

**Onwaardigheid en genade bij  
Kant en Kierkegaard**

**Een uiteenzetting van de onwaardigheid  
van de mens bij Kant en  
de genade door het geloof bij Kierkegaard**

Universiteit Utrecht

Faculteit Geesteswetenschappen, Departement Wijsbegeerte

Student:	<b>Peter Saarloos</b>
Studentnummer:	<b>3534510</b>
Cursus:	<b>Bachelorscriptie Wijsbegeerte</b>
Coördinator:	<b>Dr. Ernst-Otto Onnasch</b>
Datum:	<b>22-02-2014</b>
Woorden:	<b>13,500</b> (19,000 inclusief voetnoten)

## Inhoudsopgave

<b>Inleiding</b>		<b>2</b>
<b>Hoofdstuk 1:</b>	Het verband tussen Kants projecten	<b>4</b>
<b>Hoofdstuk 2:</b>	Kants morele psychologie	<b>10</b>
<b>Hoofdstuk 3:</b>	Het onuitroeibare kwaad en de onwaardigheid	<b>17</b>
<b>Hoofdstuk 4:</b>	Job en de beweging van het geloof	<b>24</b>
<b>Conclusie</b>		<b>32</b>
<b>Bibliografie</b>		<b>35</b>
<b>Appendix:</b>	<i>Vertaling: Over het falen van alle filosofische pogingen tot een theodicee</i>	<b>37</b>

## Inleiding

In zijn religiefilosofie onderzoekt Immanuel Kant hoe de natuurlijke mens zich verhoudt tot de morele wet. Deze verhouding blijkt volgens Kant erg problematisch, omdat zijn natuur de mens altijd aan zal zetten tot het kwaad in de vorm van eigenbelang. Volgens Kant moet de mens die goed wil zijn uitsluitend als doel hebben te handelen volgens de morele wet; deze mens mag alleen gelukkig willen worden door goed te handelen. Maar omdat volgens Kant alleen God kennis heeft van de goedheid van de mens, moet de goedwillende mens oneindig streven naar zijn goedheid, zonder ooit te weten of hij gelukkig mag willen zijn. Deze spanning geeft Kants religie een zekere genadeloosheid, want de mens kan wel hopen dat God zijn poging om goed te worden ziet en beloont met geluk, maar hij kan dit niet eisen of verwachten, omdat hij geen kennis heeft van zijn goedheid. Kants ethiek legt dus een zware last op de mens die goed wil worden, omdat hij zijn geluk niet waardig is.

Deze conclusie trekt hij in zijn werk *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793; *Religion* in het vervolg). Maar in een eerder opstel, *Über das Mißlingen aller philosophischer Versuche in der Theodizee* (1791; *Mißlingen* in het vervolg), lijkt hij minder zeker over dat standpunt. Hier bespreekt hij namelijk het Bijbelverhaal van Job, die zijn ongelukkige lot beklagt en beweert altijd een goed mens te zijn geweest. Wonderbaarlijk genoeg looft Kant Job voor zijn oprechtheid.

Want Kants lof voor Job lijkt inconsistent met zijn conclusie in *Religion*. Kants ethiek gebied Job zijn lot niet te beklagen, omdat hij niet kan weten of hij goed is en daarom niet mag oordelen over Gods rechtvaardigheid. Maar zijn klacht is oprecht en een veelgehoorde klacht: waarom beloont God de mens die goed probeert te zijn niet met geluk? Als Job oprecht meent dat hij geprobeