niet (V 87, 3-4), samengaand met een fundamenteel gevoel van waardigheid overgenomen van de Stoa.²⁸⁰ Typerend voor Kant is daarbij, dat hij de waardigheid en de macht ervan baseert op intellectuele zuiverheid.²⁸¹ Waardigheid, en het daarmee intrinsiek verbonden gevoel van achting, is het enige gevoel dat de mens in zijn kwaliteit van redelijk wezen kent, in tegenstelling tot de sympathie, die ook bij dieren instinctief aanwezig is (XV 450, 21; XXIX 626, 15-17; VI 456, 28), en het gevoel voor schoonheid, dat met de gehele mens, dus ook diens animale natuur, te maken heeft.²⁸² Het besef van waardigheid als achting wekkende macht, is dan ook de grond van de moraal, in combinatie met de zedenwet.²⁸³ Het is bij de mens noodzakelijk aanwezig.²⁸⁴ Zonder de aanleg voor dit besef zou de zedenwet geen betekenis voor ons hebben; de mens zou

²⁷⁹ Zo staat in MS 457 dat de voorstelling van plicht niet altijd een voldoende drijfveer is, en de steun van gevoelens van medelijden nodig kan hebben, terwijl in *Die Religion* met nadruk wordt gesteld dat de wet als enig ‘hinreichender Triebfeder’ kenmerk van echte zedelijkheid is (VI 27, 27-29; 30, 3-6 en 32-33; 42). Daarbij wordt medelijden niet meer getypeerd als ‘gutherziger Instinct’ (VI 30, 37), maar als moreel effectief ‘schmerzhaftes Mitgefühl’ (MS 457, 32-35).

²⁸⁰ Zie bijv. *Collins* XXVII 288, 38-39 ‘...honeste vive, kann angesehen werden als ein allgemeines principium der Ethic.’ en *Mrong II* XXIX 631, 31. Cf. Chr. Garves Cicerovertaling *Abhandlung über die menschlichen Pflichten* (1783), 13 ‘Alles also, was an Menschen achtungswürdig, oder moralisch gut ist...’ (‘Sed omne, quod est honestum...’, *De Officiis*, I.5). (In MS VI 236 rekent Kant dit tot een rechtsbeginsel. Zie ook Philipp-Alexander Hirsch, *Kants Einleitung in die Rechtslehre von 1784*, 107.) Verder *Powalski* XXVII 144, 26vv, *Vigil*. XXVII 527, 10-12; 668, en MS VI 236, 24. In *Powalski* krijgt de zedenwet, vanwege haar zuiverheid, zelf (motiverende) waardigheid. ‘Die moralischen Gesetze müssen also ihre eigene Würde zum Bewegungsgrund haben.’ (A.w. 164, 15-21.) Wat betreft waardigheid, zie noot 1, bladzijde 384 hieronder. Zie ook W. Schink, Kant und die stoische Ethik, *Kant-Studien*, 18 (1913), 466v.

²⁸¹ VIII 284, 35-36; VI 217, 21; V 79, 36-37 en 156, 21vv. Cf. *Mrong II* XXIX 631, 39 – 632, 7 ‘Die Menschen sind in ihren gemeinsten moralischen Urtheilen sehr fein. Sie sondern alles fremde von der dabei Moral ab... Sie setzen darum immer mehr Werth in eine solche Handlung weil der Mensch ie freier er von den sinnlichen Triebfeder ist, desto mehr aus moralischen Beweggründen bloß gehandelt hat. Das ist auch der einzige Weg Hochachtung andern abzudringen.’ In overeenstemming hiermee (en in navolging van de Stoa, zie noot 30 blz. 315 hieronder) stelt Kant in MS 382n dat de mens vrijer is naarmate hij minder door natuurlijke oorzaken, en meer door de voorstelling van plicht alleen wordt gedwongen (zie ook *Collins*, XXVII 268, 16-32). Bij een vrij persoon overwint plicht, bijvoorbeeld de zorg voor een zieke vader, alle natuurlijke tegenstand, hoe sterk ook. Die zorg berust dus niet primair op natuurlijke gevoelens, maar op beginselen: de vrijheid impliceert de plicht tot [stoische] apathie (MS 407-408).

²⁸² Ook Cicero stelt met zoveel woorden dat alleen de mens besef van waardigheid heeft, maar de gedachte aan intellectuele zuiverheid is afwezig, cf. *De officiis* I, 4, 14 ‘Nec vero illa parva vis naturae est rationisque, quod unum hoc animal [d.w.z. de mens] sentit, quid sit ordo, quid sit quod deceat...’ Cf. ook Seneca *Ep.Mor.* 76.11 ‘In de mens is dus alleen dat goed, wat alleen in een mens is.’ (‘Id itaque unum bonum est in homine, quod unum hominis est.’) Sympathie is niet iets wat alleen bij de mens aanwezig is. Het gaat om de rede, bron van de moraal.

²⁸³ ‘Die unmittelbare Bestimmung des Willens durchs Gesetz und das Bewußtsein derselben heißt Achtung, ... Eigentlich ist Achtung die Vorstellung von einem Werthe...’ (GMS 401n) Dit betekent dat die onmiddellijke bepaling het besef van de waardigheid van de wet impliceert. Dat besef is onaantastbaar en weerstaat daardoor alle empirisch-psychologische kritiek (*Gemeinspr.* VIII 284-285). Vgl. nogmaals *Powalski* XXVII 164, 20-21 ‘Die moralischen Gesetze müssen also ihre eigene Würde zum Bewegungsgrund haben.’ (zie noot 280). Vgl. ook: Cicero, *De Inventione* II.157 ‘...[virtus]...trahens sua dignitate...’

‘moreel dood’ zijn.²⁸⁵

Gezien deze uitgangspunten heeft het geen zin een lans te breken voor het primaat of het gedeeld primaat van medemenselijkheid; medemenselijkheid heeft geen eigen verplichtende kracht, ofwel geen eigen morele waarde los van dienst aan de zedenwet. Daarnaast blijft het probleem van de harmonisatie van het met medemenselijkheid verbonden gevoelsleven en plichtmentaliteit.²⁸⁶

²⁸⁴ ‘Was nothwendiger Weise für jedermann einen Werth hat, hat Würde... Diese Würde giebt uns allein eine gute Wille.’ (*Mrong II* XXIX 631, 35-37.) Het is dus gebaseerd op de goede wil (vgl. *GMS* 393 en *Mrong II* XXIX 628, 29-31 ‘Der Wille, dessen Maximen als allgemeine Gesetze gelten können, ist sich selbst ein Gesetz, denn was er will, ist immer ein allgemeines Gesetz, und das ist der gute Wille.’)

²⁸⁵ ‘...sittlich todt.’, *MS* 400, 11 (zie noot 102 hierboven). Soms legt Kant een ander, d.w.z. objectief accent. In *Der Streit der Facultäten* stelt hij (in traditionele trant): ‘Daß wir den moralischen Gesetzen unterworfen und zu deren Beobachtung... durch unsere Vernunft bestimmte Wesen sind, darüber wundert man sich nicht, weil es objectiv in der natürlichen Ordnung der Dinge als Objecte der reinen Vernunft liegt, jenen Gesetzen zu gehorchen: ohne daß es dem gemeinen und gesunden Verstande nur einmal einfällt, zu fragen, woher uns jene Gesetze kommen mögen, um vielleicht, bis wir ihren Ursprung wissen, die Befolgung derselben aufzuschieben, oder wohl gar ihre Wahrheit zu bezweifeln.’ (VII 58, 22-30). Subjectief moet hier dan, om te kunnen handelen (*MS* 399, 21-23), het gevoel van lust om zich bij de natuurlijke orde aan te sluiten vanzelfsprekend bij betrokken zijn. Die lust moet dan bestaan in het besef van waardigheid.

²⁸⁶ Een voorbeeld van een poging tot integratie biedt Nancy Shermans Kantinterpretatie in haar boek *Making a Necessity of Virtue: Aristotle and Kant on Virtue* (Cambridge, 1997). Ze stelt dat ons vermogen om vanuit de zedenwet te handelen moet worden ondersteund door de ontwikkeling van onze gevoelsontvankelijkheid: Kant ‘might ...be seen as arguing that responsiveness to morality ...flourishes best in someone who has cultivated emotional capacities.’ (A.w. 143-144, verwijzend naar *MS* 387.) Dit is, zo valt op te merken, de volgorde omdraaien, allereerst moet de zuiverheid van het morele gevoel gecultiveerd worden (*MS* 399-400), dan volgt de cultivering van onze ‘emotional capacities.’

Een ander voorbeeld is het artikel van Sven Nyholm “On Kant's idea of humanity as an end in itself” (*European Journal of Philosophy*, 24, 2016). Daarin wijst hij ‘...the idea that Kant's formulas lack any substantive or practical implications’ terecht af (a.w. 371). Hij miskent echter dat het Kant moreel gezien louter gaat om de formele aard van die ‘implications’: om de wetmatigheid, algemene geldigheid of objectiviteit, die verwerkelijkt worden in die ‘substantive implications’. Nyholm verbindt wetmatigheid met een er direct uit voortvloeiende betekenisvolle mentaliteit: handelen op grond van wetmatigheid betekent dat ‘[we]...adopt a fiercely egalitarian and anti-oppressive mind-set’ (Nyholm, a.w. 369, zie ook 370). De enige mind-set waar het Kant ethisch om gaat is echter achting voor de wet als afdoende drijfveer voor het handelen. Ik mag uit achting voor de wet de ander niet onderdrukken. Achting voor wetmatigheid (orde) dwingt mij, of ik wil of niet (‘du sollst...weil du sollst’, *XXIII* 381, 18) de ander als gelijke te behandelen. Die achting leidt niet tot aanname van een verdere mentaliteit als zingevend verlengstuk, wetmatigheid (moraliteit, orde) heeft een eigen zinvolle, hoewel niet-materiële, betekenis (namelijk waardigheid), los van de empirische inhoud waarop ze wordt toegepast. Vanuit de achting zal ik, als ik zie dat men anderen onderdrukt, dat ethisch als onwaardig beschouwen. Juridisch gezien zal ik het als onrechtmatig afkeuren.

V MORAAL EN GELUK.

1. Overzicht van Kants standpunten.

1.1 De collegeverslagen en Reflexionen.

Kant gaat er, in overeenstemming met de traditie, vanuit dat het tot de structuur van het mens-zijn behoort om naar geluk te verlangen en te streven.¹ De natuurlijke neigingen zijn op zich goed.² Een moraal die met het streven naar geluk geen rekening houdt, is inziens niet reëel: ‘Alle Ethic ist chimaerisch, welche verlangt, daß wir in Ansehung unsers Verhaltens keine Hoffnung zur Glückseligkeit haben sollen.....’³

De zedenwet zou dan ook onecht zijn, een fictie, als het hoogste goed, onmogelijk was.⁴

In zijn ethiekcollege zegt Kant dat het hoogste goed een noodzakelijk oerbeeld en model is voor al onze begrippen van het goede, en dat dit oerbeeld onmogelijk zou zijn als het inhield dat mensen zich moreel goed gedroegen, maar in diepe armoede zaten (*Vorlesung* 11 en 13). Het is een gedachte die tegen de rede ingaat.

Het beginsel van noodzakelijk uitzicht op welzijn bij deugdzaamheid is fundamenteel met de moraal verbonden. In de *Reflexionen* en in de collegeverslagen die uit de tijd voor zijn grote kritische werken stammen, geeft Kant blijk van zijn overtuiging dat morele wetten uit zichzelf geen verplichtende kracht hebben. ‘Die moralischen Gesetze haben an sich selbst keine *vim obligatoriam* (Kant bedoelt hier eigenlijk de ‘vis cogendi’, de dwingend macht), sondern enthalten nur die norm. Sie enthalten die objectiven Bedingungen der Beurtheilung, aber nicht die subjectiven der Ausübung. Die letzte bestehen in der Uebereinstimmung mit unserem Verlangen zur Glückseligkeit.’⁵

Het was in Kants tijd een vanzelfsprekendheid dat een wet geen dwingende kracht heeft zonder uitzicht op beloning of straf. Het hoort, zo stelde men, tot het wetskarakter om verbonden te zijn met gevolgen. Een wet, ook een morele, moet om geen dode letter te zijn een stok achter de deur hebben (‘vis cogendi’, uitgeoefend door een machtsinstantie). Anderzijds moet men die wet niet gehoorzamen uit angst voor straf, maar uit innerlijk besef van de juistheid van die wet (‘vis obligandi’).⁶ Kant zegt dan ook, in

¹ ‘Der Zweck, der nothwendig allgemein ist, ist: daß alle ihre Zweke Erreicht werden, d.i. Glückseligkeit’ (R. 6875 XIX 188). ‘Der allgemeine Zweck der Menschen ist Glückseligkeit’ (R. 7058 XIX 237). ‘Es gibt einen Zweck den alle Menschen haben, das ist die Glückseligkeit’ (*Powalski* XXVII 99).’ Cf. *Rel.* VI 6n ‘Eigene Glückseligkeit ist der subjektive Endzweck vernünftiger Weltwesen (den jedes derselben vermöge seiner von sinnlichen Gegenständen abhängigen Natur hat, und von dem es ungereimt wäre zu sagen: daß man ihm haben solle).’ Zie, voor de scholastieke traditie, noot 109.

² ‘Die Gefühle und Neigungen sind natürlich, und insofern sie natürlich sind, so können wir sie nicht tadeln, sie sind alsdenn gut (...) Neigungen sind natürlich und ihre Befriedigungen auch’ (*Powalski* XXVII. 203-4)

³ *Powalski* XXVII 166. Cf. KpV 28 ‘Glücklich zu sein, ist notwendig das Verlangen jedes vernünftigen aber endlichen Wesens, und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehrungsvermögens.’

⁴ KpV 131, zie ook *Vorlesung* 13. Cf. K. Düsing, Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie, *KS* 62, Jg. 1971, 16 n.44 ‘..das Sittengesetz wäre dann zwar nicht in sich widersprüchlich, aber doch eine sinnlose Fiktion.’ ‘Das höchste Gut ist für Kant also ein moralischer Weltbegriff, der als ein Prinzip a priori die Ausführung des Sittengesetzes ermöglichen soll.’ (a.w. 18.)

⁵ *Refl.* 7097 (1776/8). Cf. *Moral Collins* XXVII 278 ‘Man hat also mit Recht eingesehen, daß ohne ein obersten Richter alle moralische Gesetze ohne Effekt wären, alsdenn wäre kein innere Triebfeder, keine Belohnung und keine Bestrafung.’ (W. Stark, *Vorlesung* 62)

⁶ Cf. Gellert, *Moralische Vorlesungen*: ‘Denn ein Gesetz ohne Strafen und Belohnungen kann nicht Statt finden, weil es ohne sie vergeblich wäre; obgleich diese Strafen und Belohnungen weder die Natur des

overeenstemming met de gangbare stoïcijnse gedachte, dat angst geen motief mag zijn op aan de morele wet te gehoorzamen.⁷ Door de ontwikkeling van het autonomiebegrip dat hij (in tegenstelling tot *Moral Mrongovius II*) in de *Grundlegung* bovendien losmaakt van elk verband met uitzicht op loon en straf, weet Kant deze gedachte verdere inhoud te geven.

In de collegeverslagen noemt Kant de hoop op welzijn (geluk) drijfveer van de moraal.⁸ Hij bedoelt daarmee, dat het uitzicht op persoonlijk welzijn als gevolg van moreel handelen nodig is om dit handelen te kunnen volhouden. Het is geen drijfveer in de zin dat de mens ter wille van eigen welzijn moreel handelt, maar dient als bemoediging en als noodzakelijk middel om vertrouwen in het moreel handelen als zodanig te bewaren. ‘Der Mensch kann hoffen, glücklich zu sein, das muß ihn aber nicht bewegen, sondern nur trösten. Derjenige, welcher moralisch lebt, kann hoffen deswegen belohnt zu werden, daß der frohe Mut entspringt; aber nicht aus dem Bewegungsgrunde der Belohnung.’⁹

Het gaat om overwegingen vanuit de structuur van het mens-zijn, niet om concrete begeerten. De mens kan qua structuur niet buiten uitzicht op welzijn. Zonder dit uitzicht overvraagt de mens zichzelf en is hij niet meer realistisch bezig. De gedachte, hoe mooi het zou zijn als alle mensen steeds deugdzaam handelden, kan inspireren tot moreel gedrag, maar als er geen enkel uitzicht op geluk bij aanwezig is, is dat niet vol te houden.¹⁰ Een moraal die, in onze vaak onrechtvaardige en onzekere wereld, geen garantie biedt voor rechtvaardig resultaat in de vorm van bestaanszekerheid en welzijn, is onwettelijk.¹¹ Daarom is religie - in de zin van geloof in een rechtvaardige God die de mens, in een toekomstige wereld, naar zijn daden straft en beloont - noodzakelijk als aanvulling van de moraal, die overigens haar grond in zichzelf heeft.¹² Moraal en religie

Gesetzes, noch der moralischen Verbindlichkeit ausmachen, sondern bloß nothwendige Folgen des Gesetzes sind.’ Zie voor de betreffende verwijzplaatsen noot 17 en 51 van hoofdstuk II van deze studie.

⁷ ‘Denn die vis obligandi kann nicht in der Gewalt bestehn, wer da drohet, der obligirt nicht, sondern der extorquirt.’ (Gerhardt-Menzer 51; *Vorlesung* 64) ‘Enthält das Herz des Menschen nicht unmittelbare sittliche Vorschriften, und muß man, um ihn allhier seiner Bestimmung gemäß zu bewegen, durchaus die Maschinen an eine andere Welt ansetzen? Kann derjenige wohl redlich, kann er wohl tugendhaft heißen, welcher sich gern seinen Lieblingslastern ergeben würde, wenn ihn nur keine künftige Strafe schreckte....?’ (*Träume*, AA II 372, 26-31). Cf. Horatius, *Epist.* I. 16, 52 ‘Oderunt peccare boni virtutis amore.’

⁸ ‘Habe ich mich so verhalten, daß ich der Glückseligkeit würdig bin, so kann ich auch hoffen, dieselbe zu genießen, und das sind die Triebfedern der Sittlichkeit.’ (*Collins* XXVII 304, 21-23.)

⁹ *Collins* XXVII, 284, 34-36. Cf. a.w. 285, 34-36 ‘Ob wir zwar von Gott keinen Lohn als Verdienst zu erwarten haben, so können wir doch *praemia gratuita* erwarten, die gleichwohl als Lohn angesehen werden...’

¹⁰ ‘Wenn ich mir vorstelle, wie schön das wäre, wenn alle Menschen rechtschaffen und moralisch wären, so möchte mich ein solcher Zustand reizen, moralisch zu sein. Allein die Moral sagt: du sollst an sich und für dich moralisch sein, die anderen mögen sein wie sie wollen, dann fängt das moralische Gesetz an, in mir idealisch zu werden. Ich soll der Idee der Moralität folgen, ohne irgend eine Hoffnung, glücklich zu sein, und dieses ist nicht möglich; also wäre die Moral ein Ideal, wenn kein Wesen ist, was die Idee exekutiert.’ (Gerhardt-Menzer 62, *Collins* XXVII 307, 29vv. *Vorlesung* 119v.)

¹¹ ‘Die Moral führt also natürliche Verheißung mit, denn sonst könnte sie mich nicht obligieren. Denn wer mich nicht schützen kann, dem bin ich auch keinen Gehorsam schuldig.’ (a.w. 94; *Collins* XXVII 308)

¹² ‘...die Moral kann uns aber ohne die Religion nicht schützen.’ (Gerhardt-Menzer I.c.; *Vorlesung* 120.) Vgl. *Powalski* XXVII 166 ‘Die Glückseligkeit ist nicht der oberste Bewegungsgrund, sondern der liegt schon in ihr selbst. Die Würdigkeit glücklich zu seyn, ist ein unmittelbares consecretarium der moralischen Gesetze. Ein moralisches Gesezz kann nicht gebiethen, wenn es sich nicht zugleich auf Glückseligkeit beziehen sollte. Ein jedes moralische Gesezz ist verheißend und die Glückseligkeit ist der Vernunft nach ein nothwendiges correlatum des Wohlverhaltens.’ [Curs. F.R.F.]

hebben niet dezelfde oorsprong, maar ze vullen elkaar noodzakelijk aan. De moraal is daarbij het primaire.¹³ Het gaat om de *waardigheid* om gelukkig te zijn. Deze formule blijft tot het einde de basis van Kants moraal.¹⁴

De waardigheid om gelukkig te zijn vormt het centrale motief. In de *Reflexionen* noemt Kant dat motief primair en essentieel.¹⁵ Deze drijfveer beschouwt hij als geheel zuiver, geen mens wil immers dit leven verlaten ter wille van die beloning in een andere wereld: '[Diese] triebfeder ist von allen Hindernissen der Natur frey. Die triebfeder aus der andern Welt ist auch schon an sich selbst der Entsagung auf allen Vortheil gleich.'¹⁶ Het motief van beloning naar moreel werken (in de vorm van het aangename in een andere wereld) is dus, naar Kants overtuiging, een geheel natuurlijk en onzelfzuchtig motief; het maakt zelfs deugd als onbaatzuchtig gedrag mogelijk: 'Durch die gehoffte Belohnung der andern Welt wird die tugend uneigennützig und hat doch eine Stütze oder Zuflucht.'¹⁷ Het verschilt, volgens Kant, op deze wijze kwalitatief van het rechtstreekse, zelfzuchtige, streven naar geluk. Het vormt het principe van het *summum bonum*. De idee van het *summum bonum* is identiek met de gedachte van beloning naar moreel werken (in de zin dat het deze gedachte noodzakelijk impliceert).¹⁸ De gedachte van rechtmatige beloning is zó fundamenteel in de rede geworteld, dat deze zich daardoor gedwongen ziet in een toekomstige morele wereld, met God als rechtvaardige rechter te geloven.

1.1.1 God als rechtvaardige rechter.

God garandeert dus de verwerkelijking van het hoogste goed. Maar evenmin als de staat ten doel heeft, om de onderdanen gelukkig te maken, doch alleen hun vrijheid wil waarborgen, is het Gods doel om, in zijn primaire functie van wetgever en rechter (naast die van schepper), de vrijheid (ingevuld als wetmatigheid) en niet zozeer zijn goedheid te handhaven. Iedere gedachte aan God als liefhebbende vader moet men vergeten. 'Als Gesetzgeber kan er nicht gütig seyn, d.i. sein Gesetz kan nicht der absicht auf das Wohl der creatur untergeordnet oder damit vermischt seyn. Es ist auf die Freyheit und nicht auf die Glückseligkeit gerichtet: daß die Geschöpfe der Glückseligkeit würdig, nicht daß sie glücklich werden; sonst stellen wir uns sein Gesetz als nachsichtlich, unseren Schwächen angemessen und nachgebend, aber nicht als heilig vor.'¹⁹ Als rechter treedt

¹³ 'Alle Religion setzt Moral voraus, demnach kann die Moral nicht aus der Religion abgeleitet werden.' (Collins, XXVII 307, 26v) 'Die Glückseligkeit ist kein Grund, kein Principium der Moralität, aber ein notwendiges Corollarium derselben.' (a.w. 304, 24vv)

¹⁴ Zie bijv. MS VI 481, '...was deine Neigung auf die Bedingung einschränkt, dieser Glückseligkeit zuvor würdig zu sein, ist deine Vernunft.' en *Opus Postumum* XXII 129, 8.

¹⁵ '...erstlich das mit der moralitaet wesentlich verbundene *motivum*, nemlich die Würdigkeit glücklich zu seyn.' *Refl.* 6628, 7097; cf. K. Düsing, a.w. 18.

¹⁶ *Refl.* 6838. Voor het gegeven dat iedereen zo lang mogelijk hier in leven wil blijven, zie *Vorlesung z. Moralphilosophie* 81-82.

¹⁷ L.c. Zie ook *Bemerk.* XX 28, 7-12. Cf. *Gemeinspruch* VIII 280, 36-40 'Eine Willensbestimmung aber, die sich selbst ... auf diese Bedingung [der Würdigkeit des Subjects] einschränkt, ist nicht eigennützig.'

¹⁸ 'Die Alten sahen wohl ein, daß bloß die Glückseligkeit nicht das einzige höchste Gut sein könnte, denn wenn alle Menschen diese Glückseligkeit treffen möchte ohne Unterschied des Gerechten und Ungerechten, so wäre zwar die Glückseligkeit da, aber keine Würdigkeit derselben, also kein höchstes Gut.' (Gerhardt-Menzer, 16; *Vorlesung* 12) Aristoteles begint de Nicomachische Ethiek met het noemen van het hoogste goed als doel dat wij om zichzelf willen. 'Εἰ δὴ τί τέλος ἐστὶ τῶν πρακτῶν ὁ δι' αὐτοῦ βουλομεθα .. δηλον ὡς τοῦτ' ἀν εἴη ταγαθὸν καὶ τὸ ἀριστον.' (a.w. 1094a)

¹⁹ *Refl.* 6092, XVIII 448-449

hij volstrekt onpersoonlijk op: ‘Der Richter is an sich gleichgültig, er spricht nicht aus Liebe sein Urtheil, ist unpartheyisch; er kan nicht erbeten werden...’²⁰

God is in ons niet persoonlijk geïnteresseerd, evenmin als wij in hem, zijn belangstelling als objectieve reken- en betaalmeeester gaat alleen uit naar de precieze toebedeling van geluk in verhouding tot betoonde rechtmatigheid. Als redelijke wezens willen wij trouwens niet anders, en meer mogen wij ook niet hopen.

1.2 De Kritik der reinen Vernunft.

Ook in de *Kritik der reinen Vernunft* is de zingevende band tussen moraal en religie essentieel: ‘... zonder een God en een voor ons nu niet zichtbare, maar verhoopte wereld zijn de heerlijke ideeën der zedelijkheid weliswaar voorwerpen van instemming en bewondering, maar geen drijfveren voor voornemens en de uitvoering daarvan, omdat ze niet het hele doel vervullen dat voor elk redelijk wezen natuurlijk en noodzakelijk is....’ (KrV A 813/B 841) De ideeën van de zedelijkheid alleen voldoen niet aan de fundamentele wensen van de menselijke natuur, en vormen daarom, op zich genomen, geen voldoende reële basis voor het praktisch handelen.

Ook hier is het verlangen naar geluk fundamenteel. De drie kernvragen voor de rede omvatten, naast het ‘Wat kan ik weten?’ en ‘Wat moet ik doen?’, het onmisbare ‘Wat mag ik hopen?’. Alle hoop, zo schrijft Kant, is gericht op geluk²¹, en is met betrekking tot het praktische en de zedenwet hetzelfde, als het weten en de natuurwet is met betrekking tot de theoretische kennis van de dingen (KrV A 805/B 833). De laatste geeft de oorzaak aan waarom iets gebeurt, de eerste de oorzaak waarom iets *moet* gebeuren.

Dit verlangen wordt, zoals gezegd, door Kant moreel zo verdisconteerd, dat het niet gaat om een direct streven naar wensvervulling, maar om het motief van de waardigheid om gelukkig te zijn.²² Het *verlangen* naar geluk wordt dus onderworpen aan de *wil* tot wetmatigheid.²³

Kant baseert, in de *Kritik der reinen Vernunft*, het bestaan van morele apriori-wetten op onze algemeen menselijke ervaring.²⁴ Wat dat betreft is er geen verschil met de *Grundlegung*, waar hij uitgaat van het plichtsbegrip zoals we dat dagelijks ervaren (GMS 397), al legt hij dan het accent op de a-prioristisch zich opdringende kracht van de wet.

De wereld, die men zich in overeenstemming met deze wetten denkt, is een morele

²⁰ *Refl.* 6095, XVIII 450

²¹ ‘Glückseligkeit ist die Befriedigung aller unserer Neigungen, (sowohl extensive, der Mannigfaltigkeit der selben, als intensive, dem Grade, und auch protensive, der Dauer nach).’ (KrV B 834.)

²² Zie bijv. in de *Kritik der reinen Vernunft*: ‘Das Gesetz aus dem Bewegungsgrunde der Glückseligkeit nenne ich pragmatisch (Klugheitsregel); dasjenige aber, wofern ein solches ist, das zum Bewegungsgrunde nichts anderes hat, als die Würdigkeit, glücklich zu sein, moralisch (Sittengesetz). Das erstere rät, was zu tun sei, wenn wir der Glückseligkeit wollen teilhaftig, das zweite gebietet, wie wir uns verhalten sollen, um nur der Glückseligkeit würdig zu werden.’ (A 806/B 834.)

²³ Cf. V 130, 2-3; en dit toegepast op Gods goedheid: ‘Die Gütigkeit, so fern sie auf Bedingungen der Gesetzmäßigkeit eingeschränkt ist, ist Gerechtigkeit.’ (R. 6090, XVIII 446, 27-28) ‘Bedingungen der Gesetzmäßigkeit’ wil zeggen: ‘die Bedingung der Einstimmung der Vernünftigen Wesen’ (l.c. 447,1).

²⁴ ‘Ich nehme an, daß es wirklich reine moralische Gesetze gebe, die völlig a priori (ohne Rücksicht auf empirische Bewegungsgründe, d.i. Glückseligkeit,) das Tun und Lassen, d.i. den Gebrauch der Freiheit eines vernünftigen Wesens überhaupt, bestimmen, und daß diese Gesetze schlechterdings gebieten, und also in aller Absicht notwendig sind. Diesen Satz kann ich mit Recht voraussetzen, nicht allein, indem ich mich auf die Beweise der aufgeklärtesten Moralisten, sondern auf das sittliche Urteil eines jeden Menschen berufe, wenn er sich ein dergleichen Gesetz deutlich denken will.’ (KrV A 807/B 835.)

wereld. Het antwoord op de vraag: ‘Wat moet ik doen?’ is: ‘Doe datgene waardoor je waardig wordt om gelukkig te zijn.’ (KrV A 809/B 837) De hoop op geluk kan alleen gekoesterd worden ‘..wenn eine höchste Vernunft, die nach moralischen Gesetzen gebietet, zugleich als Ursache der Natur zum Grunde gelegt wird’, met andere woorden, wanneer het bestaan van God wordt aangenomen. Alleen in een toekomstige, morele, wereld is gelukzaligheid in overeenstemming met zedelijkheid mogelijk. De rede voelt zich gedwongen een dergelijke wereld aan te nemen, want de morele wetten zouden, zoals Kant ook in de collegeverslagen aangaf, een illusie zijn als aan hun naleving geen welzijnsresultaat verbonden was. (KrV A 811/B 840)

Ook in de *Kritik der reinen Vernunft* zijn God en de gehoopte wereld, waarin geluk in overeenstemming met zedelijkheid de mens ten deel valt, de onmisbare drijfveren tot zedelijkheid.²⁵ Het gaat daarbij om een volstrekt reële en noodzakelijke hoop: ‘Zedelijkheid alleen, en met haar louter de waardigheid om gelukkig te zijn, is echter bij lange na niet het complete goed. Om dat te voltooien moet hij, die zich zo gedragen heeft dat hij het geluk niet onwaardig is, kunnen hopen het ook deelachtig te worden werden.’ (A 813).

De morele wet heeft geen andere beweegredenen dan alleen de waardigheid om gelukkig te zijn.²⁶ Dit motief is moreel zuiver, omdat ze niet uit onze egoïstische begeerten, maar uit de rede stamt. Naar Kants nadrukkelijke mening is het dan ook niet ons eigenbelang, maar de structuur van de rede (in feite het objectief rationele principe: ‘voor wat, hoort wat’) die dwingt tot het leggen van dit verband, dat zijn exponent vindt in de idee van het *summum bonum*.²⁷ Voor de rede is moraal zonder gepaste beloning onmogelijk.²⁸ Het gaat om ‘a priori angemessene Folgen’ die de doelmatige eenheid van het *summum bonum*, respectievelijk het menselijk streven mogelijk maken.²⁹ Dit is dezelfde gedachte als we bijvoorbeeld in de *Reflexionen* tegenkomen, waar hij spreekt van de ongerijmdheid die optreedt, als moraal niet een, door God toebedeeld, geluk ten gevolge heeft.³⁰ Deze idee van proportioneel geluk heeft Kant aan Crusius ontleend; het is een gedachte die teruggaat op Aristoteles.³¹

²⁵ KrV A 812-813/B 840-841.

²⁶ ‘..das zweite [Gesetz] gebietet, wie wir uns verhalten sollen, um nur der Glückseligkeit würdig zu werden.’ (KrV A 806/B 834)

²⁷ ‘Ich sage demnach: daß ebensowohl, als die moralischen Prinzipien nach der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche notwendig sind, ebenso notwendig sei es auch nach der Vernunft, in ihrem theoretischen Gebrauch anzunehmen, daß jedermann die Glückseligkeit in demselben Maße zu hoffen Ursache habe, als er sich derselben in seinem Verhalten würdig gemacht hat.’ (KrV A 806/B 887)

²⁸ ‘Die Sittlichkeit an sich selbst macht ein System aus, aber nicht die Glückseligkeit, außer, sofern sie der Moralität genau angemessen ausgeteilt ist. Dieses aber ist nur möglich in der intelligibelen Welt, unter einem weisen Urheber und Regierer. Einen solchen, samt dem Leben in einer solchen Welt, die wir als eine künftige ansehen müssen, sieht sich die Vernunft genötigt anzunehmen, oder die moralischen Gesetze als leere Hirngespinnste anzusehen, weil der notwendige Erfolg derselben, den dieselbe Vernunft mit ihnen verknüpft, ohne jene Voraussetzung wegfallen müßte.’ (KrV A 811/B 839)

²⁹ A.w. A 811/B 839. Voor deze passage i.v.m. een identieke gedachte bij Gellert, zie noot 51 in hoofdstuk II van deze studie.

³⁰ ‘Wäre kein Gott so würden alle unsere Pflichten schwinden, weil eine Ungereimtheit im Ganzen wäre, nach welcher das Wohlbefinden nicht mit dem Wohlverhalten stimmte, und diese Ungereimtheit würde die andere entschuldigen!’ (XIX 130, 16-19)

³¹ Zie diens *Anweisung vernünftig zu leben* §§ 189, 190, 213, 220. Aristoteles, *Ethica Nicom.* Boek V.3-4, 1131a vv.

Kant gaat dus steeds uit van de doelmatige eenheid van de mens, waarin moraal en door God gegeven geluk fundamenteel verbonden zijn. Deze is eenheid niet mogelijk zonder de gedachte van 'beloning naar moreel werken'. Dezelfde gedachte vinden we later ook in de *Kritik der praktischen Vernunft*: waardigheid zonder geluk is strijdig met de volmaakte wil van een redelijk wezen (V 110, 27-31). De rede zelf vindt dat belangeloosheid beloond moet worden; anders gezegd: zedelijkheid impliceert de waardigheid om gelukkig te zijn.³² Daarbij moet bedacht worden dat het natuurlijk onvermijdelijk streven naar geluk ook deel uitmaakt van de zedenwet zelf; het gaat bij de zedenwet immers om algemene geldigheid, ofwel wetmatigheid van eigenbelang, respectievelijk geluk. Zonder dit eigenbelang kan de mens überhaupt niet handelen.

Kort samengevat: de *Kritik der reinen Vernunft* heeft als morele kernstelling, dat geboden, om werkzaam te kunnen zijn, moeten voldoen aan de eisen van onze gerichtheid op het complete hoogste goed (d.w.z. het hoogste goed als noodzakelijk praktisch idee van de rede waarin het reële uitzicht op welzijn als onmisbaar element is opgenomen), een gerichtheid die a priori door de zuivere rede zelf is bepaald (A 812-813).

1.3 De Grundlegung.

De *Grundlegung* concentreert zich op de aard van de mens als redelijk wezen, met de daaruit voortvloeiende principes van zedelijk handelen. Kant richt zich hier geheel op de implicaties van het verschijnsel plicht, dat in het natuurlijke gezonde verstand aanwezig is (GMS 397). De *Grundlegung* is een analyse van het alledaagse plichtbegrip met het toen gangbare onderscheid tussen lager en hoger (vanuit objectieve motivatie) streven.

Het hoogste goed wordt als begrip slechts een keer genoemd, en dan gaat het alleen om het hoogste goed als 'goede wil', al wordt er aan toegevoegd dat deze niet al het goede omvat. 'Deze wil hoeft dus niet het enige en het gehele, maar wel het hoogste goed en de voorwaarde voor al het overige, zelfs voor alle verlangen naar geluk te zijn.' (IV 396) Het overheersende probleem is niet de noodzaak dat de moraal ook het geluksverlangen verdisconteert als onmisbare voorwaarde voor een realistische (werkzame) ethiek, maar de eis dat het geluksverlangen zich aan de zuivere moraal onderwerpt en de mogelijkheid dat zo'n ethiek principieel fundeerdbaar is, zelfs al zou niemand zich er aan houden. De verwerkelijking van het uitzicht op geluk is, zo benadrukt Kant, niet van belang, het gaat alleen om de *waardigheid* om gelukkig te zijn, zonder de beweegreden dit geluk te verkrijgen (IV 450, 7-8; cf 411, 32-33n). De verwerkelijking maakt voor het functioneren van de mens als moreel wezen niets uit (IV 439, 3-20. Dit betekent dat de wens, het geluk dat bij het hoogste goed hoort daadwerkelijk te bezitten ofwel feitelijk deelachtig te worden (KrV A 813), niet tot de eigenlijke moraal hoort. Verder is, door geheel uit te gaan van de eigen wetgevende wil van elk redelijk wezen, de verbinding met beloning of straf niet meer noodzakelijk om het wetskarakter van de zedelijkheid mogelijk te maken, zoals traditioneel werd gedacht (IV 432, 28 vv).

Het gaat er in de *Grundlegung* niet om, of mensen ooit volgens hun goede wil handelen, maar dat deze goede wil op zich realiteit is. Het gaat niet om het ervaringsprobleem, dat

³² 'Sittlichkeit allein, und, mit ihr, die bloße Würdigkeit, glücklich zu sein..' (KrV A 813/B 841) Dit impliceert het onvermijdelijk streven naar geluk. Cf. *Refl.* 7310 'Der Zweck der Menschen ist Glückseligkeit, und die Pflicht, sie in anderen zu befördern, schließt die ihres objectiven Zwecks, nämlich die Sittlichkeit in sich, damit sie ihrer würdig und dadurch theilhaftig werden.' (XIX 308)

het zedelijk oordeel geen automatische en noodzakelijk afdoende drijfveer vormt voor zedelijk handelen, maar om het principiële punt ‘dat, zelfs wanneer er nog nooit handelingen, uit zulke zuivere bronnen ontsprongen, zijn geweest, het er hier toch volstrekt niet om gaat of dit of dat gebeurt, maar de rede voor zichzelf en onafhankelijk van alle verschijnselen gebiedt wat gebeuren moet, ...omdat deze plicht, als plicht als zodanig, voorafgaand aan alle ervaring, in de idee van een de wil, door a priori-gronden bepalende, rede ligt.’ (GMS 407-408) Anders gezegd, het autonomieprincipe van de rede (en de realiteit ervan) staat centraal, los van haar verwerkelijking in de praktijk. Daarom krijgt het *summum bonum* nauwelijks aandacht. De zuiverheid *zelf* vormt haar eigen drijfveer en zingeving, in de gestalte van de door haar gewekte achting. De rede schept, als autonomie (althans vanaf de *Grundlegung*), die zuiverheid zelf, de zuiverheid wordt dus niet eerst mogelijk door het uitzicht op beloning in een andere wereld.³³ Het fundamentele probleem, hoe het oordeel van het verstand ‘eine Kraft zu geben, und daß es eine Triebfeder werde, den Willen zu bewegen den Handlung auszuüben...’³⁴, wordt daarmee overigens niet werkelijk opgelost. Weliswaar is de zuiverheid van de morele wet in principe een afdoende drijfveer (de principiële oplossing is er dus wel), maar de wil is ‘nicht an sich völlig der Vernunft gemäß’, en daarom is het volgen van de rede subjectief toevallig en vereist dwang (GMS 413). De dwang van de rede via het gevoel van achting mist evenwel de kracht om gegarandeerd ofwel noodzakelijk tot naleving te leiden.

1.3.1 De minimalisering van het uitzicht op geluk als zingevende factor.

De mens heeft als natuurlijk doel het geluk.³⁵ De natuur heeft dit echter niet als eigenlijk doel voor de mens bestemd; als de natuur ons geluk primair had gesteld, was de rede als instrument daartoe een slechte keuze.³⁶ Geluk heeft geen eigenlijke waarde, alleen zedelijkheid heeft waarde.³⁷ De band tussen moraal en geluk wordt tot het minimum teruggebracht. De moraal kan het geluk tot minder dan niets reduceren, en schenkt een eigen bevrediging, los van materieel geluk.³⁸ (Daarmee wordt eigenlijk het evenwicht van

³³ Cf. de relatieve zuiverheid in *Refl.* 6838, ‘Durch die gehoffte Belohnung der anderen Welt wird die tugend uneigennützig und hat doch eine Stütze oder Zuflucht. Die triebfeder is den Sinnen so weit als möglich entzogen.’ In V 129, 27 ‘Auch hier bleibt daher alles uneigennützig...’ berust dit op objectiviteit.

³⁴ Gerhardt-Menzer, 54; *Vorlesung* 69. (De passage ontbreekt bij Collins)

³⁵ ‘Es ist gleichwohl ein Zweck, den man bei allen vernünftigen Wesen (so fern Imperative auf sie, nämlich als abhängige Wesen, passen) als wirklich voraussetzen kann, und also eine Absicht, die sie nicht etwa bloß haben können, sondern von der man sicher voraussetzen kann, daß sie solche insgesamt nach einer Naturnotwendigkeit haben, und das ist die Absicht auf Glückseligkeit.’ (GMS 415, 28-33)

³⁶ ‘Wäre nun an einem Wesen, das Vernunft und einen Willen hat, seine Erhaltung, sein Wohlergehen, mit einem Worte seine Glückseligkeit, der eigentliche Zweck der Natur, so hätte sie ihre Veranstaltung dazu sehr schlecht getroffen, sich die Vernunft des Geschöpfes zur Ausrichterin dieser ihrer Absicht zu ersehen.’ (GMS 395)

³⁷ ‘Nun ist Moralität die Bedingung, unter der allein ein vernünftiges Wesen Zweck an sich selbst sein kann.... Also ist Sittlichkeit und die Menschheit, so fern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat.’ (GMS 435) Cf. *Naturrecht Feyerabend* (1784) XXVII 1330, 3-5 ‘Die Handlung einen Menschen zu retten ausm Wasser [op grond van het principe van wetmatigheid], hat mehr Werth, als die Folgen, daß der andre das Leben hat, denn es ersaufen doch viele, und er muß doch sterben.’ Ook *Religionslehre* XXVIII 1153, 36-37 ‘Daß Menschen sterben, daran ist nichts gelegen, aber wenn die Tugend stirbt ist alles weg.’

³⁸ ‘Dieser Wille darf also zwar nicht das einzige und das ganze, aber er muß doch das höchste Gut und zu allem Übrigen, selbst allem Verlangen nach Glückseligkeit die Bedingung sein, in welchem Falle es sich mit der Weisheit der Natur gar wohl vereinigen läßt, wenn man wahrnimmt, daß die Kultur der Vernunft, die zur erstern und unbedingten Absicht erforderlich ist, die Erreichung der zweiten, die jederzeit bedingt

de totaliteit van het mens-zijn, waarin het streven naar geluk fundamenteel is, verstoord. Eerder had Kant benadrukt dat de zedelijkheid zelf op de idee van universeel *geluk* naar regels van de rede berust. Daarom worden we gedwongen aan te nemen dat het resultaat van dit harmonisch streven maar geluk via de Schepper gegarandeerd is, omdat zedelijkheid anders alleen een fantasiebegrip zou zijn.³⁹ Volgens de *Grundlegung* is de waardigheid die het handelen vanuit eigen wetgeving schenkt reeds het loon van de moraal. Het streven naar geluk verdwijnt geheel achter het streven naar harmonie van handelen. Dat blijkt ook uit de terminologie: ‘die Idee der allgemeinen Glückseligkeit’ wordt vervangen door ‘das bloße Princip der Allgemeingültigkeit’, GMS 461, 27)

In feite is het absolute doel van de mens hier niet het *summum bonum* als het geluk insluitende goed, maar de zedelijkheid zelf, als verhevenste goed, respectievelijk het verwerkelijken van de redelijke natuur zelf als doel op zich.⁴⁰ De verbinding tussen de zuivere rede en geluk, in de vorm van de idee van waardigheid om gelukkig te zijn komt, in de *Grundlegung* slechts eenmaal voor.⁴¹ Het gaat dan om een interesse die beperkt is tot de loutere waardigheid om gelukkig te zijn, zonder het motief om dat geluk ook werkelijk te verkrijgen (IV 450, 7-8). Dat kan ook niet anders, omdat, zoals Kant, met nadruk stelt, iedere empirische interesse bij het moreel handelen ontbreekt, omdat we ons

ist, nämlich der Glückseligkeit, wenigstens in diesem Leben auf mancherlei Weise einschränke, ja sie selbst unter Nichts herabbringen könne, ohne daß die Natur darin unzweckmäßig verfare, weil die Vernunft, die ihre höchste praktische Bestimmung in der Gründung eines guten Willens erkennt, bei Erreichung dieser Absicht nur einer Zufriedenheit nach ihrer eigenen Art, nämlich aus der Erfüllung eines Zwecks, den wiederum nur Vernunft bestimmt, fähig ist, sollte dieses auch mit manchem Abbruch, der den Zwecken der Neigung geschieht, verbunden sein.’ (GMS 396)

³⁹ Cf. R 6958 XIX 214, 2-7 ‘Da nun die Sittlichkeit sich auf die idee der allgemeinen Glückseligkeit aus freyem Verhalten gründet, so werden wir genothigt selbst die Ursache und Regirung der Welt nach einer idee, nemlich demjenigen, was alles Einstimmig macht oder durch einstimmige Bestrebung zur Glückseligkeit auch diese selbst besorgt, zu gedenken; denn sonst hätte die moralische idee keine realität in der Erwartung und wäre ein bloß vernünftler Begriff.’

⁴⁰ ‘Wenn es denn also ein oberstes praktisches Prinzip.. geben soll, so muß es ein solches sein, das... Zweck an sich selbst ist. ... Der Grund dieses Prinzips ist: die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst.’ (GMS 428-429)

⁴¹ ‘Zwar finden wir wohl, daß wir an einer persönlichen Beschaffenheit ein Interesse nehmen können, die gar kein Interesse des Zustandes bei sich führt, wenn jene uns nur fähig macht, des letzteren teilhaftig zu werden, im Falle die Vernunft die Austeilung desselben bewirken sollte, d. i. daß die bloße Würdigkeit, glücklich zu sein, auch ohne den Bewegungsgrund, dieser Glückseligkeit teilhaftig zu werden, für sich interessieren könne: aber dieses Urteil ist in der Tat nur die Wirkung von der schon vorausgesetzten Wichtigkeit moralischer Gesetze (wenn wir uns durch die Idee der Freiheit von allem empirischen Interesse trennen); aber daß wir uns von diesem trennen, d. i. uns als frei im Handeln betrachten und so uns dennoch für gewissen Gesetzen unterworfen halten sollen, um einen Wert bloß in unserer Person zu finden, der uns allen Verlust dessen, was unserem Zustande einen Wert verschafft, vergüten könne, und wie dieses möglich sei, mithin woher das moralische Gesetz verbindet, können wir auf solche Art noch nicht einsehen.’ (GMS 450) [curs. F.R.F.] Dit in contrast met bijv. *Refl.* 6876 (1776-1778), waar Kant stelt dat alleen religie de realiteit van het *summum bonum* kan bewijzen, omdat het pijnlijk precies nakomen van regels verwaandheid zou zijn, daar regels, die niet noodzakelijk hun [welzijns]resultaat impliceren, niet zonder meer gebieden (m.a.w. niet zinvol zijn; dit conform destijds gangbare juridische opvatting). Zijn uitgangspunt is hier geluk als noodzakelijk algemeen doel van de mens (*Refl.* 6875), zij het binnen de regels van de moraal, die ons het geluk waardig maken. Die waardigheid is echter nadrukkelijk niet het volledige goed: ‘die Würdigkeit ist zwar ein wahres und oberste Gut, aber nicht das vollständige.’ (*Refl.* 6876) Dit is ook het standpunt van de KrV (A 813, 24-28; A 809, 17-26). In de *Grundlegung* is de zuiverheid als zodanig van de moraal volledig zingevend, ondanks het feit dat het niet het volledige hoogst goed is, en alleen in formeel verband met geluk staat.

door de idee van de vrijheid van elk empirisch belang losmaken (IV 450, 10-11; cf. 411, 32-33n, 'los van enig voordeel in deze of een andere wereld'). De zedenwet heeft met interesse in geluk niets van doen. De waardigheid als zodanig, die door de moraal tot stand wordt gebracht, vergoedt alle verlies aan geluk. Interesse in geluk is er alleen als zijdelings effect van de morele wetten en ontstaat op basis van de gedachte dat de toedeling van geluk geheel in handen van de rede zelf zou liggen. Het gaat meer om interesse in het werk van de rede, dan in het bereiken van geluk. Het (moreel) geluk bestaat feitelijk in geestelijke voldoening, niet in uitzicht op materieel welzijn.

De waardigheid om gelukkig te zijn staat dus los van het uitzicht dit geluk ooit te verkrijgen, terwijl volgens de *Kritik der reinen Vernunft* de rede zelf het uitzicht van proportioneel geluk juist noodzakelijk met de moraal verbindt en alleen door dit uitzicht het volgen van morele wetten uitvoerbaar acht (A 811-813). De verbinding die rede legt met geluk, een verbinding die in de *Kritik der reinen Vernunft* - waar de moraal buiten het transcendentale valt - nadrukkelijk wordt geproclameerd (in overeenstemming met de inzichten van die tijd), wordt hier dus geheel geminimaliseerd, dat wil zeggen, ontdaan van interesse in het geluk zelf. De inzichten in de *Grundlegung*, uitgedrukt in het autonomiebegrip, maken dat Kant hier weinig of geen aandacht heeft voor de gedachte dat de moraal een noodzakelijke aanvulling zou kunnen verdienen in de vorm van uitzicht op geluk. De 'waardigheid om gelukkig te zijn' vormt geen eenheid van interesse meer, de interesse gaat geheel uit naar de wetgeving; de waardigheid daarvan als vermogen tot autonomie is de mens genoeg. Kant proclameert nu de paradox van de absolute empirische belangeloosheid: 'En hierin ligt nu juist de paradox, dat enkel de waardigheid van het mens-zijn als redelijke natuur (die bestaat in het vermogen algemeen wetgevend te zijn), zonder enig ander daardoor te bereiken doel of voordeel... zou moeten dienen tot een onverbiddelijk voorschrift van de wil..' (IV 439, 3-7; 440, 11) Deze paradoxale situatie is mede het gevolg van het feit dat de zuivere praktische rede, niet meer, zoals in de *Kritik der reinen Vernunft*, bij haar voorstellingen afhankelijk is van gevoelens van lust en onlust en daarom, hoe minimaal ook, verbonden blijft met het empirische (A 801n), maar in staat wordt geacht zelf volledig a priori-beweegredenen voor te stellen (IV 391, 4-6), namelijk wetmatigheid en de niet empirisch gewekte achtung daarvoor. De waardigheid bestaat in het vermogen om wetgevend te zijn, en houdt geen verband meer met de compensatie van ingeleverd geluk zoals in het ethiekcollege. Het belang van de totaliteit van het mens-zijn (ofwel het volledige hoogste goed) krijgt geen aandacht.⁴²

1.4 De Kritik der praktischen Vernunft.

In de *Kritik der praktischen Vernunft* stelt Kant vast, dat het geluk het onvermijdelijk verlangen van ieder eindig redelijk wezen is.⁴³ Omdat geluk altijd empirisch en subjectief is, kan het echter niet als objectieve maatstaf voor het handelen dienen.⁴⁴ Die objectiviteit

⁴² Kant noemt het alleen formeel in GMS 396. Volgens het collegeverslag wijsgerige theologie *Pölitz* (1783/84) wordt de moraal, als systeem van plichten dat voortvloeit uit onze redelijke natuur, door de zuivere rede a priori gekend. De mens mag hopen in het rijk der zeden een (systematisch) geheel te vormen met alle redelijke wezens (cf. *Träume* II 335, 11). Ons troost en bemoedigt de gedachte een schakel te zijn in de keten van een rijk van alle doelen. Dit rijk omvat ook het structureel-natuurlijke doel van de mens, welzijn. (XXVIII 1011; cf. 1182) (In de GMS biedt dit geen troost, maar waardigheid vanuit autonomie.)

⁴³ 'Glücklich zu sein, ist notwendig das Verlangen jedes vernünftigen aber endlichen Wesens, und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehungsvermögens.' (KpV V 25, 12-13; GMS 415, 28-29)

⁴⁴ 'Aber eben darum, weil dieser materiale Bestimmungsgrund von dem Subjekte bloß empirisch erkannt

kan alleen tot stand komen door de loutere algemene wetgevende vorm (KpV V 29). Deze manifesteert zich gebiedend als ‘Faktum der Vernunft’ (KpV V 31). Hoewel dit verschijnsel empirisch onverklaarbaar is, ziet Kant dit als een afdoend vaststaand, ontwijfelbaar gegeven.⁴⁵ Dit blijft overeind, ook al zou men geen enkel voorbeeld in de praktijk kunnen aanwijzen, waarin het gebod van de zedenwet exact werd opgevolgd (KpV V 47). Ook hier, zo valt men uit dit laatste te concluderen, blijft dus de kloof tussen de dwingende (gebiedende) werkelijkheid van het principe (waar Kant de volle nadruk op legt) en de werkelijkheid van het handelen bestaan.

Het probleem is hier niet: hoe kan het verstand drijfveer zijn? Maar: verwerkelijk ik het gevoel van achting voor de zedenwet in mijn leven of niet? Het grondprobleem van de *executio* blijft bestaan, en wordt doorgeschoven naar de vraag: laat ik het gevoel van achting al dan niet mijn drijfveer zijn? Als mijn ‘Willkür’ ervoor kiest het door de rede afgedwongen gevoel van achting als werkelijke drijfveer te nemen, is dat de deugdzame mentaliteit, waarbij deugd de strijd tegen de macht van de neigingen is.⁴⁶ De kernvraag wordt: verwerkelijk ik het in mij aanwezige principe tot een bestendige mentaliteit, tot deugd, die naar haar wezen gericht is op het realiseren van het hoogste goed?

1.4.1 De rol van het *summum bonum*.

Het probleem van de zuiverheid en van de fundeerbaarheid van de moraal is dus niet meer het centrale punt, zoals in de *Grundlegung* - de zuiverheid en realiteit zijn veiliggesteld door het ‘Faktum der Vernunft’ - maar de beoefening van de deugd, de volhardende gehoorzaamheid aan het absolute machtsgebod van de rede. De eigen wetgevende wil (IV 440, 16-18; 454, 6-15) krijgt minder nadruk: het is de rede die ons bewust doet zijn van een wet (V 44, 20). De autonomie van de wil van elk redelijk wezen wordt nu de autonomie van de (algemene) zuivere praktische rede (V 43, 22-23). De, alle verlangen naar geluk compenserende, gedachte van de eigen waardigheid als *algemeen* wetgever (IV 439; 449-450) verschuift naar die van de waardigheid van zijn eigen *hem* (via het specifiek op hem steeds persoonlijk gerichte ‘Factum’) wetgevende rede (V 87, 6) en van de wet zelf (V 147, 17.) Daarmee komt er weer ruimte voor aandacht voor het hoogste goed, waarin aanvullend geluk is opgenomen (V 108vv). De accent ligt niet meer op het wetgever, maar *burger* zijn van de ideale wereld (‘Wir sind zwar gesetzgebende Glieder... aber doch zugleich Unterthanen..’ V 82, 33-35; KrV B 426; *Rel.* VI 142-143). De deugd is identiek met de waardigheid om gelukkig te zijn.⁴⁷ Door het beoefenen van de deugd verwerft de mens objectief gezien een moreel recht op geluk in een andere wereld. Gezien de structuur van ons vermogen tot begeren, waarin de gerichtheid op welzijn fundamenteel aanwezig is, moet de rede uitgaan van rechtvaardige verwachting

werden kann, ist es unmöglich diese Aufgabe als ein Gesetz zu betrachten, weil dieses als objektiv in allen Fällen und für alle vernünftigen Wesen eben denselben Bestimmungsgrund des Willens enthalten müßte.’ (KpV V 25) ‘Der Bestimmungsgrund wäre immer doch nur subjektiv gültig und bloß empirisch, und hätte diejenige Notwendigkeit nicht, die in einem jeden Gesetze gedacht wird, nämlich die objektive aus Gründen a priori...’ (KpV V 26)

⁴⁵ ‘Das vorher genannte Faktum ist unleugbar.’ (KpV V 32) ‘Wie nun dieses Bewußtsein der moralischen Gesetze..möglich sei, läßt sich nicht weiter erklären..’ (KpV V 46).

⁴⁶ ‘Die sittliche Stufe, worauf der Mensch ...steht, ist Achtung fürs moralische Gesetz. Die Gesinnung, die ihm, dieses zu befolgen, obliegt, ist, es aus Pflicht ...zu befolgen, und sein moralischer Zustand, darin er jedesmal sein kann, ist Tugend, d.i. moralische Gesinnung im Kampfe..’ (KpV V 84)

⁴⁷ ‘..Tugend (als die Würdigkeit, glücklich zu sein)..’ (KpV V 110)

van welzijn na moreel handelen (V 110, 22-31; 115, 19v). In het begrip ‘complete hoogste goed’ is geluk, via het beginsel van ‘beloning naar moreel werken’, a priori met zedelijkheid, respectievelijk waardigheid (het bovenste hoogste goed, dat bepalende is voor het complete), verbonden (V 110, 14-24). De onmogelijkheid om door zedelijkheid geluk te verwerven, zou betekenen dat de zedenwet onecht was (KpV V 114). Er is een natuurlijke en noodzakelijke verbinding tussen moraal en rechtvaardige verwachting van geluk denkbaar.⁴⁸ Dit is, stelt Kant, een objectieve, niet-egoïstische, verbinding.⁴⁹ Op die manier is het streven naar het hoogste zedelijk goede, identiek met het verwerkelijken het er bijbehorende geluk, zij het in een andere wereld. Het hoogste goed impliceert geluk als noodzakelijk gevolg (‘notwendige Folge’) van zedelijkheid (V 119, 10). De noodzakelijkheid vloeit echter, zo kan men stellen, niet voort uit de zedelijkheid zelf, maar uit het onvermijdelijke beginsel van ‘beloning naar werken’ (XXVII 285, 12-15). Zo wil Kant het volledig mens-zijn in objectieve vorm tot zijn recht laten komen. In termen van het ethiekcollege: ‘In diesem Ideal ist aber alles complet und da ist die gröste Reinlichkeit und die gröste Glückseeligkeit.’ (*Vorlesung* 20) Alleen zo is het systeem, de orde, compleet (l.c.). In de *Grundlegung* had hij gesteld dat alleen de waardigheid tot geluk voor de mens voldoende is (IV 450), nu stelt hij, net als in de *Kritik der reinen Vernunft* (A 813), dat het voor de rede onaanvaardbaar is dat die waardigheid onvervuld blijft.

De noodzakelijke ofwel objectieve gedachte van rechtvaardige verwachting van geluk in de *Kritik der praktischen Vernunft* heeft echter niet meer de functie ons de kracht te geven het deugdzaam handelen vol te houden, of de zedenwet door het uitzicht op beloning of straf een verplichtend wetskarakter te geven. Dat is niet meer nodig, omdat de waardigheid van het autonoom handelen voldoende compensatie biedt voor het ontbreken van de subjectieve band met welzijn, en voldoende motivatie om zich aan die wet te houden. Het uitzicht op geluk is nu louter gebaseerd op het objectief standpunt van de rede, niet meer (mede) op onontkoombare verlangens van onze empirische structuur, en wordt de basis voor de *plicht* het hoogste goed, een wereld waarin welzijn in proportionele samenhang met deugd aanwezig is, te verwerkelijken.

Deze nieuwe opvatting hangt dus samen met the feit dat in de *Kritik der praktischen Vernunft*, voortbouwend op de resultaten van de *Grundlegung*, het probleem van de noodzaak om de morele wet verbonden te achten met uitzicht op welzijn, zij het in een andere, belangeloze wereld, in de autonomiegedachte van de *Grundlegung* is verdwenen, en de aandacht nu gericht is op de verwerkelijking van de deugd. De morele wet eist van ons dat we het hoogste goed bevorderen: ‘Zur Pflicht gehört hier ... die Bearbeitung zu Hervorbringung und Beförderung des höchsten Guts in der Welt...’ (V 126, 1-3) Het is een gebod van de zuivere praktische rede om al het mogelijke bij te dragen aan de voortbrenging van het hoogste goed (V 119, 13-14; 129, 30-32).

⁴⁸ ‘Da ich aber... am moralischen Gesetze einen rein intellectuellen Bestimmungsgrund meiner Kausalität (in der Sinnenwelt) habe, so ist es nicht unmöglich, daß die Sittlichkeit der Gesinnung einen, wo nicht unmittelbaren, doch mittelbaren (vermittelt eines intelligibelen Urhebers der Natur) und zwar notwendigen Zusammenhang als Ursache mit der Glückseligkeit als Wirkung in der Sinnenwelt habe...’ (V 114-115; zie ook V 119, 1-5).

⁴⁹ ‘Das moralische Gesetz führte ...zur praktischen Aufgabe ...der notwendigen Vollständigkeit des ersten und vornehmsten Teils des höchsten Guts, der Sittlichkeit.... Eben dieses Gesetz muß auch zur Möglichkeit des zweiten Elements des höchsten Guts, nämlich der jener Sittlichkeit angemessenen Glückseligkeit, eben so uneigennützig, wie vorher, aus bloßer unparteiischer Vernunft ...führen...’ (KpV V 124, 12-16)

De argumentatie heeft doelgerichtheid (gerichtheid op het hoogste goed) als uitgangspunt, in combinatie met het objectieve standpunt van de rede dat er welzijnsbeloning naar werken moet zijn. Men zou daarom verwachten dat Kant zijn betoog ongeveer als volgt zou opbouwen: het doel dat de rede met ons totale bestaan als redelijke wezens heeft, is een wereld te verwerkelijken van maximale deugdzaamheid die, vanuit het principe van ‘beloning naar werken’, noodzakelijk verbonden is met het daarbij behorende welzijn. Daarom gebiedt de rede ons dit tot stand te brengen door ons aan de zedenwet te houden.

Omdat Kant echter het gebod tot verwerkelijking van het hoogste goed primair wil doen uitgaan van de zedenwet, legt hij een ander accent. Het hoogste goed heeft als mogelijksvoorwaarde het gebod van de zedenwet. Er kan alleen sprake zijn van geluk als er deugdzaamheid, die niet gericht is op individueel welzijn, aan voorafgaat. Het bevel tot deugdzaamheid is daarmee tevens het bevel tot verwerkelijking van het grootste mogelijke proportionele geluk, ofwel het bevel tot verwerkelijking van het hoogste goed. Op deze manier is de hoogste doelstelling die wij hebben, het volledige hoogste goed, gebaseerd op de zedenwet (cf. V 109, 34 – 110, 8)..

Omdat we dit als een werkelijk gebod ervaren en volmaakte deugdzaamheid (heiligheid) in dit leven onbereikbaar is, maar gezien het gebod mogelijk moet zijn, kan die alleen gedacht worden als oneindige progressie en moeten we aannemen er onsterfelijkheid bestaat (V 122-123). Ook moeten we, omdat we niet almachtig en alwetend zijn, veronderstellen dat er een rechtvaardige God bestaat wiens wil met de onze overeenkomt en voor ons als wet gedacht moet worden (V 129, 16 - 130, 5). Anders zou de zedenwet een illusie zijn, omdat ze ons iets onmogelijks opdraagt. In verband met dat laatste zal Kant met de eis tot het realiseren van het hoogste goed niet bedoeld hebben dat we zelf de evenredige verdeling van welzijn en deugd moeten realiseren⁵⁰, maar dat we onze neigingen in volledige overeenstemming met de zedenwet moeten brengen, dat wil zeggen naar heiligheid moeten streven (KpV V 122, 4-10). Omdat ook uit louter de loop van de natuur niet te verwachten valt dat die een met zedelijkheid overeenstemmend geluk tot stand zal brengen, drijft de praktische rede ons ertoe in een wijze werldschepper te geloven. Dit geloof komt dus voort uit morele gezindheid, die gegrond is op de praktische noodzakelijkheid het hoogste goed te bevorderen (V 145-146).

De proportionele verbinding tussen geluk en moraal kunnen wij niet tot stand brengen en evenmin helpen die band ten uitvoer te brengen.⁵¹ Zoals L.W. Beck opmerkt, lijkt het bevel van de rede veel op een teleologische doublure van de zedenwet (het bevel om te streven het bevel van de zedenwet steeds op te volgen, ofwel het bevel tot deugd).⁵² Nu weliswaar vergezeld van de notitie dat we de zedenwet alleen als zinvol kunnen zien in

⁵⁰ Zie bijvoorbeeld de kritiek van J.G. Murphy, *The Highest Good as Content for Kant's Ethical Formalism*, *Kant-Studien* 56 (1965) ‘The reason that we are not able to apportion happiness in relation to virtue is that, by Kant's own assertion, virtue is a property of the good disposition, not of the good act. [...] Thus we are met with an insurmountable epistemological problem: we never know if another person is, in fact virtuous.’

⁵¹ Dat alleen God de realisatie van gepast geluk bewerkt, blijkt ook uit een zin als ‘Denn nichts ehrt Gott mehr, als das, was das Schätzbarste in der Welt ist, die Achtung für sein Gebot, die Beobachtung der heiligen Pflicht, die uns sein Gesetz auferlegt, wenn seine herrliche Anstalt dazu kommt, eine solche schöne Ordnung mit angemessener Glückseligkeit zu krönen.’ (V 131, 10-14)

⁵² Cf. L.W. Beck, die over dit bevel van de rede zegt: ‘Or at least it does not exist as a separate command, independent of the categorical imperative, which is developed without this concept. For suppose I do all in

samenhang met proportioneel welzijn (V 114, 1-9); de onvoorwaardelijk verplichtende kracht van de wet is echter het primaire gegeven. Verder stelt Kant zich niet de vraag, hoe een tot in het oneindige *voortgaande* progressie naar volmaakte heiligheid zich verhoudt tot de noodzakelijkheid die volmaaktheid, en daarmee de verwerkelijking van het hoogste goed, ooit te bereiken (V 122, 9-16).

Het belang van de door Beck genoemde *doublure* ligt meer in het feit dat het aangeeft dat Kant nog steeds de overtuiging had, dat hij niet kon voorbijgaan aan de noodzaak om de totaliteit en de eenheid van het menselijk vermogen tot begeren in zijn ethiek inhoudelijk te verdisconteren. Verder wordt, als de realiteit van de zedenwet met haar vermogen een drijfveer te wekken is vastgesteld, logischerwijs de verwerkelijking van de deugd het volgende punt van aandacht. Het formele van het in het hoogste goed besloten geluk ligt dan in het gegeven dat het niet om een concreet empirisch geluk gaat, maar om de gerichtheid van het vermogen tot begeren als zodanig.

Niettemin blijft voor de tegenwoordige lezer de vraag, hoe, als geluk geen waarde heeft in zichzelf maar alleen als bewerkingsmateriaal voor wetmatigheid, welzijn beloning voor moreel werken kan zijn; het is immers een moreel waardeloze beloning, al heeft het aangename een genotswaarde (cf. XXVII 1330, 3-5). De term ‘waardigheid om gelukkig te zijn’ duidt erop dat de morele persoon een waardigheid heeft, die op enigerlei wijze in verband staat met het materiële. Het is een raadselachtig begrip, dat de onmisbaarheid van het aangename probeert verdisconteren. Hoe kan de zedelijkheid, die geluk louter als *bewerkingsmateriaal* heeft, zelf geluk *voortbrengen*, en zo intrinsiek verbonden zijn met geluk als belonend objectief *gevolg*, dat ze een illusie is als ze dat niet zou kunnen (V 113, 15-18; 114, 6-9)? De zedenwet lijkt zo toch geen ‘unbedingten Wert’ (GMS IV 436, 3-4) te hebben; haar echtheid wordt bepaald door het deelhebben aan het volledige hoogste goed, al is ze zelf bepalend voor de structuur van dat volledige hoogste goed. Uit de *Kritik der Urteilskraft* blijkt dat Kant dit probleem onderkende. Hij stelt daar, dat ook zonder het bestaan van God, dus zonder de mogelijkheid van een realiseerbaar hoogste goed, de zedenwet van kracht blijft (V 450, 31 – 451, 11). Wel wordt, als men niet gelooft in een hoogste goed als einddoel, de morele gezindheid verzwakt (V 452, 30-37). Deze aanpassing illustreert hoeveel moeite Kant vanaf de *Grundlegung* had om het volledige hoogste goed in zijn ethiek te verwerken.

De causale band tussen het aangename, en het morele, dat wars is van al het aangename, is vanuit het morele gezien zonder meer paradoxaal. Als men kijkt naar wat Kant in de *Grundlegung* zegt, namelijk dat de cultivering van de rede het bereiken van welzijn, althans in dit leven, tot minder dan niets kan reduceren, zonder dat de natuur daarin ondoelmatig te werk gaat (IV 396), en alleen de waardigheid om gelukkig te zijn, ook zonder de beweegreden om dit geluk te verkrijgen ons kan motiveren (IV 450), rijst de vraag: hoe kan er interesse zijn voor een hoogste goed dat meer welzijn omvat dan dat wat ieder strikt nodig heeft om zich zonder afleidende zorg voor het materiële aan plicht

my power – which is all any moral decree can demand of me – to promote the highest good, what am I to do? Simply act out of respect for the law, which I already knew. I can do absolutely nothing else toward apportioning happiness in accordance with desert – that is the task of a moral governor of the universe, not of a laborer in the vineyard. It is not *my* task; my task is to realize the one condition of the *summum bonum* which is within my power (V 143n); it is seriously misleading to say that there is a command to seek the highest good which is different from the command to fulfil the requirements of duty.’ (L.W. Beck, *A commentary on Kant’s Critique of Practical Reason*, Chicago 1960. pp 244-245)

te kunnen wijden? Waarom zou er, vanuit het standpunt van een deugdzaam wezen, ooit meer moeten zijn? Dat is immers voor hem genoeg om alles naar wil en wens te doen gaan. Wat interesseert hem het moreel waardeloze ‘meer’ aan welzijn? Het hoogste goed kan, zo bezien, geen betekenisvol begrip zijn voor een moreel wezen.

Dit bezwaar lag echter kennelijk buiten het blikveld van Kants aristotelisch mensbeeld. Hij lijkt het menselijk streven te modelleren naar samenspel van natuurkundige krachten, en meer te denken in termen van structuren dan in termen van mentale mogelijkheden (cf. MS VI 449, § 24; XXVII 4, 13-15 en IX 11, 13-23). Het samengaan van interesse in de zedenwet en in geluk (geluk is ons subjectieve doel V 433, 26) zag hij waarschijnlijk als een onverklaarbare, maar evidente eigenschap van ons vermogen tot begeren (KpV 110, 23), en het *summum bonum* maakt de overeenstemming tussen ons natuurlijk en ons moreel bestaan mogelijk (*Religionslehre Pölitz* XXVIII 1072, 7-8).

Het is volgens hem het standpunt van de rede, en daarmee is een verdere discussie uitgesloten: het gaat om iets vanzelfsprekends, een basisgegeven. Daarbij speelt ook een rol dat, volgens Kant, de plichtmentaliteit alleen bij het handelen in relevante morele situaties actief is, maar geen permanent aanwezige grondtrek vormt, al is het verdienstelijk die permanentie aan te kweken (zie blz. 240v van deze studie).

Zijn probleem is meer: hoe kan het verkrijgen van geluk, dat noodzakelijk verbonden is met onze natuur - een natuur met welks basisbehoeften de zedenwet overeen moet stemmen (in de *Grundlegung*, waar alles in het teken staat van het door Kant nieuw toegepaste autonomiebegrip, lijkt overigens voor deze gedachte nauwelijks plaats te zijn, al zijn de eisen van onze natuur wel maatgevend voor het opstellen van de plichten tegenover zichzelf) - deel uitmaken van ethiek als wetenschappelijk systeem, ofwel van een systematische eenheid? De morele wet systematiseert ons streven naar geluk in ons huidige bestaan (waarbij in een aantal van Kants aantekeningen de nadruk niet op het inleveren van geluk wordt gelegd, waarvoor dan compenserend toekomstig geluk nodig is, maar op het idealiter verkrijgen van *systematisch*, niet door het toeval bepaald, welzijn op basis van de zedenwet; de rede vindt alleen voldoening in systematische eenheid).⁵³

Ter wille van het systeem moeten subjectieve factoren buiten beschouwing blijven en gaat het alleen om het objectieve standpunt van de rede. Daarbij benadrukt Kant steeds het feit dat de op zedenwet gebaseerde morele wens om het hoogste goed te bevorderen niets met zelfzucht te maken heeft (KpV V 130, 16-28).

Dat laatste leidt dan tot een volgende moeilijkheid. Door de nadruk zo sterk te leggen op onzelfzuchtigheid slaat de schaal door naar de andere kant, namelijk die van volkomen objectivering van geluksstreven, waardoor men zich bij de argumentatie nog maar moeilijk iets kan voorstellen. Het is Kants bedoeling het probleem van de overeenstemming van de maximes van de deugd met die van het eigen geluk op te lossen, en ze te verenigen in de idee van het volledige hoogste goed.⁵⁴ Hij doet dat echter door in feite de maxime van het eigen geluk op te heffen. Hij zegt dat we een wereld van

⁵³ ‘Ausser der Zusammenstimmung mit der Natur muß der freye Wille mit sich selbst in Ansehung der innern und äußern Unabhängigkeit von Antrieben zusammen stimmen. Ohne moralitaet herrschen thorheit und Zufall über das Glück der Menschen.’ (*Refl.* 6961, XIX 215) ‘Es ist auch ein Vergnügen über der Gebrauch der Vernunft und die der blinden Willkür entrissene Glückseligkeit.’ (*Refl.* 6520, XVIII 259) Dit genoeg behoort uiteraard tot het hogere gevoelsleven. Cf. *Refl.* 6907 en, typerend, KpV V 91, 5-7.

⁵⁴ ‘Nun ist aber aus der Analytik klar, daß die Maximen der Tugend und die der eigenen Glückseligkeit in Ansehung ihres obersten praktischen Prinzips ganz ungleichartig sind und, weit gefehlt, einhellig zu sein, ob sie gleich zu einem höchsten Guten gehören.’ KpV V 112, 27-30.

maximaal proportioneel geluk moeten bewerkstelligen, niet omdat we dat zelf willen, maar omdat het plicht is, een bevel van de zedenwet. Ons eigen geluk maakt weliswaar deel uit van die wereld, maar is niet de reden om die wereld te verwezenlijken. Dit wil in feite zeggen dat het motief om deze wereld tot stand te brengen niets te maken heeft met de maxime van het eigen geluk.⁵⁵ In de *Kritik der Urteilskraft* is er dan weer meer aandacht voor het subjectief geluksstreven. Hij stelt dat de subjectieve voorwaarde waaronder eindige redelijke wezens zich een einddoel kunnen stellen, die van het geluk is (V 450, 10-12). Het is dan een probleem hoe men geluk als einddoel om objectieve redenen kan nastreven. Kant lost dit probleem op door die subjectieve voorwaarde te onderwerpen aan de algemeenheid van de zedenwet. ‘Aber das eine Erforderniß des Endzwecks, wie ihn die praktische Vernunft den Weltwesen vorschreibt, ist ein in sie durch ihre Natur (als endlicher Wesen) gelegter unwiderstehlicher Zweck, den die Vernunft nur dem moralischen Gesetze als unverletzlicher Bedingung unterworfen, oder auch nach demselben allgemein gemacht wissen will.’ (V 451, 11-15) Het einddoel van de mens is volgens Kant de onderwerping van het door onze eindige natuur in ons gelegde onweerstaanbaar doel, namelijk het streven naar geluk, aan de morele wet.

Zoals opgemerkt, onderschrijft, volgens de *Kritik der praktischen Vernunft*, de rede het principe van beloning naar moreel werken (V 110), maar dit wil nog niet zonder meer zeggen dat de verwerkelijking ervan niet alleen wens, en door de rede erkend uitzicht, maar ook plicht is. Om het tot plicht te maken, verandert Kant het van een subjectief (een relatie beperkt tot het eigen proportionele welzijn) in een objectief doel. Het krijgt de vorm van de eis een wereld tot stand te brengen die een maximum aan proportioneel geluk bevat, met de volle nadruk op de hoeveelheid van dit proportionele collectieve geluk. Nu is plicht per definitie iets wat we niet met genoegen doen, maar onder dwang (KpV V 83; cf. MS VI 379, 24-25). Dat zou betekenen dat ik met een bepaalde tegenzin (cf. *Vigil XXVII* 490, 29) geluk probeer te bewerkstelligen. Dit is dan weer moeilijk in overeenstemming te brengen met Kants mening dat we behoefte hebben aan geluk, en dat geluk iets aangenaams is.⁵⁶ Het punt is dat we, als morele wezens, het complete hoogste goed niet om subjectieve redenen, maar alleen omdat de rede het wil, moeten nastreven. Bovendien beveelt de morele wet, die het principe van algemeenheid uitdrukt, dat complete hoogste goed maximaal te verwezenlijken (V 450, 4-9) in het kader van een objectief systematisch geheel, een wereld. Het gaat Kant bij dit alles om de systematische eenheid van welzijn en zedelijkheid; in dit verband verwijt hij Spinoza deze eenheid onmogelijk te maken door het bestaan van God te ontkennen (KU V 452).

Men kan niet anders dan constateren, dat we in deze idee van het complete hoogste goed volkomen vervreemd worden van ons eigen geluk. Het hoogste goed was in de collegeverslagen iets wat een hoopgevend vooruitzicht bood als noodzakelijke subjectieve voorwaarde om in de deugd te volharden, maar is nu veranderd in een objectief beginsel van de rede, binnen het kader van een volstrekt rationeel en als algemeenheid opgevat einddoel. Het is echter volledig in overeenstemming met Kants

⁵⁵ ‘...obgleich in dem Begriffe des höchsten Guts als dem eines Ganzen, worin die größte Glückseligkeit mit dem größten Maße sittlicher (in Geschöpfen möglicher) Vollkommenheit als in der genauesten Proportion verbunden vorgestellt wird, meine eigene Glückseligkeit mit enthalten ist: so ist doch nicht sie, sondern das moralische Gesetz der Bestimmungsgrund des Willens, der zur Beförderung des höchsten Guts angewiesen wird.’ V 129, 34 - 130, 5.

⁵⁶ KpV V 110, 27-31; 111, 2-3.

opvatting dat de mens alleen als intelligentie zijn eigenlijke zelf is (GMS IV 457, 33-35). Toch is er nog een verdere moeilijkheid. Zoals blijkt uit de, overigens later geschreven, *Metaphysik der Sitten*, is het voor de mens onmogelijk zijn streven naar geluk een volledig objectief uitgangspunt te geven. Een plicht om welwillend tegenover onszelf te staan is daarom onmogelijk: we doen dat van nature altijd, de plicht van welwillendheid tegenover anderen kan onze natuurlijke zelfliefde alleen rechtvaardigen (MS VI 451). In de bewijsvoering van het complete hoogste goed gaat Kant wel erg gemakkelijk aan dit probleem van de volstreekte objectivering, dat toch evenzeer geldt voor het onvermijdelijk streven naar eigen proportioneel welzijn, voorbij.

Als basisbezwaar blijft, dat Kant niet verklaart hoe het kan, dat voor een autonoom wezen, het principe van beloning naar deugd, en daarmee het complete hoogste goed, nog betekenis heeft. Kennelijk is de natuurlijke wens van het einddoel zo sterk, dat de zedenwet een stap terug moet doen. Alle morele waarde berust echter op onze autonomie. Het aantasten van dat absolute beginsel brengt de hele moraal aan het wankelen.

1.4.2 Moraal en geestelijk welzijn.

Er is een band tussen moraal en geestelijk welzijn, een welzijn dat al eerder tot uitdrukking kwam in het, door de rede, a priori gewekte bewustzijn van tevredenheid.⁵⁷ (Tevredenheid in samenhang met deugd was overigens destijds een gangbaar thema.⁵⁸)

Het besef te handelen vrij van neigingen, alleen op grond van de zedenwet, geeft gevoel van voldaanheid. Kant schrijft: ‘De vrijheid zelf is op deze indirecte wijze tot een genot in staat, dat niet geluk genoemd kan worden, omdat het niet afhangt van een zich positief aansluitend gevoel, ook geen zaligheid, omdat het geen volledige onafhankelijkheid van neigingen en behoeften inhoudt, maar er toch op lijkt, voor zover tenminste zijn wilsbepaling zich van hun invloed vrij kan houden.’⁵⁹ In tegenstelling tot geluk, dat volgens Kant berust op een positief gewekt gevoel, is dit gevoel dus negatief veroorzaakt, namelijk als wegvallen van de invloed van de neigingen. Daarna vervolgt hij met de opmerking dat het denkbaar is, dat deugd een noodzakelijk welzijnsgevolg kan hebben, al kan die verbinding niet worden gekend en begrepen.⁶⁰

⁵⁷ GMS IV 396 (zie noot 38). ‘Hieraus läßt sich verstehen: wie das Bewußtsein dieses Vermögens einer reinen praktischen Vernunft durch Tat (die Tugend) ein Bewußtsein der Obermacht über seine Neigungen, hiemit also der Unabhängigkeit von denselben, folglich auch der Unzufriedenheit, die diese immer begleitet, und also ein negatives Wohlgefallen mit seinem Zustande, d. i. Zufriedenheit, hervorbringen könne, welche in ihrer Quelle Zufriedenheit mit seiner Person ist.’ (KpV V 118) In KpV 38, 37-38 noemt Kant die tevredenheid na moreel handelen zelfs het enige morele (achteraf)gevoel (vooraf is achtung dat).

⁵⁸ Cf. P.M. Buijs, a.w. 68 ‘In 1774 hield de orthodoxe *Nederlandsche bibliotheek* zijn lezers voor: “Maar Gij, sterflijken, elk uwer volbringe de plichten van zijnen stand, en elk zal den nektar der zelf tevredenheid, der innige zielerust smaken.”

⁵⁹ ‘Die Freiheit selbst wird auf solche Weise (nämlich indirekt) eines Genusses fähig, welcher nicht Glückseligkeit heißen kann, weil er nicht vom positiven Beitritt eines Gefühls abhängt, auch genau zu reden nicht Seligkeit, weil er nicht gänzliche Unabhängigkeit von Neigungen und Bedürfnissen enthält, der aber doch der letztern ähnlich ist, so fern nämlich wenigstens seine Willensbestimmung sich von ihrem Einflüsse frei halten kann, und also, wenigstens seinem Ursprunge nach, der Selbstgenugsamkeit analogisch ist, die man nur dem höchsten Wesen beilegen kann.’ (KpV V 118)

⁶⁰ ‘Aus dieser Auflösung der Antinomie der praktischen reinen Vernunft [namelijk dat, noumenaal gezien, zedelijkheid door bemiddeling van God, oorzaak van zinnelijke geluk kan zijn F.R.F.] folgt, daß sich in praktischen Grundsätzen eine natürliche und notwendige Verbindung zwischen dem Bewußtsein der Sittlichkeit, und der Erwartung einer ihr proportionierten Glückseligkeit, als Folge derselben, wenigstens als möglich denken (darum aber freilich noch eben nicht erkennen und einsehen) lasse.’ (V 119, 1-6).

Er is dus zowel sprake van een uit morele gezindheid noodzakelijk voortvloeiende geestelijke tevredenheid (waar hij in deze paragraaf - die gaat over de opheffing van de in de wereld van de natuurverschijnselen optredende antinomie tussen morele gezindheid en daaruit noodzakelijk volgende gelukzaligheid - verreweg de meeste aandacht aan besteedt) als van hoop op proportioneel geluk. Hij spreekt hier zowel van een noodzakelijke verbinding tussen het bewustzijn van zedelijkheid en mentale tevredenheid, als van materiële geluksverwachting.

In dit verband kan men overigens opmerken dat er bij Kant een kwalitatief verschil is tussen dit mentale geluk dat de deugd schenkt en het streven naar materieel geluk. Dat laatste is gebonden aan de vervulling van empirische verlangens waarbij men van de natuur en de objecten buiten zich afhankelijk is. De deugd kan men alleen aan zichzelf ontnemen.⁶¹

1.4.3 De wezenlijke gelijkheid van de Kritik der praktischen Vernunft met Kants vroegere standpunt.

In de *Kritik der praktischen Vernunft* schrijft Kant ‘Darum ist sie [d.w.z. het bovenste goed, dat puur de zedelijkheid betreft] aber noch nicht das ganze und vollendete Gut, als Gegenstand des Begehungsvermögens vernünftiger endlicher Wesen; denn um das zu sein, wird auch Glückseligkeit dazu erfordert ...’ (V 110, 22-24) Met andere woorden: ons vermogen tot begeren is zo gestructureerd, dat het streven naar geluk er een vast bestanddeel van uitmaakt. Deze visie is inhoudelijk dezelfde als die van de collegeverslagen. Het betekent, dat hoe dan ook, of via welke redenering dan ook, geluk en moraal een doelmatige eenheid moeten vormen, omdat ze ons vermogen tot begeren als hun gezamenlijke bron hebben en moeten corresponderen met de eenheid daarvan.

In elk geval is het principe van ‘welzijnsbeloning naar moreel werken’, als grondslag van de redenering, in de *Kritik der praktischen Vernunft* even sterk aanwezig als in de collegeverslagen, de *Reflexionen* en de *Kritik der reinen Vernunft*. In de collegeverslagen en de *Reflexionen* staat echter de mens centraal: die kan (subjectief) niet afzien van het natuurlijk streven naar geluk en hij moet, gezien zijn structuur, dit verdisconteren. Als redelijk wezen doet hij dit noodzakelijk door het beginsel van ‘beloning naar moreel werken’, dat dan ook de basis vormt van het volledige hoogste goed.

In de *Kritik der reinen Vernunft* krijgt de onlosmakelijke verbondenheid een bijkomend accent: de subjectieve noodzakelijkheid - vanwege persoonlijke zingeving in verband met mijn empirische afhankelijke natuur - wordt objectief bevestigd vanuit het standpunt van de rede.⁶² (Dat de rede aan de basis staat van het hoogste goed had Kant overigens ook in zijn ethiekcollege gezegd, *Vorlesung* 12). In de *Kritik der praktischen Vernunft* verdwijnt de subjectieve noodzakelijkheid naar de achtergrond, en staat objectieve noodzakelijkheid vanuit de rede centraal. Die ziet de noodzakelijkheid van proportioneel geluk in en draagt mij op om het hoogste goed, waarbij de proportionele verhouding met welzijn is inbegrepen, te verwerkelijken. Het accent ligt nu op de eis tot verwerkelijking daarvan, die de grond vormt van de subjectieve noodzaak om de onsterfelijkheid van de

⁶¹ ‘Glückseligkeit enthält alles (und auch nichts mehr als), was uns die Natur verschaffen, Tugend aber das, was niemand als der Mensch selbst sich geben oder nehmen kann.’ (VIII 283n)

⁶² ‘Selbst die von aller Privatabsicht freie Vernunft, wenn sie, ohne dabei ein eigenes Interesse in Betracht zu ziehen, sich in die Stelle eines Wesens setzte, das alle Glückseligkeit ändern auszuteilen hätte, kann nicht anders urtheilen; denn in der praktischen Idee sind beide Stücke wesentlich verbunden.’ (A 813)

ziel en het bestaan van een almachtig hoogste redelijk wezen aan te nemen. Dat betekent echter geen wezenlijk verschil met Kants standpunt in de vroegere periode. Het uitzicht op beloning wordt daar weliswaar drijfveer genoemd, het is echter geen vrij gekozen drijfveer, maar een die onvermijdelijk is. Ook daar gaat het om het onontkoombare principe van ‘beloning naar moreel werken’. Dat principe wordt in Kants ethische hoofdwerken door de zedenwet (in de zin van: de moraal zelf, als bovenste goed), na objectivering gesanctioneerd.⁶³ De onontkoombare, nu in de objectiviteit van de rede berustende, loongedachte wordt door de zedenwet als het ware geannexeerd. Dat is duidelijk te zien in de *Kritik der praktischen Vernunft*: de zedenwet gaat uit van de harmonie tussen het morele en het fundamenteel natuurlijke, ze bepaalt namelijk onze wil met de eis het hoogst mogelijke goed, waarin welzijn in precieze evenredigheid met zedelijkheid verbonden is, tot het laatste object van al mijn gedrag te maken (V 129, 30 - 130, 5). Dit kan omdat zowel zedenwet als loongedachte in de rede zijn gefundeerd. De morele wet verwijst, door de verwerkelijking van het hoogste goed ons als doel op te dragen, naar het principe van welzijnsbeloning naar moreel werken (V 130, 1-5). Men kan niettemin, zoals D. Henrich en K. Düsing, van mening zijn dat er toch een ingrijpende verschuiving heeft plaatsgevonden in de verhouding van moraal en welzijn: het laatste is van onmisbare voorwaarde veranderd in noodzakelijk gevolg van het morele streven.⁶⁴ (Beide critici beseffen overigens niet, dat dit komt omdat het destijds algemeen aanvaarde gegeven, dat het bij een wet hoort om met macht tot beloning en straf verbonden te zijn, als *intrinsiek* gevolg van het wet-zijn als zodanig, voor Kant geen rol meer speelt dankzij het autonomiebegrip: de wet komt uit onze eigen wetgevende wil.) Echter, ook dan blijft een continuïteit wat betreft zingeving. Het welzijnsresultaat, respectievelijk het gebod om samen met God een wereld te verwerkelijken waarin maximale deugdzaamheid verbonden is met het daarbij behorende welzijn, is niet *slechts* een gevolg van de zedenwet, een begrijpelijke gunst van de rede als beloning voor de deugd, maar het ontbreken daarvan is een voor de rede onaanvaardbare disharmonie, een tekortschieten van de zedelijkheid, omdat ze de totaliteit van het mens-zijn, als ideaal uitgedrukt in het complete *summum bonum*, niet verdisconteert. Daarom kunnen we ook hier (in de *Kritik der praktischen Vernunft*, maar niet in de *Kritik der Urteilskraft*) de morele geboden zonder dat resultaat niet als verplichtend beschouwen. Wanneer het hoogste goed onmogelijk is, dan is - zo zegt Kant - de zedenwet onwaar ofwel vanuit onze existentie uit objectieve gronden niet realiseerbaar.⁶⁵

⁶³ Misschien, zoals al eerder opgemerkt, met uitzondering van de *Grundlegung*, omdat daar de gedachte van de waardigheid om wetgever te zijn als motiverende kracht alle nadruk krijgt. Cf. IV 439, 4-6 waar hij schrijft over ‘die Würde der Menschheit als vernünftiger Natur ohne irgend einen andern dadurch zu erreichenden Zweck’. Hij noemt dit dan ook een paradox (l.c). Zie ook de eerder genoemde passage IV 450, 7-8. De waardigheid om gelukkig te zijn is genoeg, het feitelijk verkrijgen van dat geluk speelt geen rol. Kant stelt ook in *die Religion*, dat dit eigenlijk zou moeten; de zedenwet gebiedt ‘ohne uns einen Zweck (und Endzweck) vorzulegen’ en daar zou men genoeg aan moeten hebben (VI 7n).

⁶⁴ KpV V 119, 1-6. Zie D. Henrich, *Der Begriff der sittlichen Einsicht*, 107n, ‘In den reifen Werken ist der moralische Glaube eine Folge und keine Bedingung des guten Willens.’ Cf. K. Düsing, *Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie*, in: *Kant-Studien* 62, Jg. 1971, 32 ‘In diesem höchsten Zweck wird nun auch die Glückseligkeit mit vorgestellt, aber nicht als Bestimmungsgrund des Handelns, sondern nur als Erfolg des sittlichen Tuns oder nur, sofern sie der Sittlichkeit angemessen ist.’ (Voor Kants eigen woorden in V 119, 1-6, zie noot 60).

⁶⁵ V 114, 6-9. Düsing bagatelliseert deze passage: ‘Noch in der *Kritik der praktischen Vernunft* spricht Kant einmal von der ‘Falschheit’ des moralischen Gesetzes, wenn das höchste Gut unmöglich wäre... (KpV

Ook hier geldt dus, zij het dat dit achteraf uit de structuur van het volledige hoogste goed blijkt: ‘Der moralische Glaube an Gott ist der Grund für die Ausführung des Sittengesetzes.’⁶⁶ ‘Grond’ moet men dan als ‘zingevende grond’ vanuit de totaliteit van het bestaan opvatten. Ook in de *Reflexionen* en collegeverslagen is de loongedachte meer zingend dan een directe drijfveer. Düsing zelf onderschrijft, dat Kant ook daar uitgaat van moraal ter wille van de moraal, ofwel van de zuiverheid van het willen.⁶⁷ Hij gaat echter voorbij aan de in feite onbegrijpelijke gang van zaken in de *Grundlegung* en de *Kritik der praktischen Vernunft*: de rede heeft, in de vorm van de zedenwet, geen interesse in het geluk dat we moeten inleveren, zedelijkheid vormt een waarde waarbij vergeleken een aangename of onaangename toestand niets betekent (IV 449, 31 – 450, 17), maar blijkt nu opeens toch, vanuit de notie van het gehele mens-zijn, interesse te hebben in het geluk dat we moeten inleveren (V 110, 27-31). Dat is vanuit de rede niet te verklaren, wel vanuit de macht van onze natuurlijke verlangens, evenzeer als dat bij de collegeverslagen het geval was. Kant zag mogelijk een kwalitatief verschil tussen de contingente vormen van geluksstreven en de structurele geluksgerichtheid van onze natuur.

1.5 Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.

1.5.1 De noodzaak van de eenheid van de doelmatigheid van natuur en moraal.

Kant begint het voorwoord van *die Religion* met de opmerking dat de mens voor de uitoefening van plicht geen religie nodig heeft. ‘Die Moral... bedarf weder der Idee eines anderen Wesens über ihm, um seinen Pflicht zu erkennen, noch einer anderen Triebfeder als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten.’ (*Rel.* VI 3). De zedenwet is doel in zichzelf, de moraal heeft dus verder geen doel nodig.⁶⁸ In principe heeft de mens (naar zijn eigenlijke zijn, z’n goede wil⁶⁹) genoeg aan de zedenwet als zingevende factor zonder meer; het is niet nodig nog een verder doel, welk dan ook, als drijfveer te hebben.⁷⁰

V 114)..’ (Düsing, a.w. 16 n. 44) Cf. *Refl.* 6280. In de KU komt, zoals hierboven (bladzijde 285) opgemerkt, deze ingrijpende opvatting niet meer voor, de onmogelijkheid van het hoogste goed heeft daar alleen een verzwakking van de plichtmentaliteit tot gevolg (V 450, 31 – 451, 11; 452, 30-37). Dat doet echter niet af aan het gewicht van die opvatting in de KpV. Düsing doet alsof het een losse opmerking is.

⁶⁶ Düsing, a.w. 17.

⁶⁷ ‘Manche Formulierungen Kants in den *Reflexionen* können allerdings den Anschein erwecken, als gehe es bei der Unterordnung der erstrebten Glückseligkeit unter das allgemeine Gesetz nur um ein vernünftiges Mittel zur Erreichung der Glückseligkeit. ...Aber das unbedingte sittliche Gesetz ist nicht als Mittel eines vernünftigen Glücksstrebens auszulegen, sondern muß für sich selbst gewollt werden. Die allgemeine Glückseligkeit ist also zwar ein Gut, ‚aber schlethin gut ist sie nicht‘; sie untersteht der Bedingung des schlethin guten, nämlich an sich selbst allgemeingültigen Willens.’ Hij verwijst daar bij naar *Reflexionen* 7029, 6961 en 6621. (Düsing, a.w. 19)

⁶⁸ ‘So bedarf es zwar für die Moral zum Rechthandeln keines Zweckes, sondern das Gesetz, welches die formale Bedingung des Gebrauchs der Freiheit überhaupt enthält, ist ihr Genug.’ (*Rel.* VI 3)

⁶⁹ GMS 458, 2 ‘...seinem eigentlichen Selbst, d. i. seinem Willen..’

⁷⁰ ‘Diese nämlich gebieten schlethin, es mag auch der Erfolg derselben sein, welcher er wolle, ja sie nötigen sogar, davon gänzlich zu abstrahieren, wenn es auf eine besondere Handlung ankommt...ohne uns einen Zweck (und Endzweck) vorzulegen und aufzugehen, der etwa die Empfehlung derselben und die Triebfeder zur Erfüllung unserer Pflicht ausmachen müßte. Alle Menschen könnten hieran auch genug haben, wenn sie (wie sie sollten) sich bloß an die Vorschrift der reinen Vernunft im Gesetz hielten. Was brauchen sie den Ausgang ihres moralischen Tuns und Lassens zu wissen, den der Weltlauf herbeiführen wird? Für sie ist’s genug, daß sie ihre Pflicht tun; es mag nun auch mit dem irdischen Leben alles aus sein,

Dit blijkt echter meer het principe van de moraal, waarmee hij zich in een andere orde van de dingen verplaatst (IV 457, 10) dan de verwerkelijking van de moraal in de menselijke existentie te betreffen. Het is namelijk, zo vervolgt Kant, een onvermijdelijke beperking van het vermogen van de praktische rede om ook naar het resultaat van het handelen te kijken, ook om daaraan de zuiverheid van haar bedoelingen te toetsen.⁷¹ Het kan de rede niet onverschillig zijn wat uit dit juiste handelen (dat ook altijd het begrip welzijn impliceert) voortkomt (dat wil zeggen: met welk welzijnsresultaat dit handelen verbonden is) en waarop we ons als doel richten kunnen.⁷² Dat doel blijkt de idee van ‘het hoogste goed in de wereld’ te zijn. In de idee van het hoogste goed is plicht - als formele voorwaarde voor alle doelen die we ons stellen - verenigd met het daarmee overeenkomende voorwaardelijke deel van alle doelen die we hebben, namelijk, het uit de plichtsbetrachting voortvloeiende proportionele geluk (*Rel.* VI 5).

De moraal staat dus, via de idee van het hoogste goed, in noodzakelijke verbinding met ons natuurlijk verlangen naar geluk. Nadrukkelijk stelt Kant dat deze idee niet de basis vormt voor de moraal, maar uit de moraal voortvloeit.⁷³ De moraal heeft het voor zichzelf niet nodig om zich een doel voor te stellen, maar omdat ons handelen altijd doelgericht is⁷⁴ (met andere woorden, altijd welzijnsgericht is⁷⁵), heeft de rede toch interesse in de zuiverheid van het resultaat. Het gaat er niet alleen om, hoe men zich (via de zedenwet) op een doel moet richten, maar ook wat de gesteldheid is van het doel men zich moet richten. Wanneer de moraal zich alleen tot haar principes beperkt, weet onze wil ‘..zwar wie sie, aber nicht wohin sie zu wirken habe..’ (*Rel.* VI 4). De zedenwet wordt daarom betrokken op de natuurlijke eigenschap van de mens, zich bij alle handelingen, ook nog ander doel dan de zedenwet te moeten denken (*Rel.* VI 7n). De mens, zegt Kant, voelt de morele, maar tevens objectief gerechtvaardigde, behoefte om zich bij zijn plichten een einddoel, als - ook materieel - resultaat van die plichten, te denken (*Rel.* VI 6).

De idee van het hoogste goed is het doel dat voldoet aan onze behoefte om een door de rede gerechtvaardigd einddoel te hebben, anders gezegd, dat voldoet aan onze behoefte om geluk en zedelijkheid (die de eis van algemeenheid van geluk als basis heeft) te combineren. We kunnen niet zonder de verbinding tussen de doelmatigheid van de moraal en die van de natuur.⁷⁶ Het gaat dus om een doel dat morele voorwaarden

und wohl gar selbst in diesem Glückseligkeit und Würdigkeit vielleicht niemals zusammentreffen.’ (*Rel.* VI 7n)

⁷¹ ‘Nun ist’s aber eine von den unvermeidlichen Einschränkungen des Menschen und seines ... praktischen Vernunftvermögens, sich bei allen Handlungen nach dem Erfolg aus denselben umzusehen, um in diesem etwas aufzufinden, was zum Zweck für ihn dienen und auch die Reinigkeit der Absicht beweisen könnte.’ (*Rel.* VI 7n)

⁷² *Rel.* VI 4-5. Daarmee verdwijnt de in de *Grundlegung* benadrukte paradox, dat enkel de waardigheid van het mens-zijn als redelijke natuur (die bestaat in het vermogen algemeen wetgevend te zijn), zonder enig ander daardoor te bereiken doel of voordeel... zou moeten dienen tot een onverbiddelijk voorschrift van de wil..’ (IV 439, 4-10) Het in *die Religion* beoogde doel is overigens niet het rechtstreeks eigen voordeel, maar de harmonie tussen moraal en natuurlijk welzijn.

⁷³ ‘Aber ..diese Idee geht aus der Moral hervor und ist nicht die Grundlage derselben; ein Zweck welche sich zu machen, schon Sittliche Grundsätze voraussetzt.’ (*Rel.* VI 5)

⁷⁴ ‘Denn ohne alle Zweckbeziehung kann gar keine Willensbestimmung im Menschen stattfinden..’ (*Rel.* VI 4) In het collegeverslag van Vigilantius (ook uit 1793) en de *MS* leidt dit tot focus op inhoudelijke moraal.

⁷⁵ ‘An diesem Zwecke nun...sucht der Mensch etwas, was er lieben kann..’ (*Rel.* VI 7, 27-28)

⁷⁶ ‘Es kann also der Moral nicht gleichgültig sein, ob sie sich ein Begriff von einem Endzweck aller Dinge...mache oder nicht; weil dadurch allein der Verbindung der Zweckmäßigkeit aus Freiheit mit

vooronderstelt, maar ook uitgaat van de gedachte van welzijnsbeloning naar moreel werken. Kant concludeert tenslotte, dat moraal hiermee onvermijdelijk tot religie leidt.⁷⁷

1.5.2 De zedenwet komt tegemoet aan het verlangen naar het aangename.

Ook in *Die Religion* wordt dus de verbinding tussen de zedenwet en het onvermijdelijke streven naar geluk, gelegd door de gedachte dat de mens van nature uitgaat van het, door rede gesanctioneerde, objectieve, dus niet beperkt egoïstische, natuurlijke principe van beloning naar moreel werken.⁷⁸

Het gaat daarbij niet alleen om de vervulling van de noodzakelijke levensbehoeften van de mens als een van de natuur afhankelijk wezen, maar ook om (waardige) wensbevrediging, om (waardig) genieten, als natuurlijk doel van het menselijk bestaan.

Voor de persoonlijke zinvolheid van het moreel handelen heeft de mens geen direct doel nodig, maar wel een indirect doel in een toekomstige wereld, dat compensatie bevat voor het, door de zedenwet veroorzaakte, inboeten van zingenot in deze wereld, het aangename waar de mens als natuurlijk wezen op is gericht, of anders het hoogste te verwerkelijken goed – de vereniging van zedelijkheid en welvaart - in deze wereld.

Naar Kants mening wordt daarmee ook aan het principe van morele zuiverheid voldaan. De mens heeft weliswaar aan gevoel van achting genoeg om moreel te kunnen handelen, maar ‘leven’ betekent: meer willen dan iets wat alleen achting wekt, er is ook iets nodig dat men kan liefhebben. De zedenwet rechtvaardigt deze vraag, en ‘...erweitert sich doch zum Behuf desselben..’ (*Rel.* VI 7n; zie noot 83 hieronder). De zedenwet zelf (de rede) heeft dus begrip voor de noodzaak van uitzicht op welzijn om deugdzaam te kunnen leven. De natuur van de mens vereist, dat moraal in het perspectief staat van uitzicht op het aangename. Het belang daarbij is de realiteit (toepasbaarheid, MS 253, 1-2) van de moraal: door dit perspectief krijgt de zedelijkheid als causaal vermogen praktische realiteit (*Rel.* l.c.). De ervaring leert dus dat het gevoel van tevredenheid dat het deugdzaam handelen geeft, niet genoeg is om recht te doen aan de totaliteit van het mens-zijn. Dit doet zoals gezegd volgens Kant niet af aan de morele zuiverheid. Hij gaat daarbij dan weliswaar uit van het doel, en niet van het beginsel van het handelen, maar in het doel liggen de uitgangspunten van het handelen (in dit geval, het onvermijdelijk principe dat alle handelen, dus ook het moreel handelen, alleen mogelijk is op grond van proportioneel loon, dat wil zeggen, welzijnsresultaat, naar werken) besloten. Een doel weerspiegelt de drijfveer om dat doel te bereiken. Dat blijkt ook uit het *summum bonum* als doel, waarin de mens iets zoekt dat hem genoegens verschafft (‘was er lieben kann’ VI 7, 27-28). Het zoeken naar welbevinden is zo gezien onvermijdelijk mede zijn drijfveer.

1.5.3 Het problematische van de morele tegemoetkoming aan het aangename.

Volgens *die Religion* heeft de mens dus aan de moraal genoeg, maar toch ook weer niet, want het gevoel van achting voor de zedenwet voldoet niet aan de behoeften van zijn volledig mens-zijn (al zou dat wel moeten, VI 7, 15-20). De mens wil ook iets waar hij genoegens in kan hebben. Met andere woorden: het zoeken naar genoegens is hier, zoals

Zweckmäßigkeit der Natur, deren wir gar nicht entbehren können, objektiv praktische Realität verschafft werden kann.’ (*Rel.* VI 5)

⁷⁷ ‘Moral führt also unumgänglich zur Religion..’ (*Rel.* VI 6, 8; VI 8, 37.)

⁷⁸ Cf. *Rel.* VI 161, 12-14 ‘Was nun die dem Menschen sehr natürlichen Erwartung eines dem sittlichen Verhalten des Menschen angemessenen Looses in Ansehung der Glückseligkeit betrifft...’

zojuist gezegd, mede onvermijdelijke drijfveer. De mens wil ook het aangename. Dat maakt een onmisbaar en onvermijdbaar deel uit van het mens-zijn.

Men zou verwachten dat de moraal weliswaar te verbinden is met interesse in de doelmatige gevolgen van het zedelijk handelen, maar dat deze interesse niet verder gaat dan het leiden van een puur op het functionele gericht leven. De zedenwet baseert zich immers mede op de functionaliteit van de natuur, zoals bijvoorbeeld blijkt uit het verbod van zelfdoding (GMS IV 422). Het moet dan louter om een interesse in exact zoveel welzijn gaan, als nodig is om onbelemmerd z'n plicht te doen.⁷⁹

Die beperking tot het functionele doet echter, naar Kants overtuiging, tekort aan de menselijke realiteit. Ook de zekerheid, dat ik door mijn moreel handelen het algemene goed (het algemeen welzijn) vermeerder ⁸⁰, en daarmee bijdraag aan de verwerkelijking van het hoogste goed, is als doel en als beloning kennelijk niet genoeg - hoewel ik mijn handelen toch geheel laat bepalen door het algemene. Moreel handelen moet ook gevolgen hebben voor mijn privé-welzijn - dat waar ik aardigheid in heb -, zij het naar objectieve maatstaf.

De problemen zijn het gevolg van het feit dat Kant nu oog heeft voor de natuurlijke grenzen van het mens-zijn. Dat levert een gecompliceerder mensbeeld op. Moreel kan de mens van de gevolgen van het handelen te abstraheren (zie *Rel.* VI 7, 16-20, geciteerd in noot 93 hieronder; vgl ook de citaten uit de *Grundlegung* en *Naturrecht Feyerabend* in noot 71, blz. 192 hierboven), naar zijn empirische natuur is dat echter onmogelijk; het hoort tot de natuurlijke menselijke beperktheid 'sich bei allen Handlungen nach dem Erfolg aus denselben umzusehen.' (A.w. 7n.)

Bij moraal (plicht), in engere zin, als principe van iemands eigen gebiedende zuivere rationale natuur, speelt, zoals gezegd, het uitzicht op geluk geen rol.⁸¹ Het gaat dan echter om een weliswaar essentieel, maar beperkt mensbegrip, waarbij de basisverlangens van onze natuurlijke aard buiten beeld blijven en geen rol mogen spelen. Plicht is strijdig met genoeg.⁸² Genoegen kan per definitie geen motief tot plicht vormen. Plicht motiveert zichzelf. Hoe er vanuit plicht een interesse kan ontstaan in genoeg en geluksresultaat is dan ook vanuit het begrip plicht zelf, niet duidelijk te maken. Dat kan alleen via de noodzaak de mens als eenheid te denken, waarbij ook het onvermijdelijk karakter van de mens als genotswezen tot zijn recht moet komen. De rede, die zich richt op de gehele mens, ziet, zo zou men zich kunnen voorstellen, de noodzaak van die eenheid in en verruimt het begrip plicht met begrip plicht met de voor de mens noodzakelijke idee van een normatief einddoel in deze wereld.

Bij de deugd, gedefinieerd als 'waardigheid om gelukkig te zijn', staat, in tegenstelling tot de zojuist genoemde definitie van plicht als 'strijdig met genoeg', de hele mens, die strijdt om zijn plicht te vervullen, centraal. Het impliceert het principe van geluk als loon.

⁷⁹ Cf. J. Mariña, Making Sense of Kant's Highest Good, *KS* 91 2000, 349: 'What place then, does empirical happiness have? The answer is that empirical happiness only be a means, and not an end in itself. Our bodily welfare, monetary and professional interests, etc., can only be provisional goods, and are in fact really good insofar as they afford us the time and opportunity for growth in virtue...'

⁸⁰ 'Gott setzt uns in den Schauplatz, wo wir uns einander können glücklich machen, es beruht nur auf uns.' *Collins* XXVII 286, 2-3.

⁸¹ 'Die Moral, sofern sie auf dem Begriff des Menschen als eines freien..sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesens gegründet ist..' (*Rel.* VI 3)

⁸² '..Pflicht... ist eine Nötigung zu einem ungeren genommenen Zweck..' (MS VI 386)

Nu schrijft Kant echter dat de zedenwet *zelf*, hoewel die de behoefte aan geluk niet erkent en uitsluitend opereert vanuit de zuiver redelijke natuur van de mens, zich kan verruimen om aan de wens van het aangename te voldoen.⁸³ De praktische rede abstraheert als wet van de gevolgen, maar houdt tegelijk rekening met de gevolgen door een verplicht einddoel, het hoogste in de wereld mogelijke goed, op te leggen. De zedenwet handelt zo immers in strijd met haar eigen natuur. Ze is immers niet geïnteresseerd in welzijn, maar alleen in de wetmatigheid van dat welzijn. Nu blijkt echter dat de zedenwet, om in praktijk gebracht te kunnen worden, zich wil of moet aanpassen aan het verlangen naar genot, terwijl het dat verlangen niet erkent en kan erkennen. Daarmee ontstaat er ik Kants ethiek een tweespalt. De uitgebreide voetnoot in *die Religion* (VI 6-8) waaruit hier vaak is geciteerd, weerspiegelt de tweespalt dat de deugdzame mens enerzijds geen uitzicht op geluk nodig heeft, maar er anderzijds niet buiten kan. Die tweespalt ligt echter al in de zedenwet: om überhaupt iets te kunnen willen (streven een bepaalde voorstelling of doel te verwerkelijken), dus om als eindig redelijk wezen te kunnen functioneren, is gerichtheid op welzijn onontbeerlijk. Het is een onvermijdelijk gegeven van de menselijke natuur.⁸⁴ Toch is het qua redenering onbevredigend dat de mens de zedenwet als a priori zinvol kan ervaren en tegelijk als onvoldoende zinvol, omdat aan de voorwaarde van uitzicht op welzijn moet worden voldaan, deze twee ervaringen lijken immers niet te combineren (cf. *Rel.* VI 7, 16vv).

De oplossing die Kant kiest, een normatief einddoel, speelt overigens in *Vigilantius* en *Die Metaphysik der Sitten* geen rol van betekenis

1.6 Die Metaphysik der Sitten.

Ook volgens *Die Metaphysik der Sitten* is geluk het doel dat ieder mens van nature heeft (MS VI 386, 1-2). Anderzijds is er een doel dat we vanuit plicht *moeten* hebben, namelijk deugd als zodanig.⁸⁵ De deugd is een stralend ideaal (MS VI 396); het is ‘..die moralische Stärke des Willens eines Menschen in Befolgung seiner Pflicht.’ (MS VI 405). Deze sterkte is nodig om plicht onweerstaanbaar te maken in de strijd tegen de hindernissen die de mens zelf schept door zijn neigingen.⁸⁶ Het gevoel van achting is aanvankelijk alleen *in principe* voldoende als drijfveer, men moet dit gevoel verder cultiveren.⁸⁷ Onze wil

⁸³ *Rel.* VI 7, 28-29 ‘Das Gesetz also, was ihm bloß Achtung einflößt, ob es zwar jenes [i.e. ‘was er lieben kann’ F.R.F.] als Bedürfnis nicht anerkennt, erweitert sich doch zum Behuf desselben..’

⁸⁴ Vgl. *Refl.* 6857 (1776-78?) ‘Die Würdigkeit glücklich zu seyn besteht im Verdienst, welches die Handlungen um die Glückseligkeit haben, die, so viel an der freyheit liegt, auch wirklich, wenn sie allgemein wären, sich so wohl als andre glücklich machen würden.’ (XIX 181, 11-14). Ook: ‘Denn die Würdigkeit ist die übereinstimmung mit dem allgemeinen Zweke.’ ‘Der Zwek, der nothwendig allgemein ist, ist: daß alle ihre Zweke Erreicht werden, d. i. Glückseligkeit’ (XIX 189, 10-11 en 188, 14-15). Ook: *Nat. Theol.* XXVIII 1153, 3-4), ‘..weil ich außer der Vernunft doch noch ein Mensch bin... der Bedürfnisse hat’.

⁸⁵ ‘Aber im demjenigen, welcher die Tugendpflicht gebietet, kommt, noch über den Begriff eines Selbstzwanges, der eines Zwecks dazu, nicht den wir haben, sondern haben sollen, den also die reine praktische Vernunft in sich hat, deren höchster, unbedingter Zweck (der aber doch immer noch Pflicht ist) darin gesetzt wird: daß die Tugend ihr eigener Zweck und, bei dem Verdienst, das sie um den Menschen hat, auch ihr eigener Lohn sei.’ (MS VI 396, 28-34)

⁸⁶ ‘Die Laster, als die Brut gesetzwidriger Gesinnungen, sind die Ungeheuer, die er nun zum bekämpfen hat..’ (MS VI 405) Vgl. *Collins* XXVII 361, 24-26 ‘Nun beruht aber die Herrschaft über sich selbst auf der Stärke des moralischen Gefühls. Wir können gut über uns herrschen, wenn wir die widerstehende Gewalt schwächen.’

⁸⁷ MS VI 399, 32-33. Ook MS VI 397, 12-19 ‘Denn obgleich das Vermögen (facultas) der Überwindung aller sinnlich entgegenwirkenden Antriebe, seiner Freiheit halber, schlechthin vorausgesetzt werden kann

blijft zwak en moet vechten om het gebiedend principe van de zedenwet in de praktijk waar te maken. De neigingen in ons streven uitsluitend naar het verkrijgen van geluk (de toestand waarin ons alles naar wil en wens gaat). De rede, die naar haar aard in al onze doelen is geïnteresseerd⁸⁸, bindt onze neiging aan de voorwaarde deze gelukstoestand eerst waardig te zijn. De deugd richt zich op zichzelf als doel.⁸⁹ Alleen door bezit van deugd is de mens, vrij, gezond, rijk, een koning, enz. (MS VI 405); deugd is dus onmisbare voorwaarde voor geluk. Het uitzicht op maximaal mogelijk geluk in deze wereld speelt in *Die Metaphysik der Sitten* geen grote rol: de deugd is haar eigen loon.⁹⁰ Uitzicht op geluk in een toekomstige wereld komt alleen voor in de zogeheten ‘morele catechismus’, een ontwerp om de waarde van de deugd aan jongeren duidelijk te maken.⁹¹ Kant schrijft daar dat we vanuit onze eigen rede weten wat we doen moeten om het geluk waardig te zijn, en dat het de vrijheid van onze wil is de neigingen te kunnen overheersen. Om de hoop, het geluk deelachtig te worden (iets wat we, gezien de aardse omstandigheden, zelf niet in de hand hebben) te kunnen koesteren, moeten we het bestaan van een almachtige, wijze en rechtvaardige God aannemen. Het is in dit verband opvallend dat in de ontwerp tekst van deze catechismus (XXIII 413-415) alleen het punt ter sprake komt, dat materieel welzijn zonder deugdzaamheid niet gelukkig maakt. Over geluk in een toekomstige wereld wordt niet gesproken (cf. ook de tekst in *Reflex.* 7315, XIX 311-313). Deze beperking is meer in lijn met de overige opmerkingen over dit thema in *Die Metaphysik der Sitten*. In een voorontwerp van de Methodenlehre, waar de genoemde catechismus deel van uitmaakt, schrijft hij dat God en onsterfelijkheid alleen moraal ondersteunende ideeën zijn, en geen bestanddeel vormen van de moraal (XXIII 412,30 - 413,3). In het collegeverslag van Vigilantius wordt overigens nog wel ruimer aandacht besteed aan die ondersteunende rol van het toekomstig geluk, als gedachte die tegemoet komt aan een basiswens van onze menselijke natuur (XXVII 530-531; 549,17 - 550,14; vgl. ook 485).

1.6.1 De Gemeinspruch.

Ook in dit geschrift (uit begin 1793, iets eerder dan de MS) stelt Kant, nu in discussie met Garve, dat de waardigheid om gelukkig te zijn de essentie van de moraal vormt. Hij benadrukt daarbij nogmaals dat het onmogelijk is voor eindige redelijke wezens om zich vrij te maken van het streven naar hun natuurlijk doel, het eigen welzijn; het gaat er

und muß: so ist doch dieses Vermögen als Stärke (robur) etwas, was erworben werden muß, dadurch, daß die moralische Triebfeder (die Vorstellung des Gesetzes) durch Betrachtung (contemplatione) der Würde des reinen Vernunftgesetzes in uns, zugleich aber auch durch Übung (exercitio) erhoben wird.’ Vgl. Gerhardt-Menzer 152 (*Vorlesung* 205) ‘Hierdurch wird das moralische Gefühl kultiviert, dann wird die Moralität Stärke und Triebfedern haben...’

⁸⁸ ‘Was im Verhältnis der Menschen, zu sich selbst und anderen, Zweck sein kann, das ist Zweck vor der reinen praktischen Vernunft, denn sie ist ein Vermögen der Zwecke überhaupt; in Ansehung derselben indifferent sein, d. i. kein Interesse daran zu nehmen, ist also ein Widerspruch...’ (MS VI 395).

⁸⁹ ‘...der Wert der Tugend selbst, als ihres eigenen Zwecks...’ (MS VI 397, 8)

⁹⁰ MS VI 377, 21-22; 396, 34; 406, 6-8. Zie ook noot 93 hieronder. Kants opvattingen hebben te maken met toenmalig gangbare discussies; vgl. bijv.: ‘De Deugd, zegt men, bevordert noodzaakelyk haar eigen geluk, en is ten allen tyde haar eigen en volkomen belooning; [...] en dewyl men door Deugd dat geen verstaat, ’t welk het hoogste goed hier op de waereld bevordert, noemt men alles, zonder onderscheid Deugd, wat men veronderstelt het hoogste goed op de waereld te zullen bevorderen.’ *De Philantropie of menschevriend*, no 35, 1 juni 1757, 275. Zie P.M. Buijs, *De eeuw van het geluk*, 109.

⁹¹ MS VI 480-484, met name 482, 5-29.

alleen om dit streven te onderwerpen aan de eisen van de zedenwet (VIII 278, 13-20).

De zedenwet heeft voor haar verplichtende kracht geen enkele ondersteuning nodig, ook niet van een hoogste goed als einddoel van al ons streven⁹², maar, zegt Kant, verwijzend naar de *Kritik der praktischen Vernunft*, brengt wel een ander doel met zich mee, namelijk het (naar vermogen) bewerkstelligen van het hoogste, in de wereld mogelijke goed.⁹³

Ons vermogen tot begeren moet bij het streven naar deugd een extern ideaal object hebben, voor alle willen is immers een doel nodig (VIII 279, 28-29; 280n). Dit object is 'de idee van het geheel van alle doelen', als doel op zich. Het omvat ook ons welzijn en wordt ons door de zuivere rede opgegeven, het gaat om 'eines durch reine Vernunft aufgegebenen, das Ganze aller Zwecke unter einem Princip befassenden Endzwecks' (VIII 280, 17). We moeten de deugd nastreven met als doel een morele wereld te verwezenlijken, een wereld die past bij de moreel hoogste doelen. Die wereld omvat welzijn (als onvermijdelijk natuurlijk doel) in proportionele verhouding tot de deugdzaamheid van ieder subject. Het is de intentie van ieder moreel wezen om deel uit te maken van zo'n wereld en de verwerkelijking ervan te bevorderen. Pas vanuit het streven naar zo'n morele wereld als totaliteit komt ook ons eigen welzijn in het vizier.

Het gaat dus niet om een doel dat aan plicht ten grondslag ligt, maar dat uit plicht voortkomt, in verband met de doelgerichtheid van ons vermogen tot begeren. De zedenwet als bevel staat los van ieder doel, maar het verwezenlijken van de door haar bevolen deugd, kan - vanuit de totaliteit van ons vermogen tot begeren gezien - niet zonder proportioneel welzijnsloon. De zedenwet beperkt niet alleen ons streven naar welzijn, maar is, gezien de structuur van ons vermogen tot begeren ook basis van (proportioneel) welzijn. De zuivere rede vraagt daar zelf om. Kant spreekt van 'de behoefte aan een door de zuivere rede opgegeven, het geheel van alle doelen onder één beginsel brengend einddoel (een wereld als het hoogste ook door onze medewerking mogelijke goed), als behoefte van een zich, nog boven de gehoorzaamheid aan de formele wet, tot het voortbrengen van een object (het hoogste goed) uitbreidende, onzelfzuchtige wil' (VIII 280, 16-20). Dit betekent, dat het bevel van plicht weliswaar in ieder concreet geval abstraherend van elk doel de wil bepaalt, maar dat het streven een deugdzaam leven te leiden, voor ons als redelijke wezens die algemeenheid willen, noodzakelijk in het perspectief staat, respectievelijk alleen als onderdeel gedacht kan worden, van het streven naar een deugdzaam geheel, een deugdzaame wereld die (als algemeenheid, als door de zuivere rede opgegeven doel) ook verbonden moet zijn met welzijn, zij het dat dit welzijn individueel-proportioneel wordt toegewezen.

⁹² '...von welchem [Zweck] aber und auch von jedem Zweck, den man haben mag, hierbei ganz abstrahiert wird. Bei der Frage vom Prinzip der Moral kann also die Lehre vom höchsten Gut, als letzten Zweck... (als episodisch) ganz übergangen und beiseite gesetzt werden' (VIII 280, 4-8)

⁹³ 'Ich hatte ferner bemerkt, daß dieser Begriff von Pflicht ...einen andern Zweck für den Willen des Menschen herbei führe, nämlich: auf das höchste in der Welt mögliche Gut (die im Weltganzen mit der reinsten Sittlichkeit auch verbundene allgemeine, jener gemäße Glückseligkeit) nach allem Vermögen hinzuwirken..' (VIII 279, 17-22). Cf. MS VI 405, 29-30 '...sie [die Tugend] ... [macht] den Endzweck des Daseins der Menschen auf Erden zu dem ihrigen...' Daartegenover *Rel.* VI 7, 16-20 'Was brauchen sie den Ausgang ihres moralischen Tuns und Lassens zu wissen, den der Weltlauf herbeiführen wird? Für sie ist genug, daß sie ihre Pflicht tun; es mag nun auch mit dem irdischen Leben alles aus sein und wohl gar selbst in dieser Glückseligkeit und Würdigkeit vielleicht niemals zusammentreffen.' Op grond van deze woorden zou er geen sprake kunnen zijn van een plicht tot verwerkelijking van een hoogste goed als einddoel van al ons streven.

Kant denkt dit naar analogie van de voorstelling van de godheid, wiens vermogen tot begeren gericht is op het scheppen van een hoogste goed buiten zichzelf, niet ondanks, maar juist vanwege zijn algenoegzaamheid. (Op grond van de rationalistische gedachtegang, dat God, niet om subjectieve redenen, omdat hij iets mist, naar een doel buiten zichzelf streeft, maar op objectieve gronden - God kan niet als louter in zichzelf gekeerd worden voorgesteld - een extern doel moet hebben. Cf. VIII 280, 27-31.) Deze, bij God aan te treffen noodzaak om een hoogste goed buiten zichzelf te scheppen, kunnen we, zo zegt Kant, een morele behoefte noemen, waarmee ons streven naar het realiseren van het hoogste goed (dat voor ons de vorm heeft van een plicht) vergelijkbaar is. Het is plicht een wereld te verwerklijken waarin maximale deugdzaamheid in proportionele combinatie met welzijn aanwezig is. De idee van deze wereld is doel op zich, *daarom* wil ik die wereld realiseren, het gaat mij niet om het eigen welzijn.

Het principe van 'beloning naar werken' wordt hier dus als objectief (en in die zin onzelfzuchtig) beginsel van de zuivere rede opgevat, als een vanzelfsprekend natuurlijk recht van ieder afhankelijk redelijk wezen, niet als een egoïstische eis (een aspect dat in de *Kritik der praktischen Vernunft* al benadrukt werd). Het vormt in feite de weerspiegeling van de structuur van ons vermogen tot begeren. De parallel met het goddelijke streven naar een extern object, laat zowel de zelfgenoegzaamheid van de verplichtende kracht van het bevel van de zedenwet, als de onbaatzuchtigheid van het streven naar het hoogste goed, duidelijk uitkomen. De vergelijking gaat echter niet op voor onze eigen zelfgenoegzaamheid: God heeft zijn geluk in zichzelf, wij niet; gezien onze natuurlijke afhankelijkheid moeten we er steeds noodzakelijk naar streven.

In de *Gemeinspruch* wordt veel nadruk gelegd op het onzelfzuchtig ofwel objectief karakter van het geheel. Dat het hoogste goed, als weerspiegeling van de totaliteit van ons vermogen tot begeren, gebaseerd is op de onmogelijkheid af te zien van het *eigen* geluk wordt met behulp van de objectivering naar de achtergrond verschoven. De onvermijdelijkheid van onze natuurlijke gerichtheid op welzijn wordt in moreel opzicht door de rede erkend, door het, in de vorm van een algemeen geldend principe van 'beloning naar werken' in onverbreekelijke combinatie met het streven naar deugd, tot doel op zich te maken, zij het in een van de deugd afhankelijke rol en in het kader van een ideale wereld. Kant ontkent dat het streven naar eigen welzijn hier drijfveer is, maar dat geldt dan, zo kan men opmerken, alleen voor het eigen welzijn in egoïstische vorm. Als onvermijdelijk structureel natuurlijk gegeven is het wel degelijk mede drijfveer bij streven naar de verwerklijking van het hoogste goed.⁹⁴

2. De kritiek van H. Schmitz.

Op grond van Kants opvatting van het *summum bonum* betoogt H. Schmitz in zijn boek *Was wollte Kant?*, dat deze in feite een eudemonistische ethiek voorstaat.⁹⁵

⁹⁴ 'Beim Menschen ist daher die Triebfeder, welche in der Idee des höchsten durch seine Mitwirkung in der Welt möglichen Guts liegt, auch nicht die eigene dabei beabsichtigte Glückseligkeit, sondern nur diese Idee als Zweck an sich selbst, mithin ihre Verfolgung als Pflicht. Denn sie enthält nicht Aussicht in Glückseligkeit schlechthin, sondern nur einer Proportion zwischen ihr und der Würdigkeit des Subjects, welches es auch sei. Eine Willensbestimmung aber, die sich selbst und ihre Absicht, zu einem solchen Ganzen zu gehören, auf diese Bedingung einschränkt, ist nicht eigennützig.' (VIII 280, 33-40)

⁹⁵ H. Schmitz, *Was wollte Kant?*, Bonn, 1989. Schmitz was niet de eerste deze visie naar voren bracht. O. Thon had hier in 1895 op gewezen. (O. Thon, *Die Grundprinzipien der Kantischen Moralphilosophie in ihrer Entwicklung*, Dissertation, Berlin, 1895. SS.23-25.) Schopenhauer had al gesteld dat Kant alleen in

Hoewel Schmitz het vaak fraai en uitdagend formuleert, loopt hij echter wel wat erg hard van stapel en maakt hij het zich vaak te gemakkelijk. Zo schrijft hij: ‘Ganz zynischer Eudämonist, und zwar in aufdringlich widerspruchsvoller Formulierung, ist Kant in *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* mit dem Rat an den hartgesottenen Sünder, statt religiöser Riten vor dem Tode schnell noch eine gute Tat in reiner Absicht zu vollbringen, damit sie sich dank der berechenbaren Vergeltung Gottes im künftigen Leben strafmildernd für ihn rentiert.’ (AA VI 161 f.) Kant bedoelt daar echter, dat als een verstokte zondaar, die in het aangezicht van de dood tot inkeer komt en zichzelf verwerpelijk vindt, met zuivere bedoeling een goede daad doet, hij daarvoor (naar rato) beloond zal worden. Goed handelen is in elk geval beter dan werkeloos bidden om vergeving van zonden. De passage staat in het kader van beloning naar (goede) werken. Kant zegt daarover, onder verwijzing naar de gelijkenis van de onrechtvaardige rentmeester in Lucas 16, dat ook mensen die uit niet-morele overwegingen goed doen, kunnen rekenen op een beloning, die echter duidelijk verschilt van die waarop de rechtvaardige mag hopen. In beide gevallen is er weliswaar sprake van beloning ‘.aber nach Verschiedenheit der Gesinnungen nach diesem Verhalten, denen die ihre Pflicht um der Belohnung.... willen taten, auf andere Art als den besseren Menschen, die sie bloß um ihrer selbst willen ausübten.’⁹⁶ Kant wil juist duidelijk maken dat men zijn plicht moet doen zonder gedachte aan loon. Zijn conclusie is dan ook: ‘..so sieht man wohl, das der Lehrer des Evangeliums, wenn er von Belohnung in der künftigen Welt spricht, sie dadurch nicht zur Triebfeder der Handlungen... habe machen wollen.’⁹⁷ Voor Kant vereist wetmatigheid evenwel, dat ook tegenover puur uiterlijk en baatzuchtig goed handelen een overeenkomstige beloning staat. Schmitz interpreteert dit uitsluitend zo, dat Kant meent, dat iemand die uit berekening goed doet, daarmee toch mag hopen in het hiernamaals bij God resultaat te boeken.

Volgens Schmitz staan moraal en religie bij Kant in het teken van het streven naar geluk.⁹⁸ Zo wijst hij op de, vooral in de collegeverslagen steeds terugkomende, keuze waar de mens voor zou staan als er geen God was, de keuze namelijk tussen dwaasheid en slechtheid.⁹⁹

Nu houden deze passages bij Kant alle verband met zijn morele ‘godsbewijs’ (om die

schijn het eudemonisme uit de moraal had weggezuiverd. (A. Schopenhauer, *Preisschrift über die Grundlage der Moral*. In: Arthur Schopenhauer Kleinere Schriften, Sämtliche Werke, Band III, Stuttgart/Frankfurt.a.M. 1962, 643.) Zijn mening wordt o.a. gedeeld door A. Lamacchia. (Ada Lamacchia, *Ethik und Religion in den Vorlesungen von Kant (1762-64; 1775-80; 1783-84)*, in: Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie, Wien 2.-9. September 1968. Bd.V. Wien 1970, SS.513-17.

⁹⁶ Men kan hierin een aanwijzing zien, dat Schmitz’ opmerking ‘.offenbar rechnet Kant nicht mit dem von Scheler betonten qualitativen Unterschied von Niveaus der Tiefe des Glücks..’ (a.w. 87-88), Kant niet geheel recht doet. Dit blijkt ook uit de door Schmitz zelf geciteerde woorden uit de *Kritik der reinen Vernunft* ‘Glückseligkeit ist die Befriedigung unserer Neigungen (sowohl extensiv...als intensive, dem Grade... nach).’ Hoe formeel ook uitgedrukt, is er hiermee ook sprake van niveauverschil.

⁹⁷ *Rel.* 180.

⁹⁸ ‘Moral und Religion sind also integriert im Zeichen des Eudämonismus der Moralphilosophie Kants.’ Schmitz, a.w. 87.

⁹⁹ ‘Hartnäckig kommt Kant auf die Wahl zurück, die dem Menschen als unausweichliches Schicksal bleibe, falls es keinen Gott geben sollte, der früher oder später den Lohn der Tugend auf Heller und Pfennig genau in Glückseligkeit auszahlt: die Tugend sei dann eine Chimäre, der Mensch entweder ein Phantast (Narr; Tor, grillenhaft, Geck der Tugend), wenn er trotzdem anständig bleibt, oder ein Bösewicht (Schelm).’ a.w. 86. Schmitz bespreekt vervolgens een nagenoeg uitputtende hoeveelheid verwijfsplaatsen.

term gemakshalve te gebruiken). Het gaat hem om het verdisconteren van het natuurlijke geluksstreven dat in de mens, als iets wat hij niet *niet* kan nastreven, aanwezig is. Daarom is volgens Kant een moraal die daar geen rekening mee houdt, een illusie. Bij een moraal die berust op de structuur van het mens-zijn als redelijk natuurwezen, moet daarom het streven naar geluk een plaats hebben. Kant wil die plaats aanwijzen.¹⁰⁰ Het hoort, voor een redelijk wezen, tot de onpersoonlijk-objectieve wetmatigheid om beloning naar werken te krijgen. In deze wereld is er geen sprake van objectieve beloning naar moreel werken, dus moet er, wetmatig gezien, een God zijn, die naar rato, in een toekomstige, rechtvaardige wereld, welzijn toebedeelt.¹⁰¹ Zonder die mogelijkheid is de rationaliteit van het bestaan, en daarmee de zin van mijn ‘redelijk wezen zijn’, zoek. De morele mens streeft verder niet geluk als zodanig na, maar de waardigheid daartoe; wanneer dat geluk onmogelijk verwezenlijkt kan worden, is hij inderdaad absurd bezig, omdat hij er naar streeft een fictie waardig te zijn. De mens is moreel zo gestructureerd dat hij er naar streeft gelukzaligheid waardig te zijn. Die structuur lost, zonder het bestaan van God, volledig op. ‘So müßte ich denn ohne Gott entweder ein Phantast oder ein Bösewicht sein; ich müßte meine eigene Natur und ihre moralischen Gesetze verleugnen; ich müßte aufhören, ein vernünftiger Mensch zu sein. Das Dasein Gottes ist demnach ...hier in der Moral ein notwendiges...’¹⁰² In de *Kritik der reinen Vernunft* formuleert Kant deze gedachte niet meer in termen van absurditeit (zedelijkheid zonder godsgeloof als dwaasheid), maar via de stelling dat de menselijke natuur als geheel dan geen voldoening wordt gedaan.¹⁰³

Ook in zijn latere werken houdt Kant aan dit standpunt vast. In de ‘morele catechismus’ (MS VI 480 vv.) stelt hij kort en krachtig dat ieder mens naar zijn aard, die hij onmogelijk verloochenen kan, eudemonistisch is.¹⁰⁴ Als verstandswezen wil hij dit eudemonisme aan wetmatigheid binden, met als resultaat de waardigheid om gelukkig te zijn. Wil dit een zinvolle, realistische combinatie vormen, dat moet het werkelijk bereiken van de gelukstoestand oorzakelijk (wetmatig) verbonden zijn met moreel leven. De mens, als redelijk wezen, is moreel dus zo gestructureerd dat hij dit causaal verband van nature moet aannemen. In onze wereld is dat verband niet zichtbaar. Ook volgens *Die Metaphysik der Sitten* moet de mens dus, om geen fictie waardig te zijn en daarmee in

¹⁰⁰ ‘Diese Bedingungen dieser Pflichten sind apodiktisch gewiß; denn sie sind in der Natur eines vernünftigen freien Wesens selbst gegründet....Wenn nun kein Zustand zu hoffen ist, wo ein Geschöpf, das sich *diesen ewigen unwandelbaren Gesetzen seiner Natur gemäß* verhalten hat und dadurch der Glückseligkeit würdig geworden ist, auch in der Tat dieser Glückseligkeit teilhaftig werden sollte, wenn demnach auf Wohlverhalten kein Wohlbefinden folgen sollte, so wäre *ein Widerspruch zwischen der Moralität und dem Laufe der Natur* und man würde einen Verdacht haben, daß die ganze Moral eine Idee chimärischer Vollkommenheit ... wäre.’ (*Natürliche Theologie Volckmann*, XXVIII 1182-3, curs. F.R.F.)

¹⁰¹ ‘Auf Zinsen scheint der Gläubiger zu verzichten...’ merkt Schmitz, die de achterliggende gedachte aan volstrekte wetmatigheid buiten beschouwing laat, sarcastisch op. (a.w. 87.)

¹⁰² *Natürliche Theologie Volckmann*, XXVIII 1183.

¹⁰³ ‘Ohne also einen Gott und eine ... gehoffte Welt, sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände ...der Bewunderung, aber nicht Triebfedern ...der Ausübung, weil sie nicht den ganzen Zweck, der einem jeden vernünftigen Wesen natürlich und ... notwendig ist, erfüllen.’ (KrV A 813/ B 841 Cf. noot 10.)

¹⁰⁴ ‘Was ist dein größtes, ja dein ganzes Verlangen im Leben?... Daß es dir alles und immer nach Wunsch und Willen gehe.’ (MS VI 480) Cf. bijv. *Refl.* 6874 ‘Der Zweck, der nothwendig allgemein ist: daß alle ihre Zweke erreicht werden, d.i. Glückseligkeit.’ en *Refl.* 6889 ‘Der wirkliche Zweck ist: glücklich zu sein. Bedingungen sind Sittlichkeit und Geschicklichkeit.’ De basis is steeds: ‘Glückseligkeit ist nur bedingt gut.’ (*Refl.* 6876)

een absurde, zijn natuur als totaliteit opheffende situatie terecht te komen, in God als objectief-zakelijke, onpersoonlijk rechtvaardige, rechter geloven. Bij dit alles dient, zoals al eerder opgemerkt, te worden bedacht dat volgens Kant de hoop op beloning in een toekomstige wereld onbaatzuchtig is, omdat niemand dit leven wil opgeven ter wille van dat loon. Door het voordeel, waarop moraal uitzicht biedt, naar een toekomstige wereld te verplaatsen, is er volgens Kant ook geen sprake van eigenbelang in de huidige situatie.¹⁰⁵

Een laatste voorbeeld. Schmitz zegt, verwijzend naar een collegeverslag van Collins (XXVII 306-307), dat er bij Kant zelfs sprake is van een godsbewijs op grond van morele ijdelheid. Men heeft God als alwetend toeschouwer nodig om z'n daden vanwege hun deugdzaamheid en zuiverheid te laten bewonderen.¹⁰⁶ Waar het Kant echter om gaat, is duidelijk te maken er een alwetende God moet zijn, omdat alleen die de innerlijke zuiverheid van mijn daden, in verband met de later toe te bedelen proportionele gelukzaligheid, kan beoordelen.¹⁰⁷

Toch valt niet te ontkennen dat Kant soms formuleringen gebruikt die in opvallende tegenspraak zijn met zijn latere standpunt over de werking van de zedenwet. Zo staat in *Reflexion* 6876, een van de teksten die door Schmitz worden aangehaald, 'Denn es wäre Pedanterie peinliche Befolgung der Regeln, weil die Regeln nicht schlechthin gebieten, deren Zweck nicht notwendige Folge derselben ist.'¹⁰⁸ Met andere woorden, alleen dankzij religie hebben regels gebiedende macht. Men moet dit soort opmerkingen echter niet isoleren van de gehele lijn van Kants denken. De grondgedachte is, dat zonder tegemoetkoming aan de onontkoombare eisen van onze natuur, eisen waar we, zoals de scholastieke traditie stelt, van nature aan vastzitten, de moraal het contact met de werkelijkheid verliest.¹⁰⁹

Men kan daarom, tot op zekere hoogte, de conclusie van J.S. Herceg onderschrijven, dat er bij Kant eerder sprake is van een onopgeloste spanning, dan van cynisme.¹¹⁰ Die

¹⁰⁵ '...er [der Mensch] wünscht doch immer länger hier zu bleiben, und wenn man ihm noch so die künftige Glückseligkeit gegen dieses elende Leben hochpreist, so wünscht doch jeder, nicht bald da zu sein, indem er noch zeitig genug dazu zu gelangen denkt, und es ist auch ganz natürlich, daß ein jeder dieses gegenwärtige Leben mehr empfindet, weil es klarer kann erkannt und gefühlt werden. Daher ist es umsonst, die *praemia* als *auctorantia* vorzustellen, wohl aber als *remunerantia*, und diese hofft auch jeder Mensch.' (Vorlesung 82. Gerhard-Menzer 62). (*Praemia auctorantia* zijn beloningen die als drijfveer fungeren, *praemia remunerantia* zijn beloningen die men ontvangt, zonder deze als drijfveer te hebben. a.w. 61)

¹⁰⁶ XIX 189. Schmitz, a.w. 90.

¹⁰⁷ Vgl. Gerhard-Menzer 93 (Vorlesung 118). 'In der Moralität kommt es vorzüglich auf die reinsten Gesinnungen an, diese aber wären verloren, wenn es kein Wesen wäre, das solche wahrnehmen könnte.'

¹⁰⁸ Schmitz, a.w. 85.

¹⁰⁹ Cf. Th. v. Aquino, *Summa Theol.* I^a-II^ae q. 90 a. 2 'Est autem ultimus finis humanae vitae felicitas vel beatitudo.' Cf. Aristoteles, *Eth. Nicom.*I.7.8. (Zie, wat Kant betreft, noot 1 en noot 35 hierboven). Kant verwijst de Stoa te weinig rekening te houden met de fundamentele verlangens van de menselijke natuur door het bestaan tot louter deugdbeoefening te reduceren (KpV V 127).

¹¹⁰ 'Nach dem Ergebnissen unserer Untersuchung würde ich aber nicht sagen, daß es sich um einen 'Zynismus' Kants handelt, sondern nur um eine theoretische Spannung. Kant wurde klar, daß die Tugend allein keine hinreichende Motivationskraft besitzt, deshalb versucht er sie irgendwie mit der Glückseligkeit zu verbinden. Diese Verknüpfung sollte von der Art sein, daß sich kein Eudämonismus ergibt. Wir haben gezeigt, daß es nicht gelungen ist, Reinheit und Realität der Moral in seiner Theorie zu verbinden. Es findet sich also in Kants Vorlesungen, wie Schmitz gezeigt hat, ein Widerspruch. Es handelt sich aber nicht um einen 'Zynismus', sondern um ein ungelöstes Problem.' (*Die Bedeutung der Religion in Kants Moralphilosophie*, J.S.Herceg, diss. Konstanz, 2000, 68.) Het gaat echter bij deze 'Motivationskraft' om de uit rede zelf voortkomende gedachte van 'welzijnsbeloning naar moreel werken', die de basis is van het *summum bonum*. Het welzijn bijvoorbeeld, van de machtige onrechtdoener vormt, voor natuurlijke

spanning wordt Kant opgedrongen door de totaliteit van de menselijke natuur, zoals hij die ziet. Om Schmitz recht te doen, kan men er dan aan toevoegen, dat die spanning (althans naar modern inzicht) te groot is, en tot een breuk leidt. Het is immers volstrekt onmogelijk om morele zuiverheid als *onvoorwaardelijk* gebiedend, als absolute ‘vis obligatoria’, te ervaren en tegelijk de *basiservaring* te hebben, dat men niet moreel kan handelen zonder uitzicht op beloning, in de vorm van gepast genot als wensvervulling.

Om hetzelfde probleem vanuit een ander gezichtspunt te benaderen: er is bij het *summum bonum* sprake van een beloningswetmatigheid, die niet uit de zedenwet voortvloeit - al stelt Kant dat die beloningswetmatigheid in overeenstemming is met het onpartijdig oordeel van de rede (KpV 110, 24-27) - en niet in overeenstemming is te brengen met de zedenwetmentaliteit, die voorwaarde moet zijn voor de belangstelling voor het volledige hoogste goed. Het is onmogelijk dat men als moreel wezen interesse zou hebben in een hoogste goed dat meer bevat dan wat hij nodig heeft om zich ongestoord aan de zedenwet te kunnen houden.

Er ligt een onoverbrugbare kloof tussen de a priori ervaring van zelfmotiverende plicht - de a priori ervaring van de zinvolheid van plicht - en de a posteriori basiservaring, dat zinnig handelen voor de mens onmogelijk is zonder streven naar het aangename ter wille van het aangename. Die kloof wordt het duidelijkst zichtbaar in de voorrede van *die Religion*: enerzijds kunnen alle mensen aan plicht genoeg hebben¹¹¹, anderzijds kan de mens niet zonder uitzicht op resultaat, hij zoekt iets waar hij aardigheid in kan hebben¹¹².

Kant gaat echter uit van de totaliteit van het menselijk vermogen tot begeren, dat moraal en natuur omvat (V 110, 23), corresponderend met de wil van God, het oorspronkelijke hoogste goed, als eenheid van moreel wezen en schepper van de natuur (V 125, 14-25) met een mechanisme van objectiviteit (vgl. *Vorlesung* 46 ‘So muß Gott nothwendig die Menschen, deren Verhalten dem moralischen Gesetze gemäß ist, belohnen.’). Hij ziet het niet als onopgelost probleem, maar vindt juist dat hij ‘Reinheit und Realität der Moral’ (zie noot 110) technisch zeer bevredigend met elkaar verbonden heeft: ‘In diesem Ideal ist aber alles complet und da ist die größte Reinlichkeit [morele zuiverheid] und die größte Glückseligkeit.’ (*Vorlesung* 20) (Cf. de model-idee van vriendschap als synthese van de aandriften van zelfliefde en mensenliefde, *Vorlesung* 293.)

Rest niet anders dan te constateren dat de achttiende-eeuwse mensopvatting, gebaseerd op samenspel en evenwicht van krachten naar natuurkundig model - zoals dat ook tot uitdrukking kwam in de ‘uitbreiding’ van de formele wetmatigheid, ofwel formele plicht, met materiële plicht (*Vigil* XXVII 542-544, zie bladzijde 195vv hierboven) - en niet op psychologische mogelijkheden, moeilijk aansluit bij de tegenwoordige.

menselijk besef, een dissonerende factor. Het kernprobleem is, dat welzijn voor de mens een onmisbare buiten-morele grootheid vormt. De genoemde ‘Spannung’ ligt, op andere wijze, ook in de zedenwet zelf, die berust op wetmatigheid (of *belangeloze* objectiviteit) van *eigenbelang* (of persoonlijk welzijn). Om zinnig te zijn, moet de wetmatigheid binnen de welzijnssfeer blijven, zoals uit de plicht tot helpen blijkt. Cf. Bohatec’ samenvatting van Kants ethiek: “Will man für den Sachgehalt dieser Problembehandlung ein Schlagwort wählen, so kann man ihn als “intellektuellen Eudämonismus” bezeichnen, wobei das von Kant übrigens selbst abgewiesene Mißverständnis ausgeschaltet werden muß, für ihn sei die Sittlichkeit und Tugend nur ein Mittel der Glückseligkeit.” (J. Bohatec, a.w. 141)

¹¹¹ ‘Für sie ist’s genug, daß sie ihre Pflicht tun; es mag nun auch mit dem irdischen Leben alles aus sein....’ (a.w. 7n)

¹¹² ‘Nun ist’s aber eine von den unvermeidlichen Einschränkungen des Menschen ...sich bei allen Handlungen nach dem Erfolg aus denselben umzusehen...An diesem Zwecke nun..sucht der Mensch etwas, was er lieben kann..’ (a.w. 7n)

3. Evaluatie.

Bij Kant is de waardigheid om gelukkig te zijn steeds het motief van moreel handelen, ook in de *Grundlegung*, al is het daar meer pro forma, want het werkelijk ook verkrijgen van dat geluk is niet relevant (IV 450, 6-8; 411n). In de *Reflexionen* noemt hij dat motief primair en essentieel.¹¹³ Ook in de *Kritik der reinen Vernunft* schrijft hij, dat de morele wet geen andere beweegreden heeft dan alleen de waardigheid om gelukkig te zijn.¹¹⁴ Deze drijfveer beschouwt hij als geheel zuiver.¹¹⁵ Het motief van beloning (het aangename in een andere wereld) naar moreel werken, is dus, naar Kants mening, een geheel onbaatzuchtig motief. Het vormt het principe van het *summum bonum*.¹¹⁶ De loongedachte is zo intrinsiek in rede geworteld, dat deze zich gedwongen ziet in God en een toekomstige morele wereld te geloven. Naar Kants mening is het dan ook niet ons eigenbelang, maar de structuur van de rede die dwingt tot het leggen van dit verband, dat, zo zou men het ook kunnen formuleren, zijn exponent vindt in de idee van het *summum bonum*.¹¹⁷ Voor de rede is moraal zonder gepaste beloning onmogelijk.¹¹⁸ Het gaat om ‘a priori angemessene Folgen’ die de doelmatige eenheid van het *summum bonum*, respectievelijk het menselijk streven mogelijk maken.¹¹⁹

Kant gaat hier dus uit van de doelmatige eenheid van de mens. Deze is niet mogelijk zonder de gedachte van morele beloning naar werken. Deze gedachte berust op het gegeven dat de menselijk natuur het streven naar geluk impliceert en zonder het uitzicht op verwerkelijking daarvan geen zinvol bestaan kan leiden.

Dezelfde gedachte van beloning naar moreel werken vinden we in de *Kritik der praktischen Vernunft*.¹²⁰ De rede zelf vindt dat wetmatig handelen beloond moet worden; anders gezegd: zedelijkheid impliceert de waardigheid om gelukkig te zijn.¹²¹ In de *Kritik der praktischen Vernunft* wordt echter niet de doelmatige eenheid van de mens als uitgangspunt van het betoog genomen, maar de gebiedende eis van de zedenwet. Omdat de gedachte van beloning in een andere wereld zijn inziens onbaatzuchtig en logisch is, kan Kant deze in het verlengde van de zedenwet plaatsen. Dit is dan een noodzakelijke voorwaarde om de eenheid van het menselijk streven mogelijk te maken. Die eenheid, als verwerkelijkt ideaal voorgesteld in de idee van het complete hoogste goed, is

¹¹³ ‘..erstlich das mit der moralitaet wesentlich verbundene *motivum*, nemlich die Würdigkeit glücklich zu seyn.’ *Refl.* 6628, zie ook 7097. (Düsing, a.w. 18.)

¹¹⁴ ‘..das zweite gebietet, wie wir uns verhalten sollen, um nur der Glückseligkeit würdig zu werden.’ (KrV A 806/B 834)

¹¹⁵ *Refl.* 6838 (Zie noot 16.)

¹¹⁶ Gerhardt-Menzer 16 (*Vorlesung* 12). zie noot 18 hierboven.

¹¹⁷ ‘Ich sage demnach: daß ebensowohl, als die moralischen Prinzipien nach der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche notwendig sind, ebenso notwendig sei es auch nach der Vernunft, in ihrem theoretischen Gebrauch anzunehmen, daß jedermann die Glückseligkeit in demselben Maße zu hoffen Ursache habe, als er sich derselben in seinem Verhalten würdig gemacht hat.’ (KrV A 806/B 887)

¹¹⁸ ‘Die Sittlichkeit an sich selbst macht ein System aus, aber nicht die Glückseligkeit, außer, sofern sie der Moralität genau angemessen ausgeteilt ist. Dieses aber ist nur möglich in der intelligiblen Welt, unter einem weisen Urheber und Regierer. Einen solchen, samt dem Leben in einer solchen Welt, die wir als eine künftige ansehen müssen, sieht sich die Vernunft genötigt anzunehmen, oder die moralischen Gesetze als leere Hirngespinnste anzusehen, weil der notwendige Erfolg derselben, den dieselbe Vernunft mit ihnen verknüpft, ohne jene Voraussetzung wegfallen müßte.’ (KrV A 811/B 839)

¹¹⁹ A.w. A 811/B 839.

¹²⁰ KpV V 110-111. Het gaat om de hierboven genoemde gedachte, dat waardigheid zonder geluk strijdig is met de volmaakte wil van een redelijk wezen.

¹²¹ ‘Sittlichkeit allein, und, mit ihr, die bloße Würdigkeit, glücklich zu sein.’ (KrV A 813/B 841)

onverbrekelijk en vormt daardoor het alles bepalend kader van de moraal. De waardigheid als zodanig van de moraal blijkt, vanuit de menselijke eenheid gezien, de waardigheid om gelukkig te zijn. De gedachte van onbaatzuchtige of objectieve beloning naar werken is dus het fundament van de eenheid van het menselijk streven, dat zowel moraal als geluk ten doel heeft. De zedenwet bepaalt het streven naar geluk, maar (uitzicht op) geluk bepaalt op zijn beurt de zedenwet, die deugt niet als dat door haar als gebod opgelegde geluksstreven fictief is (V 114). Deugd is alleen denkbaar als verbonden met beloning in de vanzelfsprekende vorm van welzijn (KpV 110). In de *Kritik der Urteilskraft* echter, herziet hij dat - mogelijk omdat hij vindt dat zedelijkheid niet mag afhangen van een ander beginsel - en stelt hij dat de morele wet z'n kracht houdt, ook zonder uitzicht op het hoogste goed, maar dat de morele gezindheid hierdoor wel verzwakt wordt (V 451-452).

Het gaat bij dit alles niet alleen om geestelijk, maar ook om materieel geluk, immers, zo schrijft Kant: 'von der bloß moralischen Glückseligkeit verstehen wir nichts'.¹²² Düsing meent dat Kant in de *Reflexionen* en ten dele ook in de *Kritik der reinen Vernunft* uitgaat van een zuiver intellectueel geluk.¹²³ Hij noemt een groot aantal bewijsplaatsen uit de *Reflexionen*, maar het gaat daarbij slechts om één kant van het geluk, de andere is zinnelijk. 'Die Materie der Glückseligkeit ist sinnlich, die Form derselben aber ist intellectuel'.¹²⁴ Volgens de definitie die Kant in de *Kritik der reinen Vernunft* geeft van gelukzaligheid, gaat het om de bevrediging van al onze neigingen.¹²⁵ In de door Düsing als bewijsplaats aangevoerde *Reflexion* 6907 en *Kritik der reinen Vernunft* (A 809) lijkt het eerder te gaan om materieel geluk dat zuiver moreel veroorzaakt is, dan om alleen intellectueel geluk.

Echter, hoewel de gedachte van beloning naar moreel werken steeds aanwezig is, speelt die niet altijd een werkelijke rol. In de *Grundlegung* verwijst Kant wel naar het volledige hoogste goed (IV 396), maar dat staat los van het nakomen van de zedenwet, ofwel van de plichtmentaliteit. Bij die plichtmentaliteit blijft de noodzaak van een einddoel buiten beeld (a.w. 450). De moraal (de zedenwet) is door haar zuiverheid en autonomiekarakter zelfmotiverend. Dat zelfmotiverend karakter handhaaft Kant ook in zijn verdere werk, maar nu gaat de loongedachte in de vorm van het einddoel dat de moraal nodig heeft een rol spelen. Zoals gezegd is in de *Kritik der praktischen Vernunft* de werkelijkheid van dit einddoel, het volledige hoogste goed, moreel onmisbaar, de zedenwet verliest anders haar; in de *Kritik der Urteilskraft* het weliswaar niet onmisbaar, de zedenwet blijft geldig, maar de deugdmentaliteit wordt verzwakt als men geen hoogste goed in het vooruitzicht

¹²² R. 6883, XIX 191. Hier tegenover R. 7202, 'Glückseligkeit ist eigentlich nicht die (größte) Summe des Vergnügens, sondern die Lust aus dem bewustseyn seiner Selbstmacht zufrieden zu seyn..' (XIX 276, 30-32)

¹²³ A.w. 23 ff. 'Die Glückseligkeit, die aus der sittlichen Freiheit hervorgehen soll, kommt nun nach der bisher erörterten Konzeption des höchsten Gutes nur in der moralischen, d.h. intelligibelen Welt zustande.' (a.w. 23), en 'Die Glückseligkeit als Bestandteil des höchsten Gutes ..muß vielmehr als intellektuelle Glückseligkeit vorgestellt werden.' (a.w. 23-24)

¹²⁴ *Refl.* 7202, geciteerd door Düsing, a.w. 24. In *Refl.* 7202 staat ook 'Gleichwohl vergnügt sie [die Moralität] darum doch nicht, weil sie das Empirische der Glückseligkeit nicht verspricht; sie enthält also an sich keine Triebfedern; dazu werden immer empirische Bedingungen, nämlich Befriedigung der Bedürfnisse, erfordert. (XIX 279, 16-20) Voor verdere bewijsplaatsen, zie J.S.Herceg, a.w. 32 ff.

¹²⁵ 'Glückseligkeit ist die Befriedigung aller unserer Neigungen, (sowohl extensive, der Mannigfaltigkeit der selben, als intensive, dem Grade, und auch protensive, der Dauer nach).' (KrV A 806/B 834)

heeft.

In *die Religion* wordt de structurele noodzaak van uitzicht op welzijn door de zedenwet zelf gesanctioneerd. Dat geldt ook voor het collegeverslag van Vigilantius. Om te kunnen handelen heeft men noodzakelijk een doel nodig, en doelen hebben, uitgezonderd zelfvervolmaking, met geluk te maken.¹²⁶ Het plichtbeginsel, hoewel formeel, gaat zich nu ook op doelen richten (XXVII 543). Het hoogste goed als doel is in dit collegeverslag enerzijds drijfveer, maar heeft anderzijds een vooral hypothetisch karakter.¹²⁷ De mens heeft ‘moralische Bedürfnis’ aan een wezen waarvan hij ‘durch die vermöge erfüllter Pflichtmäßigkeit erlangte Würdigkeit auch angemessenes Glück’ kan verwachten (XXVII 718, 6-11). De gedachte van een passend belonende God is dan ook nuttig voor de versterking van onze morele gezindheid (XXVII 545, 25-32; cf. 549, 28-32).

De *Gemeinspruch* legt het accent op onzelfzuchtigheid: het hoogste goed is gebaseerd op de behoefte (en door de rede opgedragen plicht) van de onzelfzuchtige wil een doel te hebben buiten zichzelf, namelijk ‘eine Welt als das höchste auch durch unsere Mitwirkung mögliche Gut.’ (VIII 279-280n)

In *Die Metaphysik der Sitten* ontbreekt de gedachte van het hoogste goed, dat als doel noodzakelijk voortvloeit uit de plichtmentaliteit, nagenoeg helemaal. De deugd is haar eigen loon.¹²⁸ De waardigheid om gelukkig te zijn komt alleen voor in de zogeheten ‘morele catechismus’, een didactisch ontwerp, een handleiding om kinderen begrip van de deugd bij te brengen, dat een beetje apart staat van de rest van het betoog (VI 480-482;

¹²⁶ *Vigil.* XXVII 544,16-17 ‘Obzwar Zweck gleiche Bedeutung mit dem Begriff von dem hat, was glücklich macht...’ Dat geldt niet voor zelfvervolmaking als ‘doel dat plicht is’ (MS VI 392; XXVII 626). Het is plicht zich te verheffen boven ‘Thierheit’ (conform de Stoa, zie noot 2 blz. 384 hieronder).

¹²⁷ *Vigil.* XXVII 724, 9-16 ‘Ein aufrichtiges, moralisches Fürwahrhalten bestimmt den Menschen als Grund zu seinem sittlichen Verhalten, es wird das angenommene Daseyn Gottes Triebfeder seiner moralischen Handlung: der Mensch nimmt als practische Hypothese an, daß, wenn es wahr ist, daß die Gründe der Moralität und ihre Gesetze nur zum höchsten Zweck führen, ein höchstes Wesen vorhanden seyn müsse, wodurch das höchste Gut möglich ist, indem sonst der höchste Zweck seiner moralischen Handlungen nicht möglich seyn würde.’

¹²⁸ MS VI 377, 21-22; 391, 8-15; 406, 6-8. Helemaal ongecompliceerd is het niet. De zelfvoldoening na overwinning van de aanvechting door de neigingen geeft een geluksgevoel als loon (MS 371, 18-22), maar bij de plicht het geluk van anderen te bevorderen is het loon een specifiek gevoel van morele vreugde, dat te maken heeft met de dankbaarheid van degene die men van dienst is geweest. Bij ondank is er alleen tevredenheid over eigen handelen; dat hier, meent Kant, iets onvolledigs heeft (MS 391, 8-15). Verder is er een bijkomend gevoel dat ‘...einen angenehmen Lebensgenuß gewährt und doch bloß moralisch ist. Das ist das jederzeit fröhliche Herz in der Idee des tugendhaften Epikurs. Denn wer sollte wohl mehr Ursache haben frohen Muths zu sein und nicht darin selbst Pflicht finden, sich in eine fröhliche Gemütsstimmung zu versetzen und sie sich habituell zu machen, als der, welcher sich keiner vorsätzlichen Übertretung bewußt und wegen des Verfalls in eine solche gesichert ist.’ De vermelding van dit gevoel is vermoedelijk mede beïnvloed door Schillers kritiek: ‘In der Kantischen Moralphilosophie ist die Idee der Pflicht mit einer Härte vorgetragen die alle Grazien davon zurückschreckt...’ (*Über Anmut und Würde*, 284.) Hoe de plicht om vrolijk te zijn samen kan gaan met de opmerking ‘.Pflicht... ist eine Nötigung zu einem ungenommenen Zweck..’ (MS VI 386) is niet helemaal duidelijk. Men zou het als de positieve keerzijde kunnen beschouwen van strenge plichtsbetrachting. Maar dan komt de vraag: hoe kan ik die opgewektheid voelen als ik nooit zeker weet of mijn plichtsbetrachting zuiver is en mijn kennis louter negatief beperkt is tot het vermijden van bewuste overtredingen? Immers: ‘Die Tiefen des menschlichen Herzens sind unergründlich. Wer kennt sich genugsam, wenn die Triebfeder zur Pflichtbeobachtung von ihm gefühlt wird, ob sie gänzlich aus der Vorstellung des Gesetzes hervorgehe...?’ (VI 447). Hoe kan er een plicht tot opgewektheid zijn als ik niet weet of die opgewektheid op drijfzand is gebaseerd? Het lijkt dat Kant, althans naar tegenwoordig besef, de mogelijkheden van zijn ethiek te ver oprekt.

in eerste ontwerp ontbrak daar ook uitzicht op toekomstig geluk, XXIII 413-415). Hoe ook geformuleerd: moraal is verbonden met het principe van ‘welzijnsbeloning naar moreel werken’. In collegeverslagen heeft moraal geen ‘vis obligatoria’ zonder uitzicht op loon.¹²⁹ Volgens Kants latere werken heeft de moraal, die geldig is voor alle redelijke wezens, als zodanig wel zelf ‘vis obligatoria’, maar, omdat de mens een einddoel voor zijn morele handelen nodig heeft waarin de gedachte van loon naar werken in algemene vorm is opgenomen, kan hij niet zonder de idee van het hoogste goed. Concluderend kan worden gezegd dat de gedachte van beloning naar moreel werken steeds aanwezig is in zijn ethiek, maar een wisselend gewicht bezit: van absoluut onmisbaar tot feitelijk van geen belang. Nader bepaald: vanaf de *Grundlegung* is - met uitzondering van de *Kritik der praktischen Vernunft* - het besef van waardigheid alleen zingevend aan het bestaan. Het uitzicht op geluk in een toekomstige wereld is, hoewel bij die zingeving betrokken, voor die zingeving niet noodzakelijk.¹³⁰

4. Opmerking over het Opus Posthumum.

Het Opus Posthumum, dat bestaat uit een manuscript waar Kant in zijn laatste levensperiode aan werkte, ademt een andere geest en behandelt de ethische probleemstelling anders dan zijn eerdere werk, al is daarvoor wel een aanzet, bijvoorbeeld in *die Religion*, aanwezig.¹³¹ In het Opus Posthumum staat de moraal, of beter de categorische imperatief, in het teken van de relatie tussen God, mens (‘ein Weltwesen’ XXI 42, 2; cf. *Rel.* VI 60, 11) en wereld (‘Ein Wesen was das Ganze aller möglichen Sinnengegenstände in sich fasst’ XXI 21, 22-23), drie noodzakelijk door de rede voortgebrachte objecten of ideeën (XXI 82, 8 - 83, 18). De categorische imperatief in de mens brengt God met de wereld samen tot één allesomvattend stelsel (XXI 12, 5-8). God en wereld hebben alleen ‘practische Realität’, het zijn geen ‘Substanzen ausser meinen Gedanken’ (XXI 21, 15-32). Het morele gevoel komt, als bekend verondersteld, alleen terloops voor.¹³² Beloning naar moreel werken komt niet aan de orde (naar ‘de waardigheid om gelukkig te zijn’ wordt alleen verwezen in XXI 195, 25 en - indirect - XXI 13, 23), evenmin de primaire geldigheid van de moraal voor alle redelijke wezens (iets wat na de *Kritik der praktischen Vernunft* een steeds kleinere rol gaat spelen). De mens wordt als redelijk wezen in de eerste plaats met alle andere materiële wezens in erband gebracht.¹³³ Wel wordt God de gebiedster van alle redelijke wezens genoemd (XXII 116, 12-15; 114, 15-16) en heeft ‘de wereld’ ook het aspect van ‘een geheel van redelijke wezens’ (XXI 11, 4).

¹²⁹ ‘...keine moralitaet kann aber praktisch seyn ohne Religion.’ (*Powalski* XXVII 137.)

¹³⁰ In de christelijke traditie is de gedachte aan toekomstig loon geen noodzakelijke gedachte. In zijn *Middel nederlandse vertaling Des coninx summe* (1408) van het invloedrijke werk van Laurent d’Orléans *Somme le Roi* (1279) schrijft Jan van Brederode dat mensen met een nobel hart uit liefde voor God vurig de deugd zouden nastreven al wisten zij zeker dat ze nooit het eeuwige leven zouden bezitten. (*Des coninx summe*, D.C. Tinbergen (ed.) Leiden 1907, 326; zie F. van Oostrom, *Nobel streven*, A’dam 2017, 165v.)

¹³¹ Zie noot 76.

¹³² XXII 118, 8 ‘Es giebt kein Pflicht Gefühl aber wohl ein Gefühl aus der Vorstellung unserer Pflicht.’ en XXI 83, 14-18 ‘Das was ohne allen Einfluss des empirischen bloß durch reine Vernunft denkbar ist gehört zur Transsc. Philosophie 1. Die absolute Totalität 2. Die Freyheit 3tens Die Allheit (Gott und die Welt ausser mir und das moralische Gefühl in mir).’

¹³³ ‘Der Inbegriff aller Sinnenwesen ist die Welt, wozu auch der Mensch gehört der aber doch zugleich ein intellectuelles Wesen ist Naturmechanism u. Freyheit der vernunftwesen.’ (XXII 52, 16-18)

God, louter als schepper (demiurg) beschouwd, lijkt, zegt Kant, gezien hoe het er in zijn schepping aan toe gaat, een wrede despoot.¹³⁴ Men kan daarom niet uitgaan van God als schepper van de zintuiglijke wereld, maar eerst vanuit de morele godsidee moet er naar de schepping en de daarin aanwezige orde worden gekeken (XXII 60, 6-7. In de *Kritik der praktischen Vernunft* had Kant gesteld dat de schepping van denkende wezens niet hun zinlijke natuur betreft.¹³⁵) De a-prioristische basis van dit godsidee is de categorische imperatief, waaraan we noodzakelijkerwijs goddelijke eigenschappen toekennen.¹³⁶ God is het zelfgeschapen ideaal van de menselijke rede, ‘Das Ideal einer Substanz welches wir uns selbst schaffen.’ (XXII 130, 29) God is geen zelfstandig wezen dat los van het denken bestaat, maar een (noodzakelijk) product van het denken.¹³⁷ Als natuurlijk wezen opgevat, is God eerder bedacht dan gedacht.¹³⁸ God is het ideaal van een machtig en gebiedend wezen in mij: ‘Es ist ein Gott in der Seele des Menschen.’ (XXII 124, 21) Hij is, als hypothetische grootheid, een afgeleide van plicht.¹³⁹ Als idee van wetgevende macht zet hij de wetten, die de categorische imperatief tot uitdrukking brengen, kracht bij.¹⁴⁰ (Dit zou dan ook de idee van beloning naar moreel werken kunnen impliceren, ‘von gleicher Kraft als ob ein wirklicher Weltrichter angenommen wäre’, XXII 125, 14-15.) Als zodanig kan zijn bestaan niet worden ontkend, maar evenmin kan worden gezegd dat hij buiten de redelijk denkende mens, de mens als redelijk wezen, bestaat (XXII 55, 10-11; cf. MS VI 487, 8-25). Het wezen van God berust dus op de categorische

¹³⁴ ‘Ein Demiurgus (Weltschöpfer) Urheber der Materie. Wenn man der Erfahrung nachgeht u. daraus die Qualität des Urhebers beurtheilen will so scheint es er habe gar keine Rücksicht auf die Glückseeligkeit genommen sondern handle als despot.’ (XXII 34, 5-8) Cf. XXI 13, 29-31 ‘Die Natur verfährt mit dem Menschen despotisch. Menschen zerstören einander wie Wölfe, Pflanzen und Tiere überwachsen und ersticken einander.’

¹³⁵ ‘Wenn die Existenz in der Zeit eine bloße sinnliche Vorstellungsart der denkenden Wesen in der Welt ist, folglich sie als Dinge an sich selbst nicht angeht: so ist die Schöpfung dieser Wesen eine Schöpfung der Dinge an sich selbst, weil der Begriff einer Schöpfung nicht zu der sinnlichen Vorstellungsart der Existenz und zur Kausalität gehört, sondern nur auf Noumenen bezogen werden kann.’ (KpV 102, 17-20) ‘..die Schöpfung [betrifft] ihre intelligibele, aber nicht sensibele Existenz..’ (KpV 102, 31)

¹³⁶ ‘Gott ist nicht der Welturheber (demiurgus) von dem alle übel als bloße Sinnenobjecte ausgegangen sind.’ (XXII 52, 13-14). ‘Es ist nämlich in dem Geiste des Menschen ein Princip der moralisch-practischen Vernunft ein Pflichtgebot welches er zu verehren und ihm zu gehorchen (obtemperantia) schlechterdings sich genötigt sieht und der einem categorischen Imperativ correspondirt.’ (XXII 121, 23-28) Zie ook XXII 127, 24-29 ‘Man kann aber am Menschen das Dictamen der Vernunft in Ansehung des Pflichtbegriffs überhaupt: das Erkenntnis seiner Pflichten als (tanquam, non ceu) göttlicher Gebote sich vorstellig machen; weil jener Imperativ herrschend und absolut gebietend mithin als einem Herrscher gebührend mithin einer Person zukommend vorgestellt wird.’

¹³⁷ XXII 117, 7 ‘...diese Idee, das Product unserer eigenen Vernunft..’ XXI 27, 16-19 ‘Der Begriff von einem solchen Wesen ist nicht der von einer Substanz d. i. von einem Dinge das unabhängig von meinem Denken existire sondern die Idee (Selbstgeschöpf) Gedankending ens rationis einer sich selbst zu einem Gedankendinge constituirenden Vernunft.’ Cf. XXI 144, 24-25 ‘Gott muß nicht als Substanz ausser mir vorgestellt werden, sondern als das höchste moralische Princip in mir.’

¹³⁸ XXII 123-124 ‘...als Naturwesen gedacht oder vielmehr gedichtet allbefassende Substanz unerforschlich; als Sittenwesen aber ein Princip des pract.’

¹³⁹ XXII 125-126 ‘Ein solches Ens aber kann nur als hypothetisches nicht als gegeben sondern nur als gedacht (Gedankending ens rationis) zum Princip constituiren, aber nur zum Behuf der Anerkennung unserer Pflichten als Göttlicher Gebote.’

¹⁴⁰ XXII 126, 18- 22 ‘Es muß aber auch eine gesetzgeberische Gewalt (potestas legislativa) geben oder wenigstens gedacht werden welche diesen Gesetzen Nachdruck (Effect) gibt obzwar nur in der Idee, welche nichts anders als die des höchsten moralisch und physisch über alles erhabenen und mächtigen Wesens und sein heiliger Wille ist.’

imperatief, waaruit wij ook de onbewijsbare realiteit van onze vrijheid afleiden. De gebodsrealiteit garandeert dat God en de menselijke vrijheid geen bedenksel zijn.¹⁴¹ De idee van een God die vereerd (gehoorzaamd) moet worden heeft echter alleen subjectieve noodzakelijkheid.¹⁴²

Daarbij scheidt Kant een positief toekomstbeeld, dat berust op vooruitgangsoptimisme binnen een teleologisch kader.

Die Gantze Natur ruft der menschlichen Vernunft zu: es ist ein Gott d. i. eine höchste Macht welche die Welt erschaffen und sie zweckmäßig nach Regeln geordnet hat [...] Ob nun gleich diese Idee vielleicht ein Anthropomorphism seyn möchte [...] so ist das doch hinreichend um uns durch unsere Vernunft eine Oberste Ursache zu denken [...] Es ist ein Leben nach dem Tode. (XXI 344-345)

Kant leidt dit laatste af uit het feit dat zijns inziens de mens als soort zich geestelijk steeds meer perfectioneert en bestemd lijkt om zijn scheppingsdoel te bereiken, wat niet samen kan gaan met zijn ondergang, want dan zou dat doel niets betekenen en zou die vooruitgang geen einddoel hebben (XXI 345, 14-17). Dit hangt samen met Kants, door biologische begrippen beïnvloede kijk op de wereld als organisme.¹⁴³

Hij neemt daarbij de veronderstelling aan, dat

...das Fortschreiten in der Zeit nur die perfectio phaenomenon wäre, die perfectio noumenon würde diese obzwar beschränkte Vollkommenheit schon a priori in sich enthalten und das künftige ewige Leben des Menschen würde schon in der Naturanlage wie in einem Keim verborgen liegen. (XXI 345, 29-32)

Vandaar dat de praktische rede als einddoel heeft 'in Gesinnungen gebesserte Menschen zu schaffen.' (XXI 556, 26-27; XXII 545, 25)

Ondanks het onvoltooid karakter, blijkt uit dit werk wel de richting waarin Kants ontwikkeling ging: een teleologie met de categorische imperatief als absoluut uitgangspunt, waarbij God en wereld een allesomvattend systeem van eenheid (het natuurlijke en het morele) vormen; een stelsel dat dezelfde realiteit bezit als de menselijke vrijheid.

¹⁴¹ 'Der Pflichtimperativ für den Menschen beweiset die Freyheit desselben und ist zugleich eine Hinweisung auf die Idee von Gott. Jedes dieser Wesen ist nicht bloßes Gedankenwesen (Dichtung) sondern Gebot.' (XXI 41, 6-9)

¹⁴² XXII 122, 4-8 'Die Idee von einem solchen Wesen vor dem sich alle Kniee beugen etc. geht aus diesem Imperativ hervor und nicht umgekehrt, und subjectiv in der menschlichen practischen Vernunft, ist ein Gott notwendig gedacht obgleich nicht objectiv gegeben hierauf gründet sich der Satz der Erkenntnis aller Menschenpflichten als Göttlicher Gebote.' Cf. XXI 147, 4 en XXI 67, 18-19 'Transsc. Phil. ist das subjective Princip der vereinigt theoretisch-speculativen und moralisch-practischen Vernunft in einem System....'

¹⁴³ Cf. XXI 196, 1-9 'Da den organischen Körpern ein immaterielles Lebensprincip (es sey im Pflanzen oder Thierreich) ... sich durch Erzeugung zu erhalten Bedürfnis ist, so wird der Erdglob' unsere Welt eben so wohl als organischer Körper vom höchsten Rang und Classe angesehen werden müssen so daß [wir] das Immaterielle alles auf den Gesamtzweck beziehende alles belebte als Einheit des Zwecks im Ganzen anzusehen haben...' Cf. XXII 59, 15-18. 'Ein organischer Körper ist der in sich selbst durch Zwecke möglich ist...'

VI HET VERMEENDE RECHT OM TE LIEGEN.

1. Kants afwijzing van de gedachte dat er een recht zou zijn om te liegen.

Geen geschrift van Kant heeft zoveel stof doen opwaaien als zijn korte verhandeling *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*. Zelfs nu nog geven auteurs soms lucht aan hun verontwaardiging.¹ Maar ook degenen die Kant zo veel mogelijk willen volgen, haken hier af.² Toch is het goed de opmerking van H. Oberer voor ogen te houden: ‘Die affektiv-emotionale Ablehnung des absoluten Lügenverbots ist kein Diskussionsbeitrag, weil Gefühle und Empfindungen keine Argumente sind und auch keine Argumente begründen, sie mögen sich noch so ‘humanitär’ gebärden und für so selbstverständlich halten wie sie wollen.’³

Voorop dient gesteld, dat Kant allerminst de eerste is die een absoluut leugenverbod bepleit: hij sluit zich daarmee aan bij de christelijke traditie. Reeds Augustinus wijst, met name in zijn geschriften *De mendatio* en *Contra mendacium*, de noodleugen af. De kracht van deze traditie blijkt bijvoorbeeld uit het feit dat nog maar enkele jaren voor de Tweede Wereldoorlog in een proefschrift aan de Vrije Universiteit de stelling werd verdedigd: ‘De noodleugen is onder alle omstandigheden met de wet des Heeren in strijd.’⁴

¹ Zo schrijft A. Comte-Sponville: ‘Wat is dat voor deugd die zo bezorgd is om zichzelf, om haar o zo gewichtige integriteit en waardigheid, dat ze bereid is om der wille van zichzelf een onschuldige aan moordenaars uit te leveren? Wat is dat voor plicht, zonder bezonnenheid, zonder compassie, zonder naastenliefde? (...) Wee degene, die zijn eigen geweten belangrijker vindt dan zijn naaste.’ (*Petit traité des grandes vertus*, Paris 1995. Geciteerd naar de Ned. vert. *Kleine verhandeling over de grote deugden*, Amsterdam 1997, 250)

² Zie bijv. C. Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge 1996, 137 ‘These reflections [over uitzonderlijke situaties, F.R.F.] might lead us to believe, then, that Kant was wrong in thinking that it is never all right to lie. It is permissible to lie to deceivers in order to counteract the intended results of their deceptions, for the maxim of lying to a deceiver is unversable.’ Ook H.J. Paton, *An alleged right to lie*, a.w. 198 ‘The duty of saving human life is more sacred than telling the truth to murderers. Here ... a duty described as imperfect may over-ride another described as perfect.’ (Kant denkt anders, cf. AA VIII 300n)

³ *Kant und das Recht der Lüge*. Herausg. von G. Geismann en H. Oberer, Würzburg 1986; H. Oberer, Einleitung, 21.

⁴ D. Nauta, *Samuel Maresius*, diss. VU 1935, stelling XIX. Deze stelling naar aanleiding van het negende gebod (Exodus 20:16) heeft weinig te maken met bijbelexegese (het gaat in dit gebod om rechtbankzaken; een algemeen leugenverbod is te vinden in bijv. Leviticus 19: 11, het gaat daar echter meer om de samenhang met vals, voor de eigen volksgenoot schadelijk, gedrag), maar weerspiegelt de traditie die teruggaat op Augustinus. (Cf. Ludwig Julius Friedrich Höpfner *Naturrecht* (1785³) 36, ‘Augustins Lehre in s. Büchern de mendacio und contra mendacium daß alle falsche Reden ohne Unterschied unerlaubt seyn, vertheidigen unter den Neueren Michaelis in s. Abh. von der Verpflichtung der Menschen die Wahrheit zu reden.’) Augustinus verklaart de bijbelteksten die de noodleugen zouden kunnen rechtvaardigen, ten dele weg door allegorese: ‘..quidquid autem figurate fit aut dicitur, non est mendacium.’ (*De mend.* I 5.7) Beeldspraak is geen leugen. Bij de afwijzing van de noodleugen beroept hij zich o.a. op het deuterokanonieke boek *Wijsheden van Salomo* (1: 11) ‘..os autem quod mentitur, non corpus, sed animam occidit.’ (a.w. I 6.9; cf. *Enchiridion*, c. 18. In de LXX: στόμα δὲ καταψευδόμενον ἀναίρει ψυχή. ‘Een mond die liegt vermoordt de ziel.’) Hij meent een strenge scheiding te kunnen maken tussen slechte daad en goede bedoeling; de Hebreeuwse vroedvrouwen en Rachab die met hun leugen levens redden, worden niet om hun leugens, maar om hun hulp beloond: ‘In Hebraeis obstetricibus et in Raab non remunerata fallacia, sed benevolentia.’ (*Contra mend.* 15.32). Anselmus van Canterbury (*De libertate arbitrii* V) en Thomas van Aquino (*S. T.* II, 2 q.110, a.3 ad 2) volgen hem in die afwijzing, evenals Calvijn (*Commentarius in Mosis reliquos quator libros*, Ex. 1:18). In feite is Thomas’ principiële afwijzing korter en krachtiger dan die van Kant: hij verwerpt de leugen vanwege haar intrinsieke onordelijkheid (‘ex sua inordinatione’, *ST* II^a -IIae q. 110 a. 3 ad 4.). Het is niet geoorloofd om door middel van iets wanordelijks onrecht af te wenden.

Het was in 1935 (hoewel het jaar van de Neurenberger wetten) nog onvoorstelbaar dat de staat niet zou optreden om de rechten van onderdanen te beveiligen, maar groepen onderdanen tot doodsvijanden zou verklaren en een vernietigingsoorlog tegen hen zou beginnen.⁵

Wat Kant betreft: men kan zijn behandeling van het leugenverbod in *Ein vermeintes Recht* niet los zien van het gegeven, dat hij hier argumenteert op het juridische vlak (zie noot 23 hieronder). In zijn rechtsopvatting staat wetmatigheid van vrijheid centraal, niet het wel en wee, en daarmee het leven, van de mens.⁶ Trouwens, op moreel gebied gaat het, bijvoorbeeld in de *Grundlegung*, evenmin om interesse in het welzijn van de ander, maar alleen om de wetmatigheid van die interesse.⁷ Later verandert dat (zie § 2.2 van hoofdstuk IV van deze studie).

In het genoemde artikel reageert hij op kritiek van Benjamin Constant.⁸ Volgens deze zou Kant beweren, dat liegen tegen een moordenaar, die iemand vraagt of zijn, door hem (de moordenaar) opgejaagde vriend, z'n huis is binnengevlucht, een misdaad zou zijn. Hoewel een dergelijke bewering nergens duidelijk in zijn werk is te vinden, beaamt Kant dat dit inderdaad zijn standpunt is.⁹ Men zou dit ook kunnen afleiden uit de

(l.c. Vgl. *Catechismus van de Katholieke Kerk*, Libreria Editrice Vaticana (1997) § 1753. 'Een goede bedoeling (bijvoorbeeld de naaste helpen) maakt een gedrag dat in zichzelf ongeordend is (zoals leugen en kwaadsprekerij) niet goed of rechtvaardig.') In contrast daarmee is Luthers aanvaarding (vanuit toenmalige politieke omstandigheden) van leugens om bestwil haast berucht. 'Was were es, ob einer schon umb bessers und der christlichen kirche willen ein gudte stargke lugen thet!' (Max Lenz, *Briefwechsel Lgf. Philipp's des Großmütigen v. Hessen mit Bucer I*, Leipzig 1880, 373) 'Ein notlugen, ein nutzlugen, hilfflugen, solige lugen zu thun, wer nicht widder Got....' (A.w. 375. Het gaat om een *mendacium officiosum*, een leugen die ook de ander van nut is; cf. *ST IIa IIae q. 110 a. 2*). Ook Coornhert achtte de noodleugen geoorloofd en zelfs geboden, cf. *Zedekunst dat is Wellevenskunste*, Leiden 1942, 258. Voor de betreffende bijbelteksten, zie Ex. 1: 15-20; Joz. 2:5, Hebr. 11: 31 en Jac. 2: 25.

⁵ Hoe problematisch men destijds de noodleugen vond, blijkt uit het feit dat enkele jaren na de publicatie van het bovengenoemde proefschrift, midden in oorlogstijd (juli 1942, de Jodenster was net ingevoerd en de deportaties stonden op het punt te beginnen) een groep Hervormde predikanten via de zogenaamde 'Zwitserse Weg' aan Karl Barth een aantal vragen voorlegde, o.a. over 'het goddelijk gebod, om de waarheid te spreken'. Barth antwoordde dat men met voorzichtigheid de noodleugen kon hanteren. (J.J. Buskes, *Hoera voor het leven*, Amsterdam 1963, 189-190).

⁶ Cf. *Naturrecht Feyerabend*, XXVII.2 1334, 25 en 31-33 'Was geht mich seine Selbsterhaltung an? Ein jeder kann, wenn er nur die allgemeine Freiheit nicht beleidiget, sein Glück suchen, wie er will.' En a.w. 1328, 13-15 'Ich darf einem nichts rauben, aber auch nichts geben. Ich handle daher nicht ungerecht, wenn ich einen anderen umkommen sehe, ohne ihm zu helfen. Das ist actio justa.'

⁷ 'So soll ich z. B. fremde Glückseligkeit zu befördern suchen, nicht als wenn mir an deren Existenz was gelegen wäre...sondern bloß deswegen, weil die Maxime, die sie ausschließt, nicht in einem und demselben Wollen, als allgemeinen Gesetz, begriffen werden kann.' (GMS 441, 19-24.)

⁸ Constant, B., *Über politische Reaktion*, in *Kant und das Recht der Lüge*, G. Geismann en H. Oberer, Würzburg 1986, 23-25.

⁹ *Ein vermeintes Recht VIII* 425. H. Oberer (a.w. 10-13) merkt op dat de verbinding loopt via het gedachtegoed van J.D. Michaelis, die als bijbelgeleerde baanbrekend werk deed. (Tijdens Kants leven had K.Fr. Cramer daar al op gewezen, zie VIII 425n.) Michaelis stond, zo zegt Oberer, een absoluut leugenverbod voor. Zo zou hij in zijn werk *Moral* o.m. geschreven hebben: 'Die Verbindlichkeit der Verträge falle weg, wenn es erlaubt wäre, die Unwahrheit zu reden.' (1792, hrsg. Von K.Fr. Stäudlin, II. Theil, § 71. Geciteerd door H. Oberer, a.w. *Einleitung*, 10.) Hoewel het er niet in die woorden staat, sluit aan bij zijn geschrift *Von der Verpflichtung der Menschen die Wahrheit zu reden* (1750) § 3, waarnaar hij in *Moral* verwijst. Kant zou Michaelis met instemming gelezen hebben. (Oberer verwijst o.a. naar VI 13 en 110, VII 8; H. Oberer, a.w. 13 n.31; cf. J. Bohatec, a.w. 26 en 30-31.) De verplichtende kracht berust

Bemerkungen, waar Kant stelt dat het leugenverbod absoluut is: men mag ‘sie keiner andern Regel der Moralität z.E. der Pflicht gegen andre unterordnen.’ (XX 24, 24-25) Toch heeft de zaak iets merkwaardigs, want in zijn ethiekcollege, dat hij jarenlang gegeven heeft, zegt Kant dat de noodleugen geoorloofd is in geval van afgedwongen verklaringen, waarbij men zeker weet dat de ander daar een onrechtmatig gebruik van wil maken. Het is dan een geoorloofde vorm van verdediging.¹⁰ Daarmee was hij soepeler dan de hoofdlijn van de kerkelijke traditie. Er lijkt hier echter een zekere irritatie mee te spelen, die voortkomt uit het feit dat hij het probleem ombuigt tot de vraag of er een algemeen recht tot liegen is. Die irritatie is dan wel begrijpelijk: wanneer handelen op grond van subjectieve gevoelens, al zijn het gevoelens van menslievendheid, is toegestaan, betekent dat het einde van al het morele. Dat geldt ook als menslievendheid, niet als gevoel, maar als voorwaardelijke plicht opgevat (MS 449, 17-22), voorrang krijgt boven de onvoorwaardelijke van het recht (zie noot 66 hieronder).

Constant stelt dat de waarheid spreken weliswaar plicht is, maar dat plicht verbonden is met recht. Waar geen rechten zijn, zijn geen plichten. Waarheid spreken is alleen plicht tegenover iemand die recht op de waarheid heeft. Niemand heeft recht op een waarheid die de ander schade toebrengt.¹¹

Hoewel het niet zo in het oog springt, deelt Kant in zeker opzicht Constants mening. Een misdadiger heeft, in een situatie waarin in hij mij een verklaring afdwingt, in die zin geen recht op de waarheid, dat ik hem als persoon (als vrij handelend wezen, XIX, 538, 10) geen onrecht doe als ik niet de waarheid spreek. Ik doe echter de mensheid door die leugen onrecht, omdat ik, wat mijzelf betreft, alle geloofwaardigheid ondergraaf.¹² Dit

volgens Michaelis op het innerlijke besluit zich aan de afspraken te houden (l.c.). In *Moral* schrijft Michelis: ‘Unsere Pflicht bey den Pactis ist Redlichkeit, und zu dieser gehört daß wir Pacta bona fide machen.’ (§ 75, p.172.) Liegen is verboden op grond van een, volgens Michaelis, informeel verdrag waar iedereen in een bepaalde gemeenschap stilzwijgend bij betrokken is (ook vreemdelingen op doorreis), vanwege de bescherming die de gemeenschap ieder biedt (a.w. § 102, p. 323). Liegen uit zelfverdediging tegen een moordenaar die jou wil doden is echter toegestaan: ‘Doch hier war kein Pactum die Wahrheit zu sagen, sondern Antwort durch Gewalt erpreßt, von einem Mörder auf der Strasse, wo alle Pacta aufhören, und wir blos in den Stand der Natur ohnehin zurücktreten.’ (A.w. § 71, p.163-164). Liegen om de ander het leven te redden, wijst Michaelis af, niet om principiële redenen, maar omdat het niet doelmatig is: ‘Man wendet auch allerley casus ein; z.B. was zu thun, wenn jemand im Zorn mich fragt, wo der hingelaufen, den er ermorden will? Antw. Die Wahrheit zu sagen, er wird sie vor Lüge halten. Ist er wenigstens nicht dumm, so wird er gerade den andern Weg gehen, und nicht den ich ihm zeige: ich setze also durch die Lüge das Leben des verfolgten eben so sehr in Gefahr, als durch die Wahrheit.’ (A.w. § 71, p. 160-161; cf. p. 163: ‘...wenigstens ist es gleich gegen gleich.’)

¹⁰ ‘Also ist kein Fall wenn eine Notlüge stattfinden soll, als wenn die Declaration abgezwungen ist und ich auch überzeugt bin, daß der andere ein unrechtmäßigen Gebrauch davon machen will.’ *Collins* XXVII 448, 32 – 449, 2 (Gerhardt-Menzer 244; *Vorlesung* 330).

¹¹ *Ein vermeintes Recht* VIII 425. Constant sluit zich daarmee aan bij het standpunt van S. von Pufendorf, *De officio hominis et civis* I, 10 §§ 7-9; S. von Pufendorf neemt op zijn beurt de mening van Grotius over (*De iure belli ac pacis*, III, 1 §§ 9-21, zie vooral § 16). Cf. Thomas van Aquino, die stelt dat iemand geen recht heeft op terug krijgen van een pand, als hij met dat geld misdadige bedoelingen heeft (*ST I^a-IIae* q. 94 a. 4). Cf. ook: G.S. Steinbart, *System der reinen Philosophie oder Glückseligkeitslehre des Christenthums*, 1785³, 37 ‘Wenn wahre göttliche Gesetze... über die natürlichen Kräfte des Menschen ausgedehnt werden, z. B. die Pflicht der Wahrhaftigkeit, nicht durch die Pflicht der Menschenliebe eingeschränkt...’

¹² ‘...ob ich zwar dem, welcher mich ungerechterweise zur Aussage nötigt, nicht Unrecht tue, wenn ich sie verfälsche, so tue ich doch durch eine solche Verfälschung ...im wesentlichsten Stücke der Pflicht überhaupt unrecht, d.i. ich mache, so viel an mir ist, daß Aussagen (Deklarationen) überhaupt keinen Glauben finden, mithin auch alle Rechte, die auf Verträgen gegründet werden, wegfallen ...welches ein

argument komt ook al in het in het collegeverslag van Collins voor.¹³ De argumentatie loopt parallel aan Kants afwijzing van opstandigheid tegen een onrechtvaardige vorst, zoals de opstand van de Nederlanden tegen Philips II. Zo'n vorst wordt zelf geen onrecht aangedaan door de rebellie, maar een volk dat op deze wijze zijn recht zoekt begaat in de hoogste mate onrecht. Als dit gedrag namelijk als regel wordt genomen, is iedere wettelijke staatsinrichting onzeker en voert dit tot een toestand van volledige wetteloosheid.¹⁴

Het is voor Kant een principekwestie, vandaar ook zijn ongewoon scherpe en felle toon. Zijn argumentatie berust op de gedachte dat elk mens door geboorte in de mensheid als rechtsgemeenschap is opgenomen (XIX 538, 21). Die fundamentele gemeenschap doe ik onrecht door te liegen (vgl. XIX 552, 12), los van alle empirische omstandigheden.

Hoewel iemand, zoals in het door Constant gegeven voorbeeld, een boosdoener geen onrecht doet door een bepaalde leugen, is dit erger dan een concreet geval van onrechtvaardig handelen, omdat dit laatste niet uit principe gebeurt (VIII 429, 31-37).

Kant keert zich dus tegen Constants stelling, dat men het recht kan hebben om te liegen. Dat zou namelijk betekenen, dat de samenleving onmogelijk wordt. Niemand zou elkaar meer kunnen geloven en het maken van afspraken (zoals verdragen en contracten), die de basis van de maatschappij vormen, is uitgesloten.¹⁵ Dit waarschijnlijk aan Michaelis ontleende argument (maar die gaat het daarbij, vanuit het natuurrecht, om het geluk van de mensheid, niet om de samenleving op zich, wat bij Kant het kernpunt vormt) is, zoals gezegd, in feite ook te vinden in het ethiekcollege (zie noot 13), maar met het essentiële verschil, dat daar het schade berokkenen aan de mensheid onder het morele valt (zoals in

Unrecht ist, das der Menschheit überhaupt zugefügt wirdt.' (VIII 426, 16-24). Vgl. wat betreft schade aan de mensheid, J.D. Michaelis a.w. § 51, p. 20, waar deze valsemunterij diefstal noemt, 'und um desto ärger, weil er eine Sache unsicher macht die das ganze menschliche Geschlecht zum Maasstabe gebraucht.'

¹³ Cf. XXVII 447, 27-39 'Wer mir immer was vorgelogen, dem thue ich kein Unrecht, wenn ich ihm wieder vorlüge, aber ich handle wider das Recht der Menschheit, denn ich habe wider die Bedingung gehandelt und wider die Mittel, unter denen eine Gesellschaft der Menschen statt finden kann, und also wider das Recht der Menschheit. (...) Wenn nun ein Mensch falsche Nachrichten erdichtet, so tut er dadurch keinem Menschen insbesondere Tort, aber der Menschheit. Denn wenn das allgemein wäre, so würde die Wißbegierde des Menschen vereitelt.' Men mag nooit de normativiteit van de waarheid loslaten.

¹⁴ Zie *Gemeinspruch* VIII 301, 22-30. Cf. *Anthropologie* AA VII 210, 2-4 '... überall ist mechanische Handhabung der Menschen unter dem Regiment Anderer das sicherste Mittel zu Befolgung einer gesetzlichen Ordnung.' Kant sluit zich, op eigen gronden, aan bij de lutherse traditie. Cf. M. Luther, *Eine treue Vermahnung zu allen Christen, sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung* (1522). 'Denn Aufruhr hat keine Vernunft [...] Ich halt und wils alzeit halten mit dem Theil, das Aufruhr leidet, wie unrechte Sach es immer habe; und widerseyn dem Theil, das Aufruhr macht, wie rechte Sach es immer habe: darum, daß Aufruhr nicht kan ohn unschuldig Blut oder Schaden ergehen.' (Martin Luther: Werke. Band 8, Weimar 1888 ff., S. 680.) In dit verband valt nog op te merken, dat het door Sartre beschreven dilemma van de jongeman die moet kiezen tussen de verzorging van zijn moeder en het vechten bij de Forces Françaises Libres van de Gaulle, voor de Kantiaanse ethiek niet uitloopt op een impasse, zoals Sartre meent (*L'existentialisme est un humanisme*, Éditions Nagel, Paris 1970, 39-43). De bezettende macht en de regering in Vichy vormden hoe dan ook de wettige overheid; de Gaulle was dus een opstandeling en alleen de verzorging van de moeder is plicht.

¹⁵ Parallel aan Cicero's opmerking in *De officiis* III.5, dat misdadig gedrag (diefstal) de menselijke samenleving onmogelijk maakt. Het verdragsargument heeft Kant waarschijnlijk aan Michaelis ontleend, die in *Von der Verpflichtung* § 7 had gesteld dat verdragen onmogelijk zijn als ik het recht zou hebben een onwaarheid vertellen waarvan naar mijn oordeel de schade voor de ander gering is tegenover het nut dat die onwaarheid mij oplevert.

bijna zijn hele voorafgaande werk).¹⁶ Dat zou dan ruimte bieden voor acceptatie van de noodleugen (XXVII 448, 32vv). In *Ein vermeintes Recht* valt het onder het juridische, en wordt bovendien nog het strafrecht erbij betrokken: de schade is, als onrecht, principieel en ook feitelijk strafbaar.¹⁷

(In het ethiekcollege merkt Kant overigens op dat volgens juridisch standpunt het behouden van het leven [en dus niet waarheid] de hoogste plicht is, iets wat noodzakelijk voortvloeit uit het feit dat het ontnemen van leven de hoogste (juridische) straf vormt, (XXVII 378, 4-14). Hij is het met die juridische opvatting oneens, het lijfsbehoud is z.i. alleen deugdplicht (XXVII 378, 1-18; cf. NF XXVII.2 1334, 16-26). Bij het recht gaat het alleen om de handhaving van de algemene vrijheid (NF XXVII.2 1334, 13-28).)

Een tussenstadium tussen het ethiekcollege en *Ein vermeintes Recht* wordt in zekere zin (zie de volgende voetnoot) gevormd door het collegeverslag *Naturrecht Feyerabend* uit 1784 (ongeveer de tijd dat Kant werkte aan de *Grundlegung*). Hij stelt daar dat alle onrecht weliswaar betrekking heeft op personen, maar tegelijk ook, in algemeen opzicht, op de rechten van de mensheid.¹⁸ Men kan onrecht doen zonder een bepaalde persoon onrecht te doen (l.c. 26-28). De rechten van de mensheid behoren tot het recht, maar niet tot het strenge, bij overtreding strafbare recht.¹⁹

Dit recht van de mensheid heeft een bepalende rol in situaties van onrecht waartegen het

¹⁶ Zie noot 91 en 92 op bladzijde 201 en 202 hierboven. Ook: XXVII 448, 6-9 'Juridisch ist ein Mendacium ein Falsiloquium in praejudicium alterius, und da kann es auch nicht anders seyn aber moralisch ist mendacium ein Falsiloquium in praejudicium humanitatis.'

De argumentatie in het ethiekcollege is overigens niet helemaal duidelijk, want, zoals op bladzijde 315 hieronder vermeld, stelt Kant ook (in *Refl.* 7862) dat de verplichtende kracht van *al* het recht berust op het recht van de mensheid, wat betekent dat benadelen van de mensheid nooit alleen een morele zaak kan zijn.

¹⁷ VIII 426, 25 – 427, 2. 'Diese gutmüthige Lüge kann aber auch durch einen Zufall (casus) strafbar werden nach bürgerlichen Gesetzen; was aber bloß durch den Zufall der Straffälligkeit entgeht, kann auch nach äußeren Gesetzen als Unrecht abgeurtheilt werden.' (A.w. 426, 31vv) 'Wer also lügt, so gutmüthig er dabei auch gesinnt sein mag, muß die Folgen davon, selbst vor dem bürgerlichen Gerichtshofe, verantworten und dafür büßen, so unvorhergesehen sie auch immer sein mögen: weil Wahrhaftigkeit eine Pflicht ist, die als die Basis aller auf Vertrag zu gründenden Pflichten angesehen werden muß.' (A.w. 427, 18-22)

¹⁸ 'Alles Unrecht bezieht sich zwar auf Personen, aber im allgemeinen auf die Rechte der Menschheit.' XXVII.2 1352, 28-29. De ons verplichtende rol van de mensheid komt vanuit het natuurrecht. Cf. Michaelis *Von der Verpflichtung* § 3 'Alles das ist unrechtmäßig, wodurch das menschliche Geschlecht unglücklich werden würde, wenn es erlaubt wäre. Es ist dieses ein Grund-Satz, welchen mir ein jeder zugestehen muß, der nicht alles Recht der Natur leugnet.' Het natuurrecht berust, zoals Michaelis hierbij opmerkt en ook duidelijk in de formulering zelf tot uitdrukking brengt, naar traditie (maar in onderscheid met Kant) op algehele overeenstemming van empirisch streven naar geluk. Zie, voor het recht van de mensheid, wat de Stoa betreft, Cicero, *De officiis* III.5 en Seneca, *Brieven aan Lucilius* 48 § 3. (Deze plaatsen worden door Grotius aangehaald als ondersteuning voor zijn definitie van recht als dat 'wat niet in strijd is met de natuur van een gemeenschap van redelijke wezens.'). Zie verder noot 27, 45 en 50.

¹⁹ XXVII.2 1352, 38-39 'Dieses Recht gegen die Menschheit ist kein strictes, aber doch immer ein Recht.' In dit opzicht lijkt het op 'billijkheid' (aequitas; zie o.a. XXVII 135, 7-12; 273, 1-4 en XXVII.2 1334, 3-7). Er moet echter aan toegevoegd worden dat Kant in het veel latere collegeverslag van Vigilantius (1794) de leugen als overtreding van het recht van de mensheid tot de moraal rekent: 'In sensu juridico ist das mendacium ein falsiloquium dolosum in praejudicium alterius, in sensu ethico aber schon jede vorsätzliche Unwahrheit.' (XXVII 701, 2-5) Kant toont in *Vigilantius* begrip voor de zwakheid van de menselijke natuur die aanleiding geeft tot gebruik van de noodleugen ter voorkoming van schade. Een morele casuïstiek, zo zegt hij, in hier eigenlijk nodig (l.c. 28-39; die casuïstiek past hij zelf toe in MS VI 431). (Gezien deze opmerkingen in *Vigilantius* is *Naturrecht Feyerabend* alleen 'in zekere zin' een tussenstadium.)

gewone recht mij niet beschermen kan (a.w. 1353, 7-14). Wanneer iemand mij bedriegt, mag ik hem dat niet betaald zetten door hem op zijn beurt te bedriegen, want al doe ik hem geen onrecht, is het onrecht jegens de mensheid (a.w. 1352, 29-32). Ook doe ik een rover die mij een belofte afdwingt, die ik vervolgens niet nakom, geen onrecht, want hij had geen recht mij te dwingen. Maar ik gebruik een kleiner onrecht als middel om een groter te vermijden, ‘Ich beleidige also die Freiheit der Menschheit.’ (l.c. 32-37) Dit is een principieel argument, maar Kant noemt ook het nadelig gevolg: het vertrouwen verdwijnt en wanneer het vaak zou voorkomen dat men een afgedwongen belofte breekt, zullen rovers die beloften niet meer geloven en hun slachtoffer beroven en doden (l.c. 37-38). Hij erkent echter dat de hele situatie buiten het bereik van de gewone rechtsorde valt (zie noot 21). Zijn laatste voorbeeld is dat van een koning die mij onrechtvaardig behandelt. Wanneer ik als wraak mijn afspraken met hem ongeldig verklaar (kwaad met kwaad vergeld), is dat strijdig met de wet van de mensheid, want de gevolgen zijn permanente oorlog, algemeen wantrouwen in afspraken en dus volstreekte onzekerheid.²⁰ Het is in wezen dezelfde argumentatie als in *Ein vermeintes Recht*: ik moet in situaties van onrecht primair rekening houden met het recht van de mensheid - gezien z’n algemeen en fundamenteel karakter heeft dat voorrang, is waarschijnlijk de gedachte (cf. NF XXVII.2 1352, 28-29); dankzij dit begrip kan Kant het beginsel van het recht ook in situaties van feitelijke rechteloosheid handhaven. Liegen brengt schade toe aan de vrijheid van de mensheid. Ik mag geen onrecht met onrecht beantwoorden, want dan zijn de gevolgen voor de mensheid dat het onmogelijk is om nog afspraken te maken en heerst er totale onveiligheid. Het verschil is echter, dat in *Ein vermeintes Recht* de (nood)leugen niet alleen verboden wordt met het recht van de mensheid, maar ook met het strafrecht; een verbinding die volgens *Naturrecht Feyerabend* helemaal niet kan, omdat de noodleugen plaats vindt in een situatie waarin de overheid mij niet kan beschermen.²¹ Ook uit Kants aantekeningen valt af te leiden dat hij de noodleugen, als onderdeel van de leugen op zich, bij het recht onderbrengt, omdat omdat hij liegen, in de hoedanigheid van schending van het recht van de mensheid, typeert als ‘formeel onrecht’: ‘Eine Handlung, deren Maxime eine Laesion des Menschlichen Geschlechts ist, ist formaliter unrecht, z. E. Lüge.’ (Refl. 7840 XIX 532, 4-5; omstreeks 2e helft jaren 70; cf. *Powalski*, XXVII 230, 7-13.²²) Dit formele onrecht (als fundamenteel kenmerk van alle leugen) is, zo blijkt uit een andere aantekening, niet strafbaar: ‘Die effectus einer formaliter bösen Handlung, e. g. Lüge, können nicht iuridice imputirt werden (nur interne).’ (Refl. 6809, XIX 169, 3-

²⁰ NF XXVII.2 1352, 38-39; cf. *Collins* XXVII 447, 27-34. Ook in zijn latere werk houdt Kant hieraan vast. ‘Ja, selbst wenn der andere [...] gegen mich höchst ungerecht handelt, [...] ist es mir nicht erlaubt, in allem anderen ihn mit gleicher Münze zu bezahlen.’ (*Vigilantius* XXVII 703, 8-11 en MS VI 307n; cf. Augustinus, *Contra mend.* 1. De gehele passage XXVII 702, 34 – 703, 19 gaat over het zich houden aan verdragsafspraken.) Van principiële strafbaarheid van de leugen is echter geen sprake, zie a.w. 700, 24-25, liegen is moreel altijd fout ‘wenn es gleich coram foro juridico nicht imputabel seyn würde.’

²¹ ‘Wenn ein Räuber mich anfällt, so bin ich im statu naturali, denn die Obrigkeit kann mich gar nicht schützen.’ (XXVII.2 1353, 7-8) ‘Denn wer mich nicht schützen kann, dem bin ich auch keinen Gehorsam schuldig.’ (*Collins* XXVII 308, 9-10) Het is echter mogelijk dat Kant de situatie in *Ein vermeintes Recht* anders inschat en hulp en bescherming (via de samenleving, d.w.z. de bureu) mogelijk acht, zie blz. 319 hieronder. Wat betreft onrecht met onrecht vergelden, zie XXVII.2 1352, 30 -1353, 4 en *Vigil.* XXVII 703.

²² Wat betreft *Powalski*, zie ook XXVII 231, 34-37 ‘Die Lüge ist aber allen Bedingungen nach Unrecht. Es gibt auch keine Nothlüge, denn weil diese dem Recht widerstreitet, so kann sie auch in der Noth nicht gerechtfertiget werden.’, en o.c. 232, 5-6 ‘Dasjenige nur was an und vor sich böse ist, das ist in gar keiner Absicht gut. Die Wahrheit ist nun eine nothwendige Pflicht des Menschen.’

4; ongeveer 1774.) Ook in *Ein vermeintes Recht* zegt hij dat men door de goedbedoelde leugen alleen ‘formaliter, obgleich nicht materialiter’ onrecht begaat (VIII 429, 34), maar daar wordt de formele leugen wel met (principiële) strafbaarheid verbonden (vanwege mogelijke schade voor derden). In dat opzicht is *Ein vermeintes Recht* uniek.

1.1 De rechtvaardige samenleving.

Zoals door vele commentatoren wordt benadrukt, gaat het bij Kant hier om waarachtigheid als rechtsplicht, niet als deugdplicht.²³

Bij het Kantiaanse begrip ‘recht’ gaat het niet om een ervaringsbegrip, maar om een ‘Vernunftbegriff’.²⁴ Het recht moet, voorafgaand aan alle ervaring, het samenleven van personen mogelijk maken. Met ‘persoon’ wordt hier, als rechtsbegrip, ieder toerekeningsvatbaar subject aangeduid, dat zelf de oorzaak van zijn handelen kan zijn en in die zin vrij is.²⁵ Het recht betreft uitsluitend de uiterlijke vrijheid om onafhankelijk van de dwang van anderen te doen en te laten wat men wil. Het gaat om de vrijheid ten opzichte van anderen, niet ten opzichte van eigen behoeften en neigingen. Het recht als ‘Vernunftbegriff’ veronderstelt dus het ervaringsgegeven van de aanwezigheid van - als met rede begaafde wezens - gelijkwaardige anderen, en bepaalt, binnen dat verder formele gegeven, a priori de normen voor hun gedrag. De empirische omstandigheden, bijvoorbeeld het bestaan van eigendom, gezins- en familielevens, enz., bepalen het recht niet, maar zijn de gegevens waarop het rechtsprincipe wordt toegepast.²⁶ In een van zijn aantekeningen schrijft Kant, ‘De verplichtende kracht van al het recht ligt niet in dat wat iemand als persoon bezit, maar in het recht van de mensheid. Daarom hebben alle mensen de plicht het recht van ieder individu te handhaven. Dit recht van de mensheid verplicht ook de mens jegens zichzelf. Men is in de mensheid opgenomen, verwerft haar rechten, maar onder de plicht de waardigheid van de mensheid in stand te houden. Dit is de basis van de plichten jegens zichzelf.’²⁷ Dat zou dan betekenen dat de verplichtende kracht van de rede als bron van het recht loopt via het recht van de mensheid.

²³ Kant maakt dit duidelijk in een voetnoot: ‘...hier aber ist von einer Rechtspflicht die Rede. Die Tugendlehre sieht in jener Übertretung nur auf die Nichtswürdigkeit, dem Vorwurf der Lügner sich selbst zuzieht.’ (VIII 426n.) Cf. H. Wagner, Kant gegen ‘ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen’, in *Kant und das Recht der Lüge* 99, ‘Die Entscheidung hängt vielmehr allein davon ab, ob A – und wie A jeder beliebige Mensch – unter irgendeiner gesetzlichen Bedingung von seiner *Rechtspflicht zur Wahrhaftigkeit bei seinen Aussagen* einmal frei sein kann.’ (curs. aut.)

²⁴ MS VI, 249, 21-22 ‘Das Recht ist ein solcher reiner praktischer Vernunftbegriff der Willkür unter Freiheitsgesetzen.’ Ook vrijheid is een ‘Vernunftbegriff’ (a.w. 221, 7).

²⁵ ‘Person ist dasjenige Subjekt, dessen Handlungen einer Zurechnung fähig sind.’ (MS VI 223, 24v) Cf. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Bk.II, ch. 27 § 18 ‘Persons, not substances, the objects of reward and punishment. In this personal identity is founded all the right and justice of reward and punishment.’ Cf. ook Achenwall, *Prolegomena* § 6 ‘...homo ipse vocatur persona, hoc est substantia libera, seu libero arbitrio praedita.’ en Th.v.Aquino, *ST* I^a q. 29 a. 3 ad 2 ‘...omne individuum rationalis naturae dicitur persona.’ Zie ook, voor Kants gebruik van die term, W. Stark, *Vorlesung* 174v, noot 111.

²⁶ Höffe, a.w. 211

²⁷ *Refl.* 7862 (± 1777) XIX 538. Ter vergelijking de opvatting van Hugo de Groot over het recht dat op de menselijke natuur is gebaseerd: ‘Dit [menselijk recht] kan worden onderverdeeld in burger-recht, het recht dat ruimer is dan het burger-recht en het recht dat minder ruim is dan het burger-recht. Het burger-recht is het recht dat uitgaat van de burgerlijke macht. De burgerlijke macht is de macht die het bestuur voert over een burgergemeenschap (civitas). Een burgergemeenschap is een volmaakte [=autarkische] samenleving van vrije mensen die zich hebben geassocieerd om te genieten van [de bescherming van] het recht met het oog op het gemeenschappelijk nut. Het menselijk recht, dat beperkter is dan het burger-recht, gaat niet uit

Uit de vrijheid om te handelen los van natuurcausaliteit, een vrijheid die het kenmerk is van een redelijk wezen, volgt de vrijheid om te handelen, los van causaliteit in de vorm van de dwang van anderen, om zo in uiterlijk opzicht als redelijk wezen te functioneren. Wie de ander onrechtmatig wil dwingen, kan zelf door evenredige dwang teruggehouden worden.²⁸ Het recht in algemene zin valt nagenoeg samen met moreel mens-zijn, bezien vanuit de invalshoek van gelijkheid van vrijheid en zelfstandigheid.²⁹

In navolging van de ideeën van Rousseau, die in bredere zin teruggaan op de Stoa (zijn woorden over morele vrijheid in *Du Contrat Social* zijn een haast letterlijke vertaling van Philo) is het vrijheidsbegrip dus uitgangspunt, in combinatie met gelijkheid.³⁰

De rede geeft ons de idee van de vrijheid en bij deze idee hoort, dat mijn uiterlijke vrijheid ingeperkt wordt door de uiterlijke vrijheid van anderen. De rechtsgemeenschap, als idee van de rede, is principieel alleen een vrijheidsgemeenschap van toerekeningsvatbare mensen - geen samenleving die berust op onderlinge solidariteit, die streeft naar sociale gerechtigheid.³¹ Het recht is niet geïnteresseerd in geluk: ‘Justitia pereat mundus d.i. ich bekümmere mich gar nicht um die Glückseligkeit.’ (NF XXVII.2 1334, 37-38). Zodra welzijn (bevordering van het geluk) ten koste gaat van de uiterlijke vrijheid, is er sprake van onrecht.³² ‘Im Recht muß ich nach Gesetzen der Freiheit alles einrichten; sonst wird alles verwirt.’ (NF XXVII.2 1334, 27-28). Dit, zegt Kant later in *Die Metaphysik der Sitten*, is ‘ein Postulat [der Vernunft], welches gar keines Beweises weiter fähig ist.’ (MS VI 231, 18.) Het onttrekt zich dus aan empirische overwegingen.

van de burgerlijke macht, alhoewel het eraan ondergeschikt is. Er bestaan verschillende vormen; het omvat de voorschriften van een vader [ten overstaan van zijn kinderen], van de meester [ten overstaan van zijn ondergeschikten] en dergelijke, zo er nog andere bestaan. Het recht dat ruimer is dan het burger-recht, is het volkenrecht; dit is het recht dat door de wil van alle volkeren of [tenminste] van vele volkeren dwingende rechtskracht heeft gekregen.’ (*De iure belli et pacis* I, 1, § 14. Vertaling J.F. Lindemans) Het menselijk recht gaat over intermenselijke maatschappelijke verhoudingen, maar vormt geen verplichtende totaliteit en is ondergeschikt aan het burger-recht.

²⁸ ‘...Recht und Befugnis zu zwingen bedeutet also einerlei.’ (MS VI 232, 29)

²⁹ Cf. VI 236, 24-28 ‘Sei ein rechtlicher Mensch (*honeste vive*). Die rechtliche Ehrbarkeit (*honestas iuridica*) besteht darin: im Verhältniß zu Anderen seinen Wert als den eines Menschen zu behaupten, welche Pflicht durch den Satz ausgedrückt wird: “Mache dich anderen nicht zum bloßen Mittel, sondern sei für sie zugleich Zweck.” Dit uit achtung voor de wet doen is deugd (moreel verdienstelijk (VI 390, 30-35).

³⁰ Cf. Philo, *Quod omnis probus liber sit* 7, 45. ...οὕτως και των ανθρωπων, παρ’ οἷς μεν οργη η επιθυμια η τι αλλο παθος η και επιβουλος κακια δυναστευει, παντως εισι δουλοι, ὅσοι δε μετα νομου ζωσιν, ελευθεροι en J.J. Rousseau, *Du contrat social*, I, 8 ‘...l’impulsion du seul appétit est esclavage, et l’obéissance à la loi qu’on s’est prescrite est la liberté.’ Cf. Leibniz, *Nouveaux Essais* I.28.8. ‘...les Stoiciens disaient que le sage seul est libre.’ Zie uitvoeriger hierover het Appendix van deze studie bladzijde 370vv.

³¹ ‘Die Rechtsgemeinschaft ist für Kant keine Solidargemeinschaft der Bedürftigen, sondern ein Freiheitsgemeinschaft zurechnungsfähiger Subjekte.’ (Höffe, a.w. 213) Deze opvatting is gemodelleerd naar toenmalige staatsopvatting. Cf. S. Haffner, *Preußen ohne Legende*, Hamburg 1979, 82. ‘Wie er [der Untertan] mit seinem Leben zurecht kam, war seine Sache.... Daß Preußen nicht das war, was man heute einen Sozialstaat nennt, würde von niemandem übelgenommen, es galt als selbstverständlich.’ Cf. ook A.Th. van Deursen, *Mensen van een klein vermogen, het kopergeld van de Gouden Eeuw*, Amsterdam 1996, blz. 215 ‘Doorgaans is het regeringsbeleid in de zestiende en zeventiende eeuw niet speciaal gericht op het welzijn van de volksklasse. Handhaving van het recht, verdediging tegen de vijand ... zijn de voornaamste overheidstaken. [...] Een regering zal het niet zozeer als haar plicht beschouwen iedereen de grootst mogelijke welvaart te verschaffen. Armoede is immers voor de zeventiende-eeuwer een onoplosbaar probleem.’

³² ‘Die beste Regierungsform ist nicht die worinn am bequemsten ist zu leben (Eudämonie), sondern worinn dem Bürger sein Recht am meisten gesichert ist.’ (XXIII 527).

Recht heeft niets met menslievendheid te maken. Er is, zoals eerder gezegd, juridisch geen interesse in het wel en wee van de ander: ‘Was geht mich seine Selbsterhaltung an? Ein jeder kann, wenn er nur die allgemeine Freiheit nicht beleidiget, sein Glück suchen, wie er will.’ (NF XXVII.2 1334, 25 en 31-33.) Een staat die op het principe van het welzijn is gebouwd, behandelt zijn burgers als kinderen en onmondigen.³³ Uit de harmonie van de vrijheid vloeit het geluk vanzelf voort.³⁴ Op welzijn, dat ieder naar zijn privé-mening invult, is geen objectief staatsprincipe te gronden.³⁵ (Kant noemt echter in zijn latere werk wel een andere reden voor basisondersteuning van armen: niet de zorg om het lot van de burgers, maar om die van het gemeenschapsbelang, de zorg om de permanente zelfinstandhouding van de maatschappij, MS 325, 33 – 326, 32. Het gaat dan in feite om staatsbelang.)

Wat zijn de formele voorwaarden waaraan een rechtvaardige samenleving moet voldoen? De onbepaalde vrijheid van de een, betekent het teniet doen van de vrijheid van de anderen, daarom is de uiterlijke vrijheid alleen mogelijk, als ze in de algemene overeenstemming is met de uiterlijke vrijheid van alle anderen.³⁶ Evenals de norm van de moraal, is de norm van het recht dus de algemene wetmatigheid, ofwel algemene gelijkheid. Het recht is geen toevallige, maar een uit de rede noodzakelijk voortvloeiende zaak. De idee van uiterlijke vrijheid van handelen in combinatie met wetmatigheid, leidt tot een geordende samenleving (MS § 44, VI 312-313).

Vanuit deze opvatting bestrijdt Kant de stelling, dat iemand geen recht op de waarheid kan hebben. Iedereen heeft het recht op de waarheid, daar berust de samenleving op. Als ik het formele recht zou hebben om te liegen, waarbij ik in principe zelf zou bepalen wanneer ik van dat recht gebruik zou willen maken, betekende dat het einde van het recht. Waarheid is geen privébezit, waar ik naar geloven over kan beschikken. Het gaat in deze argumentatie dus meer om de mogelijkheidsvoorwaarde van het recht dan om het recht zelf. Het is een uitwerking in juridische richting van de stelling uit Kants aantekeningen dat door de leugen alle communicatie, en daarmee impliciet het maken van afspraken, onmogelijk wordt.³⁷

Vanuit deze opvatting wordt duidelijk waarom Kant zich niet druk maakt om datgene wat in de concrete situatie het meest dringend lijkt - het lot van de man die met de dood wordt bedreigd - maar wel om de, in de situatie niet direct ter zake doende, gevolgen voor verdragen en afspraken. Het recht interesseert zich niet voor persoonlijk wel en wee, dat valt buiten zijn terrein; het recht interesseert zich voor zijn fundament: de volledige waarheidsgetrouwheid in verklaringen. Waarheidsgetrouwheid garandeert gelijkheid van

³³ Höffe, a.w. 213.

³⁴ ‘Eine Verfassung von der größten menschlichen Freiheit nach Gesetzen, welche machen, daß jedes Freiheit mit der anderen ihrer zusammen bestehen kann, (nicht von der größten Glückseligkeit, denn diese wird schon von selbst folgen;) ist doch wenigstens eine notwendige Idee, die man nicht bloß im ersten Entwürfe einer Staatsverfassung, sondern auch bei allen Gesetzen zum Grunde legen muß...’ (KrV A 316) ‘Wo bloß Gesetze der Freiheit sind, da wird die größte Wohlfahrt befördert werden.’ (XXVII 1334, 30-31)

³⁵ *Anthropologie*, VII 330.

³⁶ Kant definieert recht formeel als ‘der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit zusammen vereinigt werden kann.’ (MS VI 230, 24-26) Volgens *Die Religion* (VI 98) gaat de wetgeving uit van het principe ‘...die Freiheit eines jeden auf die Bedingungen einzuschränken, unter denen sie mit jedes andern Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann..’

³⁷ ‘Der Diebstahl beleidigt andre und entehrt sich selbst. Lüge entehrt sich selbst, weil es seine Menschheit in ansehung der Sprache unnütz macht.’ (XIX 245, 5-6; omstreeks 1777).

situatiekennis en daarmee van vrijheid. Dit is essentieel, want, zoals eerder opgemerkt, juridisch gezien berust de samenleving, en daarmee het menselijk bestaan, op verdragen.³⁸ De empirische gevoelens van medemenselijkheid en de daaruit voortkomende gewetensnood die zich in de situatie opdringen, zijn uit den boze; ze deugen niet als handelingsprincipe en zijn funest voor de objectiviteit (de algemene wetmatigheid) van het recht. Door het feit dat ik, om gevoelsmatige redenen, gebruik maak van de leugen, maak ik - althans binnen het Kantiaanse rechtsdenken - wat betreft mijn persoon, dat het onmogelijk wordt om nog op contracten te vertrouwen. Wat mij betreft staat het daarmee iedereen vrij om te liegen als het hem om emotionele (menslievende) redenen uitkomt. Zelfs elementaire staats- en wetsvorming is onmogelijk, want die berust op afspraken: in een aantekening uit omstreeks 1775 zegt Kant, in verband met een opmerking over de vereniging van een menigte tot een volk, dat *pacta wetten* zijn en een wetgevende macht veronderstellen (*Reflexion 7769 XIX 511*). Men moet dus niet het welzijn van de ander (het slachtoffer) als uitgangspunt nemen, maar dat men moet letten op wat recht is. Ook hier kan de parallelie met de afwijzing van rebellie tegen het onrechtvaardige gedrag van de vorst als illustratie dienen: men moet voor de beoordelingsnorm niet uitgaan van de praktijk van zijn bestuur, maar van het a priori beginsel van de rede waarop het staatsbestuur en het recht uiteindelijk is gebaseerd.³⁹ Het onvervreembare recht op oordelen heeft men altijd, maar geen recht op rebellie en leugen.⁴⁰

1.1.1 Het verschil in maatschappijvisie.

Aan het verschil van mening tussen Kant en Constant ligt een verschil van maatschappijvisie en rechtsopvatting (teruggaand op het verschil in kijk op de mens) ten grondslag.

Constant gaat uit van een uit empirische begrippen afgeleide maatschappij, die berust op het principe van wederzijdse aansprakelijkheid en verantwoordelijkheid. Op grond daarvan kunnen we elkaar ter verantwoording roepen. De ander en ik maken beiden deel uit van de burgerlijke samenleving met haar regels. Niet als losstaand individu, maar als lid van de samenleving, heb ik de plicht hem als boosdoener op welke wijze dan ook de waarheid te onthouden, anders wil ik dat de waarheid niet meer in dienst van de samenleving staat, maar alleen in dienst van mijn eigen rechtmatigheid, zodat er geen sprake meer is van samenleving, maar van een losse verzameling individuen, die allen uitsluitend op hun eigen rechtmatigheid gericht zijn. Als ik niet bevoegd ben om uit te

³⁸ Cf. *Bemerkungen XX 153*: 'Weil in der Gesellschaft alles Mein und Dein auf pacta ankommt diese aber auf Worthaltung so ist Wahrheitsliebe das fundament aller gesellschaftlichen Tugend und Lüge das Hauptlaster gegen andere nebst dem Raube, dem Morde und der stuproviolatio [verkrachting].' De leugen maakt het onmogelijk sociale banden aan te knopen. 'Der Lügner hebt aber die Gemeinschaft auf, dahero verachtet man der Lügner, weil die Lüge den Menschen unfähig macht, aus dem Gespräch des andern etwas gutes zu ziehen.' *Collins*, XXVII 444, 24-27.

³⁹ 'Wenn man zu allererst gefragt hätte, was Rechtsens ist (wo die Principien a priori feststehen, und kein Empiriker darin pfuschen kann): so würde die Idee des Socialcontracts in ihrem unbestreitbaren Ansehen bleiben; aber nicht als Factum ...sondern nur als Vernunftprinzip der Beurteilung aller öffentlichen rechtlichen Verfassung überhaupt.' (*Gemeinspruch VIII 302*, 13-20)

⁴⁰ 'In allen Fällen aber, wenn etwas [d.w.z. een verordening die in strijd is met het doel van de mensheid] gleichwohl doch von der obersten Gesetzgebung so verfügt wäre, können zwar allgemeine und öffentliche Urteile darüber gefällt, nie aber wörtlicher oder tätlicher Widerstand dagegen aufgeboden werden.' (*VIII 305*, 12-15)

maken of de waarheid nog in dienst staat van de samenleving, en daarmee uiteindelijk ook in dienst van de mogelijkheid om contracten te sluiten, met ander woorden, of de waarheid zinvol wordt gebruikt - maar als het alleen gaat om mijn waarheidsgetrouwheid op zich, hef ik door die houding de samenleving op.

Kant benadert de samenleving vanuit een niet-empirische basis, vanuit het formele rechtsbegrip waarbij geabstraheerd wordt van alle ervaring. Vrijheid en toerekeningsvatbaarheid (dat wil zeggen formele aansprakelijkheid) staan daarbij centraal. De samenleving is uitsluitend een rechtsgemeenschap waarin de leden alleen met elkaar verbonden zijn door de wil om wanorde (ongelijkheid van vrijheid) te voorkomen. Het gaat over het maken en het nakomen van formele afspraken binnen het kader van voor alle personen gelijk geldende vrijheid. Ieder moet op gelijke wijze van zijn vrijheid gebruik kunnen maken, welzijn vloeit daaruit vanzelf voort. Omdat de macht van de rede alleen niet in staat is de uiterlijke vrijheid en orde te handhaven, moet er van gepaste uiterlijke dwang gebruik kunnen worden gemaakt, om die handhaving en het herstel van de gelijkheid van vrijheid te kunnen garanderen. Iemand die liegt, berooft de ander van zijn vrijheid om objectief te kunnen oordelen. Wanneer het recht zou worden ingevoerd, om naar eigen vrijheid (waarin ieder zelf kan bepalen wat hij een noodsituatie vindt) onware verklaringen af te leggen, wordt samenleving, die qua formele structuur geheel op zakelijke afspraken berust, onmogelijk.⁴¹

1.2 Waarheid is geen privébezit.

In zijn artikel behandelt Kant eerst het fundamentele punt, of men eigenmachtig kan bepalen of de ander recht op de waarheid heeft. Hij ontkent dit: waarheid zou dan, zoals al opgemerkt, ieders privébezit worden, waarover elk naar believen kan beschikken. In feite gaat het bij dit punt om de vraag, of men het recht heeft de rechten van anderen te bepalen. Als het iedereen vrijstaat te bepalen welk recht de ander heeft, zijn afspraken nagenoeg onmogelijk, en als ze mogelijk zijn, is dat louter toeval.

De inhoud van de betreffende rechten (bijvoorbeeld het recht tot liegen, tot passende arbeid, enz.) die men als privébezit beschouwt, is op zich irrelevant, omdat recht nu persoonlijke willekeur betekent en de gelijkheid van handelingsvrijheid onmogelijk wordt. Wat dat betreft is echter Kants verwijzing naar het mogelijk optreden van de burenen, die de boosdoener zouden kunnen overmeesteren (VIII 427, 17) merkwaardig te noemen: deze zouden dan immers handelen vanuit het principe (de maxime), dat zij het recht hebben iemand van z'n vrijheid te beroven, als dat naar hun mening noodzakelijk is. Ook zij doen de boosdoener geen onrecht, maar de mensheid wel. En als een van de burenen omkomt bij het overmeesteren, houdt de rechtbank mij dan verantwoordelijk, omdat ik hen te hulp geroepen heb? Kants argumentatie is hier uitsluitend gericht op de leugen als bron van vrijheidsberoving, niet op fysiek geweld. Bovendien vindt hij het

⁴¹ *Collins*, XXVII 448, 24-28 'Da man aber nun aus Noth stehlen, töten und betrügen kann, so vertritt der Nothfall die ganze Moralität, denn, wird ein Nothfall behauptet, so beruht es auf jedem seinem Urtheil, ob er es für Nothfall hält oder nicht, und da hier der Grund nicht bestimmt ist, wo ein Nothfall ist, so sind die moralischen Regeln nicht sicher.' Cf. *Refl.* 6738 XIX 145, 27 'Nur die Handlungen sind recht, die keines Freyheit einschränken.' en *Refl.* 6735 XIX 145, 1-2 (1772) 'Was recht ist, das muß unter einer öffentlich bekannten Regel stehen, daher die Nothlüge unerlaubt ist.' Vgl. ook *Vigil.* XXVII 537, 18-32, de juridische verplichting op grond van afgesproken schuldaflossing weegt zwaarder dan het helpen van een vriend in nood, die mij eerder geholpen heeft en aan wie ik dus (de wijde plicht) van dankbaarheid verschuldigd ben.

gebruik van geweld minder erg dan dat van leugens.⁴² Misschien spelen, wat betreft die burenhulp, ook motieven als ‘niet direct betrokkene zijn’, en ‘optreden als collectief’ waarbij het individuele oordeel op de achtergrond staat, een rol.

Kant splitst de vraagstelling in twee gedeelten (VIII 426, 8-13):

Heb ik het recht tot het afleggen van bewust onware verklaringen?

Heb ik de plicht tot het afleggen van bewust onware verklaringen om iemands leven te redden, als ik door onrechtmatige dwang tot spreken wordt gedwongen?

1.3 Het problematische van de strafbaarheid van de noodleugen.

Wat betreft de eerste vraag zal het duidelijk zijn dat Kant, die redeneert vanuit het objectieve, dus van alle omstandigheden abstraherende, standpunt van het recht, onwaarheid niet kan toelaten.⁴³ De bron van het recht wordt dan onbruikbaar (VIII 426, 30). Hij voegt daar ter verduidelijking aan toe, dat men de boosdoener zelf in het concrete geval persoonlijk geen onrecht doet door te liegen. Daar gaat het echter niet om; het gaat erom dat het recht om te liegen een principe is, waardoor het maken van afspraken, waar de samenleving op berust, onmogelijk wordt.⁴⁴

Deze trant van redeneren is gebaseerd op het destijds gangbare juridische onderscheid tussen het recht van het individu in een bepaald concreet geval, en het superieure recht van de gemeenschap. Dit tegen de achtergrond van het natuurrecht waar ieder mens onder valt.⁴⁵ Kant stelt dat men door een valse verklaring de rechten van de mensheid (gelijkheid van vrijheid, NF XXVII.2 1334, 13-28) schendt. Men doet de mensheid als

⁴² Vig. XXVII 700, 36 – 701, 2 ‘Daher ein falsarius dem instrumentum des öffentlichen Glaubens durch seinen Betrug allen seinen Glauben und Werth nimmt, und ein größerer Verbrecher ist als der öffentlich Gewalt begehrt.’

⁴³ ‘Waarhaftigheid in Aussagen ... ist formale Pflicht..’ (VIII 426, 14-15)

⁴⁴ Zie noot 13, waar verwezen wordt naar *Collins* XXVII 447. Cf. *Vigil* XXVII 703, 18-19 ‘... gegen das Gesetz der Moralität bleibt eine Handlung [an sich] ungerecht, wengleich der andere sich nicht über Unrecht beklagen dürfte.’ In beide collegeverslagen valt de noodleugen als onwaarheid die niet schaadst onder het ethische, niet onder het juridische (cf. XXVII 448, 6-9).

⁴⁵ Lactantius gebruikt de term ‘*ius humanitatis*’ in de betekenis van de natuurlijke plicht om elkaar bij te staan op grond van ons behoren tot de mensheid als soort. (*Divinae Institutiones* VI, 10, *Lactanti Opera Omnia*, Leipzig 1890, 514-519.) Hugo de Groot vermeldt het onderscheid tussen recht als datgene wat overeenstemt met de natuur van een gemeenschap van redelijke wezens, en recht als een morele kwaliteit van een persoon om iets op rechtmatige wijze te hebben of te doen. ‘Est autem injustum, quod naturae societatis ratione utentium repugnat.’ ‘Ab hac iuris significatione diversa est altera, sed ab hac ipsa veniens, quae ad personam refertur: quo sensu ius est qualitas moralis personae competens ad aliquid iuste habendum vel agendum.’ Zie *De iure belli et pacis* I, 1, § 3 en § 4. Cf. S. von Pufendorf, a.w. I, 2 § 14 ‘Receptissima (het meest aanvaard) est divisio [justitiae] in universalem et particularem.’ (Voor verder literatuur betreffende de invloed van de klassieken en van Francisco Suarez’ *De Legibus* op het rechtsdenken, zie: Hugo de Groot, *Het recht van oorlog en vrede; Prolegomena & Boek I*. Vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Jan Frans Lindemans. Baarn 1993.) M. Annen wijst in zijn boek *Das Problem der Wahrhaftigkeit in der Philosophie der deutschen Aufklärung*, Würzburg 1997, op § 88 van Wolffs *Grundsätze des Natur- und Völkerrechts*. Wat betreft Kant noemt hij verder o.m. *Refl.* 7569, XIX 457. (M. Annen, a.w. 110-111, noot 64 en 66.) Bij Wolff heeft het universele recht betrekking op het mens-zijn als zodanig, het particuliere op de overige gronden. Zo heeft men de privé-verplichting z’n kinderen op te voeden, maar dat is geen universele plicht, want dat zou betekenen dat men alle kinderen, en niet alleen die van zichzelf, zou moeten verzorgen. Universele plichten noemt Wolff absolute plichten omdat ze te allen tijde [= ‘a priori’, niet vanwege een gebeurtenis] gelden. (Chr. Wolff, *Principes du Droit* I, 1 §§ 1-7) Cf. a.w. § 17 ‘Le droit absolu, c’est celui qui convient à l’homme considéré en soi, et sans l’intervention d’aucune fait.’

geheel onrecht wanneer men onbetrouwbaarheid als zodanig niet afwijst.

De tweede vraag beantwoordt hij indirect ontkennend door de juridische verwerpelijkheid van de leugen duidelijk te maken. Hij betreft daar ook strafbaarheid bij. Naar het gangbare recht ben ik aansprakelijk voor de schadelijke gevolgen van de leugen (VIII 426, 25-28). Kant concludeert daarom dat ik door te liegen, ook bij een goed bedoelde leugen, aansprakelijk ben voor alle gevolgen, hoe onvoorzien ook, van mijn gedrag.⁴⁶

Liegen maakt mij niet alleen principieel strafbaar (VIII 426, 31 - 427, 2), het maakt mij juridisch zelfs hoofdverantwoordelijke ('Urheber', 'aanstichter', a.w. 427, 14) voor de dood van mijn vriend als, door een ongelukkig to

eval, die leugen hem juist met de moordenaar in aanraking zou brengen (l.c. 11-14). De verantwoordelijkheid van de moordenaar zelf verdwijnt naar het tweede plan. Bij eerlijkheid kan de rechtbank mij niets aanrekenen, wat de gevolgen ook mogen zijn.⁴⁷ Als mijn vriend de dood vindt omdat ik eerlijk was tegen zijn belager, is mijn eerlijkheid - juridisch gezien - geen oorzaak, maar de toevallige samenloop van omstandigheden.

Kant benadrukt nog eens: iedereen heeft de strengste plicht tot waarheid spreken, ook in afgedwongen verklaringen. Men berokkent degene die daardoor slachtoffer wordt, eigenlijk geen schade, het toeval veroorzaakt die (VIII 428, 21-23). Er is met betrekking tot waarachtigheid beslist geen sprake van keuzevrijheid: ook bij afgedwongen spreken is waarachtigheid onvoorwaardelijke plicht. Deze plicht maakt geen onderscheid tussen de personen tegenover wie men die plicht heeft, en geldt in alle situaties.⁴⁸ Dus, zo kan men er aan toevoegen, als men last van zijn geweten krijgt, omdat na eerlijkheid de vriend door de moordenaar is gedood, is dat fout, het is een gebrek aan plichtsbesef.

Bij deze punten draait alles om Kants opvatting van het begrip 'recht van de mensheid', dat, als bron van de verplichtende kracht van alle recht (zie noot 85) onder alle omstandigheden van kracht is en mij verplicht eerlijk te zijn, ook in situaties van onrecht en rechteloosheid (*Naturrecht Feyerabend* XXVII.2 1352-1353). In *Naturrecht Feyerabend*, en ook in alle andere passages over de noodleugen, behoort, zoals gezegd, het recht van de mensheid echter niet tot het strafrecht (XXVII.2 1352, 38-39; zie noot 19). Het gaat bovendien bij de noodleugen om situaties waarin de overheid, wier taak het is voor veiligheid te zorgen (a.w. 1353, 6), mij niet kan beschermen: 'Wenn ein Räuber mich anfällt, so bin ich im statu naturali, denn die Obrigkeit kann mich gar nicht schützen.' (a.w. 1353, 7-8.)

Nu echter, wordt dit begrip wel met het strafrecht (dat de dubieuze bepaling bevat dat liegen als zodanig mij verantwoordelijk maakt voor elke willekeurige reactie, hoe misdadig en onberekenbaar ook, van anderen) verbonden. Overtreding van het recht van de mensheid is zelf niet strafbaar, maar blijkt me altijd in een principieel strafbare positie

⁴⁶ VIII 427, 2-4 'Hast du nämlich einen eben jetzt mit Mordsucht umgehen den durch eine Lüge an der Tat verhindert, so bist du für alle Folgen, die daraus entspringen möchten, auf rechtliche Art verantwortlich.'

⁴⁷ VIII 427, 5-7. Cf. *Powalski*, AA XXVII 153 'Wenn ein Mensch thut was Recht ist, so können ihm keine von allen Folgen, weder die guten noch die bösen, zugerechnet werden.'

⁴⁸ '...weil die Pflicht der Wahrhaftigkeit ... keinen Unterschied zwischen Personen macht, gegen die man diese Pflicht haben, oder gegen die man sich auch von ihr lossagen könne, sondern weil es unbedingte Pflicht ist, die in allen Verhältnissen gilt.' (VIII 428-429) Michaelis daarentegen noemt de mogelijkheid dat het burgerlijke recht ons bij onrechtmatige dwang van elke verplichting ontheft: 'Wo das bürgerliche Recht uns wegen der laesio enormis oder wegen des Zwangs vom pacto losspricht, da sind wir auch nach der Moral los: denn das jus ist pactum omnium cum omnibus.' (Michaelis, a.w. § 75, p. 174. Cf. NF XXVII.2 1353, 4-6.)

te brengen. Die redenering klopt niet: het niet-strikte recht kan geen basis voor strafrecht zijn. Het lijkt daarom dat Kant nu anders denkt: het positief recht dient het recht van de mensheid te bekrachtigen (XXVII 663v.; zie blz. 374 hieronder, noot 73).

Verder maakt hij de noodleugen, als leugen, los van de situatie. Ook dat is problematisch, want hij had eerder gesteld dat de situatie in dit soort gevallen juist bepalend is.⁴⁹ De overheid kan mij niet ter verantwoording roepen, want aan een overheid die mij niet beschermen kan, ben ik geen gehoorzaamheid verschuldigd (cf. *Collins* XXVII 308, 9-10; zie noot 21 hierboven). Liegen kan mij, zo bezien, in deze situatie niet strafbaar maken.

Het lijkt erop dat Kant hier de veronderstelde aanwezigheid van medeburgers ('herbeigelaufenen Nachbarn', VIII 427, 17) van wie men de hulp kan inroepen omdat de moordenaar tijd nodig heeft om zijn slachtoffer dat zich in het huis verstopt heeft te zoeken (l.c. 16), als vervanging of verlengde van de beschermende macht van de overheid ziet. Als (mogelijk) argument is dat juridisch niet erg overtuigend, daarom moet men concluderen dat, los van alle verdere bezwaren, binnen de Kantiaanse rechtsidee zelf strafbaarheid van de noodleugen een dubieuze opvatting is.

Dit blijkt ook uit het door Kant aangevoerde voorbeeld in *Die Metaphysik der Sitten* van een bediende die van zijn meester de opdracht krijgt tegen een bepaalde bezoeker te zeggen dat hij niet thuis is. De bediende doet dit, maar zijn meester blijkt daarna een misdaad te plegen die de bezoeker had willen verhinderen. Kant acht de dienstknecht moreel schuldig, maar noemt alleen mogelijke gewetensproblemen (schuldgevoelens) en zwijgt over de nietswaardigheid (waar het volgens *Ein vermeintes Recht* in moreel opzicht juist om gaat) en juridisch primaire aansprakelijkheid van de bediende voor de, voor hem ongetwijfeld volstrekt onverwachte, gevolgen (MS 431, 27vv, cf. VIII 426n).

Er kan hierbij worden opgemerkt dat de mogelijkheid van indirecte schade (de schade voor anderen dan degene tegen wie ik lieg), alleen in *Ein vermeintes Recht* een rol speelt, maar nergens anders zelfs maar ter sprake komt (cf. *Vigil*. XXVII 701, 27-28).

Dat Kant vanuit een specifiek rechtsidee de noodleugen afwijst is overigens op zich begrijpelijk. In feite speelt het begrip 'recht van de mensheid', dat als gedachte van stoïsche oorsprong is, de rol van vervanger van de theologische argumenten uit de kerkelijke traditie (die zowel bijbelse als stoïsche elementen bevatten).⁵⁰

1.3.1 Het recht op vrije meningsuiting.

De opvatting van strafbaarheid wijkt ook af van Kants standpunt in *Die Metaphysik der Sitten* (in hetzelfde jaar als *Ein vermeintes Recht* - 1797 - maar in januari, dus eerder, verschenen). Volgens *Die Metaphysik der Sitten* is het uiten van de eigen gedachten, al gaat het om onwaarheden, mits ze anderen niet schaden, onderdeel van de aangeboren

⁴⁹ 'Wenn ich im statu necessitatis bin, so bin ich immer in statu naturali.' [In plaats van in statu civili, waar de wetten van de gemeenschap van kracht zijn.] (NF XXVII.2 1353, 8-9) Ik ben hier weliswaar niet zelf doelwit, maar word toch zo bedreigd, dat ik de moordenaar niet de deur kan wijzen.

⁵⁰ Zie Cicero *Pro L. Flacco Oratio*, sect. 57 'iura omnia officii humanitatisque' en Seneca, *Brieven aan Lucilius*, 48 § 3 'aliquid esse commune ius generis humani.'; vgl. ook noot 18 en 44 hierboven. Thomas van Aquino had de noodleugen verworpen omdat liegen als zodanig - los van de schadelijke gevolgen - wanordelijk is. Het is niet toegestaan iets wanordelijks te gebruiken om onrecht te voorkomen. Daarom is het niet toegestaan te liegen om iemand uit welk gevaar ook te redden. De waarheid verbergen mag wel. (*ST* IIa IIae q. 110 a. 3 ad 4.) Centraal staat hier het uit de Stoa afkomstige begrip orde. Cf. verder Anselmus van Canterbury, *De libertate arbitrii*, V.

vrijheid die het fundament vormt van alle recht. Vrijheid is daar het oorspronkelijke ‘jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht.’ (VI 237, 31-32) Het gaat om ‘die Qualität des Menschen sein eigener Herr (sui iuris) zu sein.’ Dat houdt het ook het recht op vrije meningsuiting in, zelfs al gaat het om bewuste onwaarheden, waar tegenover staat dat de ander de vrijheid heeft zich aan die mening, waar of onwaar, niets gelegen te laten liggen.⁵¹ Iemands onwaarheden kunnen hem, zegt Kant, overigens wel de naam geven een ongeloofwaardige fantast te zijn, en goedgebouwde mensen benadelen doordat ze, als ze die fantasieverhalen voor waar houden, voorwerp van spot in de ogen van anderen worden; daarom wordt dit gewoonlijk (moreel gezien) ook als leugen beschouwd (MS VI 238n; zie ook, nu scherp afwijzend, *Vigilantius* XXVII 701, 3-14). In het collegeverslag *Naturrecht Feyerabend*, uit 1784, heeft Kant al ditzelfde standpunt: de ander bezorgt mij reputatieschade als ik aan zijn gefantaseerde verhalen geloof hecht en ze argeloos doorvertel. Elke onwaarheid is leugen, want schadelijk voor de ander; een leugen is echter pas onrecht na een verdrag: ‘Durch decreete sind alle mendacia unrecht’ (XXVII.2 1340). In MS VI 238n ziet Kant maar een dunne scheidslijn tussen leugen en (juridisch) onrecht als zeer verwante begrippen.⁵² Niettemin is er een scheidslijn. De genoemde vrijheid van meningsuiting, als ‘angebournes, mithin inneres Mein und Dein’ (VI 238, 21) maakt het mogelijk (garandeert de mogelijkheid) om, geheel vrij en vrijwillig, uiterlijke beschikking over mijn en dijn in te leveren en afspraken te maken die de basis van het recht vormen. Het gaat hier dus puur om het recht om zijn eigen mening te uiten, niet om de opzet iets mede te delen met het oog er iets mee te bereiken in de zin van uiterlijk materieel resultaat. Echte communicatie gebaseerd op vertrouwen ontbreekt.

1.3.2 De plicht tot morele zelfhandhaving.

Er valt met betrekking tot vrijheid nog een verder aspect te belichten.

Volgens Kant is men als redelijk wezen, dat innerlijk vrij is om te kiezen tussen waar en onwaar, formeel rechtspersoon. Echter, de innerlijke vrijheid alleen impliceert niet noodzakelijk de uiterlijke, alleen het recht daarop. Het is evenwel niet zo, dat doordat het recht mij, als redelijk wezen, vanuit zijn begrip a priori als uiterlijk vrij beschouwt, ook de facto te allen tijde mijn uiterlijke vrijheid garandeert. De persoon waar het in het voorbeeld om gaat, heeft niet de uiterlijk vrije keuze om dit kiezen te willen; hij staat onder dwang om te spreken, of dat nu waarheid of onwaarheid is; met andere woorden, hij handelt hier niet als vrije rechtspersoon (hoe dat kan is overigens onduidelijk want de mens kan niet gedwongen worden, zelfs niet door de ergste kwellingen, zie *Collins*, XXVII 267, 14-20). Daarom kan een leugen hier niet, voor zover het hem, of zijn willen betreft, tot gevolg hebben dat alle verdragen ongeldig zijn: de ‘mij’ in ‘wat mij betreft’ (‘so viel an mir ist’, VIII 426, 21) is geen rechtspersoon met betrekking tot de door hem afgelegde verklaring, hij heeft geen uiterlijke vrijheid die hem juridisch aansprakelijk kan maken voor de gevolgen, hij is het verlengstuk van de ander. De waarheid van zijn

⁵¹ Kant spreekt van ‘die Befugniß, das gegen andere zu thun, was an sich ihnen das Ihre nicht schmäleret, wenn sie sich dessen nur nicht annehmen wollen; dergleichen ist ihnen bloß seine Gedanken mitzuteilen, ihnen etwas zu erzählen oder zu versprechen, es sei wahr und aufrichtig, oder unwahr und unaufrichtig (veriloquium aut falsiloquium), weil es bloß auf ihnen beruht, ob sie ihm glauben wollen oder nicht; - alle diese Befugnisse liegen schon im Princip der angebournen Freiheit.’ (VI 238, 1-10).

Cf. G. Achenwall, *Elementa iuris naturae* § 227 ‘In iure naturae nullus reatus, culpa, dolus est imputabilis, nisi quatenus continet laesionem.’, en Chr. Wolff, *Ius naturae*, Pars Prima (1740) § 158.

⁵² M. Annen ziet daarom geen wezenlijk verschil tussen MS en *Ein vermeintes Recht*; Annen, a.w. 116-117.

woorden dient het onrecht, waarvoor die ander aansprakelijk is.

De man uit het voorbeeld handelt niet als vrij rechtspersoon, maar als een ‘ding’.⁵³ Hij wordt gedwongen geen rechtspersoon te zijn en mag alleen kiezen tussen ja en nee.⁵⁴ (Dit laatste is van belang omdat volgens Kant - overigens geheel in overeenstemming met de traditie - misleiding in dit soort omstandigheden wel geoorloofd is.⁵⁵) Het kiezen zelf is dwang en valt buiten zijn wil. Gezien dat gegeven, heeft hij het recht om met de enige tegendwang waarover hij beschikt, namelijk de weigering te antwoorden, te reageren om z'n persoon-zijn, datgene wat hij van nature is, uiterlijk te handhaven.⁵⁶ Het is datgene wat hij *moet* doen om persoon te blijven en geen oorzaak van het toeval, waardoor zijn vriend de dood vindt, te worden. Als waarachtigheid zo belangrijk is als instrument van de vrijheid, dat men zich daar altijd aan moet houden al kost het iemands leven, dan geldt dat evenzeer voor het persoon-zijn zelf. ‘Wahrhaftigkeit in Aussagen, die man nicht umgehen kann, ist formale Pflicht des Menschen gegen jeden..’ (*Vermeintes Recht*, VIII 426, 14-15) maar het is ook formele rechtsplicht tegenover zichzelf en ten opzicht van de rechtsidee als zodanig, om rechtspersoon te blijven, en de dwang tot onvrije uitspraken te weerstaan, zelfs als dat ten koste gaat van eigen leven.⁵⁷ Evenzeer als ik de plicht heb, ook ten opzichte van de overheid, te weigeren bevelen uit te voeren die rechtstreeks tegen de zedenwet ingaan, heb ik de plicht rechtspersoon te blijven.⁵⁸ Niet door mijn leugen, maar door het formele feit van mijn (afgedwongen) spreken wordt hier het recht van de

⁵³ ‘Sache ist ein Ding, was keiner Zurechnung fähig ist.’ (VI 223, 32) Cf. Kants opmerking over geslachtsgemeenschap. ‘In diesem Akt macht sich ein Mensch selbst zur Sache, welches dem Rechte der Menschheit an seiner eigenen Person widerstreitet. Nur unter der einzigen Bedingung ist dieses möglich, daß, indem die eine Person von der anderen, gleich als Sache, erworben wird, diese gegenseitig wiederum jene erwerbe; denn so gewinnt sie wiederum sich selbst und stellt ihre Persönlichkeit wieder her.’ (MS § 25, VI 278) Beide echtgenoten mogen de ander als persoonlijk bezit, en in dat opzicht als een ding beschouwen, wat blijkt uit het feit, dat als de een er van door is gegaan ‘..das andere es jederzeit und unverweigerlich, gleich als eine Sache, in seine Gewalt zurückzubringen berechtigt ist.’ (l.c.)

⁵⁴ ‘..in Fällen, wo er einer Beantwortung mit Ja oder Nein nicht ausweichen kann..’ (VIII 426, 8-9)

⁵⁵ ‘Simulatio und Dißimulatio ist erlaubt. Es ist zwar oft eine vorsätzliche Verleitung in Irrthum, indem ich mich entweder nicht äußere oder etwas zurückhalte; welches also an und vor sich nicht erlaubt ist, indeßen ist es in gewissen Fällen und Umständen erlaubt. Es ist...nicht anzusehen als ein Betrug. ...Simulation...ist eine vorsätzliche Verleitung eines andern. Sie kommt dem Betrüge sehr nahe, und kann nur 1. Im Nothfall, 2. Auf der andern Seite dadurch gerechtfertiget werden, wenn ich unbefugte und ungerechte Absichten eines andern vereiteln kann.’ (*Powalski* XXVII 232; vgl. *Vig.* XXVII 699-700 en MS VI 433, 18-22.)

Dit in onderscheid met Wolff, *Thun und Lassen* § 985, ‘Wenn man durch unwahre Worte niemand schadet, sich aber nutzt; so ist solches keine Lügen, sondern nur eine Verstellung.’

⁵⁶ ‘.. mithin ist mit dem Rechte zugleich eine Befugnis, den, der ihm Abbruch tut, zu zwingen...verknüpft.’ (VI 231, 32-34). Deze bevoegdheid geldt echter uitsluitend de overheid. (Misschien was Kant van mening dat een privé-persoon juridisch geen basis heeft om een antwoord te weigeren. Ik beperk dan immers de vrijheid van anderen door hun informatie te onthouden, als ze daar naar mijn privé mening geen recht op hebben. Door geen opening van zaken te geven wordt de bron van het recht even onbruikbaar als door een leugen.) Zie ook, wat betreft de plicht zich niet puur als middel te laten gebruiken, NF XXVII 1320, 5-6.

⁵⁷ XXVII 372, 26-30 ‘Da das Leben unter vielen Bedingungen aufzuopfern ist (wenn ich mein Leben nicht anders erhalten kann als durch Verletzung der Pflicht gegen mich selbst, so bin ich verbunden, dasselbe eher aufzuopfern, als daß ich die Pflicht gegen mich selbst verletzen soll)...’ Zie ook a.w. 377, 34-39.

⁵⁸ ‘Der Satz: “man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen” bedeutet ... daß, wenn die letzten etwas gebieten was an sich böse (den Sittengesetz unmittelbar zuwider) ist, ihnen nicht gehorcht werden darf und soll.’ (*Rel.* VI 99n.) Dit vormt de begrenzing van het vorstelrijk bevel: ‘räsonnirt, so viel ihr wollt, und worüber ihr wollt; nur gehorcht!’ (VIII 41, 26-27). Het is een aanvulling bij Kants stelling ‘Sobald etwas als Pflicht erkannt wird, wenn es gleich durch die bloße Willkür eines menschlichen Gesetzgebers auferlegte Pflicht wäre, so ist es doch zugleich göttliches Gebot ihr zu gehorchen.’ (*Rel.* VI 99n.)

mensheid schade berokkend. Ik doe mijzelf en daarmee de mensheid onrecht aan door überhaupt te antwoorden. Wanneer die dwang echter zo groot is, dat weigering te spreken onmogelijk zou zijn (hoewel het niet duidelijk is hoe dat kan, want het gaat om een plicht, dus iets wat werkelijk uitvoerbaar is), lijdt het recht door mijn onwaarheid geen schade, want ik spreek niet als rechtspersoon, maar als willoos (geluids)instrument.⁵⁹

Kants opmerking over ‘das Prinzip des Rechts in Ansehung aller unumgänglich notwendigen Aussagen überhaupt’ (VIII 429, 32-33) is, wanneer ‘unumgänglich notwendig’ ‘op onrechtmatige wijze afgedwongen’ (VIII 426, 17) impliceert, innerlijk tegenstrijdig. Mijn spreken is hier immers geen uiterlijk vrije handeling, dat is het alleen als ik dit spreken isoleer van de daden (de onrechtmatig uitgeoefende dwang) van degene tegen wie ik spreek, maar dat isoleren is onmogelijk, want dan zou ik überhaupt niet spreken tegen de betreffende persoon. De plicht tot eerlijkheid kan daarom hier geen rechtsplicht zijn. Kant is van mening dat men de wettelijke status van gelijkheid nooit anders dan door eigen misdaden kan verliezen. De mens kan door geen enkele rechtshandeling ophouden eigenaar van zichzelf te zijn en toetreden tot de klasse van huisvee, dat men voor alle diensten gebruikt zoals men wil (VIII 293, 24-30). Maar hier ben ik geen eigenaar van mijn eigen woorden. Dit betekent dat de situatie die zich hier voordoet, buiten het terrein van het rechtshandelen valt. Mijn spreken zelf valt buiten het recht als zodanig, omdat mijn persoon-zijn zelf door dit afgedwongen spreken verdwenen is. (De aanname van afgedwongen spreken is bij Kant eigenlijk een innerlijke tegenstrijdigheid, zie de vorige voetnoot.)

Nu lijkt Kant echter de plichten jegens zichzelf, die gaan over het handhaven van de eigen waardigheid, als een moreel probleem te beschouwen, zoals hij ook deed in het ethiekcollege.⁶⁰ In elk geval is er een conflict tussen de plicht tegenover zichzelf om te weigeren op de eis moordenaar in te gaan, en de plicht ten opzichte van het recht van de mensheid om eerlijk te antwoorden, die bij Kant kennelijk (als niet-afdwingbare rechtsplicht?) voorrang heeft. De plicht tegenover zichzelf behoort op het eerste gezicht ook niet bij het vraagstuk dat hem door Constant wordt opgedrongen, immers ook die gaat hier, ondanks het afgedwongen spreken, uit van een rechtssituatie: men heeft het recht om te liegen. Mogelijk ook vond men algemeen bij voorbaat keuzeweigering geen realistische optie of effectieve verdedigingsstrategie. Niettemin is het onbevredigend dat het recht of de plicht om een onrechtmatige vraag af te wijzen buiten beeld blijft, omdat het tot het recht van de mensheid behoort (MS 270, 16-23).

⁵⁹ Cf. S. von Pufendorf, a.w. I, 1 § 10 ‘Ubi autem homini nihil plane spontaneitatis relinquitur, ibi non ipse homo, sed qui eidem necessitatem adfert, auctor habebitur actionis, ad quam homo invitus membra viresque suas accommodat.’ In feite is Kant van mening dat de mens, gezien zijn natuur, nooit gedwongen kan worden. Zie bijv. Gerhardt-Menzer 38 (*Collins* XXVII 267, 14-20) ‘Z. E. wenn ein Mensch zu einer Handlung gezwungen wird durch viele und grausame Qualen, so kann er doch nicht gezwungen werden, die Handlung zu tun, wenn er nicht will; er kann ja die Qual ausstehen. Comparative kann er zwar gezwungen werden, aber nicht stricte. Es ist doch möglich, die Handlung ohnerachtet aller sinnlichen Antriebe dennoch zu unterlassen. Das ist die Natur des *liberi arbitrii*.’ Gezien dit standpunt is het vreemd dat Kant nu (VIII 429, 32-33) spreekt over ‘unumgänglich notwendige Aussagen’. Cf. ook XIX 538, 21v.

⁶⁰ ‘Die Tugendlehre sieht in jener Übertretung nur auf die Nichtswürdigkeit, deren Vorwurf der Lügner sich selbst zuzieht.’ VIII 426n. Cf. *Collins*, XXVII 341, 28-32 en 340, 6-11. Dit in contrast met *Ref.* 7862 (zie bladzijde 313 en 315 hierboven). Zie ook, wat morele zelfhandhaving betreft, VI 419, 15-20 en 420, 13-23.

1.4 De leugen als geoorloofde verdediging.

In het collegeverslag *Moral Mrongovius*, resp. in het ethiekcollege, wordt de noodleugen ‘ein sehr critischer Punkt für eine Moralphilosophie’ genoemd (XXVII 1564; cf. *Collins* XXVII 448) Kant sluit daar het gebruik van een noodleugen niet geheel uit. Als ik met geweld gedwongen wordt mijn geld af te staan, is leugen verdediging. ‘Die abgenötigte Declaration erlaubt mich zu verteidigen: denn ob er mir mein Geständniß oder mein Geld ablockt das ist einerley.’ (*MMrong* XXVII 1564; *Collins* 448). Hij legt hier de nadruk op de leugen als zelfverdediging en op het feit, dat de waarheid spreken gelijk staat aan beroofd worden. De waarheid afdwingen = geld afdwingen. Bij afdwingen met geweld en zekerheid van onrechtmatige gevolgen mag noodleugen plaatsvinden; het is de enige situatie ‘wo eine Nothlüge statt finden soll’. (l.c.) Zoals opgemerkt, valt de noodleugen als schade aan de mensheid hier echter nog onder het morele, in plaats van onder het juridische (XXVII 448, 8-9).

Kant doet er in *Ein vermeintes Recht* overigens alles aan, om de zekerheid van gelijkheid (de waarheid bekend maken = de dood veroorzaken) te vermijden. De waarheid maakt de dood van mijn vriend niet onontkoombaar. Als ik tegen de moordenaar eerlijk ben en hij in mijn huis gaat zoeken, heeft zijn slachtoffer tijd om zich via de achterdeur uit de voeten te maken, of kan de misdadiger overmeesterd worden door inmiddels te hulp gesnelde bureu, terwijl, als ik lieg en geloofd wordt, mijn, inmiddels weer de straat opgevluchte vriend, z’n moordenaar in de armen zou kunnen lopen (VIII 427).

1.5 Uitzonderlijke situaties.

Uit andere geschriften blijkt overigens, dat Kant, voor uitzonderlijke noodsituaties, bereid was om, zij het met tegenzin, met juridische gewoontes rekening te houden en buiten het eigenlijke recht te stappen om over te gaan tot toepassen van ‘vermeintes Recht’, waar het principe van ‘gelijkheid van effect’ de norm vormt, al blijft de dader, volgens de maatstaven van het eigenlijke recht, schuldig. Zo noemt hij in *Die Metaphysik der Sitten* het destijds bekende voorbeeld van iemand, die bij een scheepsramp uit eigen lijfsbehoud de ander laat omkomen. Hij duwt de ander weg van een stuk wrakhout waarop die zich had weten te redden, om zijn eigen leven ten koste van dat van die ander te veilig te stellen. Deze situatie moet beoordeeld worden volgens ‘ein vermeintes Recht’: de rechter kan de man dan schuldig, maar niet strafbaar verklaren.⁶¹ Men is dan objectief (‘vor der Vernunft’) schuldig, subjectief (‘vor einem Gericht’) onstrafbaar (inpunibile). Recht moet door straf afdwingbaar zijn, maar dat is hier onmogelijk, de doodstraf is niet afschrikwekkender dan de zekere verdrinkingsdood: men moet om niet strafbaar te zijn

⁶¹ VI 235, 15 – 236, 16. Het voorbeeld komt van Cicero, *De republica* III (de originele tekst is verdwenen, maar kan worden gereconstrueerd via Lactantius’ *Instutiones Divinae* V, 17, 10; zie *Lactanti Opera Omnia*, Leipzig 1890, 453. Uit dit werk blijkt dat Cicero op zijn beurt dit voorbeeld heeft ontleend aan Carneades.) Het betreft de vraag of men de ander van diens plank mag verjagen. Grotius (a.w. II, 2, 8) noemt het eveneens, verwijzend naar Lactantius en Cicero (*De officiis* III.6). Volgens Cicero en Lactantius is het verjagen onrechtvaardig, respectievelijk zondig (a.w. 455 V 17, 20; 457 V 17, 27); Grotius sluit zich daarbij aan, maar bij hem ligt het accent op het eigendomsrecht. Zie verder S. von Pufendorf, *De officio hominis et civis* I, 5 § 28. Bij von Pufendorf gaat het over het omgekeerde: de ander wil op mijn plank komen, die geen twee mensen kan dragen. Ik mag hem dan, zo zegt hij, wegstoten. Wolff stelt dat degene die het eerst de plank heeft gegrepen de ander mag wegduwen, maar niet omgekeerd. Als ze gelijktijdig de plank hebben gepakt, moeten ze het onderling uitvechten. (*Principes du droit de la nature et du gens* I, 3, LXXIV.) Cf. wat dit laatste betreft, bij Kant *Vigil* XXVII 514, 25 – 515, 2.

eerst zelf sterven (zie ook NF XXVII.2 1353, 8-14).

Voor Kant is dit ‘vermeintes Recht’ echter geen recht in eigenlijke zin, integendeel, het is onrecht waar met toefelijikheid over geoordeeld wordt (MS VI 236, 13-14). In de enkele jaren eerder (1793) geschreven *Gemeinspruch* noemt hij het, met hetzelfde voorbeeld van de scheepsramp, een ‘onding’ (VIII 300, 8-10); er is geen sprake van recht ‘Denn mein Leben zu erhalten, ist nur bedingte Pflicht (wenn es ohne Verbrechen geschehen kann).’⁶² De man leeft in schande verder, hij is het leven niet waard (Refl. 7192, XIX 268; *Vorl.* 228). Anderzijds kan volgens Refl. 7279 het uit lijfsbehoud doden van een moorddadige aanvaller iemand niet worden toegerekend (XIX 305, 18-19).

In *Ein vermeintes Recht* wil Kant alleen principieel zijn en niet weten van het toestaan van uitzonderingen, wat hij in ander rechtsverband, zij het met tegenzin, (soms) wèl doet, wanneer vasthouden aan het principe in de praktijk tot onmogelijke consequenties leidt, zoals bij het voorbeeld van de scheepsramp, of tot consequenties die schadelijk zijn voor het staatsbelang. Wat betreft dit laatste: op bepaalde overtredingen, zoals moord, moet de doodstraf staan, zegt Kant; maar wanneer bij een massaal misdrijf het aantal medeplichtigen zo groot is, dat bij tenuitvoerlegging van de doodstraf de staat te weinig onderdanen zou overhouden en daardoor zelf zou verdwijnen, mag het staatshoofd, vanwege de wanorde die dat tot gevolg zou hebben, dat wil zeggen om erger te voorkomen, tot een andere strafvorm, zoals deportatie binnen eigen land, overgaan. Het valt dan onder het recht van gratie (formeel gezien eigenlijk geen recht), en is alleen in uiterste nood van toepassing (VI 334, 20-36).

In deze gevallen staat de uitzonderlijkheid (de uitzondering) centraal en niet het principe. De gratie staat in dienst van de handhaving van orde van de rechtswerkelijkheid (empirisch staatsbelang), niet in die van het a-prioristische recht.

Het is duidelijk dat uitzonderlijke situaties een probleem vormen voor het a priori karakter van Kants plichtenleer, niet alleen voor de rechtsplichten, maar ook voor de deugdplichten. In de *Grundlegung* speelt iets dergelijks als Kant schrijft dat onvolkomen plichten uitzonderingen ten gunste van de neigingen toelaten. Hij bedoelt waarschijnlijk dat men, bijvoorbeeld als men vanwege beperkte middelen gedwongen is te kiezen, de voorkeur mag geven aan het helpen van een vriend in plaats van aan een vreemde (zie IV 241n en, ter vergelijking, MS VI 452, 5-9). Dat hij soms zijn toevlucht moet nemen tot een anomalie als het noodrecht dat eigenlijk geen recht genoemd kan worden (zoals gratieverlening) is een teken aan de wand. Het toelaten van de erkenning dat er situaties zijn waarop het recht niet kan worden toegepast, terwijl het wel geldt, betekent erkennen dat het recht in de praktijk zijn absolute a priori karakter niet altijd kan handhaven. Geldigheid zonder toepassing heeft immers geen praktische waarde. Formele geldigheid wil (in de gewone opvatting van het recht) alleen uitdrukken dat alle handelingen in principe onder het recht vallen, niet dat het recht uit principe geen uitzonderingen toelaat.

Principieel gezien is dit alles weinig bevredigend, maar wat betreft de wetgeving

⁶² VIII 300, 31-32; cf. *Vigil.* XXVII 513, 31 – 515, 2 en 599, 29 – 600, 11. Ook: Refl 7192. De discussie over strafbaarheid dringt overigens het gegeven, dat het hier gaat om de ethisch onmogelijke keuze tussen twee verwerpelijke mogelijkheden, cru gezegd, de keuze tussen moord en zelfmoord naar de achtergrond. (Al beschouwt Kant het zich doodvechten ter verdediging van z’n eer niet als zelfmoord, zie *Collins* XXVII 371, 12- 15.) In dit soort gevallen, waarin het objectieve standpunt van de rede - algemeen geldigheid - geen oplossing biedt, kiest Kant voor de optie dat onrecht lijden (het overtreden van de plicht jegens zichzelf) beter is dan onrecht begaan. Een conflict tussen plichten is z.i. immers onmogelijk (VI 224), de belangrijkste plicht moet het zwaarst wegen, cf. XIX 554, 14-17; XXIII 255, 11-13.

is een principiële oplossing niet mogelijk: ieders vrijheid is door de wet gelijk (gelijkelijk ingeperkt), maar de koning is, formeel, als wetgevend staatshoofd - en naar Kants mening ook als persoon - onschendbaar; hij is vorst, de anderen zijn onderdanen (VI 320). Binnen het rechtssysteem als totaliteit is gelijkheid onmogelijk, iets wat de burgers als gelijken hebben geaccepteerd bij de staatsvorming. Die ongelijkheid houdt ook de macht van het staatshoofd in om de wet in uitzonderlijke situaties, zoals in het bovengenoemde geval van de doodstraf die bij uitvoering de staat zelf onmogelijk maakt, niet toe te passen.

2. De onbegrijpelijkheid van het gevoelsleven van de Kantiaanse ethiek.

Zoals gezegd heeft Kants standpunt veel weerstand gewekt. Hoe men zich ook inspant, het blijft zeer moeilijk, zo niet onmogelijk, Kant emotioneel te volgen. Bij de beoordeling van zijn standpunt speelt onbewust altijd het eigen intuïtieve gevoel van menselijkheid mee, dat Kant als motief voor de moraal nadrukkelijk afwijst. Zo schrijft Höffe, naar aanleiding van Kants volstreekte afwijzing van de leugen, ‘Zur Maxime der Ehrlichkeit gehört aber nicht notwendigerweise, daß man jeder Zeit die ‘volle Wahrheit’ sagt. Todkranken oder kleinen Kindern darf man vielleicht manches verschweigen, ohne sie deshalb zu belügen.’⁶³ Dit is een overweging op grond van medemenselijkheid, die in bepaalde gevallen welbevinden belangrijker acht dan de volledige beschikking over vrijheid - waarbij overigens bedacht moet worden dat kinderen onder de acht jaar, naar Kant stelt, nog geen echt moreel besef hebben (VIII 286, 20-21) en dus ook geen beroep op hun vrijheid kan worden gedaan. Voor Kant telt die medemenselijkheid, in de zin van medelijden, moreel en juridisch niet; het staat buiten ethiek en recht en doet tekort aan de mondigheid van de volwassen patiënt (bij jonge kinderen ligt dat zoals gezegd anders). Gevoelens van medelijden zijn volgens Kant, voor weldenkende mensen uiterst storend zijn.⁶⁴ Medelijden behoort tot onze dierlijke natuur, bij de mens moet het gaan om de cultivering van gevoelsmededeling (*Vigil*. XXVII 671-672). Omdat dit verzwijgen, in de zin van het onderwerp tactvol vermijden - de zieke stelt immers geen vraag en eist geen onvermijdbaar antwoord - echter niet strijdig is met het recht, is deze handelwijze ongetwijfeld per geval toegestaan, als principe echter niet.⁶⁵ Het gebrek aan openheid verstoort de gelijkheid en toont de zwakheid van de menselijke natuur. Voor Kant zou Höffe’s opmerking getuigen van een moreel bedenkelijke mentaliteit. Wel is medemenselijkheid in de zin van weldoen plicht, maar die is geheel ondergeschikt aan de achting voor recht.⁶⁶ Menslievendheid op zich wekt liefde [als natuurlijk gevoel],

⁶³ Höffe, a.w. 195. Dit was destijds ook het overheersend juridisch standpunt. Zie S. Pufendorf a.w. I, 10 § 9. Pufendorf staat onwaarheden toe in geval van bescherming een van onschuldige, geruststelling van een zieke, kalmering van woede, enz.

⁶⁴ Cf. KpV V 118 ‘...dies Gefühl des Mitleids und der weichherzigen Teilnehmung, wenn es vor der Überlegung, was Pflicht sei, vorhergeht und Bestimmungsgrund wird, ist wohlndenken Personen selbst lästig, bringt ihre überlegten Maximen in Verwirrung, und bewirkt den Wunsch, ihrer entledigt und allein der gesetzgebenden Vernunft unterworfen zu sein.’

⁶⁵ Het valt te vergelijken met onwaarheid spreken in ongemakkelijke hoffelijkheidssituaties (zoals in MS VI 431, 19-24). Kant oordeelt daarover: ‘Es gereicht dies, wenngleich kein unmittelbarer Schade entsteht, nie zur Ehre. [...] hier zeigt sich die zu bedauernde Schwäche der menschlichen Natur, die der Erhabenheit einer ungebundenen Offenherzigkeit Schranken anlegt.’ (*Vigil* XXVII 701, 27-31.) In situaties van gangbaar hoffelijk (complimenteus) gedrag is er volgens Kant geen sprake van leugenachtigheid omdat iedereen in die context weet welke waarde men eraan moet hechten, en hoffelijkheid ook, na formeel begin, tot oprechte gevoelens kan leiden (*Anthr.* VII 152, 26vv.; cf. MS VI 431, 17-19; cf. ook VII 265, 1-5).

⁶⁶ *ZeF* VIII 385, 27 - 386, 1 ‘Beides, die Menschenliebe und die Achtung fürs Recht der Menschen, ist

maar geen achtung, schrijft Kant in de *Kritik der praktischen Vernunft* (V 131, 16-19). Het heeft daarom geen zin Kant rigorisme te verwijten. Rigorisme is starheid in de bestaande, gangbare gevoelswereld. Kants gevoelswereld berust op het verouderde aristotelische mensbeeld, met het, door hem tot uiterste consequentie doorgevoerde, onderscheid tussen hogere en lagere gevoelens. Daarin vormt waardigheid de zin van het menselijk bestaan.⁶⁷ Die waardigheid mag niet gehinderd worden door misplaatste (dat wil zeggen voor plicht gaande of niet in dienst van plicht staande) gevoelens van medemenselijkheid. Gevoelens van medemenselijkheid behoren tot het empirische en er kan geen noodzakelijkheid van handelen uit worden afgeleid, het enige dat voor plichten, morele zowel als juridische, en daarmee voor waardigheid, relevant is (IV 389, 11-13). Dit zijn ethische overwegingen, maar Kant overschrijdt zelf de juridische grens. Het recht van de mensheid is geen strikt recht, maar ‘mit Tugendvorschriften vermengt’ (MS 232, 16); ‘...es ist die Tugendlehre, welche gebietet das Recht der Menschen heilig zu halten.’ (MS 394, 31-32.) Waarachtigheid is ‘ein heiliges, unbedingt gebietendes, durch keine Convenienzen einzuschränkendes Vernunftgebot’ (VIII 427, 24-25). Het gaat hem om grondslagen, om ‘Wahrhaftigkeit’ als ‘Pflicht an sich selbst’ (VIII 429, 26 - 430, 14). Daarbij staat voor Kant - tegen de achtergrond van het toenmalig mensbeeld - de zin van het bestaan op het spel: ‘Daß Menschen sterben, daran ist nichts gelegen, aber wenn die Tugend stirbt ist alles weg.’ (*Nat.Theol.* XXVIII 1153, 36-37; vgl. MS 332, 1-3.) Ook de destijds dominante systeemgedachte speelt een fundamentele rol. Recht (en ook ethiek) vormt een systeem gegrond op beginselen (MS 207, 9; 379, 9v.). Dat systeem heeft geen basis meer als de mogelijkheid van leugen wordt toegelaten.

2.1 Het probleem van de beoordeling van Kants standpunt.

Het is na de gebeurtenissen in de Tweede Wereldoorlog niet goed mogelijk een onbevagen oordeel te geven over Kants standpunt, omdat die (vanuit gevoelens van medemenselijkheid) altijd onze meningsvorming inkleuren. Een dergelijke totaliteit van het kwaad moet ook voor Kant ondenkbaar geweest zijn. Het is mogelijk dat hij, als hij van die gebeurtenissen geweten had, een minder absoluut standpunt zou hebben ingenomen. Wat dat betreft kan men een parallel trekken met de traditie waaruit zijn standpunt is voortgekomen, en wel naar aanleiding van de meningsomslag in Neocalvinistische kring. Zoals aan het begin van dit hoofdstuk opgemerkt werd daar voor de oorlog met vanzelfsprekende zekerheid uitgegaan van de verwerpelijkheid van de noodleugen.⁶⁸

In zijn boek *De Tien Geboden* (1992) schrijft de ethicus J. Douma: ‘We moeten een mens in nood wel willen helpen, maar dat mag nooit ten koste van ons zielenheil gaan.’ We mogen niet ‘ons eeuwig heil opofferen om het tijdelijk leven van de naaste te redden’.

Pflicht; jene aber nur bedingte, diese dagegen unbedingte, schlechthin gebietende Pflicht, welche nicht übertreten zu haben derjenige zuerst völlig versichert sein muß, der sich dem süßen Gefühl des Wohlthuns überlassen will.’ (In MS 390, 30-32 daarentegen, is achtung voor het recht slechts verdienstelijke plicht.)

⁶⁷ ‘Es [Würde] ist der letzte Zweck, um deßwillen die Welt diese Einrichtung hat.’ (*Wiener Logik*, XXIV 902, 30-31.) Zie ook KpV A 801/B 829 en KU V 434vv (443, 10-13).

⁶⁸ De oudste protestants-synodale afwijzing (in de Nederlanden) van de noodleugen is de te vinden in *Particulire questien* 4 (Generale Synode, 's Gravenhage 1586) waar, op de vraag of de noodleugen geoorloofd is, wordt gesteld dat ‘den autheurs deser vraghe voer antwoert ghegheuen [sal] worden, dat den generalen ende ontwijfelijken reggel des woerts Godts: den mondt die liecht die doot de siele, altijd vast blijft. Item dat men gheen quaet doen sal op datter goet nae come.’

‘Door te zwijgen kunnen we leugen vermijden.’⁶⁹ Dit lijkt nog op het traditioneel standpunt, maar even later erkent hij dat zwijgen soms zinloos is en bestrijdt hij de verabsolutering van de bijbelteksten waar Augustinus zich z.i. aan schuldig maakt.⁷⁰ Bij de bijbelse voorbeelden was het geloof van de betrokkenen oorzaak van hun (nood)leugen.⁷¹ Het is, zo zegt hij, een abstractie wanneer we het effect van hun handelen losmaken van de weg waarlangs ze dat effect hebben bereikt. Hun handelingen moeten we niet veroordelen. We hebben te maken met een grenssituatie, zoals die zich ook met betrekking tot andere geboden kan voordoen. De noodleugen mag echter alleen gebruikt mag worden in situaties, waarin het leven van anderen en/of onszelf op het spel staat.⁷²

Dit standpunt is een breuk met de traditie en het lijkt niet geheel onaannemelijk te veronderstellen dat ook Kant, als hij van alle gruwelijke feiten op de hoogte was geweest, met de absolute zekerheid dat de waarheid de dood tot gevolg zou hebben, zijn positie had herzien. Het is echter moeilijk daar iets van te zeggen, omdat menslievendheid in zijn visie geen rol mag spelen in het recht, maar anderzijds, zoals eerder opgemerkt, in onze tijd het aristotelisch mensbeeld, en daarmee ook Kants formalistische opvatting van ‘redelijk wezen’, allang achterhaald is.

Uit Douma’s woorden blijkt overigens hoe moeilijk het is om op het gebied van waarheid consequent te zijn. Het komt er immers op neer dat men in grensgevallen wel degelijk de waarheid (en daarmee ons zielenheil?) mag opofferen om het tijdelijk leven te redden, respectievelijk te verlengen. Bovendien wijst hij het standpunt af, dat het feit dat iemand geen recht heeft op de waarheid, dat wil zeggen iemand die niet de positie heeft om van bepaalde feiten op de hoogte te mogen zijn, met een leugen mag worden afgescheept. Een onware uitspraak, die bedoeld is om de ander te misleiden (zonder hem als persoon te benadelen, in de klassieke terminologie, zoals ook gebruikt door Hugo de Groot en von Pufendorf: falsiloquium, i.p.v. mendacium), is altijd een leugen, ook al heeft die naaste geen recht op het horen van de waarheid.⁷³ Iemand die in oorlogstijd onderduikers beschermde door tegen hun vervolgers (opsporingsambtenaren in overheidsdienst) te liegen, zou er dus ten onrechte van uit zijn gegaan dat het moreel geoorloofd was om op die manier de personen die hij verborgen hield te helpen ontkomen.

Zekerheid dat ook Kant zijn mening zou hebben bijgesteld, is er dus allerminst. Douma kan de noodleugen accepteren zonder dat daardoor zijn gehele ethisch uitgangspunt twijfelachtig wordt. Bij Kant staat het a-priorisch noodzakelijke karakter van zijn ethiek op het spel als hij de noodleugen een plaats geeft binnen het recht. ‘Nood kent geen gebod’, maar geen enkele noodsituatie kan wat onrecht is tot recht maken.⁷⁴ Daarbij

⁶⁹ J. Douma, *De Tien Geboden*, Kampen 1992, 243

⁷⁰ J. Douma, a.w. 247. Cf. § 1.3.2 van dit hoofdstuk.

⁷¹ J. Douma, a.w. 424

⁷² J. Douma, a.w. 247. Cf. de in noot 5 vermelde opvatting van Karl Barth.

⁷³ J. Douma, a.w. 248n. Verder is het de vraag of hier geen sprake is van studeerkamerwijsheid los van maatschappelijke verantwoordelijkheid in de realiteit. Ter contrast de opvatting van Anti-Revolutionaire burgemeester J.J.G.Boot, die zijn aanblijven als burgemeester in bezettingstijd alleen kon rechtvaardigen door liegen als beleidslijn te nemen. ‘Ik geloof dat we tegenover de bezetters net zo veel mogen liegen en bedriegen als het Nederlandse belang er mee gediend is en burgers daardoor veilig gesteld worden.’ Het gaat dus om liegen ten dienste van de gemeenschap, zij het mede ten dienste van zelfrechtvaardiging. J.J.G.Boot, *Burgemeester in bezettingstijd*. Apeldoorn 1967. Geciteerd door C. van der Heijden in *Grijs verleden*, Amsterdam/Antwerpen 2001, 144-145.

⁷⁴ VI 236, 5-7; VIII 300, 28-31. Cf. *Refl.* 1225 (XV 540) ‘*excusare et exculpare*. eine nothlüge kan wohl

komt, dat volgens Kant de morele mens leeft vanuit achting voor noodzakelijkheid (wetmatigheid), op dat gevoel is zijn ethiek gebouwd. Plicht is identiek met noodzakelijkheid, om handelen uit plicht mogelijk te maken moeten dus alle empirische omstandigheden (dus ook de zogenaamde grenssituaties) wijken: men is altijd vrij. Vanuit die vrijheid kan men echter nooit onrechtmatig gedwongen worden verklaringen af te leggen. Dat is, voor wie het Kantiaans plichtidee aanvaardt, het grote probleem van de stelling: ‘Wahrhaftigkeit in Aussagen, die man nicht umgehen kann, ist formale Pflicht des Menschen gegen jeden, es mag ihm oder einem andern daraus auch noch so großer Nachteil erwachsen.’ (VIII 426, 14-16).

Kants ethiek is echter zozeer aan de wetenschap van zijn tijd gebonden (Newton en Wolff en het mensbeeld van Aristoteles), dat elke speculatie over zijn mogelijk standpunt wat betreft gebruik van de noodleugen in verband met overheden die volkerenmoord bevelen, problematisch is. Tegenover plicht is in ieder geval elke leugen principieel onrecht.

Het juridisch probleem (met betrekking tot onderduikers in de Tweede Wereldoorlog) is trouwens gecompliceerd: de wettige Nederlandse overheid was gevlucht en niet in staat daadwerkelijk gezag uit te oefenen, in hoeverre had men het recht zicht te verzetten tegen de (formeel onwettige, maar macht hebbende) overheid en onderdanen aan het gezag van die overheid te onttrekken? En: is een gevluichte overheid zonder uitvoerende macht nog wettig te noemen? Binnen Kantiaans kader is daarvoor moeilijk een oplossing te geven. Men kan met betrekking tot die situatie alleen achteraf constateren, dat de teruggekeerde wettige overheid degenen die conform eerdere wetgeving en verordeningen actief medewerkten aan de opsporing van onderduikers, juridisch heeft bestraft. En dat in de meeste gevallen met behulp van leden van dezelfde rechterlijke macht als die welke gehoorzaamde aan de voorafgaande (formeel) onwettige overheid van de bezettingsmacht.

Een man als Hitler (die aan het begin van zijn politieke loopbaan leefde van particuliere schenkingen) zou bovendien in de staat zoals Kant die voor ogen had nooit aan de macht gekomen zijn, want Kant erkende, in overeenstemming met de gangbare politieke ideeën van zijn tijd, geen algemeen stemrecht. Alleen mensen die zelfstandig iets presteren, of kunnen leven van hun bezit, niet degenen die alleen hun lichaamskracht verhuren, evenmin vrouwen, hebben het recht om te stemmen.⁷⁵ (De gelijkheid van mensen als onderdanen impliceert niet gelijkheid van stemrecht.⁷⁶ Wetgevend of stemrecht hebbend zijn alleen de bovengenoemde zelfstandigen als burgers. Deze ongelijkheid van rechten ziet hij als a-prioristisch. Cf. Spinoza, *Staatk. Verh.* XI.3.) Er moet weliswaar volstreekte gehoorzaamheid aan het staatshoofd als representant van de volkswil zijn, maar die moet samengaan met een geest van vrijheid, waarin men zijn (objectief) kritische mening openlijk kan uiten om de rechtmatigheid van de dwang veilig te stellen.⁷⁷ Model voor

entschuldigt werden (um die schwache der menschlichen natur wegen), aber nicht gerechtfertigt werden.’

⁷⁵ VIII 295; VI 314-315. Deze categorieën (waaronder ambachtslieden, predikanten, leraren en mensen die meer dan 10.000 Thaler aan bezit hadden) hadden in het toenmalige Pruisen ook het voorrecht buiten de dienstplicht te vallen. Zie R. van Gelder, *Naporra's omweg*, Amsterdam 2003, 98.

⁷⁶ *Gemeinspr.* VIII 291, 19-21. De gelijkheid bestaat alleen uit het gelijke recht tot dwingen. ‘Ein jedes Glied des gemeinen Wesens hat gegen jedes andere Zwangsrechte, wovon nur das Oberhaupt desselben ausgenommen ist.’ De burgerlijke toestand is volgens Kant gebaseerd op de a prioribeginselen vrijheid, gelijkheid en zelfstandigheid. (VIII 290, 19-21)

⁷⁷ ‘Es muß in jedem gemeinen Wesen ein Gehorsam unter dem Mechanismus der Staatsverfassung nach Zwangsgesetzen (die aufs Ganze gehen), aber zugleich ein Geist der Freiheit sein, da jeder in dem, was

Kants ideeën over de staat stond het Pruisen van Frederik II, dat hij vooral zag als model waarin vrijheid van denken, respectievelijk gewetensvrijheid (VIII 40, 34- 35) ruimte kreeg binnen een kader van orde, rust en veiligheid.⁷⁸ Kant achtte een eenhoofdige leiding onontbeerlijk: de mens is een dier dat, wanneer het onder soortgenoten leeft, een meester nodig heeft om hem onderwerpen aan de algemeen-geldige wil, die ieders vrijheid garandeert en respecteert (VIII 23, 5-12). De verlichte despoot kan gehoorzaamheid en daarmee veiligheid en orde afdwingen, iets wat een republiek niet kan. Daarmee ontstaat, zo zegt hij, de paradoxale situatie dat een staatsvorm die minder burgerlijke vrijheid biedt, de geestelijke vrijheid alle ruimte kan schenken (VIII 41, 23-32). Niet materieel welzijn en maatschappelijke vrijheid, maar geestelijke vrijheid en rechtsgelijkheid staan centraal.

De harde bolster (het strakke regiem) heeft een blanke pit, dat wil zeggen, maakt de roeping tot het vrije denken los (VIII 41, 32-34). Deze opvatting staat niet los van de in die tijd gangbare optimistische kijk op het ontzag van de mens voor recht en rede.⁷⁹

Men kan hierbij opmerken dat, gezien het feit dat de binnenlandse orde in Pruisen in dienst stond van een agressieve buitenlandse politiek, dit wel erg rooskleurig is gedacht. Men zou zo bezien die orde evenzeer in verband kunnen brengen met Augustinus' bekende woorden over de functionele orde van een roversbende.⁸⁰

Men kan zich bij dit alles afvragen in hoeverre Kants denkbepelden beïnvloed zijn door de harde maatschappij waarin hij opgroeide. In Oost-Pruisen had het merendeel van de bevolking geen bezit van betekenis en geen perspectief om daar verandering in te brengen. De landeigenaar bezat het haast absolute recht over bijna alle aspecten van het leven van de inwoners. Een pachtheer had zelfs zoveel macht, dat hij soms een verbod op het roken en het drinken van koffie kon uitvaardigen omdat zijn ondergeschikten, gesteld al dat ze het konden betalen, daarmee hun gezondheid zouden benadelen. (Zo bezien is Kants idee van het gelijke recht om te dwingen, zij het niet van de bevoegdheid om te dwingen, haast revolutionair te noemen, evenals zijn opvoedkundige principes tegen de achtergrond van, daar gebruikelijke, vernederende lichamelijke tuchtiging.) Zelfs voor toenmalige begrippen was het leven van de onvrije boeren hard. Een knecht die zonder toestemming zijn dienst verliet kreeg lijfstraf. Kant verdedigt het recht van de huisheer om het vaste dienstpersioneel dat zonder zijn toestemming vertrekt met dwang terug te halen.⁸¹ Dit op grond van contractbreuk, want hij verwerpt het lijfeigenschap (VI 328). Wat betreft de Pruisische staat: bekend is de uitspraak van Mirabeau dat elke staat een leger heeft, behalve Pruisen dat een leger is met een staat. Er was een enorme

allgemeine Menschenpflicht betrifft, durch Vernunft überzeugt zu sein verlangt, daß dieser Zwang rechtmäßig sei, damit er nicht mit sich selbst in Widerspruch gerate.' (VIII 305, 16-21) Ook VIII 37, 7 'Der öffentliche Gebrauch seiner Vernunft muß jederzeit frei sein.'

⁷⁸ Cf VIII 41, 23-25 'Aber auch nur derjenige, der... zugleich aber ein wohldisciplinirtes zahlreiches Heer zum Bürgen der öffentlichen Ruhe zur Hand hat...'

⁷⁹ Cf VIII 306, 30-33 '...wenn neben dem Wohlwollen das Recht laut spricht, dann zeigt sich die menschliche Natur nicht so verunartet, daß seine Stimme von derselben nicht mit Ehrerbietung angehört werde.'

⁸⁰ 'Proinde latrones ipsi, ut vehementius et tutius infesti sint paci ceterorum, pacem volunt habere sociorum.' (*De civ. Dei* XIX, 12) Augustinus heeft dit overigens ontleend aan Cicero, zie *De Officiis* II.11.40 'Quin etiam leges latronum esse dicuntur, quibus pareant, quas observent.' Cf. *Mrong. II* XXIX 610, 22-23 'Spitzbuben wollen andre bestehlen, unter sich wollen sie aber ehrliche Leute sein.' Zie ook AA II 30n.

⁸¹ Brief aan C.G. Schütz, juli 1797, XII 182, 34 – 183, 9.

belastingdruk om dit leger, dat in dienst stond van agressieve expansiedrang, te onderhouden.⁸²

Het is echter moeilijk om over beïnvloeding concreet iets te zeggen, alleen over een bepaalde teneur. Zo past Kants benadrukking van de absolute verantwoordelijkheid in het klimaat van het piëtistisch Lutheranisme van zijn tijd, waarin de eigen verantwoordelijkheid zwaar woog.⁸³

Samengevat: Kants afwijzing van de noodleugen is verklaarbaar vanuit zijn aanname van het begrip ‘recht van de mensheid’ en de idee van een rechtvaardige samenleving, waarin het niet gaat om welbevinden maar om recht, een idee die praktische realiteit heeft, dat wil zeggen, het handelen a priori bepaalt (*Gmspr.* VIII 297, 15-20). Op het gebied van het recht heb ik, stelt Kant, uiterlijke vrijheid als zodanig te handhaven, alle overige handelen moet zich daaraan aanpassen. Wat recht is kan de ervaring nooit leren en geen enkele ervaring heeft geldigheid zonder overeenstemming met de idee (VIII 306, 11-19).

Bezwaar is, dat vanuit de idee van een rechtvaardige samenleving de vraag van de moordenaar er niet kan zijn. Mijn reactie, welke die ook is, dus evenmin. Voor Kant geldt echter dat de idee van de rechtvaardige samenleving alleen als model ter beoordeling van het eigen gedrag dient, niet van het gedrag van de ander: omdat ik uitga van deze idee, moet het gedrag van de ander door mij, als privé-persoon, hoe dan ook als rechtmatig beoordeeld worden. Wanneer echter de acceptatie van de bevoegdheid om mij tot spreken te dwingen van iemand, die daartoe allerminst bevoegd is, ook uit deze idee voortvloeit, ontstaat de paradoxale situatie dat een idee van de rede mij dwingt te ontkennen dat ik mens ben, en mij op het niveau brengt van een huisdier (‘Hausvieh’, VIII 293, 29).

De rechtvaardige samenleving erkent echter ook de aanwezigheid van onrecht zoals blijkt uit het recht tot dwang dat ieder heeft als de ander inbreuk maakt op zijn vrijheid (*Gmspr.* VIII 291, 19-21, zie noot 77 hierboven).⁸⁴ Recht is ‘zusammenstimmung der Freiheit eines jeden mit der Freiheit von Jedermann nach einem allgemeinen Gesetze.’ (VIII 429, 11-12.) Het gedrag van de dader betekent het afdwingen van een antwoord en maakt zo inbreuk op mijn vrijheid en bedreigt het leven van de ander. Ik heb het recht om hem al dan niet met de hulp van de burens hem in bedwang te houden (VIII 427) en dus zeker ook het recht een antwoord te weigeren. Kant spreekt over ‘... das Princip des Rechts in Ansehung aller unumgänglich notwendige Aussagen’ (VIII 429, 32- 33). Als die uitspraken echter, wat hun noodzakelijkheid betreft, berusten op beroving van vrijheid (onrechtmatige dwang), hebben ze niets met het rechtsbeginsel dat op vrijheid is gebaseerd te maken. Door onrechtmatige dwang veroorzaakte ‘unumgänglich notwendige Aussagen’ bestaan niet, anders zou vrijheid niet bestaan (vgl. KpV V 30; zie ook noot 56 hierboven). Ik doe mijzelf (en dus de ‘Menschheit’) onrecht door mijn vrijheid in te leveren.⁸⁵ Mocht er daardoor enige relatie met strafbaarheid zijn, dan zijn zowel waarheid

⁸² Deze gegevens zijn ontleend aan R. van Gelder, *Naporra's omweg*, Amsterdam 2003, 1-98. Zie verder de daar gegeven literatuurlijst.

⁸³ R. van Gelder, a.w. 31.

⁸⁴ De klassieke gerechtigheid staat niet los van empirische omstandigheden; zie Plato's bekende voorbeeld van het (niet) teruggeven van een geleend mes en het onthouden van informatie aan een agressief persoon bij wie alle redelijkheid zoek is (*Politeia* 331c). Het eigendomsrecht moet wijken (met acceptatie van de achteraf gezien gelogen belofte van teruggave) voor de dringende eisen van de situatie.

⁸⁵ ‘Alles Unrecht bezieht sich zwar auf Personen, aber im allgemeinen auf die Rechte der Menschheit.’ XXVII.2 1352, 28-29. (Zoals eerder geciteerd in noot 18 hierboven.) Cf. XIX 538, 17-18 ‘Die Verbindende

als leugen strafbaar. De dader heeft in elk geval geen recht op antwoord; wat hij met de onrechtmatig verkregen informatie (waar of onwaar) doet, is juridisch alleen zijn zaak. Er moet echter aan worden toegevoegd dat dit soort argumentatie, juist of onjuist, het uiteindelijke probleem niet raakt. Dat probleem betreft de absolute afwijzing van de leugen.⁸⁶

Het is daarbij Kants bedoeling te argumenteren op het juridische vlak, maar in de loop van zijn betoog laat hij die grens varen en begeeft hij zich ook op ethisch terrein: ‘Wahrhaftigkeit ist Pflicht an sich selbst’ (VIII 430, 6-7; vgl. 429, 29). Het is een absolute plicht. Misschien kan men voor de duidelijkheid beter, in scholastieke trant, spreken van orde als doel op zichzelf. Liegen is wanorde (zie noot 4 en 50 hierboven); en orde als zodanig is de zin van het bestaan van de mens als redelijk wezen. Dat geeft de zware betekenis aan het belang van waarheidsgetrouwheid. Anders zou hij zakelijk kunnen opmerken dat Constants voorstel tot de innerlijke tegenstrijdigheid leidt dat men het recht heeft het recht zelf, en dus de samenleving, onmogelijk te maken (zie noot 13 hierboven). Verder dat juridisch niet welzijn, maar uitsluitend uiterlijke vrijheid van belang is.

Kraft alles Rechts liegt... in dem Rechte der Menschheit.’

⁸⁶ Dit in tegenstelling tot misleiding, dat in noodgevallen wel is toegestaan (zie bladzijde 324 hierboven). Kant plaatst misleiding niet tegenover oprechtheid, maar tegenover naïve openhartigheid (*Vigil.* XXVII 699, 25 – 700, 16; vgl. ook MS 433n). Bij misleiding, al is dat, zoals Kant bij *Powalski* zegt, ‘an und vor sich’ niet toegestaan, mag rekening worden gehouden met de situatie (zie blz. 324, noot 55) en dus met medemenselijkheid. Misleiding komt volgens *Powalski* ‘dem Betrüge sehr nahe’ (XXVII 232) en wordt bij *Vigilantius* zonder meer bedrog genoemd (‘wissentlich den anderen hintergehn’ *Vig.* XXVII 700, 4-5). Dit bedrog krijgt ethische goedkeuring (*Vig.* XXVII 699, 35v) binnen het kader van zelfbescherming en bescherming van anderen. Omdat het buiten juridisch terrein valt (het gaat om deugdplichten, MS 433n) speelt het recht van de mensheid geen rol. Vanuit omstandigheden krijgt dus iets wat ‘an und vor sich’ niet is toegestaan (vgl. ook *Vig.* XXVII 700, 22vv ‘In der Ethic indeß ist jedes falsiloquium, jedes wissentliche Hintergehen...unerlaubt’) toch ethische goedkeuring. Vermoedelijk zag Kant dit in het verlengde van het feit dat totale openhartigheid onmogelijk is. Men moet, zelfs tegenover vrienden, terughoudend zijn met alles te vertellen om te voorkomen dat er misbruik van wordt gemaakt en ook om de ander te ontzien en hem of haar mijn menselijk onvermijdelijke onprettige kanten te besparen (*Collins* XXVII 427, 444; *Vig.* XXVII 699, 25 – 700, 16; vgl. ook MS 433n). Zie, in verband hiermee, Mahon, James Edwin, ‘Kant on Lies, Candour and Reticence’, *Kantian Review* (2003), Vol. 7, 102-133.

VII KANT OVER ZELFDODING.

In dit hoofdstuk wordt Kants opvatting over zelfdoding besproken aan de hand van het artikel van H. Wittwer, *Über Kants Verbot der Selbsttötung* (Kant-Studien 92/2001, 180-209).

1. Overzicht van Kants argumenten.

Wittwer merkt op, dat Kant, in zijn geschriften over moraal steeds weer zelfmoord als een van de voorbeelden heeft genomen om de principes van zijn ethiek duidelijk te maken. Daaruit valt af te leiden, dat hij het morele probleem van de zelfdoding van groot belang achtte. Wittwer wil in zijn artikel een volledige weergave van Kants argumenten geven. De analyse van het verbod tot zelfdoding voert daarmee ook naar de vraag van de verhouding tussen rede en leven, en tussen natuur en vrijheid.

Kant definieert zelfdoding als volgt: ‘Die Intention, sich selbst zu destruieren, macht den Selbstmord aus.’¹ Het gaat dus om opzet, niet om ongelukken die iemand ongewild overkomen of om de dood op het slagveld of door ander oorlogsgeweld.

Wittwer geeft een opsomming van argumenten, door Kant in de loop van de tijd gebruikt, maar die niet allemaal even helder te onderscheiden zijn.²

- 1 Wie zich bevoegd acht zichzelf te doden, zal voor geen enkele misdaad terugschrikken.
- 2 Wie zichzelf doodt, gebruikt zichzelf als ding, als middel.
- 3/4 Verlof tot zelfdoding betekent een innerlijke tegenstrijdigheid van de menselijke vrijheid, het kan niet als wet of natuurwet worden gedacht.
- 5/6 Wie zichzelf doodt, vernietigt de zedelijkheid in hem; omdat die doel op zichzelf is, kan zelfdoding niet geoorloofd zijn. Er kan geen bevoegdheid zijn, om zich aan alle verplichtingen te onttrekken.

2. Bespreking.

Bij elk van deze argumenten wordt eerst Wittwers evaluatie weergegeven, vervolgens eigen commentaar aan toegevoegd.

2.1 Argument 1.

Wittwer citeert de volgende passage:

Dieses [der Suizid - H. W.] ist das Erschrecklichste, was sich denken laßt, denn wer es schon soweit gebracht hat, daß er jedesmal ein Meister über sein Leben ist, der ist auch Meister über jedes anderen sein Leben, dem stehen die Türen zu allen Lastern offen, denn ehe man ihn habhaft werden kann, ist er bereit, sich aus der Welt wegzustehlen. (*Eine Vorlesung über Ethik* S. 163 f.)³

¹ Collins XXVII 371, 38-39.

² Wittwer, a.w. 182. Het (theologische) argument dat we door een ander (God) geschapen zijn en daarom niet over onszelf mogen beschikken (*Herder* XXVII 30, 11-24; cf. *Powalski* XXVII 209, 13-16) laat hij hierbij buiten beschouwing, evenals de psychologische aanpak in de *Anthropologie* (VII 213 en 258-259).

³ Wittwer, a.w. 184. (Het is de passage *Collins* XXVII 372, 14-18.)

Wittwer schrijft hierover:

‘Wat opvalt is, dat het niet om een absoluut, maar een voorwaardelijk gebod gaat. Zelfdoding zou alleen dan moreel verwerpelijk zijn, als de morele bevoegdheid om z’n leven te beëindigen impliceert dat men toestemming heeft wandaden tegenover anderen te begaan. Het gaat hier dus niet om de afwijzing van de feitelijke zelfdoding, maar Kant neemt aan dat de bereidheid z’n leven te beëindigen, voor het gedrag van die persoon verwerpelijke gevolgen kan hebben, die voor de samenleving onacceptabel zouden zijn. De reden om zelfdoding af te wijzen, is dus, dat gevolgen van een daad een rol moeten spelen: het afwijzen van zelfdoding zorgt ervoor dat mensen uit angst voor straf geen misdaden begaan.

Dit is geen moreel argument in Kantiaanse zin. Kant is hier nog ver verwijderd van zijn latere kritische positie, die alleen motieven vanuit de rede zelf toelaat. Bovendien wordt niet bewezen, dat uit de veronderstelde bevoegdheid om zichzelf te doden, moet volgen, dat men ook meent het recht te hebben anderen schade toe te brengen. Waarschijnlijk gebruikt Kant daarom dat argument later niet meer.’⁴

Commentaar.

Het valt niet alleen op, dat het hier om een voorwaardelijk gebod gaat, maar ook dat Kant de zelfdoding niet als een menselijke tragedie ziet, als uiting van wanhoop, maar deze daad vooral verschrikkelijk vindt vanwege z’n maatschappelijk bedreigende karakter, vanwege de wetteloosheid van de dader. Hij meent dat iemand die zo sterk is, dat hij de dood niet vreest, en heer is over zijn eigen leven, ook heer over het leven van anderen zal zijn omdat hij bereid is iedereen het nakijken te geven. Wat hem vooral verontrust en beangstigt, is dat men op zo’n individu strafrechtelijk geen vat meer heeft.

Bijna zeker zal hij bij de gedachte aan het ‘meester zijn’ voorbeelden uit de klassieke oudheid (met name de Stoa) voor de geest hebben gehad.⁵ Men kan in dit verband wijzen op een, ongetwijfeld door Kant gelezen, passage uit von Pufendorfs *De officio Hominis et Civis* (1673), waar deze stelt dat wie niet bang is voor de dood niet door wie dan ook gedwongen kan worden.⁶ Wellicht heeft hij het argument aan dit werk ontleend, of ook rechtstreeks aan Seneca.⁷ Daarmee zou Wittwers verwijt, dat Kant van een onbevestigde aanname uitgaat, komen te vervallen.⁸ Bovendien fundeert Kant hier niet zozeer direct een verbod tot zelfmoord, maar legt hij uit waarom zelfdoding verschrikkelijk is en afkeer wekt. Kant vervolgt het bovengenoemde citaat met de woorden: ‘Es erwekt also

⁴ Wittwer, a.w. 184-186.

⁵ ‘Daher sahe es der Stoiker für einer Vorzug seiner (des Weisen) Persönlichkeit an, beliebig aus dem Leben... mit ruhiger Seele hinaus zu gehen;...’ (MS § 6 VI 422, 22-24 In deze paragraaf geeft hij zelfdoding een onomwonden crimineel karakter: ‘Die Selbstentleibung ist ein Verbrechen (Mord).’ (l.c.)

⁶ ‘Tunc enim revera locum haberet [Dan (d.w.z. zonder religie) zou inderdaad plaats vinden] *Qui mori scit, cogi nescit* quippe cum Deum non metuentibus, nihil magis quam mors metui possit, huic contemnendae qui sufficeret in imperantes quaevis tentare posset.’ [wie sterk genoeg is de dood te minachten kan wat hij wil ondernemen tegen zijn superieuren] (S. von Pufendorf, *De officio Hominis et Civis*, I, 4, § 9). Hij verwijst hier naar Seneca’s toneelstuk *Hercules Furens*, regel 426 ‘Cogi qui potest, nescit mori’, ‘Wie gedwongen kan worden, weet niet te sterven.’ Zie ook M.J. Seidler, Kant and the Stoics on Suicide, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 44 (1983), 446 en 436 noot 30.

⁷ *Brieven aan Lucilius* 91.21 ‘Non sumus in ullius potestate, cum mors in nostra potestate est.’

⁸ Wittwer verwijt Kant, dat deze met zijn redenering ‘...annimt, daß die Menschen ihre Taten nur von der zu erwartenden Strafe abhängig machen. Damit stützt er sich aber auf eine empirische Voraussetzung, die erst zu bestätigen wäre.’ (Wittwer a.w. 185) Kant staat met deze aanname echter in de klassieke traditie.

der Selbstmord ein Grausen, zum Teil könnte man auch sagen daß er dadurch ein Ekel erwekt, indem er sich dadurch unter das Vieh setzt, wir sehen ein Selbstmörder als ein Aas an.⁹ Het gaat hier om de gevoelens die zo'n daad wekt. Anderzijds stelt hij even later dat God het verbiedt omdat het afschuwelijk is.¹⁰

Kant heeft overigens wel oog voor de gevoelens van wanhoop, maar die spelen alleen een psychologische en dus empirische rol, ze vallen buiten het terrein van het morele.¹¹

Wanhoop behoort tot het terrein van het temperament en niet bij het karakter.

Het argument is zowel sterk rationeel (wie geen angst voor de dood heeft, heeft geen angst voor straf, en kan dus doen en laten wat hij wil), als doortrokken van angst voor wetteloosheid. De argumentatie staat in kader van het schrikbeeld van vrijheid als wetteloosheid.¹² Het argument speelt in de collegeverslagen naar Wittwers mening slechts een bijrol, daarom bespreekt hij het alleen volledigheidshalve.¹³

2.2 Argument 2. (Wie zichzelf doodt, gebruikt zichzelf als ding, als middel.)

2.2.1 De collegeverslagen.

Wittwer kiest ter illustratie de volgende passage uit *Eine Vorlesung über Ethik*:

Das, worüber ein Mensch disponieren kann, muß Sache sein, der Mensch ist aber keine Sache, das ist das Vieh. Er versetzt sich so in den Wert des Viehes, wenn er über sich disponiert. (S. 164)

[...] Der Mensch kann über sich nicht disponieren, weil er keine Sache ist. Der Mensch ist nicht Eigentum von sich selbst. Das ist eine Kontradiktion. Denn sofern er eine Person ist, so ist er ein Subjekt, das ein Eigentum an anderen Dingen haben kann. Wäre er aber nun ein Eigentum von sich selbst, so wäre er eine Sache, über die er Eigentum haben kann. Nun ist er aber eine Person, die kein Eigentum ist, demnach kann er keine Sache sein, an der er Eigentum haben kann, denn es ist ja unmöglich, Sache und Person zugleich zu sein, ein Eigentümer und Eigentum zu sein.¹⁴

Uit deze teksten blijkt, dat voor Kant het probleem hierin lag, dat een mens, die zich het leven beneemt, tegelijk zaak en persoon schijnt te zijn. Omdat dit onmogelijk is, ligt hier een tegenstrijdigheid. Wie zichzelf doodt, doet iets ongeoorloofds, omdat hij zich als een ding beschouwt. Wittwer merkt op, dat dit probleem alleen dan ontstaat, als de beschikking over zichzelf in strikte analogie met de beschikking over dingen wordt opgevat. Naar zijn mening kan dit echter niet, want de vooronderstelling bij een

⁹ *Vorlesung zur Moralphilosophie* 220-221. We zien, stelt Kant, het lichaam van degene die zichzelf heeft omgebracht niet als het stoffelijk overschot van een mens, maar als het karkas van een dier. De dader heeft immers de onaantastbaarheid van het mens-zijn (datgene wat moreel het essentiële verschil vormt met het dierlijk leven) verworpen. (Zie ook noot 85 hieronder.)

¹⁰ *Vorlesung zur Moralphilosophie* 226.

¹¹ Cf. VII 258, 10-11 'Ob Selbstmord auch Mut, oder immer nur Verzagtheit voraussetze, ist nicht eine moralische, sondern bloß psychologische Frage.'

¹² 'Wäre aber jeder frei ohne Gesetz, so könnte nichts Schrecklicheres gedacht werden. Denn jeder machte mit dem andern was er wollte.... Vor dem wildesten Tier brauchte man sich nicht so fürchten, als vor einem gesetzlosen Menschen... Sie muß sich daher selbst Gesetz sein.' (NF XXVII 1320; cf. *Collins* XXVII 344.)

¹³ Wittwer, a.w. 187n. Aan die volledigheid ontbreekt echter Kants theologische argumentatie (zie noot 2).

¹⁴ Wittwer, a.w. 186-187. De laatste alinea staat overigens, zoals Wittwer zelf ook aangeeft, niet in verband met zelfdoding, maar met seksualiteit. (In de *Vorlesung zur Moralphilosophie* staan deze passages op p. 221 en p. 241.)

dergelijke beschikking is, dat een subject tegenover een object buiten hem staat. Dit object kan hij betrekken bij de verwerkelijking van zijn doeleinden, zonder dit object als een met rede begiftigd subject te behandelen. Dat is echter uitgesloten als iemand zichzelf van het leven berooft: omdat de handelende persoon zijn eigen wil volgt, dus persoon is, is het onmogelijk dat hij zichzelf daarbij als willoos object behandelt.

Een persoon kan over zichzelf niet zo beschikken als over dingen of andere personen (bijvoorbeeld in het geval van slavernij, waar het recht op zelfbeschikking wordt geschonden), hij heeft tot zichzelf alleen een reflexieve, geen transitieve verhouding, want die laatste betreft altijd de verhouding tot *anderen*. Kenmerkend voor het feit dat iemand als ding behandeld wordt, is dat hem geen wil en geen vermogen tot zelfbeschikking wordt toegeschreven. Dat is, in het geval van uit vrije wil voltrokken levensbeëindiging, onmogelijk.¹⁵

Commentaar.

Wittwer heeft op zich gelijk als hij zegt dat een wezen dat uit vrije wil handelt, onmogelijk een ding kan zijn. Toch heeft z'n kritiek het bezwaar dat die te gemakkelijk is, omdat ze weinig rekening houdt met Kants specifieke opvatting van het begrip 'ding'. Bovendien vermeldt hij niet dat het tweede Kantcitaat in de context staat van Kant visie op seksualiteit.

Volgens Kant maakt iemand door seksueel ongebonden gedrag haar (of zijn) lichaam tot een ding in de zin van lustobject.¹⁶ Verder zijn in Kants visie lichaam en persoon, moreel gezien, onlosmakelijk met elkaar verbonden; dus, zo stelt hij, wordt de gehele persoon door dit op lust gericht gedrag 'ding', al gebeurt het uit vrije wil. Ook heeft Kants argumentatie een religieus element doordat hij stelt dat de mens zichzelf niet in eigendom heeft.

'Der moralische Grund ist also, daß de Mensch nicht sein Eigenthum sey und mit seinem Körper machen kann was er will; denn da der Körper zu seinem selbst gehöret, so macht er mit ihm eine Person aus, nun kann er aber seine Person nicht zur Sache machen, welches aber durch die *vagam libidinem* [dolende begeerte] geschieht...'¹⁷

Evenzeer, wanneer ik door zelfdoding mijn lichamelijk bestaan meen te mogen vernietigen, ontken ik de onaantastbaarheid van mijn 'persoon zijn', mijn menselijke waarde; daarmee maak ik mijzelf tot een ding.¹⁸ (Naar terminologie van het Romeinse

¹⁵ Wittwer, a.w. 187-189.

¹⁶ 'Wenn nun aber eine Person... sich zum Object des Verlangens des andern macht, dann disponirt sie über sich als über eine Sache, wodurch der andere seinen Appetit stillt, eben so wie durch den Kalbsbraten seinen Hunger.' (*Vorlesung zur Moralphilosophie* 242)

¹⁷ A.w. 242. Anderzijds hebben lichaam en moreel persoon niet dezelfde belangen: 'Es ist besser das Leben auf zu opfern als die Moralitaet zu verletzen.' (a.w. 222; zie ook 228)

Voor een uitgesproken religieus accent, zie a.w. 225 'Wir sind in diese Welt zu gewissen Bestimmungen und Absichten gesetzt, ein Selbstmörder wiederstreitet aber dem Zweck seines Schöpfers, er kommt in jene Welt als ein solcher an, der seinen Posten verlassen hat, er ist also als ein Rebelle wieder Gott anzusehen.' Cf. Wittwer, a.w. 812n. Het in dit verband vaak gebruikte beeld dat men zijn post niet verlaten mag, gaat terug op Cicero, die het op zijn beurt toeschrijft aan Pythagoras. 'Vetatque Pythagoras iniussu imperatoris, id est dei, de praesidio et statione vitae decedere.' (*De Senectute* XX. 72) Cf. Cicero, *Tusc. Disp.* 1.74, de godheid die in ons woont als een heerser, verbiedt ons zonder zijn bevel uit het leven te vertrekken.

¹⁸ A.w. 221 'Die Menschheit hat eine Unverletzlichkeit in seiner Person, es ist etwas heiliges was uns

recht, daarin worden dieren en slaven omschreven als dingen, gebruiksvoorwerpen.¹⁹) De mens heeft geen recht om over zijn persoon te beschikken, we kunnen alleen beschikken over dingen en dieren. (In het Romeinse eigendomsrecht één categorie. Het rechtsbegrip had dus ook een ontologische lading: Descartes heeft, zoals bekend, dieren als ‘automates mouvantes’, opgevat en ook Kant nam die opvatting over: ‘das Thier ist *automaton*’.²⁰ Kant noemt alle wezens die geen rede bezitten, middel of ding (MS 223, 32vv). Overtreden we het voorschrift van onaantastbaarheid van ‘persoon zijn’, dan geven we onszelf de status van ‘ding’. Ofwel: wie de intentie heeft zichzelf te doden, verwerpt de principiële onaantastbaarheid, die alleen de mens in onderscheid tot het dier heeft. Hij geeft daarmee anderen het recht hem als een dier te behandelen; men mag hem africhten voor werkzaamheden zoals men dat doet met een paard of een hond (*Vorlesung* 222). Die vrijbrief komt verder in Kants werk niet meer voor in verband met zelfdoding, vgl. de bespreking vanuit psychologie in *Anthropologie* VII 258-259, wel echter in verband met ernstig misdrijf (zie noot 23 hieronder). In *die Metaphysik der Sitten* is er bij zelfdoding geen verlies van waardigheid, al maakt men zichzelf tot middel; er is, weliswaar kritische, waardering voor de stoïcijnse moed om onbevreesd uit het leven te stappen; ook speelt de angst voor misdadigheid niet meer (zie MS 422, 25vv en 425, 26vv. tegenover XXVII 373, 9-12). De behandeling als dier geldt in het ethiekcollege trouwens ook voor iemand die een deel van zijn lichaam, zoals een tand, wil verkopen (*Vorlesung* 180), want Kant beschouwt dit als gedeeltelijke zelfmoord (MS 423, 10-11). De morele wet verbiedt ons, om onszelf door ons gedrag de status van gebruiksvoorwerp (dier ofwel ding) te bezorgen.²¹

Wittwer meent dat iemand die handelt vanuit eigen wilsbeschikking, daarmee toont een persoon te zijn. Daarom kan men, door welk gedrag ook, nooit z’n ‘persoon zijn’ kwijtraken: ‘...der Suizident, der sich durch seine Tat angeblich “in den Wert des Viehes versetzt”, also seine moralische Persönlichkeit aufgibt, ist doch zugleich Subject der Handlung.’²² Voor Kant maakt het lichaam integraal deel uit van het ‘persoon zijn’. Wie z’n lichaam wil doden, meent te kunnen beschikken over zichzelf en heft daarmee z’n ‘persoon zijn’ op. Hij behandelt zichzelf als een ‘ding’. Al blijft hij technisch gezien een persoon, hij verliest het recht om door anderen als persoon behandeld te worden.²³

anvertraut ist, dem Menschen ist alles unterworfen, nur sich selbst muß er nicht angreifen.’ Ook a.w. 228 ‘Der Hauptpunkt ist dieser: die Menschheit in unser Person is ein Gegenstand der höchsten Achtung und in uns unverletzlich.’ Zie verder *Refl.* 6801, XIX 165, 26-32 en *Vigilantius* XXVII 604, 14-26.

¹⁹ Gaius, *Institutiones* 2.14-15. Vgl. Aristoteles, *Politica* I (1253b en 1254b).

²⁰ XXVII 314, 2; GMS 428, 18-21. R. Descartes, *Discours de la Méthode*, *Oeuvres de Descartes* VI, 55-56.

²¹ *Vorlesung* 222 ‘...nach der Regel der Sittlichkeit ist es [nl. zelfdoding] unter keinen Bedingung erlaubt, weil es die Destruction der Menschheit ist, wo die Menschheit unter die Thierheit gesetzt wird.’ Ook Calvin gebruikt deze terminologie: zelfdoding plaatst de mens lager dan een beest, immers zelfs de meest wilde dieren proberen altijd te overleven. Zie J.R. Watt, Calvin on Suicide, *Church History*, vol. 66 (1997), p 469. Kant gebruikt in zijn colleges de term ‘Thierheit’ nogal snel. Zo zegt hij, dat iemand die uit armoede een van zijn tanden verkoopt, zich ‘zu einer Sache und zum Instrument der Thierischen Belustigung’ maakt, en bij iemand die door zelfmoord aan z’n problemen wil ontsnappen, wordt het verstand ‘von den Thierischen Antrieben regiert’ (*Vorlesung* 67). Vermoedelijk bedoelt hij met dat laatste dat iemands verstand door angst, behorend tot het lagere gevoelsleven, wordt overheerst. Cf. ook XIX 219, 6-8.

²² Wittwer, a.w. 187.

²³ In de *Rechtslehre* stelt Kant, dat iemand door zware misdaad veroordeeld kan worden tot lijfeigenschap, waarbij men hem als een gebruiksvoorwerp mag behandelen (MS 329, 36 – 330, 10). In plaats van een lichamelijke, zou men dit een morele doodstraf kunnen noemen. Het is overigens moeilijk te verenigen met MS 331, 25-29 en 463, 12v.

Alleen de tegenstelling moreel – niet moreel is bij Kant bepalend voor het verschil tussen mens en dier of ding. In de *Grundlegung* (en eerder nog in de zgn. *Wiener Logik*, colleges vermoedelijk gegeven gegeven in de beginjaren '80) wordt die tegenstelling uitgedrukt in de, op Seneca en de scholastiek teruggaande, begrippen van 'prijs' en 'waarde'.²⁴ Alles wat met neigingen en behoeften te maken heeft, heeft een prijs, de zedelijkheid, als voorwaarde voor het 'doel op zich zijn' (in de zin van normatief, wetgever zijn in het rijk van de doelen) van de mens, heeft een innerlijke waarde.²⁵ Die is 'unverlierbaar' (MS VI 305, 2; cf. 463, 12-15), wat echter niet strookt met het eerder genoemd standpunt (zie noot 23 hierboven over MS 329v.).

Kants argumentatie verbindt ook stilzwijgend het morele en het (natuurlijk maatschappelijk) functionele met elkaar, doordat het verhuren van het eigen lichaam (of van het functioneren daarvan) om in z'n levensonderhoud te voorzien, bijvoorbeeld als dienstbode of arbeider, geen bezwaar oplevert, wel het verhuren ten dienste van lust.

2.2.2 De Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.

Wittwer komt nu toe aan de periode van Kants kritische werken, en haalt een tekst uit de *Grundlegung* aan, waarin het nieuwe aspect van Kants argumentatie naar voren komt.

Wenn er [der Suizident - H. W.], um einem beschwerlichen Zustande zu entfliehen, sich selbst zerstört, so bedient er sich einer Person bloß als eines

²⁴ *Wiener Logik*, AA XXIV 902-903. Zie verder Seneca, a.w. 71.33, 87.16-18 en Th. v. Aquino *ST I*^a q. 5 a. 6 ad 2 'Utilia vero dicuntur, quae non habent in se unde desiderantur; sed desiderantur solum ut sunt ducentia in alterum, sicut sumptio medicinae amarae. Honesta vero dicuntur, quae in seipsis habent unde desiderantur.' (Conform Cicero, *De finibus* III.21). In de *Wiener Logik* verwijst Kant naar Plato's opvatting over de innerlijke waarde die de wiskunde, naast de gebruikswaarde ervan, heeft (a.w. 902-903). Innerlijke waarde, zegt Kant daar, wordt 'waardigheid' genoemd, alleen de wil die goed is heeft echte waardigheid, en vormt de zin van het bestaan.

²⁵ GMS 434, 31 – 435, 4; cf. *Naturrecht Feyerabend*, XXVII 1357. Volgens het ethiekcollege heeft de menselijke vrijheid die innerlijke waarde (*Vorlesung* 177). Die waarde drukt Kant ook wel uit met de term 'doel op zich'. Enerzijds is de mens naar zijn natuur doel op zich (van normatieve waarde) door de vrijheid (GMS 429, cf. NF XXVII 1319), anderzijds maakt hij zichzelf doel op zich, dat wil zeggen, normatief, algemeen wetgever, door gedrag (GMS 435, 29-34). Kant zet dit handelen in het perspectief van een ideëel rijk van alle doelen (GMS 433, 12vv; vgl. blz. 86 van deze studie). In het rijk van de doelen (waarden) gaat het om zingeving en eigen waarde. De tegenstelling doel/middel wordt nu ook geformuleerd als die van relatieve/absolute waarde (GMS IV 434, 31-34). Het rijk omvat ook het natuurlijk-noodzakelijk middel zijn van de mens voor anderen (GMS IV 433, 26-33), maar dat element is van waardebepaling (zingeving) uitgesloten (vgl. MS VI 435, 8-15 en ook 418, 5-23). Alleen zedelijkheid geeft echte, niet-relatieve, zingevende waarde (waardigheid), en is voor dat rijk constructief: door zedelijkheid wordt men wetgever in dat rijk en daarmee doel op zich (GMS IV 435, 5-7). Vgl. ook *Rel. Pölitz* XXVIII 1100 'Aber die Moralität, wodurch ein System aller Zwecke möglich gemacht wird, giebt dem vernünftigen Geschöpf an und für sich einen Werth...' en GMS 434, 7-8. Het geheel weerspiegelt het dubbele aspect van waardigheid: dat van de menselijke natuur en dat van gedrag (zie XIX 181, 4-6). De vraag hoe de realisering van waardigheid mogelijk is, als te betwijfelen valt of ooit iemand zuiver moreel gehandeld heeft (GMS 407v), laat Kant onbesproken. Bij hem is er geen fundamentele twijfel: er bestaat op de zedenwet gebaseerde welwillendheid en trouw aan belofte (GMS 435, 11; cf. 411n). Later stelt hij dat de zuiverheid en onze zekerheid daarover, geldt voor zover ons bewustzijn reikt (MS 485, 8-10; VIII 284). Het is overigens lastig om alles duidelijk te krijgen. Zo zegt Kant in GMS 435, 5-6 dat moraliteit de voorwaarde is waaronder alleen een redelijk wezen doel op zich kan zijn. Moraliteit zou dan op het handelen slaan, maar anderzijds is moraliteit als alleen vermogen, gezien de normativiteit van het 'doel op zich zijn' al in het 'doel op zich zijn' geïmpliceerd, zoals ook blijkt uit zijn woorden in GMS 437, 34 - 438, 7.

Mittels zu Erhaltung eines erträglichen Zustandes bis zu Ende des Lebens. Der Mensch ist aber keine Sache, mithin nicht etwas, das bloß als Mittel gebraucht werden kann [d. h. hier: darf - H. W.], sondern muß bei allen seinen Handlungen jederzeit als Zweck an sich selbst betrachtet werden. Also kann ich über den Menschen in meiner Person nicht disponieren, ihn ... zu töten. (GMS IV 429) ²⁶.

Wittwer merkt op, dat hier verwarring ontstaat doordat Kant enerzijds de ‘persoon’ van de ‘mens’ wil onderscheiden, maar anderzijds deze begrippen als synoniemen gebruikt.

Diese Schlußfolgerung ist unvermeidlich, da es zuerst heißt daß der Suizident sich “einer Person bloß als *eines Mittels*” bediene und gleich darauf, daß der ‘Mensch’ keine Sache sei, über die jemand frei verfügen dürfe. Es wird nicht deutlich, wer als Sache mißbraucht wird, eine Person oder der ‘Mensch in dieser Person’, was immer der letztere Ausdruck bedeuten soll. (Wittwer l.c.)

In een voetnoot voegt hij er aan toe:

Überhaupt haben die Begriffe ‘Mensch’ und ‘Person’ bei Kant keine feststehende Bedeutung, diese hängt vielmehr jeweils vom sachlichen Zusammenhang ab, in denen sie verwendet werden. (l.c.)

Naar Wittwers mening komt dit door het feit, dat het onderscheid dat Kant maakt tussen homo noumenon en homo phenomenon, respectievelijk tussen intelligibel en empirisch subject, twee interpretaties toelaat. Het zou kunnen gaan om twee manieren waarop de mens zichzelf beschouwt, óf om de mens als verbinding van intelligibel en empirisch subject.²⁷ Omdat Kant steeds over de ‘menschheid in mij’ spreekt, ligt deze laatste interpretatie voor de hand. Deze interpretatie leidt evenwel tot dualisme (Wittwer l.c.). Wil men dit vermijden dan moet men kiezen voor de genoemde mogelijkheid van het dubbelaspect waaronder de mens zichzelf beziet. Dan kan men beter vermijden te spreken van ‘een mens in de persoon’, en is het nauwkeuriger te zeggen dat een persoon zichzelf kan zien als vertegenwoordiger van de mensheid. Beslissend is, dat er dan geen splitsing of verdubbeling van het subject plaats vindt. In dat geval is er slechts één subject van zelfdoding en gaat het dus alleen om een reflexieve verhouding: men beschikt niet over zichzelf als over een extern object.²⁸

Commentaar

Dit argument is in wezen gelijk aan wat Kant zegt in de collegeverslagen. Daar wordt (zoals in de vorige paragraaf aangegeven) door hem gesteld, dat lichaam en geest samen de persoon vormen. De woorden ‘mens’ en ‘persoon’ hebben bij Kant dezelfde inhoud, met soms enig accentverschil - de term ‘persoon’ wordt wat meer gebruikt als het om het morele aspect van de mens gaat; het mens-zijn zou ook het lagere vermogen tot begeren en verdere empirische omstandigheden kunnen impliceren, het persoon-zijn niet - dat door Wittwer veel te zwaar wordt aangezet.

Ook in de *Grundlegung* zegt Kant dat men over het eigen lichaam niet kan beschikken

²⁶ Wittwer, a.w. 190.

²⁷ Wittwer citeert als bewijs woorden uit GMS 457. Hij schrijft: “So heißt es dort, daß der Mensch einerseits ‘sich als Intelligenz betrachtet’ und sich andererseits ‘wie ein Phänomen in der Sinnenwelt wahrnimmt’.” (Wittwer, l.c.)

²⁸ Wittwer, a.w. 192.

om het te verminken of te vernietigen omdat het deel uitmaakt van de mens als moreel wezen, ofwel als ‘persoon’. Het gevaar van een splitsing of verdubbeling zou Kant vermoedelijk niet inzien, omdat hij uitgaat van de traditionele, destijds nog gangbare visie dat de mens beschikt over een hoger en een lager vermogen tot begeren, die samen deel uitmaken van het totale mens-zijn; dit als evident, zij het onverklaarbaar, ervaringsgegeven. Zoals in deze studie al vaker vermeld, blijkt - naar Kants overtuiging - dit gegeven met name uit de gewetenservaring, waarin de verdubbeling het duidelijkst tot uitdrukking komt. Juist in die verdubbeling bestaat het verschil tussen mensen en de dieren, welke laatste alleen een lager vermogen tot begeren hebben en niet in staat zijn afstand te nemen van hun handelen (zoals Aristoteles al had gezegd).²⁹

Wie zich laat beheersen door z'n begeerten of angsten, terwijl het hogere vermogen tot begeren per definitie in staat is deze te overwinnen, verlaagt zich tot de non-morele status van dier of ding. Wie rustig en weloverwogen voor de dood kiest, overtreedt de zedenwet omdat hij niet het recht heeft over z'n bestaan te beschikken. Bij Kant is in feite moraliteit (de zedenwet) doel op zichzelf, de mens heeft niet het recht om zich daarvan vrij te maken. Het menselijk lichaam participeert, als instrument voor het ten uitvoer brengen van de intenties van het hogere vermogen tot begeren, aan het ‘moreel wezen zijn’, ofwel het persoon-zijn.

2.3 De argumenten 3 en 4.

Verlof tot zelfdoding betekent een innerlijke tegenstrijdigheid van de menselijke vrijheid, het kan niet als wet of natuurwet worden gedacht.

Op deze argumentatie berust het voorbeeld, dat Kant noemt in de *Grundlegung* (IV 421-422). Iemand overweegt zelfdoding uit egoïsme; ons natuurlijk egoïsme is bedoeld om het leven te bevorderen.³⁰ Zelfdoding betekent dus uitgaan van een innerlijke tegenstrijdigheid.

De genoemde tegenstrijdigheid is, volgens Wittwer, een schijnbare en treedt alleen dan op, als men vrijheid onder de zedenwet naar analogie van natuurwetten denkt. Als aangetoond kan worden dat deze analogie onmogelijk is, dan is zelfdoding niet innerlijk tegenstrijdig.³¹ Kant vervalt, volgens Wittwer, in een naturalistisch duiding van de menselijke vrijheid, zodra hij zelfdoding behandelt; bij hem wordt de causaliteit van de vrijheid een bijzonder geval van natuurcausaliteit, wat uiteindelijk neerkomt op een ontkenning van de mogelijkheid tot vrijheid.³²

²⁹ ‘Denn, nicht bloß das, was reizt, d. i. die Sinne unmittelbar affiziert, bestimmt die menschliche Willkür, sondern wir haben ein Vermögen, durch Vorstellungen von dem, was selbst auf entferntere Art nützlich oder schädlich ist, die Eindrücke auf unser sinnliches Begehungsvermögen zu überwinden;...’ (KrV A 802/B 830) Cf. Aristoteles, *Eth. Nic.* VII.7, 1150a: dieren missen het onderscheid tussen goed en kwaad.

³⁰ Cf. J.J. Rousseau, a.w. 111, ‘Cet amour-propre en soi... est bon et utile; et, comme il n’a point de rapport nécessaire à autrui, il est à cet égard naturellement indifférent; il ne devient bon ou mauvais que par application qu’on en fait et les relations qu’on lui donne. Jusqu’à ce que le guide de l’amour-propre, qui est la raison, puisse naître...’ Kant spreekt overigens van iemand die door een serie hopeloze kwalen afkeer van het leven gekregen heeft; mogelijk dacht hij aan de stoïcijn Zeno, die, toen hij op zeer hoge leeftijd een teen brak, vond dat het genoeg was geweest (of beschouwde het als een wenk van de godheid) en een eind aan zijn leven maakte (Diogenes Laërtius, VII.26).

³¹ Wittwer, a.w. 192.

³² Hij baseert zich daarbij op het werk van E. Tugendhat. ‘Ich stütze mich hier auf E. Tugendhats m. E. völlig berechtigten Einwand gegen Kant. vgl. *Vorlesungen über Ethik*, Frankf./M. 1993, S. 99 f. u. 132.’ (Wittwer a.w. 193, n. 23)

Het volgende citaat bevat de kern van Witters bezwaar met de bewijsplaatsen uit de *Grundlegung*:

Wichtig für den hier zu behandelnden angeblichen Selbstwiderspruch der Freiheit sind die beiden Formulierungen, die den Begriff des ‘allgemeinen Gesetzes’ enthalten:

‘Der kategorische Imperativ ist also nur ein einziger und zwar dieser: *handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.*’ (AA IV, S. 421) Und: “.. *handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte*” (*ebd.*).

Kant sieht die zweite Formulierung als eine Erläuterung der ersten an. Wie erklärt er aber den Übergang von einem allgemeinen Gesetz im Sinne eines Gebotes zueinem allgemeinen Naturgesetz im Sinne einer Feststellung?

‘Weil die Allgemeinheit des Gesetzes, wonach Wirkungen geschehen, dasjenige ausmacht, was eigentlich Natur im allgemeinsten Verstande (der Form nach), d.i. das Dasein der Dinge, heißt, so fern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist, so könnte der allgemeine Imperativ der Pflicht auch so lauten: *handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte.*’ (*ebd.*)

Kant unterläßt es hier, die wichtige Unterscheidung zwischen *präskriptiven* und *deskriptiven* Gesetzen zu berücksichtigen. In der zuletzt zitierten Passage wird der Imperativ der Freiheit kurzerhand der Natur angeglichen, obwohl doch Kants gesamte Moralphilosophie auf der Grundannahme beruht, daß dies unmöglich ist. Wenn nämlich die Allgemeinheit moralischer Gesetze von der Art wäre, daß ‘Wirkungen’ einfachhin mit Notwendigkeit ‘geschähen’, dann würden jene zugleich als Gebote aufgehoben. Sie waren dann nichts weiter als Feststellungen darüber, wie sich Menschen, die nicht anders könnten, verhielten.³³

Commentaar

Uit de laatste zinnen blijkt dat men voorzichtig moet zijn met dit verwijt: het lijkt toch onwaarschijnlijk dat Kant dit essentiële punt uit het oog zou verliezen.

In aangehaalde passages blijkt hoe Kant nadruk legt op het aspect van de algemeenheid en dit steeds nadrukkelijk toevoegt bij het gebruik van het woord ‘wet’. Het gaat vooral om de met wetmatigheid verbonden algemeenheid.³⁴ Bovendien zit er in iedere vorm van menselijk handelen (d.w.z. handelen als redelijk wezen, waarbij de emoties niet de overhand hebben) al een zekere wetmatigheid. Men handelt naar Kants mening altijd volgens een bepaalde stelregel (‘Maxime’). Die zelfgekozen stelregel (waarmee we ons

³³ Wittwer, a.w. 192-193.

³⁴ Zie bijv. KpV 37(§ 7 Anmerkung) ‘Dieses Prinzip der Sittlichkeit nun, *eben um der Allgemeinheit der Gesetzgebung willen*, die es zum formalen obersten Bestimmungsgrunde des Willens, unangesehen aller subjektiven Verschiedenheiten desselben, macht, erklärt die Vernunft zugleich zu einem Gesetze für alle vernünftigen Wesen.’ [curs. F.R.F.] Cf. *Grundlegung* IV 461 ‘...wie das bloße Prinzip der Allgemeingültigkeit aller ihrer Maximen als Gesetze ... für sich selbst eine Triebfeder abgeben.. das zu erklären, dazu ist alle menschliche Vernunft gänzlich unvernünftig.’ Ook bijv. KpV 52 ‘Denn es kann nicht mit der Allgemeinheit eines Naturgesetzes bestehen...’

van de dieren onderscheiden die alle vastzitten aan de empirische regels van hun instinct) heeft dan voor het betreffende individu een persoonlijke wetmatigheid: in geval van een situatie A volgt hij altijd handelwijze B. In geval van de zedenwet, maakt men algemene wetmatigheid tot z'n persoonlijke wetmatigheid.³⁵

Descriptieve, constaterende, wetten passen natuurlijk niet bij het op vrijheid van keuze berustend menselijk handelen, maar het gaat hier om de *toets* of het theoretisch resultaat van wetmatig gemaakt handelen nog te willen is. Het gaat om algemeenheid als toets: stel dat het een algemene natuurwet zou zijn dat iedereen die A wil, het recht heeft om ook B te doen, ofwel ook B doet, kun je dan A nog willen? De situatie die voortvloeit uit de theoretische algemeenheid die gegeven wordt aan de maxime - de persoonlijk gekozen wetmatigheid - is normatief voor het willen.

Tegen het aspect van algemeenheid heeft ook Wittwer geen enkel bezwaar. Hij is het in dat opzicht volledig met Kant eens: 'Dabei ist aber Kants grundsätzliche Einsicht, daß moralische Gesetze über eine gedachte Verallgemeinerung einer subjektiven Maxime gewonnen werden, nicht in Frage gestellt worden. Sie wird hier vielmehr durchweg anerkannt.'³⁶ (Deze erkenning zal bij Wittwer echter niet gebaseerd zijn op achting voor algemeenheid als zodanig, maar op de natuurlijke gelijkheid van alle mensen.)

Wittwer hamert echter steeds op het automatisme van de causaliteit. Die samenhang ontstaat echter niet door de zedenwet, maar ligt al in de *in alle vrijheid zelfgekozen* maxime (in situatie A doe ik altijd B, respectievelijk heb ik altijd het recht om B. te doen). Het handelen op grond van maximes acht Kant juist een noodzakelijke stap om vrijheid van handelen, dat wil zeggen onderschikking van emoties, te garanderen.³⁷

Het gaat echter niet om een blinde samenhang van oorzaak en gevolg maar om een zelfgekozen samenhang. De volstreckte algemeenheid is het kernpunt van Kants vergelijking met natuurwetten, en maakt de 'Form der Gesetzmäßigkeit überhaupt'³⁸ uit. Wie wetmatigheid ofwel orde wil, wil uiteraard geen automatisme van handelen (dat geen enkele achting wekt), maar het volstrekt algemene, al druist dat in tegen zijn directe belang. Dit blijkt ook uit Kants voorbeelden, die modaal zijn: 'zou je deel willen

³⁵ '... a maxim is a general *policy* of action: [A] maxim may be characterized as a self-imposed, practical principle or rule of action...' (J.M. Grenberg, *Feeling, Desire and Interest in Kant's Theory of Action*, *KS* 92/2001, 174.) Zij citeert H. E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, 89-90) Maximes (subjectieve principes) maken de zedenwet (het objectief principe) mogelijk. 'In order for an action to conform to a law, it must itself have a certain regularity; and a maxim is that principle or rule of action which assures that regularity of 'generality' of the act with which it is associated.' (J.M. Grenberg, a.w. 175) Zie ook Allison a.w. 86 '...to act according to the conception of laws is to be understood as equivalent to acting on the basis of maxims.' Een stelregel hebben, die overeenstemt met de zedenwet, betekent de zedenwet als eigen persoonlijke stelregel nemen. (J.M. Grenberg, l.c.) Zie *Rel.* VI 23, 3-24, 5. Zie verder hoofdstuk III van deze studie.

³⁶ Wittwer, a.w. 197.

³⁷ Zonder maximes (stelregels) is er, volgens Kant, er geen keuzevrijheid mogelijk. Cf. *Rel.* VI 21 'Dieser subjektive Grund [van het gebruik van de vrijheid, F.R.F.] muß aber immer wiederum selbst ein Aktus der Freiheit sein (denn sonst könnte der Gebrauch oder Mißbrauch der Willkür des Menschen in Ansehung des sittlichen Gesetzes ihm nicht zugerechnet werden, und Gut und böse in ihm nicht moralisch heißen). Mithin kann in keinem die Willkür durch Neigung bestimmenden Objekte, in keinem Naturtriebe, sondern nur in *einer Regel, die die Willkür sich selbst für den Gebrauch ihrer Freiheit macht, d.i. in einer Maxime* [curs. F.R.F.] der Grund des Bösen liegen. (...) Denn wenn dieser Grund zuletzt selbst keine Maxime mehr, sondern ein bloßer Naturtrieb wäre, so würde der Gebrauch der Freiheit ganz auf Bestimmungen durch Naturursachen zurückgeführt werden können; welches ihr aber widerspricht.'

³⁸ Wittwer, a.w. 194.

uitmaken van een orde der dingen, waarin het iedereen (net als jijzelf) vrijstond om te liegen?’ (KpV V 69, 25-30). Er wordt niet gesteld dat iedereen altijd automatisch liegt, maar dat iedereen altijd het recht heeft om te liegen. Het ‘automatisme’ doet alleen dienst om de onontkoombare consequentie van het handelen te doen uitkomen in het kader van de nadrukkelijke algemeenheid (‘stel dat iedereen altijd zo deed’), om op grond van die uitkomst zijn handelwijze te bepalen.³⁹ Als er sprake is van automatisme, dan betreft dat het automatisme van de eis tot algemeenheid, maar dat automatische komt uit mijzelf, als redelijk wezen, voort.⁴⁰ Kant zal dat geen automatisme noemen; voor hem is het de noodzakelijkheid, die ten grondslag ligt aan de zedelijkheid zelf.⁴¹

Kants formuleringen in dit verband zijn altijd modaal. Zo zegt hij bijvoorbeeld: ‘Frage dich selbst, ob die Handlung, die du vorhast, *wenn sie nach einem Gesetze der Natur*, von der du selbst ein Teil wärest, *geschehen sollte*, sie du wohl, als durch deinen Willen möglich, ansehen könntest.’ (KpV 81) En als hij dat toelicht schrijft hij: ‘*Wie, wenn ein jeder, wo er seinen Vorteil zu schaffen glaubt, sich erlaubte, zu betrügen, ...*’, enz.

Het is erg merkwaardig dat Wittwer uit Kants woorden ‘so könnte der allgemeine Imperativ der Pflicht auch so lauten: *handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte.*’ de conclusie trekt dat daarmee de imperatief van de vrijheid kortweg met de natuur gelijk wordt gesteld.⁴²

Terwijl de woorden ‘*handle so, als ob...*’ duidelijk het modale karakter van deze passage aangeven. Bovendien wil de mens als redelijk wezen absolute wetmatigheid van handelen (gelijk aan die van de natuurwetten); dat bepaalt nu juist het karakter van de vrijheid. Dit wil echter niet zeggen dat Kant ‘die Kausalität aus Freiheit als einen besonderen Fall der Naturkausalität auffaßt’.⁴³

Wittwers bezwaar van ‘natuurwetachtige causaliteit’ zou men eerder kunnen delen ten opzichte van Kants visie op de maximes. Het accent ligt daar wel erg op de vastlegging van de persoonlijke (door het individu als standaard gekozen) handelingspolitiek. Een redelijk wezen denkt volgens Kant in regels, niet in uitzonderingen. Dit is trouwens een fundamenteel punt vanuit Wolffs gedachtegoed: uitzonderingen zijn de bron van onvolmaaktheid.⁴⁴ Hij denkt niet: ‘Het is tegen mijn principes om te liegen, maar als het om iemands leven gaat kan de nood de wet breken.’ Maar: ‘Ik vind uit gevoelens van

³⁹ Cf. GMS 446 ‘Der Satz aber: der Wille ist in allen Handlungen sich selbst ein Gesetz, bezeichnet nur das Prinzip, nach keiner anderen Maxime zu handeln, als die sich selbst auch als ein *allgemeines* Gesetz zum Gegenstande haben kann.’ [curs. F.R.F.] Zie ook *Mrong II XXIX* 628, 29-31.

⁴⁰ Iemand als bijv. J. Grondin ziet de moeilijkheid wel, maar toont ook begrip voor Kants vergelijking: ‘Man muß sich aber fragen, ob die Naturgesetzformel des Verstandes Kants Ab- und Einsichten wirklich dient. Der wiederholte Hinweis auf ein „allgemeines Naturgesetz“ darf nicht daß Entscheidende vergessen lassen, nämlich daß die Willensbestimmung nach dem moralischen ‚Gesetz‘ „den Begriff der Kausalität an ganz andere Bedingungen bindet, als diejenigen sind, welche die Naturverknüpfung ausmachen“. (...) Die Typik schließt also beides ein, sowohl die Anwendung der Gesetzesvorstellung auf die ‚intelligible‘ Welt der Freiheit als auch die Grenze eben dieser Gesetzesvorstellung.’ J. Grondin, *Zur Phänomenologie des Moralischen ‘Gesetzes’ KS 91* 2001, 339-394.

⁴¹ ‘Jedermann muß eingestehen, daß ein Gesetz, wenn es moralisch, d. i. als Grund einer Verbindlichkeit, gelten soll, absolute Notwendigkeit bei sich führen müsse;...’ (GMS 389)

⁴² ‘In de zuletzt zitierten Passage wird der Imperativ der Freiheit kurzerhand der Natur angeglichen...’ (a.w. 193)

⁴³ Wittwer, a.w. 192.

⁴⁴ ‘Weil demnach die Regeln die Vollkommenheit hervorbringen; so müssen die Ausnahmen von den Regeln Unvollkommenheit machen, und der Grund der Ausnahme ist die Quelle der Unvollkommenheit.’ (DM § 169)

naastenliefde dat het mij vrijstaat om te liegen, wanneer ik dat nodig acht.’ Via deze algemene regel brengt mijn naastenliefde mij, als het geval zich voordoet, in actie. Het resultaat is hetzelfde, maar de nadruk ligt bij Kant op de eigenmachtigheid van de zelf ingestelde regel. Het accent ligt niet op de wens zich aan de hoofdregel te houden, maar op de vrijheid die men zichzelf, niet als uitzondering, maar standaard veroorlooft in naam van naastenliefde. Het accent ligt op het automatisme van regelvorming, die, volgens Kant, de noodzakelijke basis vormt voor het vrije menselijk handelen.

Men is, zoals gezegd, vrij om zelf de regel te kiezen en ook om van regel te veranderen. Dat de mens zich meestal aan gedragspatronen houdt en niet, in voortdurende grilligheid, steeds van regel verandert, valt uiteraard niet te ontkennen.

Verder is het zo, dat bij de plichten jegens zichzelf, het niet anders kan dat de algemene menselijke natuur richtsnoer moet zijn. Met die natuur moeten onze handelingen overeenstemmen: ‘Ausser der Zusammenstimmung mit der Natur muß der freye Wille mit sich selbst in Ansehung der innern und äußern Unabhängigkeit von Antrieben zusammen stimmen.’ (Refl. 6961, XIX 215) Abstracter gezegd: ‘Das allgemeine Gesetz is also dieses: Verfahre so daß in allen deinen Handlungen Regelmässigkeit herrsche.’⁴⁵

Om die regelmaat ofwel wetmatigheid te handhaven moet men zich aan de empirische natuurlijke structuur van het mens-zijn houden en privé-neigingen bedwingen. Kants natuurkundig-abstracte benadering komt ook verder duidelijk tot uitdrukking in de collegeverslagen, wanneer hij als hoogste regel bij de plichten jegens zichzelf noemt: zo handelen dat je krachten in overeenstemming blijven met hun maximale mogelijkheden. Wie bijvoorbeeld teveel drinkt raakt in onmacht, wie zichzelf van het leven berooft ontnemt zichzelf het gebruik van al zijn krachten (een argument dat Wittwer overigens niet bespreekt).⁴⁶ De zelfliefde wordt stilzwijgend beschouwd als motor van die krachten. Wittwer vervolgt:

‘Kant beschreibt die Lage eines verzweifelten Mannes, der sich fragt, ob er seinem Leben aus “Selbstliebe” ein Ende setzen dürfe:

Seine Maxime aber ist: ich mache es mir aus Selbstliebe zum Prinzip, wenn das Leben bei seiner längern Frist mehr Übel droht, als es Annehmlichkeit verspricht, es mir abzukürzen. Es fragt sich nur noch, ob dieses Prinzip der Selbstliebe ein allgemeines Naturgesetz werden könne. Da sieht man aber bald, daß eine Natur, deren Gesetz es wäre, durch dieselbe Empfindung, deren Bestimmung es ist, zur Beförderung des Lebens anzutreiben, das Leben selbst zu zerstören, ihr selbst widersprechen und also nicht als Natur bestehen würde, mithin jene Maxime unmöglich als allgemeines Naturgesetz stattfinden könne und folglich dem obersten Prinzip aller Pflicht gänzlich widerstreite. (IV 422).’⁴⁷

Daarop geeft Wittwer als commentaar dat Kant, om van de natuurwet te vermijden (immers, als zelfliefde gelijkstond aan levensbevordering en het karakter van een natuurwet had, zou zelfdoding onmogelijk zijn), spreekt van ‘die Empfindung der Selbstliebe’. Dat helpt z.i. echter niet, omdat volgens Kant de mens als redelijk wezen zich van iedere ‘Empfindung’ vrij kan maken; dus, welke beslissing hij ook neemt, deze

⁴⁵ *Vorlesung zur Moralphilosophie* 178.

⁴⁶ A.w. 179.

⁴⁷ Wittwer, a.w. 195. Kant zegt overigens niet dat de man vertwijfeld is, maar een afkeer van het leven heeft gekregen (zie noot 30). Misschien discussieert hij hier met Seneca, *Brieven aan Lucilius* 58.34.

kan nooit het directe resultaat van een natuurlijk gegeven zijn.⁴⁸ Kant zou bedoeld hebben dat men deze ‘Empfindung der Selbstliebe’ in de maxime opneemt, zodat hij van een ‘Prinzip der Selbstliebe’ kan spreken. ‘Das aber ein solches Prinzip, d.h. ein praktische Grundsatz, nicht identisch ist mit einer bloßer Empfindung liegt auf der Hand.’⁴⁹ Alleen omdat Kant dit overziet, lijkt hem het feit dat iemand zichzelf ombrengt, tegenstrijdig. (Gevoelens kunnen immers wel tegenstrijdig zijn.) ‘Äußerstenfalls kann eine Empfindung durch einen freien Entschluß als Bestimmungsgrund des Willens in die Maxime aufgenommen werden.’⁵⁰

Niet alleen in het uiterste geval, zo moet men hier tegen Wittwer opmerken: Kant stelt immers dat men altijd vanuit een maxime handelt, waarin de neigingen en gewaarwordingen zijn opgenomen.

Het is de vraag of Wittwer Kants intentie goed begrepen heeft. Het gaat Kant hier om de vraag of de maxime van zelfdoding, opgevat als natuurwet, grondslag zou kunnen zijn van een mogelijk wezen, een mogelijke ‘natuur’.⁵¹ Als ik die maxime tot een algemene natuurwet (d.w.z. een wet die bepalend is voor de natuur van wezens) maak, dan zou dat tot een innerlijk tegenstrijdige natuur leiden. Die wet zou immers bepalen dat door dezelfde gewaarwording die de bestemming heeft het leven van die natuur te bevorderen, het leven daarvan vernietigd wordt. De maxime van zelfdoding, mede als basis genomen voor een mogelijke natuur, resulteert in iets tegenstrijdigs, dus kan de (voorgestelde) maxime waar deze natuur *mede* op zou zijn gebaseerd, nooit een wet ofwel een algemene regel worden.

Kernpunt van Kants toetsend betoog is dus niet de ‘Empfindung’ als natuurlijk gegeven waar de mens aan vastzit, ook niet de maxime waarin de ‘Empfindung’ is opgenomen, maar de innerlijk tegenstrijdige wet die de basis moet vormen van een mogelijke ‘natuur’, als ik mijn maxime tot zo’n basis, ofwel natuurwet, wil maken.

Kant past het model van natuurwet toe in de zin dat de wens tot zelfdoding berust op een maxime die geen basis van een dergelijke algemeen geldige wet kan zijn. Wat hij echter ook aantoon, is dat de wens tot zelfdoding nooit tot de (menselijke) natuur kan horen. De vraag is dan: hoe kan die wens dan vanuit de zelfliefde opkomen? De eigenliefde van mijn natuur heeft als (natuur)bestemming m’n leven te bevorderen. Hoe kan deze eigenliefde dan tegen z’n (natuur)bestemming ingaan door mij op de gedachte te brengen om een eind aan mijn leven te maken, met andere woorden, hoe kan zo’n principe er zijn op grond van liefde voor zichzelf?⁵² Mogelijk zou Kant antwoorden dat de wens tot levensbeëindiging niet ontstaat uit de natuurlijke zelfliefde, maar dat ik mijn vrijheid misbruik om de eigenliefde te perverteren tot de gerichtheid op het tegendeel van haar

⁴⁸ ‘Keinesfalls aber wird seine Entscheidung das unmittelbare Resultat einer Naturtatsache sein.’ (A.w. 195)

⁴⁹ Wittwer, a.w. 195

⁵⁰ Wittwer, a.w. 195

⁵¹ Cf. de door Wittwer zelf geciteerde Kantpassage: ‘Weil die Allgemeinheit des Gesetzes, wonach Wirkungen geschehen, dasjenige ausmacht, was eigentlich Natur im allgemeinsten Verstande (der Form nach), d.i. das Dasein der Dinge, heißt...’ (A.w. 193)

⁵² Cf. Wittwer, a.w. 196 ‘Einerseits erhält sich jedes Lebewesen, auch der Mensch, kraft des Naturgesetzes der Selbsterhaltung ohnehin schon selbst; andererseits setzt die zu beurteilende Selbsttötung gerade das Gegenteil voraus.’

bestemming.⁵³ Degene die z'n leven wil bekorten, houdt z'n dood immers niet voor iets goeds op zich, dat is onmogelijk, maar als middel om problemen te ontgaan.⁵⁴

Verder kan men de vraag stellen of het kwaad dat in mijn leven komt, niet mede veroorzaakt wordt door mijn eigen leven, mijn natuur. Dezelfde natuur van mijn bestaan, die mijn leven doet groeien en bloeien, doet mijn leven ook verouderen en aftakelen onder soms vreselijk lijden. Het ene moment bevordert zij natuurwetmatig mijn leven, op een ander moment maakt zij natuurwetmatig mijn verder leven onmogelijk, ze laat, om zo te zeggen, mijn lichaam zelfmoord plegen. De redenering van Kant, toegepast op mijn levensgang, houdt in, dat ik als natuur niet, of slechts korte tijd, kan bestaan.

In verband hiermee is nog het volgende op te merken. Kant heeft het over iemand die zijn leven wil bekorten. Naar aanleiding daarvan plaatst hij de eigenliefde als bron van het aanzetten tot bevordering van het leven, tegenover de eigenliefde als bron van vernietiging van het leven. Nauwkeuriger is het, om hier in plaats van bevordering, verlenging of instandhouding tegenover de bekorting te plaatsen. Bevordering suggereert een bepaalde kwaliteit van het leven, op grond waarvan bevordering mogelijk is. Maar wat, als die kwaliteit ontbreekt, en er alleen sprake is van verlenging van ondragelijk lijden in een terminale situatie die het gevolg is van de gebrekkigheid van de eindige menselijke natuur? Het bestaansbevorderend egoïsme heeft dan geen bestemming meer en gaat zich tegen zijn natuur richten. Kant houdt alleen rekening met die omstandigheden, waarin de levenskwaliteit zodanig is, dat ze bevorderbaarheid mogelijk maakt. Hij gaat uit van de stelling dat de levenskwaliteit altijd bevorderbaar is, waarmee hij zich tegenover de 'wetmatigheid' van de menselijke (biologische) natuur plaatst. Die wetmatigheid bevat, logisch gezien, innerlijke tegenstrijdigheid en correspondeert niet met de wetmatigheid van het denken, die geen tegenstrijdigheid toelaat, omdat ze met de tijd, dat wil zeggen, de gevolgen van de tijd zoals veroudering en verval, geen rekening houdt. Anders gezegd: biologische (organische) natuurwetten, waarin de omstandigheden (de tijd) een fundamentele rol spelen, passen niet bij de tijdloosheid (in de zin van: buiten de voorwaarden van de tijd staan), die noodzakelijk is om de zedenwet een a priori karakter te geven. Kant maakt van de menselijke natuur een tijdloze natuur. De tijdloosheid van de menselijke natuur als redelijk wezen⁵⁵, zet hij over naar de menselijk natuur als biologisch organisme, waardoor dit, als was het een ding, geen fysieke ontwikkeling kan doormaken. (Kant verschilt hier van de opvatting van Hume, waar hij overigens tijdens het schrijven van de *Grundlegung* niet mee bekend zal zijn geweest.⁵⁶) Ook zijn er bij Kants conceptie vragen te stellen vanuit doelmatigheid van de menselijke

⁵³ Cf. Wittwers Kantcitaat '...nun soll beim Menschen die Freiheit ... ein Principium sein, sich selbst zu zerstören.' (*Vorlesung* 220; Wittwer a.w. 195)

⁵⁴ Zie bijv. Chr. Wolff, DM § 507. Hij noemt als voorbeeld een misdadiger die door zelfdoding de schande van openbare terechtstelling wil ontlopen, al houdt hij de dood zelf niet voor iets goeds.

⁵⁵ Cf. KpV V 114, 18-25 '...da ein und dasselbe handelnde Wesen, als *Erscheinung* (selbst vor seinem eignen innern Sinne) eine Kausalität in der Sinnenwelt hat, die jederzeit dem Naturmechanismus gemäß ist, in Ansehung derselben Begebenheit aber, so fern sich die handelnde Person zugleich als Noumenon betrachtet (als reine Intelligenz, in seinem *nicht der Zeit nach* bestimmbar Dasein), einen Bestimmungsgrund jener Kausalität nach Naturgesetzen, der selbst von allem Naturgesetze frei ist, enthalten könne.' [curs. F.R.F.]

⁵⁶ 'That suicide may often be consistent with interest and with our duty to ourselves, no one can question, who allows that age, sickness, or misfortune, may render life a burden, and make it worse even than annihilation.' (*Essay on suicide*, toegeschreven aan Hume, ± 1755, na zijn dood gepubliceerd in 1783. *The philosophical works of David Hume*, ed. 1828, 567)

natuur als éénheid van lichaam en geest. De individuele fysieke, qua aard doelmatige, natuur heeft, gezien de sterfelijkheid van de mens, kennelijk geen boodschap aan het fysiek voortbestaan de redelijke, intelligibele natuur. In dit opzicht zou men dus kunnen spreken van een fundamenteel dualisme.

2.3.1 De scholastieke traditie.

De argumentatie dat zelfmoord tegennatuurlijk is, is niet nieuw, maar stamt, zoals G. Krüger opmerkt, uit de scholastieke traditie.⁵⁷ Hij wijst op een bekende passage bij Thomas van Aquino: ‘Omdat ieder ding van nature zichzelf liefheeft, wat betekent dat ieder ding van nature zichzelf in stand houdt en zoveel mogelijk weerstand biedt aan schadelijke invloeden, is zelfdoding tegennatuurlijk en in strijd met de liefde waarmee ieder zichzelf moet liefhebben.’⁵⁸

Wat Kant in feite gedaan heeft, is dit traditionele argument in zijn eigen filosofisch kader plaatsen. (Gezien het feit dat ze allebei in dezelfde aristotelische traditie staan, wekt het geen verwondering dat er soms een gelijke gedachtestructuur bij hen te vinden is, al heeft Kant Thomas nooit gelezen. Zoals bekend ziet Kant de oorsprong van het morele kwaad in het feit dat de mens de morele orde omkeert en de drijfveer van zelfliefde tot voorwaarde van gehoorzaamheid aan de zedenwet maakt.⁵⁹ Thomas van Aquino zegt - bij alle verschillen – wezenlijk hetzelfde: de oorsprong van de zonde ligt in het feit dat de mens de neiging van zijn zinlijke natuur volgt, tegen de orde van zijn rede.⁶⁰)

2.4 De argumenten 5 en 6.

Wie zichzelf doodt, vernietigt de zedelijkheid die hij in zich heeft.

Het gaat hier om de plicht tot morele zelfinstandhouding. Men moet de zedenwet die men in zich meedraagt in stand te houden. Wanneer de mens, als moreel wezen, doel op zichzelf is, wanneer zijn bestemming daarin ligt, zich als moreel subject zich in te zetten voor gehoorzaamheid aan de zedenwet, hoe gebrekkig het resultaat ook mag zijn, dan omvat dat ook de plicht de voorwaarden daarvoor te veilig te stellen. Daarom is lichamelijke zelfinstandhouding plicht.⁶¹

Omwille van plicht is het zelfs noodzaak zijn eigen geluk na te streven. ‘Het eigen geluk veilig stellen is plicht (tenminste indirect). Want een gebrek aan tevredenheid met de eigen toestand in een gedrang van vele zorgen en van onbevredigde behoeften zou gemakkelijk een grote verleiding kunnen worden om de plichten te overtreden.’ (IV 399).

⁵⁷ G. Krüger, *Philosophie und Moral in der kantischen Ethik*, Tübingen, 1931. 114-119. Cf. H.J. de Vleeschauwer, *La doctrine du suicide dans l'éthique de Kant*, *KS 57* (1966), 260.

⁵⁸ ‘Quia naturaliter quaelibet res seipsum amat, et ad hoc pertinet quod quaelibet res naturaliter conservat in se esse, et corrumpentibus resistit, quantum potest; et ideo quod alienis seipsum occidat, et contra inclinationem naturalem, et contra charitatem, qua quilibet debet seipsum diligere.’ *Summa Theol.*, II, 2, q. 64, art. 5 resp.

⁵⁹ ‘Folglich ist der Mensch ... nur dadurch böse, daß er die sittliche Ordnung der Triebfedern in der Aufhebung derselben in seine Maximen umkehrt: ...da... er die Triebfeder der Selbstliebe und ihre Neigungen zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes macht’. *Rel. VI 36*, 23-33

⁶⁰ ‘Ex hoc autem vitia et peccata in hominibus proveniunt, quod sequuntur inclinationem naturae sensitivae contra ordinem rationis.’ *Summa Theologica I^a-II^ae q. 71 a. 2 ad 3*. Cf. *Collins XXVII 346*, 10-14 (*Vorlesung 179*) ‘...bringe ich mich selbst um, so nehme ich mir das Vermögen meine Freyheit und meine Kräfte zu gebrauchen. Es streitet dieses also mit dem größten Gebrauch der Freyheit, daß sie als das höchste principium des Lebens sich selbst und allen ihren Gebrauch aufhebe.’

⁶¹ Wittwer, a.w. 201

De lichamelijke zelfinstandhouding is de noodzakelijke voorwaarde voor de mogelijkheid om moreel te handelen. Wittwer citeert uit *Die Metaphysik der Sitten*:

‘Der Persönlichkeit kann der Mensch sich nicht entäußern, so lange von Pflichten die Rede ist, folglich so lange er lebt, und es ist ein Widerspruch, die Befugnis zu haben, sich aller Verbindlichkeit zu entziehen, d.i. frei so zu handeln, als ob es zu dieser Handlung gar keiner Befugnis bedürfte. Das Subjekt der Sittlichkeit in seiner eigenen Person zernichten, ist eben so viel, als die Sittlichkeit selbst ihrer Existenz nach, soviel an ihm ist, aus der Welt vertilgen, welche doch Zweck an sich selbst ist.’ (MS 423) ⁶²

‘Dieses Argument ist völlig überzeugend, wenn man mit Kant davon ausgeht, daß Moralität ein Selbstzweck ist.’ (Wittwer l.c.) Kant gaat ervan uit, dat een mens in elke situatie, hoe afschuwelijk ook, deugdzaam kan zijn.

‘So lange der Mensch lebt, hat er immer Gelegenheit, gute und selbst heroische Tugend auszuüben. Er muß das Leben in dem größten Elende als die Auffoderung des Schicksals an seine Standhaftigkeit ansehen.’
(*Refl.* 6801; XIX 166, 18-20)

Commentaar.

Deze argumenten zijn in feite een herhaling van argument 2, zij het dat ze daar schuil gingen achter Wittwers bezwaren tegen de mens als ‘ding’. Het accent ligt nu op Kants opvatting van de bestemming van de mens: als moreel wezen is hij doel op zichzelf.

Men kan het hier overigens met Wittwers oordeel eens zijn. Voor Kant weegt geen lijden op tegen de plicht de zedenwet te volbrengen. In elk geval kan hij die plicht altijd willen. Ook bij totale verlamming blijft de goede wil aanwezig, men vervult dan de zedenwet door de wil in leven te blijven, wat leidt tot tevredenheid als redelijk wezen (GMS 396). De zedelijkheid is doel op zich, naar de zin ervan kan niet meer zinvol gevraagd worden.⁶³ De ware bestemming van de rede ligt dan ook in het voortbrengen van de goede wil (GMS 396).

Wittwer heeft hiertegen bezwaren. Kant gaat zijns inziens te gemakkelijk voorbij aan de vraag of onze rede er toe kan dienen een bevredigend leven te leiden en op verantwoorde wijze ons geluk na te streven. Kants veronderstelling dat de rede een natuurlijke bestemming heeft tot zedelijkheid kan op goede gronden betwijfeld worden: de rede is niet te beperken tot een enkele functie, de rede speelt bij het bepalen van alle doelen immers een creatieve rol.⁶⁴ Het gaat Kant vaak om een eenzijdig functionele bestemming: zo hebben de geslachtsorganen de functie tot voortplanting; alle seksueel handelen buiten de bedoeling tot voortplanting om is misbruik. Voor Kant, zo concludeert Wittwer terecht, staat het leven in dienst van de rede.

⁶² Wittwer, a.w. 20. Hetzelfde argument gebruikt Kant ook in het, door Wittwer niet genoemde, collegeverslag van Vigilantius (XXVII 627, 21-28). Kant spreekt dan echter niet van ‘Sittlichkeit’, maar van ‘Das Recht der Menschheit’. (Cf. ook l.c. 29-34.)

⁶³ Wittwer, a.w. 204. Cf. KU V 435, 25-30. ‘Von dem Menschen nun (und so jedem vernünftigen Wesen in der Welt), als einem moralischen Wesen, kann nicht weiter gefragt werden: wozu (*quem in finem*) er existire. Sein Dasein hat den höchsten Zweck selbst in sich, dem, so viel er vermag, er die ganze Natur unterwerfen kann, wenigstens welchem zuwider er sich keinem Einflusse der Natur unterworfen halten darf.’

⁶⁴ Wittwer, a.w. 206

Tenslotte stelt Wittwer de vraag naar de zin van het lijden.⁶⁵ Deze vraag is verbonden met de vraag naar de mogelijke harmonie tussen zedelijkheid en streven naar geluk. Waarom moet de mens zijn lijden tot het bittere einde dragen? Kant zou, volgens Wittwer, er onder meer op kunnen wijzen dat de mens zich het geluk waardig moet maken. Omdat bij uitzichtloos lijden geluk op deze aarde onbereikbaar is, moet men daarom denken aan Kants postulaat van de onsterfelijkheid van de ziel. Dat postulaat berust echter op de dualiteit van het empirische en het intelligibele ik, wat tot een ontologisch dualisme leidt. Wittwer concludeert dat het enig steekhoudend argument tegen zelfmoord, de veronderstelling is dat de mens als redelijk wezen zedelijkheid als bestemming heeft en dat die zedelijkheid doel op zich is. De categorische imperatief alléén speelt z.i. hier geen beslissende rol; beslissend is Kants opvatting van de bestemming van de mens. Vanuit het menselijk bestaan, zijn daar allerlei bezwaren tegen aan te voeren, bijvoorbeeld vanuit de vraag naar de zin van het lijden.⁶⁶

Het is echter de vraag of dit laatste argument (de zin van het lijden) voor Kant enige betekenis heeft. Evenzeer als het enthousiasme voor plicht een eigenheid van Kant is⁶⁷, geldt dat voor zijn formalistische kijk op het gevoelsleven. Zo schrijft hij in een al eerder geciteerde passage: ‘Wie, wenn ein jeder ... sich befugt hielte ... sich das Leben abzukürzen, so bald ihn ein völliger Überdruß desselben befällt, ... und du gehörtest mit zu einer solchen Ordnung der Dinge, würdest du darin wohl mit Einstimmung deines Willens sein?’ (V 69) Dat komt neer op: ‘Wat zou je er van vinden, als iedereen, zodra hij er geen zin meer in heeft, zich bevoegd acht uit het leven te stappen? Z’n natuur wil dat hij voortleeft, maar hij acht zich bevoegd om zich daar niets van aan te trekken en kiest de weg van de minste weerstand. Wat vind je van het algemeen maken van dit tegennatuurlijk gedrag?’

Kant schrijft er over alsof het gaat over een kind, dat niet naar school wil. Een verstandig persoon bijt door de zure appel heen, en leeft, in overeenstemming met zijn natuur, verder. Hij vindt dat niet leuk, hij heeft er helemaal genoeg van, althans wat betreft zijn lagere vermogen tot begeren, want van plicht kan men als redelijk wezen nooit genoeg krijgen.⁶⁸

Het ademt dezelfde door logica beheerste gevoelswereld, als in de redenering, dat zelfdoding angstaanjagend is, omdat wie de dood niet vreest, voor geen enkel misdad terugdeinst, daar hij zich altijd aan straf kan onttrekken. Kant stelt ‘zinloosheid ervaren’ gelijk aan ‘ergens geen zin in hebben’. Dat eerste is immers voor een redelijk wezen onmogelijk, of hij moet niet bij zinnen zijn, d.w.z. geen redelijk wezen meer zijn. Voor het tragische en voor werkelijk verdriet is er dan ook geen plaats in Kants mensbeeld.

De rede is, volgens hem, in staat volledig te heersen over de gevoelens.⁶⁹ Wij handelen systematisch (d.w.z. via systematiserende maximes, die ons handelen een bepaalde

⁶⁵ Wittwer, a.w. 207

⁶⁶ Wittwer, a.w. 208-209

⁶⁷ Wittwer, a.w. 208

⁶⁸ Cf. KpV V 88, ‘Er lebt nur noch aus Pflicht, nicht weil er am Leben den mindesten Geschmack findet.’ Het gaat om ‘...Achtung für etwas ganz anderes als das Leben, womit in Vergleichung und Entgegensetzung das Leben vielmehr mit aller seiner Annehmlichkeit gar keinen Wert hat.’ (l.c.)

⁶⁹ Ook de collegeverslagen getuigen van dit standpunt. Zie J.S. Herceg, *Die Bedeutung der Religion in Kants Moralphilosophie*. Diss. Konstanz, 2000, 28. ‘Der Mensch hat von Natur aus einen Hang zum Bösen, d.h. eine Tendenz, sich von Leidenschaften bestimmen zu lassen. Es geht lediglich um einen Hang zur Leidenschaft, um einen Hang zum Bösen. Ein Hang enthält eine mächtige Kraft, kann den Menschen aber

tijdloosheid geven); onze natuur is doelmatig, voorziet ons van altijd stimulerende eigenliefde, levensmoetheid kan daarom au fond niet anders zijn dan aanstellerij of waanzin. Een redelijk wezen kan met gevoelens schuiven alsof het stukken zijn op het schaakbord. Kant gaat ervan uit dat gevoelens, geheel kunnen worden geobjectiveerd en, in regels opgesloten, volledig manipuleerbaar zijn (al zijn ze onmogelijk uit te schakelen).⁷⁰ Deze opvatting is natuurlijk onlosmakelijk verbonden met Kants visie op de mens als vrij en verantwoordelijk wezen.⁷¹ Alleen zo is immers de menselijke vrijheid en verantwoordelijkheid veilig te stellen. De mogelijkheden van de gevoelens zelf, vallen buiten zijn bestek.⁷² Daarom kan het feit dat mensen zich tot elkaar aangetrokken voelen, als zedelijke kracht probleemloos gecombineerd worden met de, soms tot vervoering leidende, verering van de onpersoonlijke macht van wetmatigheid. Die kijk op de mens vormt de basis voor zijn argumentatie tegen de zelfdoding, die men als volgt kan parafraseren:

‘Omdat de problemen mij boven het hoofd groeien, voel ik afkeer van het leven. In plaats van die problemen te doorstaan, wil ik, om van de narigheid af te zijn, mijn leven bekorten. Ik gebruik daarmee mijn eigenliefde, die bestemd is om mijn leven te bevorderen, als oorzaak van zelfvernietiging. Dat is tegennatuurlijk (al is dat kennelijk mogelijk). Ik moet mijn eigenliefde gebruiken als bron van zelfbevordering, daar is het voor bestemd. Een organisme, waarvan de structuur zodanig is, dat door hetzelfde gevoel, dat bestemd is z’n leven te bevorderen, dat leven altijd met onontkoombare zekerheid wordt vernietigd, is immers innerlijk tegenstrijdig.’

nicht bestimmen. Einen Hang zu haben, bedeutet nur, daß eine Tendenz oder eine Propensio zu etwas existiert. Hang hat mit Möglichkeit zu tun, und Möglichkeit ist keine Notwendigkeit. Daß jemand einen Hang zu etwas hat, bedeutet nur, daß er dazu neigt, weil einem Hang immer widerstanden werden kann. Der Mensch wird nicht zum Bösen genötigt oder neceßitiert. “Die Thiere werden pathologisch neceßitiet, eine Handlung auszuüben der Mensch aber nicht”. Nach Kants Meinung in den Vorlesungsnachschriften ist der Mensch immer in der Lage, das Böse nicht zu tun. Das Böse wird vom Menschen gewählt. Es hängt von ihm ab, ob er sich von den Leidenschaften und Affekten bestimmen läßt oder nicht. Durch die Vernunft sollte der Mensch seinen Hang zum Bösen unter Kontrolle halten. Leidenschaften und Affekte sollten also durch die Vernunft kontrolliert werden.’

Het probleem is natuurlijk niet de noodzaak tot zelfbeheersing, maar de mate ervan. Voor Kant vloeit het heersen van de rede noodzakelijk voort uit zijn wijsgerig mensbeeld ‘... was aber zur bloßen Erscheinung gehört, wird von der Vernunft notwendig der Beschaffenheit der Sache an sich selbst untergeordnet.’ (GMS 461)

⁷⁰ ‘...indes wir doch frei genug sind, sie [i.e. die Triebe, F.R.F.] anzuziehen oder nachzulassen, zu verlängern oder zu verkürzen, nachdem es die Zwecke der Vernunft erfordern.’ (KU § 83 V 432, 10-12)

⁷¹ Cf. KrV A534/B562 ‘Die Freiheit im praktischen Verstande ist die Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit.’ De mens is in staat ‘...sich, unabhängig von der Nötigung durch sinnliche Antriebe, von selbst zu bestimmen.’

⁷² Diepere motieven vallen buiten het gezichtsveld van Kants aristotelisch mensbeeld; anders zou hij de zedenwet niet kunnen funderen op een a priori gevoel van eerbied en is ook absolute keuzevrijheid onmogelijk. De mens heeft, ondanks z’n neiging tot het kwaad, uiteindelijk altijd de touwtjes in handen en kan zijn eigenliefde volledig z’n plaats wijzen. Zie bijv. *Rel.* VI 36: Ieder mens staat, als redelijk wezen, onder de onweerstaanbare aandrang van wetmatigheid. Zonder tegenkrachten zou hij altijd het wetmatige doen. Als fysiek wezen is hij echter ook gehecht aan natuurlijke drijfveren van eigenliefde. Hij laat ze beide het patroon van zijn handelen bepalen. Het verschil tussen goed en kwaad ligt hierin, of iemand al dan niet de drijfveer van de zedenwet tot voorwaarde van de drijfveer van de natuurlijke eigenliefde maakt.

In de discussie met Kant moet men zich dit denk- en gevoelspatroon steeds voor ogen houden. Het heeft geen zin om, vanuit het eigen, gangbare mensbeeld, doorslaggevende bezwaren aan te voeren tegen elementen uit Kants ethiek, als zou Kant dat mensbeeld delen. Niet alleen voor Kants laatste argument tegen zelfmoord geldt, dat het volledig overtuigend is, *als* men er met hem ervan uitgaat dat zedelijkheid doel op zichzelf is. Ook voor de redenering op basis van natuurlijke tegenstrijdigheid geldt dit. Dat zedelijkheid doel op zichzelf is, is immers een uitvloeisel van zijn gehele mensopvatting met bijbehorend denk- en gevoelspatroon, en geen los element.

Om Kants argumentatie tegen zelfdoding te begrijpen, moet steeds worden bedacht, dat hij uitgaat van het principe dat de mens nooit voor een concrete daad kiest, maar altijd voor een maxime, voor een algemene persoonlijke wetmatigheid of persoonlijke handelingspolitiek. Alleen omdat hij, als redelijk wezen, voor een bepaald algemeen gedragspatroon kiest, kan hij in vrijheid concreet handelen.⁷³ Iemand die zichzelf doodt, kiest dus primair een algemeen gedragspatroon ('als ik genoeg van het leven heb, stap ik er uit'), los van de concrete, aanleiding gevende, omstandigheden, en op grond daarvan komt hij pas tot de daad zelf. Zijn drijfveer staat dus los van de concrete situatie, d.w.z. de concrete situatie inspireert weliswaar zijn zelfliefde, maar zijn wilsbeslissing wordt niet door die concrete situatie bepaald, maar door z'n persoonlijke algemene (en in die zin buiten de tijd staande) handelingspolitiek. Daarmee wordt het gevoel op afstand gezet en a.h.w. in een regel verpakt: 'Als ik overvallen wordt door moedeloosheid, dan handel ik als volgt' De logica van de wetmatigheid is dan altijd van meer gewicht dan het gevoel in kwestie. Alleen zo kan de mens concreet handelen als redelijk wezen, want alleen zo kan hij, volgens Kant, een vrije wil hebben, d.w.z. autonoom zijn.⁷⁴

Die mogelijkheid van absolute vrijheid is onaantastbaar, de mogelijkheden van het gevoelsleven zijn daardoor a priori bepaald en moeten daaraan zijn aangepast. Maximes vormen de brug tussen gevoelens en de zedenwet. Juist *niet* de reële, totale uitzichtloosheid is bepalend voor de besluitvorming bij bijv. zelfmoord, of, zoals bij de noodleugen, de acute indringendheid van het moment, maar een altijd abstracte, algemene en afstandelijke situatie. Iedereen neemt, volgens Kant, als redelijk wezen dat vrij kan kiezen en zich niet, als een dier, door zijn gevoelens laat meeslepen⁷⁵, z'n beslissingen altijd op grond van een algemene, afstandelijke, tijdloze stelregel (maxime), waardoor de mogelijkheid tot vrijheid van keuze is gegarandeerd.⁷⁶

Zoals eerder gezegd, heeft Kant een bepaald gelijk als hij stelt dat we handelen vanuit bepaalde principes, anders zou ons gedrag volstrekt onberekenbaar zijn. Hij plaatst echter vanuit zijn mensvisie die achterliggende principes op de voorgrond. Daardoor wordt de

⁷³ Zie noot 35.

⁷⁴ ..daß du durch deine Vernunft deine Neigung einschränken und überwältigen kannst, das ist die Freiheit deines Willens. (MS VI 481, 20)

⁷⁵ Eine Willkür nämlich ist bloß tierisch (arbitrium brutum), die nicht anders als durch sinnliche Antriebe, d.i. pathologisch bestimmt werden kann. (KrV A 802/B 830)

⁷⁶ Cf. KrV A 803/B 831 'Denn, nicht bloß das, was reizt, d.i. die Sinne unmittelbar affiziert, bestimmt die menschliche Willkür, sondern wir haben ein Vermögen, durch Vorstellungen von dem, was selbst auf entferntere Art nützlich oder schädlich ist, die Eindrücke auf unser sinnliches Begehungsvermögen zu überwinden; diese Überlegungen aber von dem, was in Ansehung unseres ganzen Zustandes begehrenswert, d.i. gut und nützlich ist, beruhen auf der Vernunft. Diese gibt daher auch (...) objektive Gesetze der Freiheit...' Weliswaar gaat het hier op wetten en niet om maximes, maar de kloof is, zoals Allison (a.w. 86) opmerkt, minder groot dan het lijkt, want een redelijk wezen kiest z'n maximes (subjectieve principes) in het licht van objectieve praktische principes of imperatieven.

indringendheid van de situatie (bijv. als er sprake is van een terminale patiënt) vervlakt, en het keuzemoment buiten de concrete, reële wereld geplaatst, terwijl bovendien de fysieke (biologische) ‘natuurwetten’, zoals hij die opvat, geen tijdsverandering verdisconteren. Het heeft daarom geen zin om, zoals Wittwer doet, allerlei, vanwege de bijzondere lichamelijke omstandigheden, schrijnende voorbeelden ten tonele te voeren. Bovendien is niet ons lichamelijk en materieel welzijn (‘die Glückseeligkeit’) bepalend voor de kwaliteit van ons leven, maar het feit dat we waardig, dus moreel, kunnen handelen.⁷⁷ Of iemand terminaal is, geheel verlamd, enz., doet niet ter zake, alleen ons wilsvermogen om volgens de zedenwet te leven.⁷⁸

Als vrij kiezend redelijk wezen ‘is’ de mens in zijn willen sowieso altijd deze wetmatigheid van stelregels; de zedenwet bestaat slechts in het bevel deze wetmatigheid universeel te maken.⁷⁹ De mens kan niet anders dan uit wetmatigheid, d.w.z. volgens algemene regels leven, dus zijn drijfveren kunnen alleen via algemene regels hun invloed uitoefenen. Binnen Kants denkwereld is het de noodzakelijke, enig mogelijke weg tot vrije besluitvorming: *omdat* er vrijheid (wetmatigheid, orde als zodanig) is, kan het niet anders, dan dat ieder als redelijk wezen zijn keuzes (welke dan ook) op grond van tijdloze stelregels bepaalt. Een andere werkelijkheid is voor hem onmogelijk. Het is een soort variant van het ‘fiat justitia, pereat mundus’(maar die vergaat niet, zo voegt Kant er onmiddellijk aan toe)⁸⁰: om de vrijheid (wetmatigheid) te kunnen handhaven, is hij bereid de werkelijkheid voor te schrijven hoe zij functioneert.

Daarnaast is er een afwijzing van elke interesse voor de invloed van de diepere lagen van het menselijk gevoelsleven ‘das Spiel der unabsichtlich dichtenden Einbildungskraft’, van wat mensen werkelijk bezielt, hem eigen - of misschien kan men beter zeggen: eigen aan de tijd waarin hij leefde - anders zou hij nooit serieus kunnen stellen dat, als zelfmoord wordt toegelaten, misdadigheid vrij spel krijgt, of bijv. menen dat de dronkaard zijn geluk zoekt in wijn (MS VI 480-481), en uiteraard evenmin op het idee kunnen komen dat de mens die zijn plicht doet, in feite rechtmatigheid als zodanig wil.⁸¹

⁷⁷ ‘Der pragmatische Bewegungsgrund zu leben ist die Glückseeligkeit; kann ich mir wohl deswegen das Leben nehmen, weil ich nicht glücklich leben kann? Nein das ist nicht nötig, daß ich so lange als ich lebe glücklich leben soll, aber das ist notwendig, daß ich so lange als ich lebe Ehrenwert lebe.’ (*Vorl. z. Mor.* 222-223) Vgl. a.w. 176, waardigheid compenseert het verlies van al het aangename in het leven.

⁷⁸ *Vigil.* XXVII 644, 37- 645, 3 ‘Ein Tugendhafter kann daher wohl unglücklich sein, d. i. alle Schmerzen des Körpers dulden, alle Unfällen seinen äußeren Verhältnissen erfahren müssen. Die Erhabenheit seines Selbstgefühls hält ihn indeß aufrecht, und er kann nie elend sein.’ Zie ook a.w. 628, 12-20 en KpV 88, 4-20. Vgl. Crusius, *Anweisung* § 227 ‘Weil man nun auch in einem elenden Leben doch noch Tugend ausüben kan;...daher man in keinem Falle einen Selbstmord erlauben kan.’ Dit is ook Kants argumentatie in XIX 166, 17-20.

⁷⁹ Cf. J.N. Grenberg, a.w. 174. ‘For Kant, a free and rational agent is defined as one who is capable of acting in a way that conforms to laws..’ (Grenberg verwijst naar GMS 446 ‘[die Freiheit] ... muß ... eine Kausalität nach unwandelbaren Gesetzen, aber von besonderer Art sein.’) Dat betekent in feite: een redelijk wezen kan niet anders dan volgens wetmatigheid, m.a.w. volgens maximes handelen. De volmaakte maxime is de zedenwet.

⁸⁰ R. 3305, XVI 767, 26. Kant gebruikt deze uitdrukking ook in *Zum ewigen Frieden*, waar hij vertaalt met: ‘Es herrsche Gerechtigkeit, die Schelme in der Welt mögen auch insgesamt darüber zu Grunde gehen.’ (VIII 378, 35-37). Zie ook XXVII.2 1334, 37-38 ‘Justitia pereat mundus d.i. ich bekümmere mich gar nicht um die Glückseeligkeit.’ De wereld wordt daardoor juist in stand gehouden.

⁸¹ VII 133-134 ‘Die verschiedenen Acte der Vorstellungskraft in mir zu beobachten, wenn ich sie herbeirufe, ist des Nachdenkens wohl wert, für die Logik und die Metaphysik nötig und nützlich – aber sich belauschen zu wollen, so wie sie auch ungerufen von selbst ins Gemüt kommen (das geschieht durch das

Dat hij, door zijn visie op maximes, alle leven (dat wil zeggen, alle emotionele spontaneïteit) uit de mens haalt, zodat ze, als redelijke wezens, een soort autonome poppen worden, ziet hij niet als een probleem, maar als een bewijs van verhevenheid. Wittwer wil met zijn voorbeelden laten zien ‘...daß Kants Gebot der Selbsterhaltung unseren moralische *Intuitionen* widersprechen könnte.’⁸² Dat doet hij dan ook overtuigend, maar dat Kant tegen onze *morele* intuïties ingaat, komt omdat hij zich aan onze *emotionele* intuïties, omdat die gebaseerd op het lagere gevoelsleven, niets gelegen laat liggen. Het probleem speelt dus al voordat er sprake is van moraal. Op Kant zouden Wittwers argumenten echter geen indruk maken. Morele intuïtie zou hij als een onding beschouwen, goed en kwaad is een zaak van regels, en daarmee van orde en wanorde van handelen: buiten de zedenwet om weet de mens niet, wat goed en kwaad is.⁸³

2.5 De casuïstiek.

Ondanks zijn a-prioristisch uitgangspunt, heeft Kant toch, evenals bij toepassing van het recht, oog voor bijzondere gevallen, waarin de kwetsbaarheid en de eindigheid van de menselijke natuur een rol spelen. Zo vertelt hij van een man die gebeten is door een dolle hond (MS 423-424). Hij weet dat niemand daarvan kan genezen, en doodde zichzelf omdat hij al aanvallen van hondsdolheid in zich voelde opkomen, en zijn medemensen ongeluk wilde besparen. Kant eindigt met de vraag: ‘es fragt sich, ob er damit unrecht tue?’ Het gaat hier, zo zou men kunnen zeggen, om een terminale patiënt, die weet dat hij

Spiel der unabsichtlich dichtenden Einbildungskraft) ist, weil alsdann die Principien des Denkens nicht (wie sie sollen) vorangehen, sondern hintennach folgen, eine Verkehrung der natürlichen Ordnung im Erkenntnisvermögen und ist entweder schon eine Krankheit des Gemüts (Grillenfängerei) oder führt zu derselben und zum Irrhause.’ (Cf. II 213 ‘die Neigung zu Fratzen macht den Grillenfänger’ en II 215 ‘Kasteiungen, Gelübde und andere Mönchstugenden mehr sind Fratzen’ (De term ‘Mönchstugenden’ heeft Kant overgenomen van Hume, zie *An Enquiry into the Principles of Morals* 108, ‘monkish virtues’.)

⁸² Cf. (uit de ‘morele catechismus’, waar de leerling zegt dat hij zijn geluk wil delen met anderen) ‘Das beweist wohl, daß du noch so ziemlich ein gutes Herz hast; laß aber sehen ob du dabei auch guten Verstand zeigest.’ (MS VI 480, 30-31) Het goede verstand overheerst het goede hart, want het goede hart mist de kennis van goed en kwaad.

⁸³ Cf. de al eerder geciteerde woorden: ‘Hier ist nun der Ort, das Paradoxon der Methode in einer Kritik der praktischen Vernunft zu erklären: daß nämlich der Begriff des Guten und Bösen nicht vor dem moralischen Gesetze, (dem es dem Anschein nach so gar zum Grunde gelegt werden müßte,) sondern nur ...nach demselben und durch dasselbe bestimmt werden müsse.’ (KpV V 62-63; vgl. GMS 436, 1-2 en KrV A 318/ B375 ‘...was die Prinzipien der ...Sittlichkeit betrifft, wo die Ideen die Erfahrung selbst (des Guten) allererst möglich machen...’). Dit in navolging van de Stoa, zie Seneca, *Ep. Mor.* 118.11, ‘iets wordt goed door aansluiting bij de morele norm’. (‘Honestum est perfectum bonum... cuius contactu alia quoque bona fiunt.’) De paradox lijkt echter niet zozeer in de methode te liggen als in het feit dat de zedenwet los staat van elke empirische zingeving en daardoor juist van absolute morele betekenis is (vgl. GMS 439, 3-7). De wet drukt onze hogere bestemming uit (KpV 62, 1-5). Voor de stoïsche achtergrond van Kants gebruik van de term ‘paradoxon’, zie Ulrike Santozki, *Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie*, Berlin 2006, 197vv., met verwijzing naar Cicero’s *Paradoxa Stoicorum*. Aanleiding voor Kants opmerking lijkt hier overigens de kritiek van Pistorius, die stelde dat het goede gegrond is in (de norm van) de empirische interesse van de gemeenschappelijke natuur van alle redelijke wezens (*Alg. Deutsche Bib.* 1786, 457). Zie Klemme, H.F., The origin and aim of Kant’s Critique of Practical Reason, in: *Kant’s ‘Critique of Practical Reason’: A Critical Guide*, ed. by Andrews Reath, Jens Timmermann, CUP 2010, 16-17; en Hespe, F., Das Begehrungsvermögen nach Begriffen, in: *Das Verhältnis von Recht und Ethik in Kants praktischer Philosophie*, hrsg. von Bernd Dörflinger, Dieter Hüning, Günter Kruck, 2017 (Olms), 102-103.

een gevaar voor zijn omgeving zal worden en om sociale redenen zijn leven, dat binnen afzienbare tijd niet meer dat van een redelijk wezen zal zijn, bekort. De vraag stellen is in feite haar beantwoorden, maar dit betekent dat, gezien de fenomenale natuur van de mens, een a-prioristisch standpunt niet altijd mogelijk is.

Een ander voorbeeld dat Kant geeft van een mogelijke zelfmoord om sociale, respectievelijk politieke redenen, is minder bevredigend. ‘Kann man es einem großen unlängst verstorbenen Monarchen zum verbrecherischen Vorhaben anrechnen, daß er ein behend wirkendes Gift bei sich führte, vermutlich damit, wenn er in dem Kriege, den er persönlich führte, gefangen würde, er nicht etwa genöthigt sei, Bedingungen der Auslösung einzugehn, die seinem Staate nachtheilig sein könnten; denn diese Absicht kann man ihm unterlegen, ohne daß man nötig hat, hierunter einen bloßen Stolz zu vermuten?’⁸⁴

Dit voorbeeld is onbevredigend, omdat Frederik II van Pruisen, om wie het hier gaat, zichzelf door zijn cynische en agressieve *Realpolitik* in de problemen had gebracht. De precaire situatie waarin hij zich bevond, had hij grotendeels aan zichzelf te wijten. Er is daarom juist in zijn geval geen enkele reden om géén trots te vermoeden.

Verder noemt Kant de mogelijkheid om, in de zekerheid dat men omgebracht zal worden, door zelfdoding z'n executie te ontlopen. Hij verwijst naar Seneca, aan wie het door Nero werd toegestaan zelfmoord te plegen. Kant schrijft hierover: ‘Die Moralität aber hievon verlange ich nicht zu verteidigen.’⁸⁵ Kant wijst deze mogelijkheid niet verontwaardigd af, maar kan die ook moreel niet billijken. Toch is dat vreemd, want openbare terechtstelling op het schavot werd als schande ervaren, en Kant is van mening dat eer belangrijker is dan leven.⁸⁶

Zoals vaker voldoen Kants voorbeelden niet ten opzichte van de gecompliceerde werkelijkheid. Kant verwerpt (koepok)vaccinatie, omdat men daarmee zijn eigen leven in gevaar kan brengen, maar heeft geen bezwaar tegen zeereizen, omdat men het weer niet zelf naar zijn hand kan zetten: de betreffende persoon veroorzaakt de mogelijke stormen ‘dem er sich anvertraut’ (MS 424), niet zelf. Daar zou men tegen in kunnen brengen, dat men dan toch zelf bewust voor het risico van storm, en daarmee schipbreuk, kiest. Verder houdt ieder medisch handelen een bepaald risico in, dat gangbaar vanzelfsprekend wordt afgewogen tegen de gezondheidsschade die volgt op het nalaten ervan.

⁸⁴ MS VI 423; cf. *Anthropologie* VII 258, 24-27. In de collegeverslagen noemt hij de zelfmoord van Cato, die wilde vermijden dat hij zich aan Caesar moest onderwerpen en daarom meende ‘niet meer als Cato te kunnen leven’, het enige, unieke geval waarin zelfmoord verdedigbaar is. (*Vorlesung zur Moralphilosophie*, 218-219) Enkele bladzijden verder noemt hij echter Cato's gedrag onedel (a.w. 224).

⁸⁵ *Anthropologie* VII 529, 7-22. Cf. MS VI 423. Het motief om openbare executie te ontlopen, wordt ook door Wolff genoemd (DM § 507, zie bladzijde 248 en 349 van deze studie).

⁸⁶ MS 333, 37 – 334, 5; *Collins* XXVII 372, 26-30; 376. Kants opvattingen weerspiegelen de gangbare ideeën over het fundamentele belang van eer in vroeger tijden. Wanneer hij zegt dat we het lichaam van een zelfmoordenaar als een karkas beschouwen (zie noot 9), heeft dat als achtergrond dat een fatsoenlijke begrafenis als een van de belangrijkste dingen werd beschouwd. De lichamen van terechtgestelde misdadigers werden (als extra schande) vaak niet begraven, maar als aas voor de dieren op het galgenveld achtergelaten (zie bijv. Lotte van de Pol, *Het Amsterdams hoerdom*, 1996, 76-84, blz. 76.). Er is in 1696 zelfs een oproer geweest om het recht van een fatsoenlijke begrafenis (van de Pol, a.w. 73). Vgl. ook D.A. Berents, *Het werk van de Vos, samenleving en criminaliteit in de middeleeuwen*, Zutphen 1985, 109 ‘De middeleeuwse samenleving was in hoge mate afhankelijk van eerlijkheid en eergevoel en hechtte daaraan een grote waarde.’

3. Ethiek als belijdenis.

Wittwer wijst Kants mensopvatting af. Het gaat dan om de evaluatie van het verschijnsel plicht, dat ten oorsprong ligt aan Kants ethiek. ‘Handelt es sich bei dieser Begeisterung für die Pflicht nicht um eine Eigenheit Kants?’ Het is een retorische vraag.⁸⁷ Men kan er een andere retorische vraag tegenoverstellen: ‘Zou Kant dit (dat zijn geestdrift voor plicht een privé-neiging zou zijn) ooit hebben kunnen accepteren?’ De gehele passage in *Die Religion* waaruit dit citaat is genomen, ademt Kants haast aandoenlijk en tegelijk plechtig enthousiasme: ‘Aber eines ist in unserer Seele... wo die Bewunderung ... seelenerhebend ist: die ursprüngliche moralische Anlage in uns überhaupt.’ (VI 49, 6-9) Het gewicht van de bewonderende vraag hoe dat mogelijk is ‘... muß ein jeder Mensch ..., der vorher von der Heiligkeit, die in der Idee der Pflicht liegt, belehrt worden, ... innigst fühlen.’ (l.c. 18-21) Ook in de zogenaamde ‘Apostrophe an die Pflicht’, Kants ode aan plicht (KpV V 86) heeft hij het over plicht, die zich ‘.selbst wider Willen Verehrung (wengleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen...’

We zijn, zo blijkt tenslotte, niet meer op het terrein van de ethiek, maar op het terrein van de zingeving en geloofsbelijdenis.

4. Slotopmerking.

Het is, vooral bij dit onderwerp, lastig de valkuil van te gemakkelijke kritiek – hoe inhoudelijk juist ook op zichzelf vanuit modern standpunt - te vermijden.

Zo stelt Wittwer dat Kant soms bezwijkt voor de verleiding te ontkennen dat mensen een wens om te sterven kunnen hebben. Hij citeert daartoe *Reflexion* 6801 (XIX 165, 32 - 166, 1) ‘Seine [des Suizidenten] Einwilligung ist hier nichtig, weil man keinen Willen hat um auf zu hören gar etwas zu sein.’ En geeft dan als commentaar: ‘Kant übersieht hier, daß seine ausführliche ethischen Erörterungen des Suizids überflüssig wären, wenn es diesen Willen wirklich nicht geben könnte.’⁸⁸ Kant bedoelt echter, dat niemand voor de dood kiest omdat hij zo graag sterven wil, maar omdat hij aan onverdraaglijk lijden wil ontsnappen. Deze manier van redeneren deed destijds opgeld. Zo geeft Wolff het voorbeeld van een veroordeelde misdadiger die zichzelf om het leven brengt, om de schande van een openbare executie te ontlopen, al houdt hij de dood zelf niet voor iets goeds.⁸⁹ Deze denkwijze heeft voor ons geen overtuigingskracht meer, maar wel wordt het beeld vermeden van Kant als een man die soms met evidente blindheid was geslagen. (Tegelijk blijkt hieruit hoe lastig het is om zich in de toen vanzelfsprekende opvattingen, die teruggaan op Aristoteles - zoals het onderscheid tussen een relatief en een absoluut doel - te verplaatsen. Dat dit gewone voorbeeld al zo’n probleem vormt gezien de volstrekt achterhaalde redeneertrant, toont dat de context van het geheel van Kants ethisch denken ons wezenlijk vreemd is geworden.)

Een ander voorbeeld. Kant stelt het geluk niet gelijk aan zinlijke behoeftebevrediging, zoals Wittwer lijkt te menen wanneer hij de inhoud van *Grundlegung* IV 395 samenvat met de woorden: ‘Im übrigen liegt dem Ganzen Gedankengang ein rein pathologischen

⁸⁷ Wittwer, a.w. 208. Aanleiding is Kants mogelijke antwoord op de vraag naar de zin van het lijden: ‘.das Bewußtsein der ‘Unbegreiflichkeit dieser eine göttliche Abkunft verkündigende Anlage [zur Moralität – H.W.] muß auf das Gemüt bis zur Begeisterung wirken, und es zu den Aufopferungen stärken [!], welche ihm die Achtung für die Pflicht auferlegen mag.’ (*Religion* VI 50) (Wittwer l.c.)

⁸⁸ Wittwer, a.w. 197

⁸⁹ DM § 507. Cf. *Refl.* 6979, XIX 219, 12-14 ‘Über das Leben hat man nur ein negatives Recht... aber kein positives: den Verlust desselben als ein Mittel zu brauchen.’ Vgl. ook blz. 249 hierboven.

Glücksbegriff zum Grunde...'.⁹⁰ Terwijl Kant op die bladzijde (GMS AA IV 395, 28 – 396,1) ook betoogt, dat hoe meer de gecultiveerde rede zich inlaat met geluk (in de vorm van het beoefenen van kunst en wetenschap), hoe meer men uiteindelijk beseft, dat men zich eerder een last op de hals heeft gehaald, dan aan geluk gewonnen. Wittwers mening dat 'die Erfüllung kulturell und persönlich geformter Bedürfnisse' een wezenlijke bijdrage aan het menselijk geluk levert, zou Kant, hoewel hij er wel degelijk oog voor heeft, in zover relativiseren, dat het z.i., naar uit ervaring blijkt, altijd op een teleurstelling uitloopt. Hij zou daarom Wittwers stelling, dat zinvol leven dus per definitie betekent dat de rede ondergeschikt is aan het streven naar geluk, een stelling die hij ongetwijfeld zeer goed kende, afwijzen.⁹¹ Bovendien is het strijdig met Kants analyse van hoger en lager vermogen tot begeren. Volgens hem hoort elke voorstelling - ook al heeft die haar oorsprong in het verstand - die de wil alleen kan bepalen door een gevoel van lust in het subject te veronderstellen, tot het lagere vermogen tot begeren (KpV V 23, 6-10). Het hogere vermogen bestaat alleen uit de zuivere rede die de wil bepaalt door middel van puur formele praktische regels (KpV V 24, 32-40); het is de basis van waardigheid, die, in tegenstelling tot geluksstreven, de zin van het bestaan vormt (KU 436, 27-37).

Er moet dan meteen aan toegevoegd worden, dat we, bij alle begrip, niet alleen deze analyse niet meer kunnen onderschrijven, maar dat ook het gehele onderscheid waarop die analyse is gebaseerd, tot een achterhaald mensbeeld behoort. Daarom is een fundamentele discussie met Kant eigenlijk onmogelijk.⁹²

Dat neemt niet weg dat men niet anders kan afsluiten dan met de erkenning, dat alle kritiek, op welke grondslag ook gebaseerd, in feite een eerbewijs is aan de indrukwekkende en intrigerende manier waarop Kant, in overeenstemming met de mogelijkheden van zijn tijd, het principe van noodzakelijkheid, in de vorm van gehoorzaamheid aan de doelmatigheid van de natuur (als plichten tegenover zichzelf) en aan de wetmatigheid van onvermijdelijk eigenbelang (als plichten tegenover anderen) tot van de moraal heeft weten te vormen. Niettemin is het goed om voor ogen te houden dat het gaat om ethische theorie die berust op een mentaliteit die, op grond van rationeel sluitende redeneringen, bereid is onmenselijkheid toe te passen.⁹³

⁹⁰ Wittwer, a.w. 206

⁹¹ 'Jedoch untersteht sie (die Vernunft) dabei notwendig dem Wunsch, ein befriedigendes Leben zu führen.' (Wittwer, l.c.) Cf. F. Hutcheson, *A system of moral philosophy* I, 4, § 4 p 58 'And it is pretty plain that reason is only a subservient power to our ultimate determinations either of perception or will.'

⁹² Het verouderd mensbeeld verklaart de kloof in belevingswereld niet. Het is wijsgerig gezien een pijnlijk raadsel dat, wat de een ervaart als de zin van het bestaan, voor de ander (Hegel) 'erhabene Hohlheit' is. (G.W.F. Hegel, 'Glauben und Wissen', *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Werke*, Bd. 1, 1832, Berlin, 139.) Hegels kritiek impliceert dat Kants ethiek (en mensbeeld) naar model van Newtons natuurwetten samengaand met gevoelens (waardigheid, achting) die vrij zijn van al het animale, tot een ingebeeld, beredeneerd gevoelsleven leidt (vgl. *Gmspr.* VIII 284, 15-20). Kant zou antwoorden dat Hegel blind was voor de, door de zuivere rede bepaalde en algemeen vanzelfsprekend aanvaarde, natuurlijke orde van de dingen; vgl. *SdF* VII 58, 22-30 (tekst afgedrukt in noot 285 op blz. 272 hierboven) en *Gmspr.* VIII 285, 12vv.

⁹³ *Collins* XXVII 373, 4-12 (*Vorlesung* 222); *MS* 329, 36 - 330, 10. Zie bladzijde 339 hierboven. Toch zijn er commentatoren die hier enig begrip voor kunnen opbrengen, zie M.J. Seidler, a.w. 441 'Yet, his comments may be appropriate for those motivated by the lust for death described by Seneca. Kant's remarks are aimed at those who resort to suicide rather than strive to overcome the obstacles they face.' De verwijzing betreft Seneca's *Brieven aan Lucilius* 24.25, waar deze het heeft over ondoordacht hartstochtelijk doodsverlangen.

APPENDIX

1. Enkele aspecten van Wolffs filosofie.

Christian Wolff (1679-1754) stond onder invloed van Descartes en bovenal Leibniz, wiens filosofie hij in gesystematiseerde vorm doorgaf. Om te zorgen voor volstrekte helderheid past hij, in de vele boeken die hij schreef, een aan de wiskunde ontleende stelselmatigheid toe: hij definieert eerst alle begrippen die hij gebruikt, en bouwt vervolgens zijn betoog verder op, met (in scholastieke stijl) voortdurende verwijzing naar eerder bereikte denkresultaten. Dat geeft zijn werk een wat schoolmeesterachtig karakter. Zijn kennistheorie is in grote lijnen de volgende: de mens ontvangt zijn begrippen en voorstellingen door indrukken die via de zintuigen in de ziel worden opgewekt. Zowel dieren als mensen hebben een ziel, die bestaat uit gevoel, verbeeldingskracht, geheugen en zinnelijke begeerte. De ziel is in wezen het vermogen zich de dingen voor te stellen.¹ De ziel van de mens onderscheidt zich wezenlijk door de bijkomende vermogens van verstand, rede, wil en vrijheid (DM 554 § 892). Het verstand - 'intellectus' - is het vermogen om de dingen duidelijk voor te stellen en heeft de vaardigheid om duidelijkheid in deze voorstellingen te brengen, ze te verbinden en ze te vergelijken.² *Duidelijke* begrippen zijn volgens Wolff begrippen die niet alleen helder zijn (zoals bijvoorbeeld kleuren), maar ook analyseerbaar en dus nauwkeurig definieerbaar.³ Kennis veronderstelt niet alleen waarneming (perceptio) maar ook het bewustzijn daarvan (apperceptio).⁴ Gedachten zijn voor Wolff 'Veränderungen der Seele deren sie sich bewusst ist' (DM 108 § 194). 'Empfindungen' zijn 'sensationes' die, als bewustzijnsvormen beschouwd, 'ideas (voorstellingen) rerum materialium praesentium' kunnen worden genoemd (DM II 21 § 65 ad § 220). Een ding (res) is voor Wolff, in aansluiting bij het Romeinse recht, alles wat ons nuttig

¹ 'Essentia animae consistit in vi repraesentativa universi situ corporis organici in universo materialiter et constitutione organorum sensorium formaliter limitata.' (*Psychologia Rationalis* 66)

² Chr. Wolff, *Psychologia Rationalis* 173 § 387 'Facultas res distincte repraesentandi dicitur Intellectus.' *Vernünfftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes*, 123 'Einen Begriff nenne ich eine jede Vorstellung einer Sache in unseren Gedancken.' Ook a.w. 124 § 5 'Da uns nun die Sinnen zu Gedancken von Dingen, die ausser uns sind, veranlassen: so bringen sie uns auf einen Begriff derselben.' Cf. Kant *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1754) I 355. Er is hier bij Kant ook een aanzet tot ethiek te vinden: het verstandelijk inzicht is, als het de juiste graad van volledigheid en duidelijkheid bezit, in staat de zinnelijke prikkels aan zich te onderwerpen. (I 360)

³ *Vernünfftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes*, 128-129 § 13. Zie ook DM 153 § 277 'Das Vermögen das Mögliche deutlich vorzustellen ist der Verstand. Und hierinnen ist der Verstand von den Sinnen und der Einbildungs-Kraft unterschieden, daß wo diese allein sind, die Vorstellungen nur höchstens klar, aber nicht deutlich seyn; hingegen wo der Verstand dazu kommet, dieselbe deutlich werden.' Het 'clare et distincte' van Descartes maakt dus deel uit van Wolffs programma. Cf. DM II 203 § 126 waar hij verwijst naar '...die Cartesianische Empfindung der Klarheit und Deutlichkeit'. Wat betreft Descartes, zie bijvoorbeeld *Regulae ad directionem ingenii* XI, 2 '...quia ad mentis intuitum duo requirimus, nempe ut propositio clare et distincte, deinde etiam ut tota simul et non successive intelligatur.' In hoeverre Wolff recht doet aan Descartes' opvattingen blijft hier buiten beschouwing.

⁴ 'Si objectum aliquod in mente repraesentatur, distingui debet actus mentis, quo fit repraesentatio; repraesentatio ipsa, quatenus objectum quoddam menti exhibet; et denique actus, quo mens repraesentationis istius, consequenter rei, qualis repraesentatur, conscia sibi est. Actus prior, quo fit repraesentatio, est perceptio; actus posterior, quo mens sibi conscia est repraesentationis, vocatur apperceptio.' *Psychologia Empirica*, 48.

kan zijn.⁵ Hij geeft echter ook een bredere definitie: ‘Alles, was seyn kan, es mag wircklich seyn oder nicht, nennen wir ein Ding.’ (DM 9 § 16) Een ding is of materieel (corporalis) zintuiglijk waarneembaar of immaterieel (incorporalis) en wordt dan alleen door het verstand begrepen.⁶

Gevoel en kennis (kennis in de zin van voorstellingsvermogen en besef) kunnen bij Wolff, in navolging van Descartes, samenvallen.⁷ (Kant kan het gevoel als gewaarwording - ‘Empfindung’ - een ‘begrip’ noemen omdat hij Wolff volgt in diens mening dat ‘Empfindungen’ - gewaarwordingen - gedachten zijn, omdat ze zich in het bewustzijn manifesteren.⁸) De vrijheid ligt bij Wolff in navolging van Leibniz in de spontaneïteit van de wil, voor zover die door het verstand, dat wil zeggen door de objectieve voorstelling van ‘het beste’, ondubbelzinnig wordt bepaald. Wat onze innerlijke en uiterlijke toestand volmaakt maakt is goed.⁹

Innerlijk is bij Wolff datgene wat lichaam en ziel betreft, uiterlijk ons materiële bezit en datgene wat ons door anderen wordt geschonken: eer, respect, enz. (DE 5 § 2). We worden door de voorstelling, respectievelijk de kennis van het goede gemotiveerd. Weten wat het goede is, is het goede doen; niemand wil immers zichzelf benadelen (een opvatting die aan Plato herinnert).¹⁰ Als dit niet door een duidelijke of objectieve voorstelling gebeurt, vindt dit plaats door duistere of onbewuste voorstellingen. Daaruit ontstaat het verkeerde handelen. Volstrekt zuiver kennen is voor de mens echter

⁵ Chr. Wolff, *Institutiones juris naturae* (=Grundsätze des Natur- und Völkerrechts § 121 ‘Rei nomine venit ens omne, quod nobis usui esse potest.’ (In DM II 96 § 45 geeft Wolff ‘Ding’ als vertaling van ‘ens’.) (Kant volgt dit woordgebruik, ook dieren zijn daarom ‘dingen’, zie GMS 428.) Het verstand stelt ons in staat de dingen te begrijpen, zie o.a. *Institutiones* § 108 ‘Intellectus facultas est res distincte representandi.’

⁶ Cf. DM 140 § 251 ‘Ein jeder Gedancke stellet uns etwas vor, entweder ausser uns, oder in uns.’

⁷ ‘Es ist nemlich die Unlust nichts anderes als eine Anschauende Erkänntniß des Unvollkommenheit.’ (DM § 417) (Zo ergert iemand die een boek niet begrijpt zich aan z’n onvermogen. Hij beseft dat zijn bevattingsvermogen volmaaktheid mist. Cf. hoofdstuk I, noot 78.) Voor Descartes, zie noot 8 hieronder.

⁸ ‘Die Gedancken, welche ... von den körperlichen Dingen ausser uns veranlasset werden, pflegen wir Empfindungen, und das Vermögen zu empfinden die Sinnen ... zu nennen.’ (DM 122 § 220) ‘Endlich Fühlen heisset so viel als dasjenige sich vorstellen, was Veränderungen in unserem Leibe veranlasset, wenn ihn körperliche Dinge, oder er sie berührt. Vielleicht werden sich einigen wundern, daß ich die Empfindungen unter der Gedancken der Seele rechne... Allein es ist aus dem vorhergehenden zu sehen, daß bei einer jedem Empfindung so wohl eine Veränderung in unserem Leibe geschieht, als auch das wir uns derer Dinge, die diese Veränderung veranlassen, bewust sind. Beide müssen bei einander sein, wenn wir sagen, daß wir empfinden.’ (DM 123 § 221-222). Uit het feit dat we tijdens onze slaap niets horen of ruiken, blijkt dat blijkt dat gewaarwordingen tot het bewustzijn, de gedachten behoren (a.w. 124). Cf. R. Descartes, *Meditationes* II.9 ‘...sentire ... nihil aliud est quam cogitare’ en F. Hutcheson, *Inquiry* 19 ‘Those ideas which are rais’d in the mind upon the presence of external objects, are call’d sensations.’ en *An essay on the nature and conduct of the passions and affections*, Indianapolis 2002, 15 ‘..the apprehension of certain objects or events, in which the mind generally conceives good or evil.’

De verbondenheid tussen gevoel en verstand blijkt ook uit Crusius woorden: ‘Wir haben vermöge desselben [i.e. der Gewissenstrieb] eine natürliche Empfindung von dem, was recht und billig ist. Weil sich aber das Gewissen, wie andere Grundtriebe, auch verirren kann; so müssen wir die Empfindungen desselben in deutliche Schlüsse zu verwandeln suchen..’ (*Anweisung vernünftig zu leben* 450, § 368).

⁹ DE 6 § 3 ‘Was unseren so wohl innerlichen, als äußerlichen Zustand vollkommen machet, ist gut.’

¹⁰ DE 7 § 6 ‘Die Erkänntniß des Guten ist ein Bewegungs-Grund des Willens. Wer die freyen Handlungen des Menschen, die vor und an sich gut sind deutlich begreift, der erkennt daß sie gut sind. Und daher ist das Gute, was wir an ihnen wahrnehmen, ein Bewegungs-Grund, daß wir sie wollen.’ Cf. DM 318 § 521 ‘Es ist nicht zu leugnen, daß ein Mensch, der etwas als besser erkennt, unmöglich das schlimmere ihm vorziehen kan und es solchergestalt notwendig geschiehet daß er das bessere erwählet.’ Zie, wat Plato betreft, bijvoorbeeld *Euthydemos* 278e-281b en *Politeia* 340d-341a; 349d-350d.

onmogelijk.¹¹

Wolff onderscheidt, in navolging van Aristoteles en de scholastiek, tussen zinnelijke begeerte (*appetitus sensitivus*) en wil (*appetitus rationalis*).¹² Elders beperkt Wolff de wil tot verstandelijke wezens, zie bijvoorbeeld DM II 244-245 § 155 (ad § 492) ‘Der Wille wird entweder in einem weitläuffigen Verstande genommen, daß er die Sinnliche Begierde zugleich mit darunter begreiffet; oder im einen engeren, da er ihr entgegengesetzt wird, und man ihm *Appetitum rationalem*, vernünfftige Begierde nennet. In dem letzteren Falle muß die Vorstellung eine Deutlichkeit haben, da sie bey der sinnlichen gar keine hat. Wir brauchen eigentlich das Wort in einem engeren Verstande, und sprechen daher auch den unvernünfftigen Thieren einen Willen ab.’ (Vgl. DM 553 § 889.)

Morele noodzakelijkheid wordt door Wolff verplichting (*obligatio*) genoemd. Deze wordt ons door de natuur opgelegd.¹³ Het verplichtende is gebaseerd op de *gevolgen* van het handelen. De overheid verplicht bijvoorbeeld de mensen niet te stelen en zorgt dat mensen een afschuw krijgen van stelen door daar zware straf op te stellen.¹⁴ Onze natuur verplicht ons zo volmaakt mogelijk te handelen. ‘Volmaaktheid’, als harmonie die de eenheid van de menselijke natuur uitdrukt, is bij Wolff een centraal begrip.¹⁵ Die volmaaktheid heeft met orde te maken en orde met regels.¹⁶

Handelingen zijn vanwege hun gevolgen in zichzelf goed of slecht; God gebiedt ze omdat ze in zich goed zijn: ze zijn niet goed omdat God ze gebiedt.¹⁷

¹¹ DM 156 § 285 ‘Unterdessen weiset es die Erfahrung .. daß unser Verstand niemahls ganz reine ist, sondern bey der Deutlichkeit beständig doch viel Undeutlichkeit und Dunckelheit übrig bleibet.’

¹² DM II 227 § 141 ad § 434. Cf. DE 99 § 165 ‘Damit man nun dergleichen Begierde, oder, welches gleich viel ist, einen festen und unveränderlichen Willen..’ Ook: a.w. 103 § 171. Zo ook Hutcheson (*An Essay* 34n).

¹³ *Grundsätze des Natur- und Völkerrechts*, Meisenheim/Glan 1980, 25 § 37 ‘Die sittliche Nothwendigkeit zu Handeln selbst is die Verbindlichkeit (*obligatio*).’ Cf. DE 9 § 9 ‘Da nun dasjenige was aus den Handlungen der Menschen erfolget und sie entweder gut oder böse macht, von dem Wesen und der Natur herkommet... verbindet uns die Natur der Dinge und unsere eigene das vor sich gute zu thun, und das vor sich böse zu unterlassen.’

Zie ook DE 143 § 221 ‘Durch die Pflicht verstehen wir eine Handlung, die dem Gesetze gemäß ist.’ ‘Und daher heisset einen natürliche Pflicht eine Handlung, die dem Gesetze der Natur gemäß ist, oder dazu wir als Menschen durch das Gesetze der Natur verbunden seyn. Und vond diesen handeln wir.’ (l.c.) Dat komt neer op: *Grundsätze* 65 § 103 ‘Der Mensch muß, so viel er kann, so wohl sich, folglich theils seine Seele, theils seinen Leib, als auch seinen Zustand verbessern.’ De mens is verplicht zich volmakter te maken (a.w. 66 § 106)

¹⁴ ‘..und davon bekommt er vor dem Diebstahl einen Abscheu.’ (DE 9 § 8) ‘Einen verbinden etwas zu thun, oder zu lassen, ist nichts anderes als einen Bewegungs-Grund des Wollens oder nicht Wollens damit zu verknüpfen.’ (DE 8 § 8)

¹⁵ ‘Diese praktische Vollkommenheit definiert Wolff als allgemeine Übereinstimmung des menschlichen Handelns mit sich selbst im Zusammenhang des ganzen Lebens.’ (J. Schmucker, *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflexionen*, Meisenheim am Glan, 1961, 38) In Wolffs woorden: ‘Wenn nun der gegenwärtige Zustand mit dem vorhergehenden in dem folgenden und aller zusammen mit der Wesen und der Natur des Menschen zusammen stimmt; so ist der Zustand eines Menschen vollkommen.’ (DE 5 § 2)

¹⁶ ‘Da in der Vollkommenheit Ordnung ist; so muß auch in einer Welt um so viel mehr Ordnung seyn, je mehr Vollkommenheit ist.’ (DM 448 § 717) ‘In der Vollkommenheit ist lauter Ordnung. Denn wo eine Vollkommenheit ist, da beziehet sich alles auf einen gemeinen Grund..’ (A.w. 81 § 156) ‘Da die Regeln aus dem Grunde der Vollkommenheit entstehen; so ist vollkommener, was den Regeln gemässer ist...’ (A.w. 90 § 168) ‘Nemlich Regeln machen Ordnung.’ (A.w. § 719)

¹⁷ DM II 225 § 137 ‘Da nun das Böse eine vergängliche Lust mit sich führet, die man nach diesem mit

Wolff gelooft op ervaringsgronden niet in de absolute vrijheid van verstand en wil. Er is geen zuivere rede en geen zuivere ‘goede wil’ in de zin van Kant (GMS IV 393). Hij schrijft: ‘Evenmin als het menselijk verstand ooit zuiver is, is ook de wil ooit zonder zinnelijke begeerte (zinnelijk verlangen). Opdat de laatste niet de overhand krijgt en wij tegen de rede ingaan bij ons handelen, is het in de moraal nodig dat men laat zien hoe de zintuigen en het inbeeldingsvermogen zover zijn te brengen dat ze sporen met de rede en dat wil en begeerte (verlangen) niet met elkaar in strijd zijn, maar veeleer de begeerte de wil ondersteunt en bevordert.’¹⁸

Wolffs ethisch standpunt, in zijn eigen woorden samengevat, luidt:

‘Zoals in alle dingen, of ze nu natuurlijk of kunst zijn, een eigen volmaaktheid mogelijk is, is dat ook het geval bij de daden van mensen en de daaruit voortkomende gevolgen. Wanneer men alle handelingen van een mens, zijn gehele doen en laten, overziet, treft men daarin een bepaalde graad van volmaaktheid aan die als zodanig mogelijk is. De mens is vrij zijn handelen te bepalen. Ik heb op ethisch en politiek gebied aangetoond, dat de mens op grond van natuurlijke verplichting zijn daden zo moet bepalen, dat in zijn toestand en, voor zover dat in zijn vermogen ligt, in de toestand van zijn medemensen, ja

Unlust bezahlen muß, so hat es Gott verboten.’ Deze opvatting over de zelfstandigheid van goed en kwaad gaat via Leibniz (*Théodicée* § 183), terug op Hugo de Groot, *De iure belli ac pacis*, I, 1 § 10 ‘...ne a Deo quidem potest effici... ut quod intrinseca ratione malum est, malum non sit.’ (Geciteerd door H.W. Arndt, *Einleitung*, XIII bij *Vernünfftige Gedancken von des Menschen Thun*. Het is in feite een scholastieke gedachte, zie Anselmus, *De Libertate Arbitrii* VIII-IX. In *Théodicée* § 183 noemt Leibniz (in citaat) naast Hugo de Groot ook Thomas van Aquino, maar niet Francisco Suarez, door wie Hugo de Groot beïnvloed is. Dat is in zekere zin terecht, omdat Suarez in *De Legibus* II,6,5 ‘...Deum non posse negare seipsum, et ideo non posse ordinem suae iustitiae auferre, sentiens non posse non prohibere ea quae mala sunt et contra rationem naturalem’ bijna letterlijk Thomas citeert, die zich op zijn beurt baseert op de woorden van de apostel Paulus: ‘... sicut apostolus dicit, II ad Tim. II, *Deus fidelis permanet, negare seipsum non potest*. Negaret autem seipsum, si ipsum ordinem suae iustitiae auferret, cum ipse sit ipsa iustitia. Et ideo in hoc Deus dispensare non potest, ut homini liceat non ordinate se habere ad Deum, vel non subdi ordini iustitiae eius, etiam in his secundum quae homines ad invicem ordinantur.’ *ST I^a-IIae* q. 100 a. 8 ad 2.)

Suarez gaat uit van een dubbele, en daarmee ook van een niet direct met God, maar wel direct met de rede verbonden, fundering van de moraal. Zie *De Legibus* II, 6, § 17 ‘Respondeo igitur in actu humano esse aliquam bonitatem vel malitiam ex vi objecti praecise spectati, ut est consonum vel dissonum rationae rectae... Praeter hanc vero habet actus humanus specialem rationem boni et mali in ordine ad Deum...’ Dit correspondeert met de fundamentele scholastieke tweedeling van natuur en genade. Zie ook a.w. II, 6, § 2 ‘Est ergo sine dubio Deus effector et quasi doctor legis natura; non tamen inde sequitur ut sit legislator, quia lex naturae non indicat Deum ut praecipientem, sed indicat quid in se bonum vel malum sit.’ De wet stelt vast wat goed en kwaad is, zonder dat God dit bepaalt, al is hij als schepper wel oorzaak (auctor) van de wet en impliceert de wet zijn, als hoger geplaatst wezen verplichtende, wil. Kant ziet dat anders: ‘Auctor legis obligantis est legislator...[deus] est principium, non auctor.’ *Refl.* 6771. Onze noumenale natuur is de wetgever. Zie IV 438vv. (Een afwijkende variant biedt *Vorlesung* 79.) Cf. Th.v. Aquino, *ST I^a-IIae* q. 21 a. 1 ‘Omnis actus bonus concordat rationi et legi aeternae.’ Cf. ook Shaftesbury, *Characteristicks*, Vol. II 31, ‘Before the time, therefore, that a creature can have any plain or positive notion one way or other, concerning the subject of God, he may be suppos’d to have an apprehension or sense of right and wrong.’

¹⁸ DM II 255 § 160 ad § 502. Cf. *Grundsätze des Natur- und Völkerrechts* 69 § 109 ‘Weil der Gebrauch aller Kräfte übereinstimmen (consentire) muß; so müssen wir uns vornämlich Mühe geben, das wir die sinnlichen Begierden zur Uebereinstimmung (consensum) mit dem Willen..bringen.’ Wat betreft de parallel met zuivere kennis: DM 156 § 285 ‘Unterdessen weiset es die Erfahrung .. daß unser Verstand niemahls ganz reine ist, sondern bey der Deutlichkeit beständig doch viel Undeutlichkeit und Duncckelheit übrig bleibt.’ Ook DM 307 § 502 ‘Nehmlich weil der Verstand niemahls ganz rein ist; so ist auch der Wille niemahls ohne sinnliche Begierde, sondern diese vergesellschaften sich damit.’

in zijn hele doen en laten, de grootste volmaaktheid in stand wordt gehouden.’¹⁹

Het volmaakte, respectievelijk het goede, het geordende, geeft ons een gevoel van genoeg. Wolff illustreert dit met het voorbeeld van de volmaaktheid van een nauwkeurig lopend uurwerk (een beeld dat hij zeer vaak gebruikt, ook voor de wereld als geheel) dat ons een gevoel van genoeg schenkt.²⁰ Het lijkt daarbij eerder te gaan om genoeg in functionaliteit, dan om genoeg in het ervan te verwachten nut. Er is daarmee een zekere parallellie met schoonheidservaring, vergelijkbaar met Hutchesons opmerking dat de schoonheid van de lichaamsbouw van een dier die geheel is aangepast aan diens functionaliteit, ons behaagt, hoewel er voor ons zelf geen enkel nut uit voortvloeit: wij scheppen behagen in harmonische functionaliteit van ontwerp.²¹ (Voor Kant is dit alles heteronomie, zie KpV 64, 7-19.)

Het functionele (doelmatige) staat bij Wolff echter, ook als het om schoonheid gaat, op de voorgrond. Zo schrijft hij over de volmaaktheid van een schilderij: ‘Als iemand mij vraagt waarom een schilderij mij bevalt, antwoord ik niet “Vanwege zijn volmaaktheid”, maar “Omdat het de gelijkenis met de werkelijkheid goed weergeeft.” Maar de volmaaktheid van het schilderij bestaat juist in die gelijkenis, en de gelijkenis moet dus als een bijzondere vorm van volmaaktheid worden gezien. Hoewel het schilderij mij vanwege de gelijkenis bevalt, blijft het toch waar dat het mij vanwege zijn volmaaktheid bevalt, en bevat het bijzondere begrip (gelijkenis) het algemene (volmaaktheid).’²²

Bij Wolff worden dus alle aspecten ondergebracht bij het verzamelbegrip ‘volmaaktheid’. Wolff verzelfstandigt dit algemene begrip echter niet tot ‘volmaaktheid als zodanig’. ‘Volmaaktheid’ blijft altijd met een object verbonden, en bij hem is niet de *belangeloosheid* maar de *bestendigheid* van het genoeg maatstaf. (Ook Cumberland had opgemerkt dat alleen bestendig geluk, dat per definitie samenhangt met dat van alle anderen en met constantheid van handelen, ons doel moet zijn. A.w. 331; 384.)

Het is de natuurlijke eigenschap van de mens het goede te begeren en het kwade te vermijden. Het gevoel van afkeer dat volgens Wolff, in overeenstemming met de scholastieke traditie, noodzakelijk verbonden is met de kennis van het kwaad, dient daarom te worden opgevat als een natuurlijk, in de zin van ‘eigen aan onze menselijke natuur’, moreel, niet als psychologisch verschijnsel.²³ In elk geval moet men doen wat

¹⁹ DM II 98 § 45. De idee van volmaaktheid gaat, zoals Wolff zelf zegt, terug op de scholastiek. ‘Man hat schon in der Scholastischen Philosophie gesagt: Omne ens esse perfectum sive bonum, ein jedes Ding sey vollkommen oder gut, nemlich vollkommen in seiner Art.’ (DM II 96 § 45) Volmaaktheid is identiek met goedheid. Zie hoofdstuk I 21.

²⁰ DM 247 § 404 ‘Wer eine Uhr siehet, welche die Zeit genau andeutet, der hat Lust daran. Und also besteht die Lust auch hier in einer anschauenden Erkänntniß der Vollkommenheit.’ Cf. DM 261 § 424 ‘Die Geschicklichkeit des Leibes [ist ein wahres Gut] denn wir haben allezeit Lust daran wenn wir sie wahrnehmen.’ Voor de vergelijking van de wereld met de mechaniek van een uurwerk, zie a.w. § 556. Dit mogelijk naar voorbeeld van Descartes, die ons lichaam met een uurwerk vergelijkt (*Meditationes* VI.17).

²¹ *Inquiry* 34, X. Cf. a.w. 63 V ‘... all men are better pleas’d with uniformity ... than the contrary, even when there is no advantage observ’d attending it.’ Zie ook hoofdstuk I noot 10 en 11.

²² DM II 211 § 129. Volmaaktheid is, zoals in noot 19 opgemerkt, gelijk aan goedheid. Zie DM II 96 § 45 ‘Man hat schon in der Scholastischen Philosophie gesagt: Omne ens esse perfectum sive bonum, ein jedes Ding sey vollkommen oder gut, nemlich vollkommen in seiner Art.’

²³ Zie Wolff, *Grundsätze des Natur- und Völkerrechts* 10 § 15 ‘Weil die Natur des Menschen so beschaffen ist, daß er das Gute begehret, das Böse aber verabscheuet.’ Hij spreekt van een ‘vermogen om te verafschuwen’ (‘*facultas aversandi*’), dat bestaat in het kunnen worden bepaald door een waar kwaad (‘ein wahres Uebel’, a.w. 69 § 109), tegenover het ‘vermogen tot begeren’. *Psychologica Empirica* § 881 ‘*Appetitus rationalis dicitur, qui oritur ex distincta boni repraesentandi... Dicitur autem appetitus rationalis*

ordelijk, respectievelijk geordend is.²⁴ (Dezelfde gedachte vindt men overigens terug in de, inmiddels in onbruik geraakte, Nederlandse termen van ‘ordentelijk’ en ‘onordentelijk’ gedrag.) Daarbij moet echter bedacht worden dat dit bij Wolff vooral gericht is op de consistentie van het eigen gedrag (iemand die studeren wil, handelt onvolkomen of onordelijk als hij allerlei dingen gaat doen die z’n studie belemmeren²⁵), niet zozeer op het handelen ten opzichte van de mensheid.

2. Hutcheson

F. Hutcheson (1694-1746) gaat uit van een bij ieder mens aanwezig moreel gevoel. De rede is voor Hutcheson nadrukkelijk geen bron maar alleen instrument van de deugd.²⁶ Kants probleem of de bron van de verplichting in het verstand of het gevoel moet worden gelokaliseerd, houdt verband met het feit dat Hutcheson het gevoel, in de zin van gewaarwordingsvermogen, als bron aanwijst.²⁷ Dit morele gewaarwordingsvermogen toont ons ‘benevolence’ (‘the prevalent affection of the mind’) als hoogste volmaaktheid van onze natuur, d.w.z. als hoogste deugd.²⁸ Als deugd is het onverbreekelijk verbonden met wilsuiging.²⁹ Deze hoogste deugd is volstrekt belangeloos.³⁰ In polemieken met o.a. *The*

voluntas.’; ‘Aversatio rationalis est, quae oritur ex distincta mali representatione.’ (l.c.) Cf. DM II 232-233 § 143 ‘Es ist aber dieser Abscheu etwas mehreres, als ein Mangel der Begierde. ...man muß dem Bösen auch gram werden. Und dieses geschiehet, wenn man es als böse erkennt, und dadurch einen Abscheu davor gewinnet.’ Volgens Kant kan men ‘die Verabscheuung eine negative Begierde, den Haß eine negative Liebe, die Häßlichkeit eine negative Schönheit, den Tadel einen negativen Ruhm etc. nennen.’ (II 182, 3-5) (Dit is gericht tegen de Neo-platonische opvatting van het kwade als privatio in de school van Leibniz en Wolff.)

²⁴ ‘Sich voll sauffen, richtet.. ein unordentliches Wesen an.’ (DM II 225 § 137. Dit lijkt sterk op Th. v. Aquino, *ST I^a-IIae* q. 55 a. 3 ad 2, ‘...malum ebrietatis et nimiae potationis, consistit in defectu ordinis rationis.’) Het principe van orde gaat terug op de Stoa. Cf. Cicero, *De officiis*, I, 144 ‘Talis est igitur ordo actionum adhibendus, ut... in vita omnia sint apta inter se et convenientia.’ en ‘...illa est eutaxia (εὐταξία), in qua intellegitur ordinis conservatio.’ (a.w. I, 142); ook a.w. I, 4, 14 ‘Nec vero illa parva vis naturae est rationisque, quod unum hoc animal [d.w.z. de mens] sentit, quid sit ordo, quid sit quod deceat...’ Th. v. Aquino verwijst o.m. naar Augustinus’ *De natura boni*, III ‘modus, species, ordo, tamquam generalia bona sunt in rebus a Deo factis, sive in spiritu, sive in corpore.’ (*ST IIa IIae* q. 104 a.2 and q. 109 a.2).

²⁵ Zie DM § 152. Wolff trekt de veelzeggende vergelijking met de perfecte functionaliteit van een uurwerk.

²⁶ ‘They say, “Virtue arises from reason.” What is reason but that sagacity we have in prosecuting any end? (...) Now may not another instinct toward the publick, or the good of others, be as proper a principle of virtue, as the instinct toward private happiness? And is there not the same occasion for the exercise of our reason in pursuing the former, as the latter?’ (*Inquiry* 133 XV) Cf. *An Essay* 150, 19-34.

²⁷ Cf. F. Hutcheson, *An Essay*, 146 ‘When we say one is obliged to an action, we either mean, 1. That the action is necessary to obtain happiness to the agent, or to avoid misery: or, 2. That every spectator, or he himself upon reflection, must approve his action, and disapprove his omitting it, if he considers fully all its circumstances. The former meaning of the word obligation presupposes selfish affections, and the senses of private happiness: the latter meaning includes the moral sense.’ (Schmucker verwijst naar deze tekst; zie a.w. 94) ‘The moral sense’ heeft dus een verstandelijke component (‘upon reflexion’); het goed- of afkeurend gevoel impliceert verstandelijke overweging. Zie ook Hutcheson, *An Essay*, 30.

Cf. voor het principe van algemene instemming, Shaftesbury’s opmerking ‘In the whole of things (or in the universe) either all is according to a good order, and the most agreeable to a general interest...’ *Characteristicks* Vol II, 7 (Treatise IV, 1, II, 1)

²⁸ *An Essay*, Preface, 19.

²⁹ Cf. Wolfgang Leidhold in de inleiding bij Hutchesons *Inquiry*, ‘In contrast to Locke, Hutcheson considers desire to be an act of the will. This is consistent with the Christian idea of love. Love in the Christian sense of *benevolence* is not an emotion or a feeling, but an act of the will. Otherwise, the words of the Sermon on the Mount “Thou shalt love thy neighbor as thyself” (Matthew 19.19)—would become a

fable of the bees van Mandeville verdedigt hij de realiteit van die belangeloosheid: onze morele goed- en afkeuring wordt immers ook gewekt door daden van historische personen, van wie we geen enkel persoonlijk nut of voordeel kunnen verwachten (*Inquiry* II, sect. I, par. IV). Het beginsel van belangeloosheid kan echter in een handeling samengaan met eigenliefde.³¹ We kunnen alleen gelukkig worden door toe te geven aan dit aangeboren moreel gevoel.³² Onze morele intuïtie bepaalt ons primair en noodzakelijk: ze gaat aan het willen vooraf.³³ Deugd bestaat uit een basishouding van ‘rustige algemene welwillendheid’, in de zin van ‘de ander objectief tot zijn recht willen laten komen’.³⁴ Onze welwillendheid is intuïtief gericht op het grootste geheel dat binnen ons vermogen ligt (met andere woorden, op de gehele mensheid, ja op alle redelijke wezens die op andere planeten zouden kunnen wonen³⁵) en moet niet alleen onze zelfzuchtige neigingen inperken, maar ook onze menslievende activiteiten, wanneer die niet overeenstemmen met algemenere belangen.

De welwillendheid heeft dus iets onpersoonlijks en is objectiverend: de eigen welwillendheid kan, zich op algemeen objectief standpunt plaatsend, zich ook op onszelf richten.³⁶

In de praktijk handelen we echter niet altijd met het oog op het abstracte begrip ‘de mensheid’ of ‘alle redelijke wezens’, hoewel dit het enig juiste motief en de enige bron van blijvende zelfwaardering is. We dienen het individu niet uitsluitend uit liefde voor de

very strange commandment: a feeling cannot be commanded. A contemporary Christian author, Richard Cumberland (1631–1718), knew this very well.’ (*Inquiry*, Introduction XIV-XV.) Cf. GMS IV 399, 27-34. Zie verder *An Essay*, 30 ‘After the general account of sensations, we may consider other modifications of our minds, ...desire ...and aversion.. These twodirectly incline the mind to action or volition of motion.’ Toch is er niet veel verschil met Locke. Volgens deze bepaalt de begeerte (naar welzijn) altijd het wilsvermogen (‘the power of the mind to determine its thought to the producing, continuing, or stopping any action,’). Willen en begeren zijn, hoewel verschillend, niet te scheiden. Zie J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding* I, XXI, § 15 en §§ 39-41. Dit alles valt binnen de Scholastieke traditie.

³⁰ ‘If there be any benevolence at all, it must be disinterested...’ (*Inquiry*, 103)

³¹ But it must be here observ’d, that as all men have self-love, as well as benevolence, these two principles may jointly excite a man to the same action..’ (*Inquiry*, 104)

³² *An Essay*, 5. Kant bestrijdt met eigen argumenten bezwaren tegen dit gevoel in *Herder* XXVII 3,19 - 4,7.

³³ ‘These moral perceptions arise in us as necessarily as any other sensations; nor can we alter, or stop them.. any more than we can make the taste ..of honey bitter. If we may call every determination of our minds to receive ideas independently on our will...a sense, we shall find many other senses beside those commonly explained.’ (*An Essay* 16-17; cf. *Inquiry* I.6, § 10, p 67) Dat de bepaling van het aangename en onaangename niet in onze macht ligt, is uiteraard een algemene opvatting. Cf. Wolff, DM II, § 69 ‘Es schmeckt mir sauer, ich mag wollen oder nicht.’ (Zie ook DM § 225, 226 ‘..daher sind die Empfindungen nothwendig..’)

³⁴ ‘...the perfection of virtue consists in “having the universal calm benevolence, the prevalent affection of the mind, so as to limit and counteract not only the selfish passions, but even the particular kind affections.” (*An Essay*, 8)

³⁵ ‘..every one is so constituted as to approve ..those actions which tend to procure the greatest moment of good in the power of the agent toward the most extensive system to which it can reach.’ (*An Essay*, 8)

Cf. *Inquiry*, 114-115 ‘And had we any notions of rational agents, capable of moral affections, in the most distant planets.. we should delight in their happiness.’ (Verhalen over reizen naar de maan en andere planeten waren een populair onderwerp in de zeventiende en achttiende eeuw. Cf. KrV A 825)

³⁶ ‘Here we must also observe, that every moral agent justly considers himself as a part of this rational system, which may be useful to the whole; so that he may be, in part, an object of his own benevolence.’ (*Inquiry*, 122)

soort, evenmin als we naar een bepaalde lekkernij - bijvoorbeeld druiven - verlangen, om reden dat we onze algehele hoeveelheid welzijn willen vermeerderen.³⁷ Deze abstracte begrippen helpen ons echter ons te richten op groter doelen en ons niet tevreden te stellen met geringere, al is dit, erkent Hutcheson, voor de meeste mensen te hoog gegrepen.³⁸

Het moreel gevoel is intuïtief. Wat goed is kan niet begripsmatig worden verhelderd. Men kan zich weliswaar met hulp van het intellect het gevoel beter bewust maken en de universele reikwijdte ervan tot zich door laten dringen, maar de regel, die uit dit gevoel kan worden geabstraheerd, is in puur begripsmatige vorm nietszeggend. Zo zal de regel, dat honderd stenen meer zijn dan één iemand voor wie steenhopen geen enkele betekenis hebben, niet aanzetten om stenen op een hoop te gaan gooien.³⁹ (Kant meent daarentegen dat de algemene morele regel vanuit zichzelf wel degelijk betekenisvol is, dat wil zeggen achting wekt, hoewel, zoals hij steeds weer onderstreept, die betekenisvolheid empirisch niet is te verklaren.⁴⁰ Mede aan Hutcheson - die op zijn beurt in het voetspoor trad van Cumberland - ontleent Kant de steeds weer terugkerende parallel tussen de natuurwetten van Newton en de zedenwet.⁴¹)

Hutcheson zou het volstrekt formele karakter van de zedenwet niet zinvol vinden.⁴² Waarheid als zodanig kan namelijk zowel positieve als negatieve handelingen betreffen. Redelijkheid is overeenstemming met het ware proposities of met waarheid; die pure overeenstemming op zich (bij Kant: algehele overeenstemming van willen) kan echter geen norm zijn, omdat het abstract ware evenzeer de deugd als de ondeugd betreft.⁴³ (Bij Kant is dan ook, zoals onder andere uit het voorbeeld van de plicht tot helpen blijkt, de beoordelingsnorm niet abstracte wetmatigheid, wetmatigheid in het algemeen, maar

³⁷ *An Essay*, 32-33. Cf. a.w. 141 'Yet this will not prove, that in each kind action men do form the abstract conception of all mankind, or the system of rationals. ... But when we have formed these conceptions, we do not serve the individual only from love to the species, no more than we desire grapes with an intention of the greatest aggregate of happiness, or from an apprehension that they make a part of the general sum of our happiness.'

³⁸ 'Men of much reflection may actually intend universal absolute good; but with the common rate of men their virtue consists in intending and pursuing particular absolute good, not inconsistent with universal good.' (*An Essay*, 36) (Bij Kant is plicht gebaseerd op het *algemeen aanwezige* besef van het eerste - universal absolute good - bij alle mensen als redelijke wezens.)

³⁹ *An Essay*, 103. Cf. *A system of moral philosophy* I, 4, §3 p 56 '...neither is the notion of moral goodness ... well explained by conformity and actions to truth, reason, true propositions, reason of things.'

⁴⁰ 'Denn wie ein Gesetz für sich und unmittelbar Bestimmungsgrund des Willens sein könne... das ist ein für die menschliche Vernunft unauflösliches Problem und mit dem einerlei: wie ein freier Wille möglich sei.' (V 72, 21-24) Cf. ook *Moral Collins* XXVII 279 '...die moralischen Gesetze haben einen Geist, denn die fordern Gesinnungen...' en *Powalski* XXVII 138, 19-20.

⁴¹ *Inquiry*, 38 V 'In the search of nature there is the like beauty in the knowledge of some great principles, or universal forces, from which innumerable effects do flow. Such is gravitation, in Sir Isaac Newton's scheme; such also is the knowledge of the original of rights, perfect and imperfect...from whence the greatest part of moral dutys may be deduc'd.' Cf. R. Cumberland, a.w. 193 (I.3) 'But natural philosophy, in the large sense I now use it [...] also inquires into the nature of our souls.'

⁴² *An Essay*, 137. Cf. a.w. 138 'They tell us, "we must have some standard antecedently to all sense or affections, .this standard must be our reason, conformity to which must be the original idea of moral good."' Zie ook a.w. 148 'Thus *virtue, vice*... originally denote *conformity to reason*, antecedently to perceptions of any *sense*. The *idea of virtue* is particularly that concerning which 'tis *truth*, that it is *virtue*; or *virtue* is *virtue*; a wonderful discovery!'

⁴³ 'This sort of conformity can never make us chuse or approve one action more than its contrary, for it is found in all actions alike: whatever attribute can be ascribed to a generous kind action, the contrary attribute may as truly be ascribed to a selfish cruel action.' (*An Essay*, 137)

wetmatigheid binnen de onvermijdelijke verlangens van het natuurlijk eigenbelang.) Ook is Hutcheson van mening dat de rede alléén geen beweegreden tot handelen kan zijn. Men handelt altijd met het oog op een doel dat door gevoelens wordt bepaald.⁴⁴ Bij Kant wordt het morele doel niet door de gevoelens bepaald, maar hij gaat in zoverre met Hutcheson mee, dat hij stelt dat de drijfveer om het goede te doen niet in het verstand ofwel het verstandelijk inzicht ligt, maar in het morele gevoel.⁴⁵ De rol van het morele gevoel is dan veranderd van gewaarwordingsvermogen in drijfveer. Het goede, dat wil zeggen de zedenwet, openbaart zich volgens Kant a-prioristisch aan ons vanuit de rede. Dit beginsel van de rede wekt eveneens a-prioristisch het morele gevoel.

Kant zal 'benevolence' (welwillendheid) als centraal moreel gevoel niet overnemen, het was hem te empirisch en te subjectief. De praktische rede zou dan afhankelijk worden van zinnelijkheid.⁴⁶ Om empirisch psychologische redenen vindt hij de aanname van een objectief gevoel niet meer realistisch.⁴⁷ Via het gevoel van afkeer ('Abscheu', 'aversio') komt hij bij achting voor de zedenwet uit. Echter, het onpersoonlijke, algemene en objectiverende karakter van Hutchesons 'benevolence', is als kenmerk voor Kant mede richtinggevend geweest en sloot ook aan bij de *objectieve* voorstelling van 'het beste' bij Wolff. Met de afwijzing van het gevoel als moreel waarnemingsvermogen keert hij terug in de richting van Wolff: we nemen het goede niet als belangeloze harmonie waar, maar constateren het verstandelijk als algemene geldigheid (IV 461, 27), d.w.z. als universeel nut of belang, zij het vanuit een louter formeel principe.⁴⁸

Het kernverschil lijkt te liggen in het gegeven dat regelmaat als zodanig voor Hutcheson niet zinvol is, maar zin krijgt binnen de morele intuïtie of 'moral sense', terwijl bij Kant algehele regelmaat van eigenbelang onverklaarbaar zingevend is voor ons als redelijke

⁴⁴ 'As to exciting reasons, in every calm rational action some end is desired or intended; no end can be intended or desired previously to some one of these classes of affections, self-love, self-hatred, or desire of private misery, (if this be possible) benevolence toward others, or malice: all affections are included under these; no end can be previous to them all; there can therefore be no exciting reason previous to affection.' (*An Essay*, 139)

⁴⁵ Terzijde kan nog opgemerkt worden dat bij Crusius de gewetensdrang de enige drijfveer is die deugdzaam handelen mogelijk maakt: 'Damit es nun möglich sei, die Begierde, unserer Dependenz gemäß zu handeln, zum Hauptzweck zu machen; so ist uns deswegen der Gewissenstrieb eingepflanzet, vermöge dessen uns die Empfindung der Dependenz [men moet bij deze term onwillekeurig aan Schleiermacher denken. Crusius noemt deze afhankelijkheid 'der einzige Zustand, welcher uns schlechterdings wesentlich ist. Alle übrige Zustände sind uns zufällig. (*Anweisung* 215 § 172)] zum Gehorsam antreibt... Wäre nicht der Gewissenstrieb in uns vorhanden, so würde freilich weder Gehorsam noch Tugend möglich sein...' (a.w. 219 § 176).

⁴⁶ IV 460, 26; zie ook 3-5. Bohatec verwijst naar IV 442, 22-29 (J. Bohatec, a.w.107n.) Hij citeert ook uit een aantal Reflexionen, o.a. 6696 'Es gibt ein moralisch Gefühl; dieses aber ist nicht ein Grund des Urteils, sondern der Neigung.' (Geciteerd door Bohatec, a.w. 107, zie verder 107-110.) Het verstand is niet meer verhelderend, maar bepalend.

⁴⁷ Zie hoofdstuk I, noot 43. Voor o.a. deze en verdere citaten, zie Bohatec, a.w. 108-109.

⁴⁸ Kant merkt hierbij op dat de rede niet in staat is een verklaring te geven voor het belang dat we zouden kunnen hebben bij het loutere principe van algemene geldigheid. In dit verband kan men wijzen op een verklaring, gebaseerd op onze rationele structuur, vanuit scholastieke denktrant. Thomas van Aquino stelde, dat volgens het intellect het gemeenschappelijke voorrang heeft op het eigene ('Commune enim, secundum intellectum, est prius proprio.' *ST I^a q. 33 a. 3 arg.1*) en dat het object van de wil door de rede aan de wil wordt voorgelegd ('Obiectum autem voluntatis proponitur ei per rationem'. *ST I^a IIae q. 19 a. 3*).

wezens, zoals naar zijn mening onomstotelijk blijkt uit het verschijnsel plicht.

3. Ethiek naar natuurkundig model en juridische traditie.

Het natuurkundige model.

Kants ethiek is ontworpen naar natuurkundig model. Zo heeft hij het, in *Träume eines Geistersehers* en *Die Metaphysik der Sitten*, naar analogie met natuurkundige wereld, over de aantrekkingskracht tussen redelijke wezens (AA II 330: VI 449, 4-8).

In *Über die Deutlichkeit* zegt hij dat men de natuurwetenschappen moet gebruiken als model voor de metafysica (II 286, 8-21). In de *Metaphysik der Sitten* merkt hij op dat het empirisch uitgangspunt van de natuurwetenschap op de moraal niet van toepassing is (MS VI 215, 16), maar afgezien daarvan staat het model van de natuurwetten centraal: de algemene wetmatigheid van handelen, het principe van de zedenwet, lijkt, zo schrijft hij, op een orde van de natuur (GMS IV 431, 26; cf. a.w. 437, 13-19; 421, 18-20 en KpV V 69). In zijn college over wijsgerige theologie (1783-1784) zegt hij dat het volgen van de morele wetten de mens 'erhebt zur Hoffnung, im Reiche der Sitten mit allen vernünftigen Wesen ein Ganzes auszumachen, so wie im Reiche der Natur Alles zu Einem verknüpft ist.' (Pölitz AA XXVIII 1011, 27-34.)

Het was een in zijn tijd een algemeen gangbare wijze van denken, gebaseerd op de scholastieke idee dat het verstand de bron van alle regels is, zowel de theoretische als de morele. Zo had Christian Wolff geschreven: 'Ich habe in meiner *Metaphysik* einen Anfang gemacht die Verrichtungen der Seele auf eine verständliche Art zu erklären, nach den Regeln, die dem Verstande und Willen vorgeschrieben sind, gleichwie man die Verrichtungen der Körper nach den Regeln der Bewegung zu erklären angefangen.'⁴⁹

Kant neemt dit programma over, maar zuivert het van al het empirische. Het gaat naar toenmalig besef niet om twee wezensvreemde gebieden, maar om werkterreinen van een en dezelfde rede, die zich zowel theoretisch als praktisch via regels manifesteert.

Leibniz kwam via een door hemzelf opgestelde bewegingswet (die later slechts beperkt geldig is gebleken) op de idee van de vooraf bepaalde harmonie, die op haar beurt leidde tot de door Kant overgenomen idee van een morele wereld.⁵⁰ Ook Hutcheson verwijst

⁴⁹ *Von dem Gebrauche der Theile* (1737), § 170. Cf. *Deutlichkeit* AA II 286, 8-9 'Die ächte Methode der Metaphysik ist mit derjenigen im Grunde einerlei, die Newton in die Naturwissenschaft einführte..' Cf. ook Louis-Jean Lévesque de Pouilly, *Théorie des sentiments agréables*, Paris 1748 (1736), Chap. I, pp. 1-3 'Il y a eu des philosophes, qui, pas leurs observations, ont appris de la nature quelques-unes des règles qu'elle s'est prescrites dans la distribution des mouvemens. Le recueil & le développement de ces lois a formé une science, où brille la même évidence que dans la géométrie. L'ordre qui régné dans la suite des changemens qu'éprouvent les corps, sera-t'il un objet privilégié de nos connoissances? [...] Seroit-il possible que le flambeau de l'expérience, qui nous éclaire sur ce qui précède ou accompagne la naissance des mouvemens, s'éteignît aussi-tôt que nous porterions les yeux sur la naissance de nos sentiments? [...] Mais quoique les modifications secrètes du corps & de l'ame ... ne soient pas susceptible de mesure précise, elles n'en sont pas moins des objets d'une connaissance certaine. Et si la théorie du mouvement parcourt, pour ainsi dire, le compas à la main, l'immensité de l'espace & du temps; la théorie du sentiment concentrée dans un cercle plus étroit, n'a pas à la vérité une marche si brillante; mais elle ne l'aura pas moins sûre... de façon à ne présenter à l'esprit que des idées distinctes.' Vgl. Kant, AA XXII 514, 9-12 (zie noot 31 blz. 11 hierboven).

⁵⁰ *Essais de Théodicée* I § 61, *Monadologie* § 80; *Kritik der reinen Vernunft* A 811-812. Zie bijv. *Between Leibniz, Newton, and Kant: philosophy and science in the eighteenth century*, edited by Wolfgang Lefèvre, Dordrecht 2001, 32. Mogelijk is er ook beïnvloeding door Augustinus. In de inleiding tot zijn vertaling van Augustinus' *De ordine* vermeldt Cornelis Verhoeven een paar treffende overeenkomsten met Leibniz: de vergelijking met een kunstwerk - een mozaïekvloer, dan wel een schilderij (en een muziekstuk) - wat betreft de verwarring bij een détail, die verdwijnt als men kijkt naar het geheel (Augustinus, *De ordine* I.2 en

verschillende keren naar het model dat de natuurwetten bieden. ‘In het natuuronderzoek is een zelfde schoonheid in de kennis van enkele fundamentele beginselen of universele krachten, waaruit ontelbare effecten voortvloeien. Bijvoorbeeld de zwaartekracht, in het stelsel van Sir Isaac Newton; eveneens de kennis van de oorsprong van rechten, volkomen en onvolkomen...van waaruit het merendeel van de morele plichten kan worden afgeleid.’⁵¹ Hij doet dit in navolging van onder meer Cumberland.⁵² Cumberland spreekt naar natuurkundig voorbeeld (cf. de titel van Gallilei’s werk *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo, tolemaico e copernicano* uit 1632 en de titel *De mundi systemate* van boek III van Newtons *Principia Mathematica*) van een ‘systeem van redelijke wezens’.⁵³ Hij wil kijken naar het goede handelen in samenhang met de totaliteit van alle dingen, en baseert zich daarbij op het werk van natuurkundigen uit de tijd vóór Newton (zijn *De Legibus* dateert uit 1672, Newtons *Principia Mathematica* uit 1687.)⁵⁴ De door Newton gevonden natuurwetten met de daarmee verbonden noties van totaliteit (geheel), systematiek en algemeenheid (universele geldigheid), sloten goed aan bij wat in de ethische en juridische traditie gangbaar was (cf. bijv. AA XIX 128, 17-18 ‘Man kan die Verhältnisse des Rechts mit denen der Körper vergleichen’). Door de invloed van het natuurkundig model krijgt de mens bij Wolff en Kant iets van een mechaniek, of beter, van een krachtenveld. Het enige, maar tegelijk het wezenlijke, dat hem onderscheidt van het ‘Mechanismus der Natur’, het mechanisme (de kracht) van aandriften en neigingen, is de vrijheid (KpV V 87, KU V 262, 1-13, XVIII 412), die

Leibniz, *De rerum originatione radicali* uit 1697, Gerhardt, VII 306); zie ook *De ordine* II.51 over de schoonheid en volmaaktheid van het geheel van een volledig begrepen wereld, de *mundus intelligibilis*, een neoplatonische term. (Aurelius Augustinus, *De orde*, ingeleid en vertaald door C. Verhoeven, Budel 2000, 10-11 en 114-115.) Cf. Augustinus, *Confessiones* VII.13. (Cf. ook *De ordine* II.34 en Wolff, DM § 172.)

⁵¹ F. Hutcheson, *An inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue*, Indianapolis 2004 (1726), 37. ‘In the search of nature there is the like beauty in the knowledge of some great principles, or universal forces, from which innumerable effects do flow. Such is gravitation, in Sir Isaac Newton’s scheme; such also is the knowledge of the original of rights, perfect and imperfect...from whence the greatest part of moral duties may be deduced.’

⁵² R. Cumberland, *A Treatise of the Laws of Nature (De legibus naturae)*, 193 (I § 3) ‘But *Natural Philosophy*, in the large sense I now use it, does not only comprehend all those appearances of natural bodies, which we know from experiment, but also inquires into the nature of our souls.’ Zie ook a.w.: 257v (II §15) In Cumberlands tijd was de natuurkunde mechanistisch georiënteerd, dit veranderde door Newton.

⁵³ A.w. 185 ‘...all the parts of the whole system of rationals...’ en 186 ‘...no right whatsoever, no virtue, can be fully explained, without respect had to the state of all rational beings, or of the whole intellectual system. For we see in natural philosophy, “that those accidents of bodies which are daily obvious to our senses, such as the communication of motion, gravitation, the action of light ... cannot be clearly explained, without having a respect to the whole material system, and to that motion which is to be preserved therein.” It is likewise manifest in mechanics...’ Cf. Hutcheson, *Inquiry* I, 4, 7 ‘system or whole’ en II, 2, 9, ‘Let each individual be look’d upon as a part of a great whole or system’. Bij Kant: ‘System ist, wo die Idee des Ganzen durchgängig herrscht.’ (*Pölitiz* XXVIII 995, 10); zie ook *Vorlesung zur Moralphilosophie*, 21-27 waar hij spreekt van een empirisch en een intellectueel gebaseerd moreel systeem; verder *KrV* B 839 ‘Die Sittlichkeit an sich selbst macht ein System aus.’ Verder: AA I *Allgemeine Naturgeschichte etc.*, passim. Het gebruik van het woord ‘systeem’ was in Kants tijd erg in de mode. Cf. W. Craig, *An Essay on the Life of Jesus Christ*, Glasgow 1767, 136 “This doctrine Jesus taught, not only as of itself the most rational and useful system...” “Yet these simple writers of the gospel, have given ...such a system of morality...” (123).

⁵⁴ A.w. 192-193 (I § 2). Om de relatie tussen plicht en straf te verduidelijken gebruikt Cumberland een natuurkundige parallel gebaseerd op het werk van Wren en Huygens: *contact* (verplichting) is noodzakelijk voor het overdragen van beweging van lichamen, al is de uitgeoefende *kracht* (beloning of straf) de enige oorzaak van de beweging (ons handelen). (A.w. 348 en 257)

echter haast mechanisch wordt ingevuld: de vrijheid wordt bepaald door het beginsel van wetmatigheid waar we mechanisch (dat wil zeggen: afgedwongen, zonder dat onze empirische beïnvloede wil daar greep op heeft) achtung voor hebben; achtung die weer als mechaniek (kracht, drijfveer, *elater*) dient om tot handelen over te gaan. Dat handelen produceert dan weer vanzelf het besef van waardigheid. Het raakpunt ligt vooral in het element van de noodzakelijkheid van het handelen; noodzakelijkheid niet op grond van natuurwetten, maar - voor een redelijk wezen even stringent - op grond van de wetten van de vrijheid; en ook de noodzakelijkheid (voor een eindig redelijk wezen) om aan fundamentele natuurlijke aandriften, 'Triebe', zoals het zich uitent tegenover (vertrouwde) medemens, te voldoen.

Kant zou deze vergelijking zonder meer van de hand hebben gewezen. Mechanisch gedrag is gedrag waarbij we niet op ons eigen oordeel, maar blindelings op dat van anderen afgaan.⁵⁵ Voorbeelden zijn: militaire kadaverdiscipline (XV 413, 12; XV 589, 7; XIX 494, 5-6), het verplicht oordelen van rechters die altijd strikt volgens de wet moeten vonnissen (XV 825, 4-5) en het gehoorzamen aan de wetten van de overheid louter uit angst voor straf.⁵⁶ 'Der Mechanismus bedarf Vorschriften und Regel, Methode' maar mist 'Geist' (XV 370, 7); mist de *eigen* wil tot wetmatigheid, ofwel de goede wil.

De juridische traditie.

De voorrang van het algemene boven het particuliere is een juridisch grondbeginsel. Wetten zijn, zo zegt Thomas van Aquino, gericht op het algemeen welzijn.⁵⁷ Suarez stelde in overeenstemming daarmee, dat het tegen alle rechtvaardigheid ingaat om het algemeen belang aan het bijzondere ondergeschikt te maken.⁵⁸ Bij Rousseau wordt deze gedachte versterkt, het individuele speelt bij wetgeving geen enkele rol. Hij schreef in *Du contrat social*:

Wanneer ik zeg dat het object van de wetten steeds algemeen is, bedoel ik dat de wet de onderdanen in hun geheel en de daden als abstracte handelingen op het oog heeft, nooit een mens als individu of een bijzondere handeling. [...] Kortom, elke taak die betrekking heeft op een individueel object behoort niet tot de wetgevende macht.⁵⁹

Rousseau's begrip van de "algemene wil" geeft het belang van het geheel weer, omdat deze wil uitdrukking is van het geheel. "Ieder van ons brengt zijn persoon en heel zijn

⁵⁵ 'Das Verfahren nach einer Regel welches keiner Urtheilskraft bedarf, ist mechanisch. Und die fertigkeit, mechanisch nach Regeln zu verfahren, ist der Mechanismus. Die durch Übung erlangte Gewohnheit bringt einen Mechanismus hervor. Beym Mechanismus hat ein anderer vor uns vorgedacht; wir ahmen blos nach.' (*Refl.* 924. XV 411, 17-21.) Kant noemt door oefening ontstane gewoonte ook wel 'routine' (XV 412, 2-3).

⁵⁶ 'Beym Mechanismus wird kein guter Wille mehr vorausgesetzt sondern blos die Furcht.' (XIX 494, 9)

⁵⁷ Cf. Th.v.Aquino *ST I^a-II^ae* q. 90 a. 2 '...omnis lex ad bonum commune ordinatur.'

⁵⁸ 'Nam contra omnem rectitudinem est, bonum commune ad privatum ordinare, seu totum ad partem propter ipsam referre.' *De Legibus* I, 7, 4. Cicero had opgemerkt dat het moreel juiste onder meer te maken heeft met de instandhouding van de gemeenschap en met het ieder het zijne geven. Zie *De Officiis* I, V, 15 'Sed omne, quod est honestum... versatur ... in hominum societate tuenda tribuendoque suum cuique...'

⁵⁹ *Het maatschappelijk verdrag, of Beginselen der staatsinrichting*, Jean-Jacques Rousseau; vert. S. van den Braak en G. van Roermund; inl. G. van Roermund, Amsterdam 2001 [1762], Boek II, hst. 6, blz. 79. Cf. R. Cumberland, a.w. V § 3 '...ne de unoquoque lex fiat.' Cumberland schrijft deze uitspraak toe aan Solon.

kunnen in onder de hoogste leiding van de algemene wil; en gezamenlijk nemen wij ieder lid op als onscheidbaar deel van het geheel.”⁶⁰ Al eerder, in het *Vertoog over de politieke economie*, had hij gezegd dat het politiek lichaam een zedelijk wezen is, dat net als de mens een wil heeft: de *volonté générale* of de algemene wil.⁶¹

Hoewel rechtstreekse beïnvloeding moeilijk is na te gaan, kan men toch constateren dat hierbij sprake is van thomistisch gedachtegoed. In zijn boek *The foundation of modern political thought* schreef Q. Skinner:

The Thomists also use their account of man’s natural condition in order to answer the question later classically posed by Rousseau: the question of how it is possible for the change from a situation of natural liberty to the constraints of political society to be legitimately made. The answer they suggest is that, since we would come to recognize the impossibility of maintaining justice in a natural community, we would find it rational to give our free consent to the establishment of a commonwealth, agreeing mutually to limit our liberties in the name of attaining, by this oblique means, a greater degree of security for our lives, liberties and estates.⁶²

Enkele bladzijden verder schrijft hij (er - misschien onder invloed van Rousseau’s opvatting dat het politiek lichaam een algemene wil heeft - overigens abusievelijk van uitgaand dat volgens Suarez de mensen in natuurlijke toestand al één mystiek lichaam vormen, en niet, zoals uit Suarez’ woorden in de onderstaande voetnoot blijkt, dat ze in natuurlijke toestand een bijzondere wil hebben die juist dit mystieke lichaam bewerkstelligt):

For the fact that they [men in their natural condition] constitute a single mystical body implies that they must possess a single unified will – what Suarez calls “a special will or common volition existing in a single body of people”. And the fact that the community may in this sense be said to possess a general will in its turn implies that its members must be able, as Suarez concludes, “to gather together by common consent (*communi consensu*) into a single political body through a single bond of society and for the purpose of helping each other mutually to attain for them a single political end.”⁶³

Aan de idee van een samenhangend geheel ligt de idee van een wet ten grondslag.

⁶⁰ A.w. Boek I, hst. 6, blz. 57. ‘Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout.’

⁶¹ Rousseau, *Vertoog over de politieke economie*, blz. 20. ‘Le corps politique est donc aussi un être moral qui a une volonté; et cette volonté générale, qui tend toujours à la conservation et au bien-être du tout et de chaque partie, et qui est la source des lois.’ Voor de term ‘volonté générale’, cf. Leibniz, *Théodicée* § 206.

⁶² Q. Skinner, *The foundations of modern political thought*, Cambridge 1978, II 161.

⁶³ Q. Skinner, a.w. 165. De passage waarnaar hij verwijst, staat in *De Legibus* III, 2 § 4. ‘Alio ergo modo consideranda est hominum multitudo, quatenus speciali voluntate seu communi consensu in unum corpus politicum congregantur uno societatis vinculo, ut mutuo se juvent in ordine ad unum finem politicum, quomodo efficiunt unum corpus mysticum, quod moraliter dici potest per se unum.’ In dit verband kan nog worden opgemerkt dat Cicero in *De Republica* ‘het volk’ gedefinieerd had als ‘een menigte, specifiek verenigd op basis van recht en gemeenschappelijk nut.’ Zie Cicero, a.w. I, 25, 39.

De gedachte van een wet die van nature in ons aanwezig is gaat terug op de oudheid en is al te vinden bij de oudere Stoa (Kant wijst daar zelf op, zie *Rel.* VI 57-58n).⁶⁴ Het eerste uitvoerige geschrift hierover is dat van Philo, de verhandeling *Elke deugdzame man is vrij*. Hij schrijft daarin ‘De rechte rede is een wet zonder leugen en die niet door een of andere sterveling sterfelijck is, op ontzieldde papyri of levenloze zuilen [geschreven], maar door een onsterfelijke natuur onbederfelijck in een onsterfelijke rede is gestempeld.’⁶⁵ Deze wet betekent vrijheid, het centrale thema in dit geschrift, zoals de titel aangeeft. (Een gedachte die Rousseau in zijn *Du contrat social* overneemt en door Kant wordt uitgewerkt als vrijheid van alle niet-morele invloeden, waarbij het ideaalbeeld van ‘de stoïsche wijze’ het ethisch streefmodel vormt, KrV A 569; MS 383, 29-32; vgl. 382n). Degenen die onder de heerschappij van emoties en hartstochten staan zijn slaven, degenen die in overeenstemming met de wet leven zijn vrij.⁶⁶ Ook bij Cicero en een aantal kerkvaders is er sprake van deze natuurlijke wet.⁶⁷ Cicero stelt dat God en mens de rechte rede gemeenschappelijk hebben.⁶⁸ In de scholastiek wordt de idee van deze wet verder uitgewerkt, waarbij ook de woorden van Paulus uit Romeinen 2: 14 ‘Wanneer toch heidenen, die de wet niet hebben, van nature doen wat de wet gebiedt, dan zijn dezen, ofschoon zonder wet, zichzelf tot wet’ een belangrijke rol spelen.⁶⁹ Thomas van Aquino stelde dat de natuurlijke wet niets anders is dan de

⁶⁴ Zie K. Bärthlein, Zur Lehre von der ‘recta ratio’ in der Geschichte der Ethik von der Stoa bis Christian Wolff, *Kant-Studien* 56 (1965), 127. Mogelijk is dit begrip ontwikkeld uit de opvatting van de kosmische orde bij de antieke volken, zoals het Egyptische Ma-a-at, in overeenstemming waarmee de mens moet leven. Doet hij dit en handelt hij zo rechtvaardig, dan is hij in harmonie met de gehele wereld zoals die door de goden is geordend. (Zie bijvoorbeeld W. Brede Kristensen, *Symbol en werkelijkheid*, Zeist/Arnhem 1962, 120-121.) De natuurlijke wet (ὁ της φυσικης νομος) of rechte rede is immers een ruim en daarom vaag begrip. Zie J.W. Martens, *One God, one law: Philo of Alexandria on the Mosaic and Greco-Roman law*, Boston 2003, 85 ‘The ὀρθος λογος guides human beings no less than the planets and the moon.’ Al eerder gebruikte Aristoteles deze term, maar dan als het innerlijke rationele beginsel, waardoor men de deugd als het juiste midden bepaalt. (Zie *Eth. Nic.* II.2.2; VI.13.5.) Cf. ook Zeno’s ὀμολογουμενος τη φύσει ζην, leven overeenkomstig (het doel van) onze natuur, namelijk de deugd (Diog. Laërt. VII.87; zie, wat betreft kosmische orde, ook VII.88).

⁶⁵ Νομος δε ἀνευδής ὁ ὀρθος λογος, οὐχ ὑπο του δεινος η του δεινος, θνητου φθαρτος, εν χαρτιδιοις η στηλαις, ἀψυχος ἀψυχοις, ἀλλ’ ὑπ’ ἀθανατου φυσικης ἀφθαρτος εν ἀθανατω διανοια τυπωθεις. *Quod omnis probus liber sit* (Περι του παντα σπουδαιον ελευθερον ειναι). A.w. 7, 46. (*Quod omnis probus liber sit* is een jeugdwerk van Philo, zie F.H. Colson, Introduction to *Quod omnis probus liber sit*, in *Philo in ten Volumes*, Cambridge/London 1935, Volume IX, 2-3.)

⁶⁶ ...οὕτως και των ἀνθρωπων, παρ’ οἷς μεν οργη η επιθυμια η τι ἄλλο παθος η και επιβουλος κακια δυναστευει, παντως εισι δουλοι, ὅσοι δε μετα νομου ζωσιν, ελευθεροι. A.w. 7, 45. Cf. *Du contrat social* I, Ch. viii, ‘...l’impulsion du seul appétit est esclavage, et l’obéissance à la loi qu’on s’est prescrite est liberté.’

⁶⁷ J.F. Lindemans noemt in noot 84 bij het eerste hoofdstuk van zijn vertaling van Hugo de Groot’s *De iure belli ac pacis*, n.a.v. diens stelling in §10 ‘Het natuurrecht is een dictaat van de rechte rede’, een aantal namen van belangrijke auteurs, zoals Tertullianus en Marcus Aurelius. (Hugo de Groot, *Het recht van oorlog en vrede*. De bladzijdennummering bij de eindnoten van elk hoofdstuk ontbreekt.)

⁶⁸ ‘Est igitur...prima homini cum Deo rationis societas. Inter quos... recta ratio communis est.’ *De Legibus* I, 7, 23. Cf. a.w. I, 8.25 ‘Iam vero virtus eadem in homine ac Deo est...’

⁶⁹ De protestantse theologen namen deze visie over. Zo schrijft Wilhelmus à Brakel, in *De Redelijke Godsdienst*, 1893 (1700) I, hst. 1, n.a.v. Rom. 2:14-15, dat de mens, zoals uit zijn geweten blijkt, een natuurlijke of ‘ingeschapen’ kennis van een wet heeft, en daarmee van een goddelijke ‘Wetgever, die rechtvaardig de gehoorzamen beloont en de ongehoorzamen straft’. ‘Ja, door de erkenning van een Godheid wordt de mens verder en klaarblijkelijk dan door de redelijkheid onderscheiden van de dieren.’ Bij Kant wordt dit laatste uitgedrukt door het gegeven dat het weten van onze vrijheid, ofwel de mens ‘seiner Persönlichkeit nach’, ons tot meer maakt dan een ‘vernünftiges Naturwesen’ (MS VI 418, 14-20).

participatie van een geschapen redelijk wezen aan de eeuwige wet (*ST I^a-IIae* q. 91 a. 2); elke goede handeling stemt overeen met de rede en de eeuwige wet (*ST I^a-IIae* q. 21 a. 1). In het artikel *Vertoog over de politieke economie* (eveneens uit 1755) schrijft Rousseau dat de wet als orgaan van de algemene wil op goddelijke inspiratie berust, welke de mensheid leert om hier op aarde de onveranderlijke decreten van de godheid te imiteren:

...hoe voor de openbare behoeften zorg te dragen zonder het privé-eigendom van degenen die men tot een bijdrage dwingt? [...] Deze moeilijkheid, welke onoverkomelijk moest lijken, is ... door de verhevenste van de menselijke instellingen weggenomen, of veel meer door een hemelse ingeving, die de mensen hier beneden leerde de onveranderlijke goddelijke besluiten na te bootsen [...] Alleen aan de wet danken de mensen rechtvaardigheid en vrijheid. Dit heilzame instrument van de wil van allen herstelt in het recht de natuurlijke gelijkheid van mensen. Deze hemelse stem deelt elke burger de voorschriften van de openbare rede mee en leert hen volgens de regels van zijn eigen oordeel te handelen en niet in tegenspraak met zichzelf te staan.⁷⁰

Hierbij is er een zekere analogie met de scholastieke gedachte dat de menselijke wil z'n goedheid ontleend aan de goddelijke wet. Op grond van het bovenstaande kan Kant schrijven dat God door Rousseau gerechtvaardigd wordt (*Bemerkungen*, AA XX 58v.).

Het belang dat men hechtte aan de idee van de natuurlijke wet, blijkt ook uit het feit dat Moses Mendelssohn in zijn *Abhandlung über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften*, waarmee hij in 1763 vóór Kant de eerste prijs won van de Koninklijke Academie in Berlijn won, Marcus Aurelius (*Meditationes* IV.4) citerend, dit begrip als moreel uitgangspunt nam.⁷¹

Het unieke van Kant ligt in de nadruk op niet-empirische zuiverheid en de daarmee verbonden invulling van het autonomiebegrip, want het principe van de zedenwet in samenhang met het systematisch geheel van alle redelijke wezens was eerder door Cumberland geformuleerd, die het gelijkstelde aan de definitie van Justinianus' rechtsgeleerden 'gerechtigheid is de vaste en blijvende wil om ieder zijn recht te geven'.⁷²

⁷⁰ Rousseau, *Vertoog over de politieke economie* (*Discours sur l' économie politique*, 1755), vertaling en analyse L. Tomesen, Parijs 2002, 24-25. Bij Locke ontbreekt een dergelijke mystieke eenheid van wil, en wordt de overgang naar een *civil society* als gemeenschap ('community') gekenmerkt door het zich neerleggen bij de wil van de meerderheid. Zie *Two treatises of government* (1691) II, 8 § 95 en 96.

⁷¹ Moses Mendelssohn, *Gesammelte Schriften. Schriften zur Philosophie und Ästhetik* II, Stuttgart 1972, 315-316.

⁷² Cf. R. Cumberland, *De legibus naturae* I § 33 '... illam tantum quaerendo felicitatem, quae cum omnium vita beata coniuncta est...' (Engelse uitgave p. 231); '... iustitia universalis, quae omnium virtutum moralium est summa.' A.w. VI § 2 (Engelse uitgave 413-414) 'Justitia est constans & perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi.' a.w. VII § 4 (Engelse uitgave p. 442). Zie ook Aristoteles, *Rhetorica* 1366b, 'Rechtvaardigheid is de eigenschap die maakt dat ieder het zijne heeft.' (ἔστι δὲ δικαιοσύνη μὲν ἀρετὴ δι' ἣν τὰ αὐτῶν ἕκαστοι ἔχουσι) Critici als Hobbes en Mandeville brachten daar tegen in dat men het welzijn van het geheel alleen nastreeft vanwege uiteindelijk eigen voordeel. Hutcheson wil met zijn werk die kritiek weerleggen (*Inquiry* II, 1, 4) Cf. ook Louis-Jean Lévesque de Pouilly, a.w. Chap. XIV, p. 166 'Mais la vertu, en conciliant notre bonheur avec celui des autres hommes, fait de notre bien personnel, leur bien commun.'

Al met al zou men zijn ethiek kunnen zien als een indrukwekkend commentaar bij Cicero's opmerking dat de mens voor het recht is geboren en dat het recht door de [redelijke] natuur is ingesteld en niet op een [willekeurige] mening berust.⁷³

⁷³ *De Legibus* I, 8.28 '...nos ad iustitiam esse natos, neque opinione, sed natura constitutum esse ius.' Rechtvaardigheidsbesef is zo fundamenteel dat zelfs binnen een roversbende recht heerst (*De Officiis* II.11.40; zie blz. 332 hierboven). Het recht geldt voor de goden evenzeer als voor de mensen (*De Legibus* I, 7.23). Daarbij moet worden bedacht dat het in de Stoa niet, zoals bij Kant (*Vorl.* 98, 1-5), gaat om de absolute zuiverheid van de regels, maar om voorschriften voor het sociaal samenleven van redelijke wezens (zie Malcom Schofield, *The Stoic idea of the city*, London 1999, 70-72).

Recht en gerechtigheid zijn bij Kant zelfstandige grootheden die de zin van ons bestaan vormen en die - in zijn latere werk - toegespitst op het strafrecht als mechanisme iets magisch krijgen: gerechtigheid is, met religieus taalgebruik, '[das] höchsten Heiligthum' (XXIII 348, 2) en eist bijvoorbeeld dat moord onvoorwaardelijk bestraft wordt. Indien het niet mogelijk is de moordenaar zelf te straffen, dan moeten zijn nakomelingen voor zijn daad boeten, of kan een plaatsvervangend slachtoffer (als zondebok in feite) de straf ondergaan (XXIII 348, 1-8; 354, 21-23 en MS VI 331, 31 - 332, 1; 333, 17vv). Hoe dan ook moet door de gemeenschap het recht hersteld worden, zo niet dan blijft de schuld tegenover de gerechtigheid als zelfstandige grootheid ('...[die] Idee einer Gerechtigkeit welche personificirt wird', XXIII 354, 21; vgl. MS VI 490, 15-17), voortbestaan. Ook in *Vigilantius* is nalatigheid in bestraffing fundamenteel verwerpelijk: '...der Betrüger, dessen Handlung unbestraft bleibt, entweder weil das Gesetz sie in positiver Rücksicht nicht für strafbar erklärt hat, oder der Richter...wegen... subjectiver Gründe den Verbrecher ungestraft läßt, macht, daß das Gesetz der Moralität, es sei durch den Gesetzgeber der positiven Gesetze, oder den Richter, in Verachtung gebracht wird. Ehe mit dem Ehebrecher bleibt immer eine Handlung, die, wenn sie auch nicht das positive Gesetz hindern sollte, doch dem Gesetz der Pflicht, die bey der Ehe zum Grunde liegt, entgegen läuft und würde sie also in einem Staate für erlaubt erklärt, so würde das Gesetz die Gesetzmäßigkeit selbst in Verachtung bringen.' (*Vig* XXVII 663, 32 - 664, 8.) Bestrafing is een categorische eis van de rede (MS 331, 31-32).

Achtergrond is de scholastieke gedachte dat straffeloosheid wanorde betekent. Vgl. Anselmus' argumentatie voor de noodzakelijkheid van de menswording: het komt niet overeen met Gods natuur om onrecht onbestraft te laten. Hij kan in zijn vrijheid onmogelijk willen dat zonde (wanorde) zonder straf blijft: 'Quapropter si non decet deum aliquid iniuste aut inordinate facere, non pertinet ad eius libertatem aut benignitatem aut voluntatem, peccantem...impunitum dimittere.' (*Cur Deus Homo* I, hst. 12; Migne *PL* 158, p. 177. Vgl. ook bladzijde 181 hierboven.)

(Het probleem van Gods rechtvaardigheid en goedheid speelt ook bij Kant. De beginselen van het (straf)recht betreffen, zo stelt hij aan het eind van *Die Metaphysik der Sitten*, de intermenselijke (immanente) verhoudingen, niet de (transcendente) relatie tussen mens en God (MS 488, 19-25). Wat betreft de goddelijke gerechtigheid is het automatisme dat het intermenselijk rechtsdenken kenmerkt onmogelijk. Absolute, eindeloos doorgaande vergeldende gerechtigheid is namelijk strijdig met het doel van de schepping, het geluk van de mens (a.w. 490, 20-25). Kant introduceert in deze samenhang het (transcendente) begrip 'materiële gerechtigheid' tegenover de formele (a.w. 490, 17-20). De formele is de intermenselijke juridische, die betrekking heeft op mensen die het strafrecht hebben overtreden. Naar het inzicht van de praktische rede heeft God de wereld echter niet geschapen met het einddoel straffende gerechtigheid uit te oefenen, maar met het einddoel om het geluk van de mens te verwezenlijken. Strafrechtelijk consequent zijn is alleen mogelijk binnen immanent-menselijke verhoudingen. De relatie met God is voor de mens onbegrijpelijk (a.w. 490-491). Voor de mens is gerechtigheid iets absoluuts, een intrinsieke onvoorwaardelijke waarde (GMS 394, 1), voor God iets relatiefs '...nur die einschränkende Bedingung ... der Gütigkeit.' (MS 490, 26-27; hoewel anderzijds groter dan zijn goedheid 'weil das Princip [Gerechtigkeit] einschränkend ist.', MS 489, 1-2.) Vanuit modern standpunt bezien, betekent dit dat de mens als moreel wezen de idee van God als goede schepper niet kan aanvaarden: het is strijdig met de (juridische) zin van zijn bestaan (MS 332, 1-3).

Voor een overzicht en bespreking van de problematiek van Kants opvatting over het vergeldingsrecht, zie Dieter Hüning, Kants Strafrechtstheorie und das jus talionis, in *Aufklärung durch Kritik Festschrift für Manfred Baum zum 65. Geburtstag*, herausgegeben von Dieter Hüning, Karin Michel und Andreas Thomas, Berlin 2004, 333-360.

GERAADPLEEGDE LITERATUUR

De verwijzingen naar Kants werk hebben betrekking op de ‘Akademie-Ausgabe’, die vanaf 1900 verschenen is onder aanvankelijke leiding van Wilhelm Dilthey. Het laatste deel (XXIX) verscheen in 1983. De eerste drieëntwintig delen zijn op internet te raadplegen (<http://www.korpora.org/Kant>). Voor de *Kritik der reinen Vernunft* is gebruik gemaakt van de gangbare verwijzing naar A en B edities (Der Philosophischen Bibliothek, Band 37a, herausg. R. Schmidt, Hamburg 1956).

Naast de collegeverslagen uit de Akademie Ausgabe is gebruik gemaakt van de reconstructie van Kants ethiekcollege uit de tweede helft van de jaren '70, oorspronkelijk uitgegeven door P. Menzer en later opnieuw door G. Gerhardt, als Gerhardt-Menzer, *Eine Vorlesung über Ethik*, Frankfurt a/M. 1990. Dit collegeverslag is door W. Stark in 2004 opnieuw uitgegeven onder de titel: *Vorlesung zur Moralphilosophie*, Herausgegeben von Werner Stark, mit einer Einleitung von Manfred Kühn, Berlin 2004. Verder is er eenmaal geciteerd uit: *Logik-Vorlesung. Unveröffentlichte Nachschriften II: Logik Hechsel; Warschauer Logik*. Herausg. v. Tillmann Pinder, Hamburg 1998.

Enkele vertalingen van Kants werk in het Nederlands zijn:

De religie binnen de grenzen van de rede, vertaling, inleiding en annotaties, G.van Eekert, W. van Herck, W. Lemmens, Amsterdam 2004.

Dromen. Kritiek van de paranormale ervaring. Vertaling & inleiding Chris Doude van Troostwijk, Kampen 2005. (Vertaling van *Träume eines Geistersehers*.)

Fundering voor de metafysica van de zeden, inleiding, vertaling en annotaties Th. Mertens, Amsterdam 1997.

Grondslagen van de ethiek. Grondslag voor de metafysica van de zeden. Vert. van I. de Lange. Inl. van G.A. van der Wal, Meppel, 1978.

Immanuel Kant, Kleine werken, ingeleid, vertaald en geannoteerd door B. Delfgaauw, Kampen 2000.

Kritiek van de zuivere rede, vertaling, inleiding en annotaties, J.Veenbaas en W. Visser, Amsterdam 2004.

Kritiek van de praktische rede, vertaling, inleiding en annotaties, J. Veenbaas en W. Visser, Amsterdam 2006.

Kritiek van het oordeelsvermogen, vertaling, inleiding en annotaties, J. Veenbaas en W. Visser, Amsterdam 2009.

Naar de eeuwige vrede, vertaling, inleiding en annotaties Th. Mertens Amsterdam 2004.

Opmerkingen over het gevoel van het schone en verhevene, vertaling, inleiding en aantekeningen door Ike Kamphof, Budel 2006.

De religie binnen de grenzen van de rede. Inleiding, vertaling en annotaties: Geert van Eeckert, Walter van Herck en Willem Lemmens, Amsterdam 2010.

Achenwall, Gottfried en Pütter, Johann Stephan, *Elementa iuris naturae*, Göttingen 1750.

Achenwall, Gottfried, *Prolegomena Iuris Naturalis*, Göttingen 1758.

Achenwall, Gottfried, *Prolegomena to Natural Law*, ed. Pauline Kleingeld, transl.

Corinna Vermeulen, Groningen 2020. (Translation of the 2nd edition, Göttingen 1763.)

Achenwall, Gottfried, *Natural Law, A Translation of the Textbook for Kant's Lectures on Legal and Political Philosophy*. ed. Pauline Kleingeld, transl. Corinna Vermeulen, with an Introduction by Paul Guyer, Londen 2020. (Translation of the 5th edition, 1763.)

Acton, H.B., *Kant's moral philosophy*, London 1970.

- Allison, H.E., *Idealism and Freedom*, Cambridge 1996.
- Allison, H.E., Kant's Doctrine of Obligatory Ends, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik/ Annual Review of Law and Ethics*, Vol. 1 (1993).
- Allison, H.E., *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals: A Commentary*, Oxford 2011.
- Allison, H.E., *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge 1998⁵.
- Allison, H. E. *Kant's Theory of Taste. A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*, Cambridge 2001.
- Ameriks, K., *Interpreting Kant's Critiques*, Oxford 2003.
- Annen, M., *Das Problem der Wahrhaftigkeit in der Philosophie der deutschen Aufklärung*, Würzburg 1997.
- Anselm, *Basic Writings*. Edited and translated by Thomas Williams, Cambridge 2007.
- Anselm von Canterbury, *Über die Wahrheit*, Lateinisch-Deutsch. Übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Markus Enders, Hamburg 2001.
- Anselmus van Canterbury, *Over keuzevrijheid*. Ingeleid, vertaald en geannoteerd door Arjo Vanderjagt, Kampen 1997. (Met ook Latijnse tekst.)
- Anselmus Cantuariensis, *De casu diaboli, De concordia, De veritate, De voluntate*, (Migne PL 158).
- Thomas van Aquino, *Die deutsche Thomas-Ausgabe: vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa theologica*. Graz [et al.] : Verlag Styria [et al.], 1959-
- Aristoteles, *De Anima (On the soul)*. The Loeb classical library; 288. London 1957. Nederlandse vertaling, I.J.M. van den Berg, *Aristoteles' Verhandeling over de ziel*, Utrecht 1953.
- Aristoteles, *Ethica Nicomachea (The Nicomachean ethics)*. The Loeb classical library; 73. London, 1926. Nederlandse vertaling, C. Hupperts en B. Poortman, Amsterdam 1997.
- Aurelius Augustinus, *De Civitate Dei*, Oeuvres de Saint Augustin, Vol. 33-34, Brugge 1959-1960. (Migne PL 41)
- Aurelius Augustinus, *De mendatio en Contra mendacium*, Oeuvres de Saint Augustin, Vol. 2, Paris 1948. (Migne PL 40)
- Aurelius Augustinus, *De ordine (De orde)* vertaald en ingeleid door Cornelis Verhoeven, Budel 2000. (Migne PL 32)
- Babić, J., Die Pflicht nicht zu lügen - Eine vollkommene jedoch nicht auch juridische Pflicht, *Kant-Studien* 91 (2000).
- Bärthlein, K., Zur Lehre von der "recta ratio" in der Geschichte der Ethik von der Stoa bis Christian Wolff, *Kant-Studien* 56 (1965).
- Balguy, John, *The Second Part of The Foundation of Moral Goodness; Illustrating and Enforcing the Principles and Reasonings Contained in the Former*, Londen 1729.
- Baron, M.W., *Kantian Ethics Almost without Apology*, Ithaca 1995.
- Baumgarten, A. G., *Metaphysica*, Halae Magd. (Halle) 1739. Nachdr. Ed. 7a, Hildesheim 1963. Afgedrukt in de Akademie Ausgabe XVII.
- Baumgarten, A.G., *Ethica Philosophica*, Halae Magd. 1736. Afgedrukt in de Akademie Ausgabe XXVII.
- Baumgarten, A. G., *Initia philosophiae practicae primae acroamatice*. Halae Magd. 1760. Afgedrukt in de Akademie Ausgabe XIX.

- Baumgarten, Alexander Gottlieb. *Metaphysics: A Critical Translation with Kant's Elucidations, Selected Notes, and Related Materials*. Trans. and ed. Courtney D. Fugate and John Hymers. New York/London: Bloomsbury, 2014.
- Baumgarten, Alexander Gottlieb. *Elements of First Practical Philosophy. A Critical Translation with Kant's Reflections on Moral Philosophy*. Trans. and ed. Courtney D. Fugate and John Hymers. New York/London: Bloomsbury, 2020.
- Beck, L.W., *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago 1960.
- Bernecker, S., Kant zur moralischen Selbsterkenntnis, *Kant Studien* 97 (2006).
- Bissinger, A., Zur metaphysischen Begründung der Wolffschen Ethik, in: *Christian Wolff*, herausgegeben von W. Schneiders, Hamburg 1983.
- Bittner, R., *Moralisches Gebot oder Autonomie*, Freiburg/München 1983.
- Bittner, R., *Doing things for reasons*, Oxford 2001.
- Blackwell, R.J., Christian Wolff's doctrine of the soul, *Journal of the history of ideas*, Vol. 22, 1961.
- Bohatec, J., *Die Religionsphilosophie Kants in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“*, Hamburg 1938.
- Bojanowski, J., *Kants Theorie der Freiheit*, Berlin 2006.
- Borges, Maria, What Can Kant Teach Us about Emotions? *The Journal of Philosophy*, Vol. 101, No. 3, 140-158 (2004).
- Brinkmann, W. *Praktische Notwendigkeit. Eine Formalisierung von Kants Kategorischen Imperativ*, Paderborn 2003.
- Buijnsters, P.J., *Wolff & Deken, een biografie*, Leiden 1984.
- Buijs, P.M., *De eeuw van het geluk*, Diss. Utrecht 2007.
- Burke, E., *Philosophical inquiry into the origin of our ideas of the sublime and beautiful*. (1757)
- Cassirer, Ernst, *Rousseau, Kant, Goethe: two essays/ tr. from the German by James Gutmann, Paul Oskar Kristeller and John Herman Randall*, Princeton, 1945.
- Chadwick, Ruth F. (Ed.), *Immanuel Kant, Critical Assesments*, London 1992.
- Herbert of Cherbury, *De veritate*, 1624. Engelse vertaling: *De veritate*, Translated with an Introduction by Meyrick H. Carré, Bristol 1937.
- Cicero, *Gesprekken in Tusculum (Tusculanae disputationes)* vert. C. Verhoeven, Baarn 1980.
- Cicero, *De officiis (On duties)*, London 1913.
- Cooper, A.A., Earl of Shaftesbury, *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*, Indianapolis 2001 (1711, 1737).
- Coornhert, D.V., *Zedekunst dat is Wellevenskunste*, Leiden 1942 (1585).
- Clarke, Samuel, *A demonstration of the being and attributes of God and other writings (Demonstratio existentiae et attributorum Dei, 1705)*, edited by Ezio Vailati, Cambridge 1995.
- Clarke, Samuel, *A discourse concerning the being and attributes of God*, etc. ed. J. Butler, Glasgow 1823 (1708), Christian Classics Ethereal Library, http://www.ccel.org/ccel/clarke_s/being.html.
- Crusius, C.A., *Abhandlung Von dem, was Gott geziemet, oder anständig ist*, Leipzig 1752.
- Crusius, C.A., *Anweisung vernünftig zu leben*, Hildesheim 1969 (1744).

Crusius, C.A., *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegengesetzt werden*, Hildesheim 1964 (1745).

Crusius, C.A., *Kurzer Begriff der Moraltheologie*, Leipzig 1772/3.

Crusius, C.A., *Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniß*, Hildesheim 1964 (1747).

Cumberland, R., *De legibus naturae* (1672). Engelse vertaling *A Treatise of the Laws of Nature*, Indianapolis 2005 (1727).

Dean, R., What should we treat as an end in itself? *Pacific Philosophical Quarterly*. Vol 77 (1996).

Denis, Lara (ed.), *Kant's Metaphysics of Morals: A Critical Guide*. Cambridge, 2010.

Denis, Lara and Sensen, Oliver, ed. *Kant's Lectures on Ethics A Critical Guide*. Cambridge, 2015.

Descartes, R., *Oeuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam & Paul Tannery. Paris: L. Cerf, 1897-1909.

Diogenes Laërtius, *Lives of Eminent Philosophers*, translation by R.D. Hicks (Two volume ed.). Loeb Classical Library, 1925.

Douma, J., *De Tien Geboden*, Kampen 1992.

Doyle, D. - Torralba, J. M., "Kant and Stoic Ethics", in: Sellars, J. (Ed.), *The Routledge Handbook of the Stoic Tradition*, London, 2016, 270-283.

Düsing, K., Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie, *Kant-Studien* 62 (1971).

Eberhard, Johann A. *Sittenlehre der Vernunft* (1781), 1786².

Eekert, G. van, Seneca in Königsberg: een analyse van Kants *Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des Herrn Johann Friedrich von Funk*, in: *Tijdschrift voor Filosofie en Theologie* Vol. 70:1(2009), p. 87-114.

Enders, Markus, *Wahrheit und Notwendigkeit*, Leiden 1999.

Erp, H. van, Mogelijkheid en de geldigheid van de categorische imperatief, *Tijdschrift voor Filosofie*, Jg. 2007, 299-324.

Esser, Andrea M., *Eine Ethik für Endliche: Kants Tugendlehre in der Gegenwart*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2004.

Fahmy, Melissa Seymour, Active sympathetic participation: reconsidering Kant's duty of sympathy, *Kantian Review*, Volume 14-1 (2009).

Falduto, Antonino, *The faculties of the human mind and the case of moral feeling in Kant's Philosophy*, Berlin/Boston 2014.

Fischer, N., Der formale Grund der bösen Tat, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 42 (1988).

Förster, E., Was darf ich hoffen? in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 46 (1992).

Fordyce, D., *The elements of moral philosophy*, London 1754 (Duitse uitgave 1757).

Geismann, G., und Oberer, H. (Hrsg.), *Kant und das Recht der Lüge.*, Würzburg 1986.

Geismann, G., Die Formeln des kategorischen Imperativs nach H. J. Paton, N.N., Klaus Reich und Julius Ebbinghaus, *Kant-Studien* 93 (2002).

Gelder, R. Van, *Naporra's omweg*, Amsterdam 2003.

Gellert, G.F., *Moralische Vorlesungen* (1770). G.F. Gellerts sämtliche Schriften VI, VII, Leipzig 1839.

- Gerritsen, W.P., Hoofsheid herbeschouwd, in: P. den Boer (red.), *Beschaving. Een geschiedenis van de begrippen hoofsheid, heusheid, beschaving en cultuur*. Amsterdam, 2001.
- Grenberg, J.N., Feeling, Desire and Interest in Kant's Theory of Action, *Kant-Studien* 92 (2001).
- Grondin, J., Zur Phänomenologie des Moralischen Gesetzes, *Kant-Studien* 92 (2001).
- Hugonis Grotii, *De jure belli ac pacis libri tres*, Leiden 1939 (1625).
- Hugo de Groot, *Het recht van oorlog en vrede; Prolegomena & Boek I*. Vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Jan Frans Lindemans. Baarn 1993.
- Gutiérrez-Xivillé, A., *Kants ethischer Autonomiebegriff: Eine genetische Rekonstruktion von 1762 bis 1785*, Berlin/Boston 2019. Kantstudien-Ergänzungshefte 205.
- Guyer, P., *Kant*, Oxford/New York 2014².
- Guyer, P., *Kant and the experience of freedom*, Cambridge 1993.
- Guyer, P., *Kant's System of Nature and Freedom*, Oxford 2005.
- Guyer, P. (Ed.), *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, NY 2006.
- Heidemann, I., Prinzip und Wirklichkeit in der Kantischen Ethik, *Kant-Studien* 57 (1966).
- Heimsoeth, H., *Tranzendentale Dialektik*, Berlin 1966-1971.
- Henrich, D., Das Prinzip der kantischen Ethik, *Philosophische Rundschau*, 2.
- Henrich, D., Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant und im spekulativen Idealismus, in: *Sein und Ethos*, herausg. von P. Engelhardt, Mainz 1963.
- Henrich, D., Die Deduktion des Sittengesetzes, in *Denken im Schatten des Nihilismus*, herausg. v. A. Schwan, Darmstadt 1975.
- Henrich, D., Hutcheson und Kant, *Kant-Studien* 49 (1957/58)
- Henrich, D., Über Kants früheste Ethik, *Kant-Studien* 54 (1963).
- Henrich, D., Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft. In: Henrich, D., Schulz, W., Volkmann-Schluck, K., (Hrsg.), *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*, Tübingen 1960.
- Herceg, J.S., *Die Bedeutung der Religion in Kants Moralphilosophie*, Inauguraldissertation Konstanz, 2000.
- Herman, B., *The practice of moral judgement*, London 1993.
- Hespe, F., Das Begehrungsvermögen nach Begriffen, in: *Das Verhältnis von Recht und Ethik in Kants praktischer Philosophie*, hrsg. von Bernd Dörflinger, Dieter Hüning, Günter Kruck, Hildesheim, 2017.
- Hill, Thomas E. Jr., Humanity as an End in Itself, *Ethics*, Vol. 91, No. 1. (Oct., 1980).
- Hirsch, Philipp-Alexander, *Kants Einleitung in die Rechtslehre von 1784*, Göttingen 2012.
- Hirsch, Philipp-Alexander, *Freiheit und Staatlichkeit bei Kant*, Berlin Boston 2017.
- Hobbes, T., *Leviathan*, The English Works of Thomas Hobbes Vol. III, London 1839-45 (1651).
- Höffe, O., (Hrsg.) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Ein kooperativer Kommentar, Frankf. a.Main 1989.
- Höffe, O., *Immanuel Kant*, München, 1983.
- Höffe, O., Transzendente oder vernunftkritische Ethik bei Kant? *Dialectica* 35 (1981).
- Höffe, O., Kantische Skepsis gegen die transzendente Kommunikationsethik, in: *Kommunikation und Reflexion*, Frankf. a. Main 1982.

Olmsted, E. H., "The 'Moral Sense' Aspects of Aristotle's Ethical Theory," *American Journal of Philology* 69 (1948): 42–61.

Home, H., *Elements of Criticism*, Indianapolis 2005 (1762).

Home, H., *Essays on the principles of morality and natural religion*, Indianapolis 2005 (1751, 1779).

Hooff, A. van, *Zelfdoding in de antieke wereld*, Nijmegen 1990.

Hugo de Groot. *Denken over oorlog en vrede*. Uitgegeven, ingeleid en van aantekeningen voorzien door A.C. Eyffinger en B.P. Vermeulen. Baarn 1991.

Hüning, Dieter, Kants Strafrechtstheorie und das jus talionis, in: *Aufklärung durch Kritik Festschrift für Manfred Baum zum 65. Geburtstag*, herausgegeben von Hüning, Dieter, Michel, Karin und Thomas, Andreas, Berlin 2004, 333-360.

Hulshoff, A., 'Verhandeling over het regt Gods op de schepzelen', in: *Verhandelingen over eenige voornaame stukken van de Kristelyke zedenkunde. In het Nederduits en in het Latyn geschreeven om te dingen naa den prys van het Stolpiaansch Legaat*, deel 2 (Leiden 1766) 1-86.

Hume, D., *A treatise of human nature*, London 1956 (1740).

Hume, D., *An enquiry concerning human understanding*, Oxford 2000 (1748).

Hume, D., *An Enquiry into the Principles of Morals*, Cosimo Classics, NY 2006 (1751).

Hutcheson, F., *An inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue*, Indianapolis 2004 (1726).

Hutcheson, F., *An essay on the nature and conduct of the passions and affections*. Indianapolis 2002 (1742).

Hutcheson, F., *A System of Moral Philosophy* (1755)

Iselin, I., *Geschichte der Menschheit*, Hildesheim 1976 (1764, 1786).

Jackson, W.T., *Seneca and Kant, or An Exposition of Stoic and Rationalistic Ethics, with a Comparison and Criticism of the Two Systems*, Dayton, Ohio, 1881.

Kaulbach, F., *I. Kants 'Grundlegung zur Metaphysik der Sitten'*, Darmstadt 1988

Kleingeld, P. Contradiction and Kant's Formula of Universal Law, *Kant-Studien* 108 (2017).

Kleingeld, P. (2016). Kant on 'Good', the Good, and the Duty to Promote the Highest Good. In T. Höwing (Ed.), *The highest good in Kant's philosophy* (pp. 33-49). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/978311036900>.

Klemme, H.F., The origin and aim of Kant's Critique of Practical Reason, in: *Kant's 'Critique of Practical Reason': A Critical Guide*, ed. by Andrews Reath, Jens Timmermann, CUP, 2010.

Korsgaard, C. M., *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge 1996.

Kuehn, M., *Kant A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

Lactanti Opera Omnia, ed. S. Brandt et G. Laubmann, Leipzig 1890/97.

Landgraf, A., Der Gerechtigkeitsbegriff des hl. Anselm v. Canterbury und seine Bedeutung für die Theologie der Frühscholastik, *Divus Thomas*, Band (Jahr): 5 (1927).

Leibniz, G.W., *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Herausgegeben von C. I. Gerhardt, 7 Bde., 1875–1890 (Ndr. Hildesheim 1960–79).

Leibniz, G.W., *Essais de Théodicée*, Paris 1969 (1710). Gerhardt, Band 6.

Leibniz, G.W., *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. [1704, gepubliceerd in 1765] Gerhardt, Band 5.

Lequan, M., *La philosophie morale de Kant*, Paris 2001.

- Lévesque de Pouilly, Louis-Jean, *Théorie des sentiments agréables*, Paris 1748 (1736).
- Locke, J., *An Essay concerning Human Understanding*, Oxford 1975 (1690).
- Locke, J., *Some Thoughts Concerning Education*, Oxford 1989 (1693).
- Ludwig, B., Die „consequente Denkungsart der speculativen Kritik“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 58 (2010).
- Ludwig, B., Kants Fortschritte auf dem langen Weg zur konsequent-kritischen Metaphysik, in: Andree Hahmann/Bernd Ludwig (Hg.) *Über die Fortschritte der kritischen Metaphysik. Beiträge zu System und Architektonik der kantischen Philosophie*, Hamburg, 2017.
- Mahon, James E., Kant on Lies, Candour and Reticence, *Kantian Review* (2003), Vol. 7.
- Marcucci, S., Moral Friendship, *Kant-Studien* 90 (1999).
- Mariña, J., Making Sense of Kant's Highest Good, *Kant-Studien* 91 (2000).
- McCarthy, R., Motivation and Moral Choice, in: Kant's Theory of Rational Agency, *Kant Studien* 85 (1994).
- Mendelssohn, M., *Gesammelte Schriften. Schriften zur Philosophie und Ästhetik* II, Stuttgart (1972).
- Mertens, T., *Kritische filosofie en politiek*, diss. Nijmegen 1990.
- Michaelis, J. D., *Moral*. Hrsg. und mit der Geschichte der christlichen Sittenlehre begleitet von Carl Fridrich Stäudlin, Göttingen 1792-93.
- Michaelis, J. D., *Von der Verpflichtung der Menschen die Wahrheit zu reden*, Göttingen, 1750.
- Murray MacBeath, A., Kant on moral feeling, *Kant-Studien* 64 (1973).
- Noordraven, A.A., *Kants morele ontologie*, diss. Rotterdam, 2005. Digital Academic Repositories, <http://www.darenet.nl>.
- Nyholm, S. R. On Kant's idea of humanity as an end in itself, *European Journal of Philosophy*, 24 (2016)
- Perreijn, W., *Kants ethiek tussen ervaring en a priori*, Tilburg 1993.
- Paton, H.J., An alleged right to lie, a problem in Kantian ethics, *Kant-Studien* 45 (1954).
- Paton, H.J., *The Categorical Imperative*, Londen 1970.
- Philo Alexandrinus, Quod omnis probus liber sit, in: *Philo in ten Volumes*, Loeb Classical Library, Cambridge/London 1935, Volume IX, 10-101.
- Plat, J., *Ethiek van Kant in de kritische werken*, Tijdschrift voor Philosophie 22, 1960.
- Pleij, H., *Het gevleugelde woord. Geschiedenis van de Nederlandse literatuur 1400-1560*. Amsterdam 2007.
- Prauss, G., *Kant über Freiheit als Autonomie*, Frankfurt a/M, 1983.
- Pufendorf, S. Von, *De officio hominis et civis juxta legem naturalem libri duo*, New York 1927. Vol.1, repr. of the edition of 1682; Vol. 2, translation by Frank Gardner Moore.
- Rappard, J.F.H. van, *Psychologie als zelfkennis*, diss. Amsterdam, 1978.
- Reath, A., Kant's Theory of Moral Sensibility, *Kant-Studien* 80 (1989).
- Reiner, H., *Duty and inclination*, Den Haag 1983 (vert. van *Die Grundlagen der Sittlichkeit*, Meisenheim am Glan 1974)
- Reinhold, K.L., *Briefe über die Kantische Philosophie*, Bd 2, Leipzig 1792.
- Richards, R. J., Christian Wolff's prolegomena to empirical and rational psychology: translation and commentary. *Proceedings of the American philosophical society*, vol. 124, no. 3, 1980.

Riedel, M., Imputation der Handlung und Applikation des Sittengesetzes, *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 14.

Rousseau, J.J., *Émile ou de l'éducation*. Garnier-Flammarion, Paris 1966 (1762).

Rousseau, J.J., *Du contrat social. Œuvres choisies*, Classiques Garnier, Paris 1954 (1762).

Rousseau, Jean-Jacques, *Vertoog over de politieke economie (Discours sur l' économie politique, 1755)*, vertaling en analyse L. Tomesen, Parijs 2002.

Santozki, Ulrike, *Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie*, *Kantstudien-Ergänzungshefte* 153, Berlin/New York 2006.

Schadow, Steffi, *Achtung für das Gesetz. Moral und Motivation bei Kant*, Berlin 2013.

Schiller, F., *Über Anmut und Würde*, Werke, Bd 20, Weimar 1962.

Schink, W., Kant und die stoische Ethik, *Kant-Studien* 18 (1913).

H. Schmitz, *Was wollte Kant?*, Bonn 1989.

Schmucker, J., *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflexionen*, Meisenheim am Glan, 1961.

Schneewind, J.B., *The invention of autonomy*, Cambridge 1998.

Schneewind, J.B., *Essays on the history of moral philosophy*, Oxford 2010.

Schönecker, D., Gemeine sittliche und philosophische Vernunftkenntnis, *Kant-Studien* 88. (1997).

Schönecker, D./Schmidt, E.E., Kant's Ground-Thesis. On Dignity and Value in the Groundwork, *Journal of Value Inquiry* 52:81–95 (2018).

Schönecker, Dieter/Wood, Allen W., *Kants 'Grundlegung zur Metaphysik der Sitten'. Ein einführender Kommentar*, Paderborn 2002.

Schofield, M., *The Stoic idea of the city*, London/Chicago 1999.

Schwaiger, Clemens, *Kategorische und andere Imperative*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1999.

Schwaiger, Clemens, The Theory of Obligation in Wolff, Baumgarten, and the Early Kant, in: *Kant's Moral and Legal Philosophy*, edited by Karl Ameriks, Otfried Höffe and translated by Nicholas Walker (Cambridge University Press, 2009).

Seneca, *Brieven aan Lucilius (Epistulae Morales ad Lucilium)*, vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Cornelis Verhoeven, Baarn 1980.

Seidler, M.J., Kant and the Stoics on Suicide, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 44 (1983)

Sensen, O., The role of feelings in Kant's moral philosophy, *Studi Kantiani*, Vol. 25 (2012).

Sherman, N., *Making a Necessity of Virtue: Aristotle and Kant on Virtue*, Cambridge, 1997.

Silber, J.R., Kant and the mythic roots of morality, *Dialectica* 35 (1981).

Skinner, Q., *The foundations of modern political thought. Volume two: The age of Reformation*, Cambridge 1978.

Smith, A., *The theory of moral sentiments* (1759), Indianapolis 1982.

Stroud, Scott R., *Kant and the Promise of Rhetoric*, Pennsylvania 2014.

Suarez, Francisco, *Tractatus de Legibus ac Legislatore Deo*, Opera Omnia V, Paris, 1856. (1612).

Suarez, Francisco, *Selections from Three Works: A Treatise on Laws and God the Lawgiver; A Defence of the Catholic and Apostolic Faith; A Work on the Three Theological Virtues: Faith, Hope, and Charity*. Edited and with an Introduction by Thomas Pink, Indianapolis, 2015.

- Sulzer, J. G., *Psychologische Betrachtungen über den sittlichen Menschen* (1769), in: *Johann George Sulzers Vermischte philosophische Schriften I*, 282-306, Leipzig 1773.
- Tetens, J.N., *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, Hildesheim 1979 (1777).
- Thomasius, Chr., *Einleitung zur Vernunftlehre*, Hildesheim 1968 (1691).
- Timmons, Mark (Ed.), *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*, Oxford 2002.
- Trampota, Andreas, Sensen, Oliver, Timmermann, Jens (Eds.), *Kant's "Tugendlehre" A Comprehensive Commentary*, Berlin/Boston 2013.
- Veenbaas, J., *Religie en vrijheid bij Kant*, ANTW 91 (1999).
- Vujošević, M., *The subjective conditions of human morality: The relevance of Kant's moral psychology*, Groningen, 2017. (Thesis.)
- Walschots, Michael H., "Moral Sense Theory and the Development of Kant's Ethics" (2015). Electronic Thesis and Dissertation Repository. 3383. <https://ir.lib.uwo.ca/etd/3383>
- Wise, S.M., The Legal Thinghood of Nonhuman Animals, in: *Boston College Environmental Affairs Law Review*, Volume 23, 471-546, 1996.
- Wittwer, H., Über Kants Verbot der Selbsttötung, *Kant-Studien* 92. (2001)
- Wolff, Chr., *Grundsätze des Natur- und Völkerrechts*, Meisenheim/Glan 1980 (1754). (De Duitse vertaling van *Institutiones iuris naturae et gentium*, 1750.)
- Wolff, Chr., *Natürliche Gottesgelahrheit*, Zweyter Theil, Hildesheim 1995 (1744).
- Wolff, Chr., *Philosophia practica universalis methodo scientifica pertractata*, Hildesheim 1971-1997 (1738-1739).
- Wolff, Chr., *Philosophia rationalis sive logica*, Hildesheim 1980 (1728).
- Wolff, Chr., *Principes du droit de la nature et du gens*, extrait du grand ouvrage Latin de M. de Wolff, par M. Formey, Amsterdam MDCCLVIII. (Een verkorte vertaling van het achtdelige *Ius naturae methodo scientifica pertractatum*, 1740-1748.)
- Wolff, Chr., *Psychologia empirica*, Hildesheim 1968 (1738).
- Wolff, Chr., *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, Hildesheim, 1983 (1720). Dit werk wordt ook wel *Deutsche Metaphysik* genoemd.
- Wolff, Chr. *Der vernünfftigen Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, anderer Theil, bestehend in ausführlichen Anmerckungen*. Hildesheim, 1983 (1740). Ook wel aangeduid als *Deutsche Metaphysik II*
- Wolff, Chr., *Vernünfftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit*, Hildesheim 1965 (1713-1754).
- Wolff, Chr., *Vernünfftige Gedanken von des Menschen Thun und Lassen*, Hildesheim, 1976 (1733). Dit werk wordt ook wel *Deutsche Ethik* genoemd.
- Wolff, Chr., *Vernünfftige Gedanken von dem Gebrauche der Theile in Menschen, Thieren und Pflanzen*, Hildesheim 1980 (1727).
- Wood, A.W., *Kant's Ethical Thought*, Cambridge 1999.
- Wood, A.W., *Kantian Ethics*, Cambridge 2008.
- Wood, A.W., The Final Form of Kant's Practical Philosophy, *Southern Journal of Philosophy*, Vol. 36, Supplement, 1-20 (1998).
- Wood, N., *Cicero's Social and Political Thought*, Berkeley/Oxford 1988.
- Zeller, E., *Die Philosophie der Griechen*, Dritter Theil, Leipzig 1880³.

SUMMARY

Kant's ethics are based on the distinction, common at the time, between a higher and lower emotional world. The higher is founded on intellectual insight, on concepts and ideas, the lower on the senses. The essence of man consists in the fact that he, in contrast to animals, by means of his higher faculty of desire, which is conditioned by the intellect that is characteristically focused on universal order or systematic unity, is able to act on the basis of rules and concepts constituted by himself (all causality operates by means of a rule). Animals are bound by the laws (rules) of nature, as they can only follow their instinct. They are not free, that is, incapable of moral conduct. Against this background, and influenced by Stoic thinking, dignity is the final end of the world.¹ In contrast to the Stoics, however, Kant repeatedly states that morality, the sole source of dignity, and the meaning of human life², is only possible if there is the prospect of proportional happiness in a future life (AA VIII 279). Another difference is Kant's absolute stress on the intellectual purity, and consequently on the character of absolute necessity, of the moral principles. This purity is, according to Kant, the source of their power and dignity (AA IV 411; V 24-25; VI 217; VIII 284).

The fundamental rule, the rule which harmonizes one's personal interests with those of all other rational beings, and represents the higher faculty of desire in its pure form as an empirically (psychologically) inexplicable given,³ is the moral law, which expresses the principle of absolute necessity or order in the conduct of rational beings. Without necessity there would only be contingency or chaos. Kant associates conscience and the sense of responsibility with this principle of necessity or universal validity, which was a general moral theme in the eighteenth century, relating to the impact of Newton's natural laws (science and morality have the same source: reason), the influence of the

¹ 'It [dignity] is the final end, for the sake of which the world has this arrangement.' 'Es [Würde] ist der letzte Zweck, um deßwillen die Welt diese Einrichtung hat.' (*Wiener Logik*, AA XXIV 902, 30-31; cf. GMS IV 396, KU V 434vv (443, 10-13; 449, 14 – 450, 1), *Rel.* VI 23n and 60, 9-20, MS VI 332, 1-3, 405, 29-30 and Cicero, *Tusc. Disp.*, II. 46; one could additionally refer to Th. Aquinas, *ST I* q. 59 a. 3 s. c. 'Libertas arbitrii ad dignitatem hominis pertinet.') In Kant's view, sympathy and the sense of beauty have to do with our animal nature (AA XV 450, 21; VI 456; V 210. Cf. Seneca, *Ep.Mor.*, 76.11 '... the unique good in a human being is that which uniquely belongs to humans.'). Only dignity, involving respect (AA IV 436, 1-5), is exclusively caused by our rational nature. Dignity is a feeling necessarily present in everyone (AA XXIX 631, 35f). Cf. Cicero, *De officiis* I.4.14, '...only [man] has a feeling for order and propriety...'

² AA IV 435, 7-9; see also KrV A 819/ B 847 and IV 396, 24-26. Cf. Erasmus, *De pueris instituendis*, in: *Collected Works of Erasmus* 4, Toronto 1985, 310, 'A dog is born to hunt, a bird to fly, a horse to race, and an ox to plough, so also every human being is born to pursue wisdom and to live an upright life ('ad philosophiam et honestas actiones').' (In conformity with Seneca, *Ep.Mor.*, 76.8-11. Cf. Kant, *Metaphysics* AA VI 332, 1-3, and his normative use of the concept 'Zwecke der Menschheit'.) Human nature is focused on virtue as its end (cf. Diog. Laërt. VII.88). For Erasmus this is a natural characteristic that must be developed by education, there is no issue of dignity and purity; cf. Leibniz, who considers the concept of goodness too limited when reserved only for rational beings, *Théodicée* § 124 'Virtue is the noblest quality of created things, but it is not the only good quality of creatures.' Cf., however, focused on rationality, John Balguy, *The Foundation of Moral Goodness* II, 61 (1729), '... Moral Rectitude, considered abstractedly from all other Views, is itself the true and ultimate End of all Rational Beings.' (see also o.c., p. 69).

³ AA II 299, 1-7. Cf. Seneca, *Ep.Mor.*, 118.11 'Honestum ex se est.' 'The moral norm is in virtue of itself.', and o.c., 87.17.

Aristotelian-scholastic tradition, containing the idea that man, in essential contrast to animals which have only sensory knowledge, is conscious of the excellence of universality, and Leibniz's views on necessity as the characteristic of the truths of reason. A rational being is a being that can act in conformity with this principle, which establishes, one could say, an 'essential order of willing', a moral system of ends. (The essence of ethics as a science - science of the rules of conduct - is that it forms a system.) According to the *Critique of Practical Reason* the mental experience of the command of the moral law (as a 'Faktum der Vernunft', a 'fact of reason') proves that we are such beings. Knowledge implies insight, i.e. the self-revelation of the moral law implies, or enforces upon us, the insight of its absolute value. Only this is moral experience, i.e. experience of noumenal origin, in contrast to the consciousness of the natural equality of all men, which reflects only the phenomenal level of man as a natural being (or animal) gifted with reason.

The moral law arouses the feeling of respect as an incentive and constraint. It is a characteristic of human (rational) nature to have respect for laws and for people who follow the moral law in an exemplary way, even villains pay them respect.⁴ Thanks to this feeling, which is exclusively human (in Stoic view a necessary condition for morality) man has the capacity to act in accordance with the purity of the law.

The moral law is sufficient as a guideline for conduct; however, under the influence of the ideas connected with the notion of purposiveness developed in the *Critique of Judgement*, Kant in his later ethical works pays attention to man as a social being who has a fundamental drive to communication of feelings that forms part of the natural striving for happiness. Reason cannot but acknowledge the fact that man structurally seeks something [material] that he can love, i.e., happiness, and therefore now commands us to make the highest good (including its material aspect), that is possible in the world, our final purpose (*Religion*, AA VI 7.20-32). This means (our own natural striving for happiness being a matter of course) we have to take our own perfection and the happiness of others as ends that are also ['zugleich'] a duty, i.e., as ends that cannot be a means (*Metaphysics of Morals*, AA VI 385-388). It also leads, in terms of lawfulness, to the categorical imperative 'act in accordance with a maxim of ends that it can be a universal law for everyone to have' (o.c., 395, 15-16); thus expanding the formal with the material.⁵

Man is no longer morally considered as a rational being, only focused on dignity. The whole of his existence as a unity of its higher and lower faculty of desire is taken into account. Reason incorporates this human aspect into morality, transforming our natural feelings by eliminating their instinctive character (basing them on principles), while accepting their fundamental impurity.⁶

⁴ See, e.g., MM II AA XXIX 613, 19-23 (cf. GMS AA IV 454) and KpV AA V 92, 10. Cf. also HN AA XV 782, 16-19: [In distinction to animals] '...man [because of his higher faculty of desire] is destined to have respect for harmony and rules'. (Cf. Erasmus' words quoted in note 2 above.) See also Herder, AA XXVII 31, 22f., 'To be moved [Rührung] by a morally perfect sublimity, is reverence [Hochachtung].'

⁵ Kant justifies this imperative by saying that, as pure practical reason is a capacity for ends generally, for it to be indifferent to ends would be a contradiction, and it would not determine maxims for actions, because every maxim of action contains an end (MM, AA VI 395). However, this would mean that this interest is no expansion (*Rel.*, AA VI 6, 33-36), but forms part of the moral role of reason. Moreover, the interest in material ends in Kant's earlier work only concerns them as a *means* to determine regularity.

⁶ Cf. GMS AA IV 435, 11 '...benevolence from basic principles (not from instinct)...'. In Kant's view

As for Kant morality remains fundamentally synonymous with objectivity and lawfulness as an intellectual principle, he has to refer to an emotional life that is in accordance with this. The Stoic concept of *apatheia* serves in this regard as a source of inspiration. It is, according to the *Metaphysics of Morals*, accompanied by benevolence based on principles, a fundamental positive attitude towards all men as human rational beings. However, in this work, dating from 1797, the feeling of respect is no longer considered an immediate incentive. Kant there stresses the fact that all feelings, whatever their cause, are empirical; consequently we are never certain that even the feeling of respect is wholly pure. The representation itself of the law is the true incentive. This representation is always accompanied by the feeling of respect, and the law wants us to strive for the complete purity of this feeling.

This means that Kant's ethical thought is not static, but in continuous development.

In the period before the *Groundwork* Kant had said that it is our duty to present the moral law in all its unattainable purity - unattainable, but nevertheless normative, just as the rules of geometry are empirically normative, although a mathematical point, for instance, cannot possibly be represented in reality (*Collins*, AA XXVII 301) [it is a postulate]⁷ - and to replace whatever purity is lacking in our actions, divine aid supplementing our moral defectiveness (o.c., 294; 317). The ideal of moral purity, however, does not have a driving force so strong as the sensory force (o.c., 293). Conversely, in the *Groundwork*, our pure higher rational nature, having no need of our presentation, presents itself, not as the creator of an unattainable ideal, but as a power compelling us by its absolute purity, which commands respect; a feeling introduced now as a feeling we necessarily experience when we are confronted with laws, because they restrict our self-love (AA IV 400f.). Actions with thus restricted self-love have moral purity. This constitutes the good will (AA IV 397), which is now the focus of our attention, instead of our lack of a perfect will (as in *Collins*, AA XXVII 317, 26ff.). That the good will is not perfectly good as we do not act willingly, but need self-constraint (o.c., 269, 34ff.), does not, according to the *Groundwork*, diminish its value (because this constraint is structurally inevitable and just its purity is the point at issue here). Purity, not perfection, determines the moral atmosphere, as is clear from our naturally healthy understanding (*Groundwork*, l.c.). Further, Kant introduces the idea of autonomy, which in the moral lectures could not be used, because in these lectures morality is considered not to be humanly possible without the prospect of happiness in another world, which only God can bring about.

Sometimes the development of Kant's moral view is influenced by critical remarks of contemporaries. Because of these remarks Kant had, for instance, to abandon the theoretical arguments with which he tried to justify the reality of freedom in the

empirical psychology belongs, as empirical, to physics (taken in a broader sense as 'natural science', GMS AA IV 427; MAN AA IV 471.) Cf. also AA XXII 514, 9ff. '...sensation ('Empfindung') and feelings belong [as forces] to physics.'

⁷An argument based, as mentioned earlier, on the then common view that science and morality are intrinsically linked, as both are founded on reason (see page 35 of this study). Evidently, the validity of the principles of reason is not limited by impracticability. (Although it is, as to morality, limited by the impossibility of willing: in the *Groundwork* the scope of the principle of regularity is limited by the impossibility of not wanting help in need, o.c., 423.) (See, with a different application in connection with the postulates of pure reason, KpV AA IV 31 and 52.)

Groundwork. He was reminded of his own statement that no theoretical knowledge can be derived from our noumenal nature. Therefore, as mentioned above, in the *Critique of Practical Reason* he bases this reality on the apodictic force of the categorical imperative, which forces itself upon us, as a ‘fact of reason’. This event in our consciousness proves, according to Kant’s new approach, the objective reality of practical freedom, and emphasis is put on the power of reason as cause of respect for the law. The ‘fact of reason’ is expressed by the formula of natural law: ‘So act that the maxim of your will could always hold at the same time as a principle in a giving of universal law.’ The other two formulas of the categorical imperative, the formula of being an end in itself and of autonomy are no longer, as in the *Groundwork*, connected with immediate apodictic force, but are overshadowed by the revelatory event of the ‘fact of reason’, and dignity is no longer an aprioristic consciousness, but a revelation as a consequence of this event. Besides, it must be said that these two other formulas - serving to describe as fully as possible the working of our higher faculty of desire - have a complicated character. Both have to do with the dignity arising from the self-legislation of reasonable beings: the dignity of being, as a consequence of the capacity to set ends, an end in itself, which implies the idea of being universally legislative.⁸ And, in the third formula, dignity as the basis of the *duty* to be universally legislative, as all empirical motivation has to be excluded (GMS AA IV 431-433).

As to the second formula, the formula of ends, according to Kant's lectures on natural law, given in 1784, the fact that reasonable beings must always be treated as an end, implies that, using them as a means, one has to make oneself available to them as a means (NF AA XXVII 1319, 14-17). This would mean that dignity, based on our free will, although of absolute worth, is with respect to others also a relative concept. We have to accept that ‘to be an end in itself’ implies the duty to be also a means. This has to do with the fact that the freedom of our will, on which our idea of being an end in itself is based, is, as to its use, limited by the structural empirical necessity of needing others as a means (the tacit presupposition of the second formula, cf. GMS AA IV 423; 434, 3-5; MS AA VI 453, 13ff.). The *Groundwork*, however, is further silent about all this.⁹ The categorical force of the second formula is derived from the force of consciousness of being an end in itself, although this is not the case for the duties to oneself, which are based on evaluation. In this respect the formula is unbalanced, but in Kant’s view both express the constraining consciousness of the dignity of human nature. This would mean that the second formula is more or less superfluous, as human nature is absolutely normative in itself. However, as the absolutely pure will of our higher nature contains the

⁸ See GMS AA IV 437-438, where Kant says that the idea of a good will implies the capacity to set absolutely - not just relatively - good ends. These ends are reasonable beings as the subjects of all ends (because only they are able to set ends). They are self-determining, as they can, as ends in themselves, not subordinated to any other object, and must be considered as *persons*, i.e., beings that have the capacity to be universally legislating by their own legislation. Cf. o.c., 428. Further, NF AA XXVII 1322, 25-26, ‘What is the condition under which a free being can be an end in itself? That freedom be a law unto itself.’ See also o.c., 1326, 15-17 and GMS AA IV 446, 24 - 447, 5.

⁹ In the *Metaphysics of Morals*, Kant, discussing servility, speaks very negatively about being a means (i.e., being a tool for others), contrasting it to the absolute worth of our noumenal nature (AA VI 434-435). Reciprocity, as well as the fact that, without the capacity to be a means - to be useful to others - one is condemned to poverty and loss of dignity (cf. o.c., 448, 22ff.), is not mentioned. This is, however, also a matter of context; earlier, in the context of the general duty to oneself (to perfect one’s nature), he had said it is a duty to perfect oneself as a means (o.c., 419).

supreme condition of our will in accordance with reason, this leads to a command of pure reason (GMS AA IV 454, 13-15).

The third formula is the formula of autonomy. In the period before the *Groundwork* Kant considered autonomy to be impossible: because the will of man is always impure, heteronomy is inevitable. In the new approach in the *Groundwork* autonomy becomes an essential feature (GMS AA IV 431ff.). This is a necessity, because at the time the common idea was that a law can only be a law if it is enforced by promises and threats (KrV A 811/ B 839; see note 17, page 67 and note 51, page 82 of this study). Starting from the concept of a rational being as an end in itself, Kant introduces the idea of the will of every rational being as a will giving universal law, to which this will itself is also subjected (GMS AA IV 431). This idea is the basis for the third formula of the moral law, in which the absence of all empirical interest is the point at issue. (One would think this superfluous, as the categorical imperative rests on the principle of pure formality, but Kant is working towards autonomy.) The idea of one's own will, as a will legislating universally through all its maxims, is, according to him, well suited to express the absence of all empirical interest. As without subjective interest (incentive) there is no activity of the will possible at all - there must be the non-empirical interest in the dignity of this will (o.c., 434f.; 436, 6-7; 438-440). And if the formula of autonomy is a categorical imperative, the interest must be respect. This means that the principle of giving *universal* law (GMS AA IV 432-433) is, as to its meaning and implementation, dependent on the *subjective* feeling of respect (o.c. 440, 5ff.). It is therefore, structurally impossible for a rational being to have the principle of be universally legislative, as, because of his incentive, it lacks universal validity. I can give my maxim only the mere form of the universality of a law. Motivated by respect, one cannot, even in the idea, have a maxim that can make itself into a universal law, although the maxim can have the universal *form* of a law, and thus be a normative principle according to which I act, although subjectively motivated, without empirical interest. One could argue, however, that the purity of the feeling of respect neutralizes its subjectivity; although subjective, this feeling, as a priori present, has an objective aspect (cf. KpV AA V 11, 37ff.).

There is, however, another problem. Kant says every rational being necessarily (a priori) must be thought of as the source of its own legislation (o.c., 433, 2; 461, 2-4). This means that the idea of a universally legislative will (o.c., 431-432), is an impossible idea, and cannot serve as a rule of the will, as all rational beings a priori know that every rational being can only be its own legislator.

In the lectures given in the same period, there is no question of being one's own universal legislator. A rational being follows the principle of universal validity in the sense of universal agreement with the will of others.¹⁰ In the *Groundwork*, the idea of a will viewing itself as a universal law (i.e., viewing itself on the model of a universal law), changes into the idea of a will viewing itself as universally legislative (o.c., 431). This idea necessarily follows, according to Kant, from the concept of 'end in itself' (o.c., 434,

¹⁰ 'The will that is good under all circumstances must in no way conflict with itself, if I am to turn it into a universal law. The agreement of the will with its own general validity, or its accordance insofar as it views itself as a universal law, is morality; and by this all men judge the morality of their actions.' (*Mor.Mrorg.* AA XXIX 609, 29-34.) 'The human will is therefore restricted to the conditions of the universal agreement with the will of others.' (NF AA XXVII 1319, 30-32.)

22-25). (In his lectures on natural law Kant had said that, man being the final end, his will must not depend on anything else (o.c., 1319, 38-39). However, in these lectures it is not concluded that therefore man as an end in itself must be considered to be a universal legislator.)

To be a universal legislator, and to maintain independence from the universal legislation of all others, the aspect of the legislation as being one's own (in the sense of being oneself the source of the legislation) must be stressed (apart from the necessity to do so to eliminate heteronomy). However, stressing the absolute condition that it must be the own law of a (or every) rational being, (the idea of) universal legislation itself becomes, as remarked, an impossibility.

It may be useful to add a supplementary note about Kant's line of thought. In the *Groundwork* as well as in the *Lectures on Natural Right* Kant says that a will that is not good in itself is dependent on the principle of autonomy (GMS IV 439, 30-34; NF AA XXVII 1326, 15-17). Although autonomy is subjective as well as objective legislation (NF XXVII 1322, 36-40), the principle of autonomy is that of objectively necessary practical laws (l.c.), or lawfulness in general (o.c., 1326, 10-11). Lawfulness in general alone must oblige a rational being. Kant thinks our will as a causality has two aspects: that of a perfect and an imperfect, the principle of the former determining the latter (cf. GMS AA IV 454, 11-15). In the *Groundwork* he uses this principle of lawfulness in general as the basis of the idea of the will of every rational being as a will giving universal law (o.c., 431). By this idea, our own dependency - because having an imperfect will - on the normative principle of autonomy, is transformed into an active principle of which we ourselves are the author, although at the same time subjected to it. This idea of the will of a rational being as universally legislating, is, according to Kant, well suited to be the ground of a categorical imperative, because it implies the absence of all empirical interest. (However, as mentioned above, this absence was already implied in the pure formal character of the first formula.) Kant then states, that to exclude impurity, this principle as a law must arise from my own will (o.c., 433, 2). This has here only a theoretical meaning as an intrinsic condition (comparable to a postulate in the sense that it cannot be demonstrated). It is a negative condition, necessary to guarantee the absence of all material interest, which is here the point at issue. In *Groundwork* 431, Kant inferred the principle of universal legislation as self-legislation from the concept of a rational being as an end in itself, not subjected to the will of others (cf. o.c., 434, 20-25). Although negatively formulated as 'never to be treated as just a means', it is a positive self-consciousness. To insert the universal legislative aspect, however, he needed the first formula (o.c., 431, 9-12). This consciousness of being an end in itself, is the basis of the second formula of a categorical imperative (in contrast to NF XXVII 1322, 26-27, where it is mentioned only as a duty towards oneself), and this might be the source of Kant's positive view. That it is a fundamental positive consciousness becomes apparent in a later passage: morality (which is now identical with the principle of autonomy) interests us because it has arisen from our authentic self (o.c., 461, 3-4). It is (in Stoic tradition) the consciousness of authenticity. Anyway, a free, independent will must be the source of its own principles. And subsequently - one must suppose - a rational being accepts the laws of its own pure higher nature. The active principle of universal legislation is connected by Kant with the idea of a realm of ends, although in a problematic way, for it must be noticed that there is a difference between the common concept of general legislation and Kant's concept of universal practical legislation. The legislator in the latter sense is not primarily focused on the interest of the state (or the moral realm) in maintaining its unity, but on the dignity of his *own* unconditional good will (GMS AA IV 434; 437). Universal practical legislation has as its object just the mere form of universality of the validity of maxims (o.c., 431, 9-12; 460, 22-24). It is not a constructive, but a normative concept. This has to do with the reason for introducing the idea of universal legislation, namely, that it implies the absence of all material interest. However, this reason sometimes seems to be forgotten, and autonomy and (universal) legislation itself becomes the point at issue (self-legislation - yet without implying a universal legislating perspective - was in *The Lectures on Natural Law* the express characteristic of being an end in itself). The *unity* of the moral realm or system is founded on the concept of man as an end in itself, not subjected to the will of others, and never just a means (NF AA XXVII 1319, 2-3; 1321, 21-14; GMS AA IV 433, 26-33). In Kant's view, this principle is the same as the principle of lawfulness as such (GMS AA IV 437, 34 - 438,1). 'Being an end in itself' implies, according to Kant, being legislative, and this way the principle of autonomy too can be considered to be the ground of the unity of the realm (o.c., 434, 7-8 and

20-25, cf. NF AA XXVII 1322, 25-26). Consequently, within this realm, a rational being is focused on the pure lawful form of its will (GMS AA IV 434; 441, 19-24; 462, 34ff.). Thus, in this realm of ends, man is morally interested in indispensable utility and dependency, and, at the same time, in formal universality of willing, or autonomy; in the same way, one must suppose, as man as an end in itself at the same time can also be a means.

Finally, the application of the *principle* of autonomy, as a *means* to express the (normative) absence of all interest, becomes the sole principle of morals (o.c., 440; 460. 22-23). In connection with this, there is a shift in emphasis: Kant's attention is more focused on the absence of all empirical interest, wondering how this is possible (o.c., 461), than on the experience of the absolute power and necessity of the principle of mere formality, as the aprioristic manifestation of our own pure rational nature.

As Kant's ethics are rooted in eighteenth-century moral views, which were inspired by Newtonian physics and based on an Aristotelian way of thinking, such as the concept of a higher and lower faculty of desire, the distinction between absolute and relative necessity and the idea of virtue as an end in itself, they are now interesting mainly as a philosophical construction or work of art in which the fundamental human need for structure and order is made the sole ground of morality, although some elements, such as the concept of full responsibility and the idea that we consider ourselves as ends in itself, which involves the obligation to respect each other, are still of actual importance. Of enduring importance too, is the fact that Kantian ethics explore the possibilities of the Aristotelian image of man to their utmost limits.

Metaphorically speaking, Kant's ethics, although not usable as a route planner, will always remain an impressive signpost, pointing to the fundamental value of human dignity as the source of real order. And, of equal importance, it also is a window to the past.

ISBN 978-90-9021760-4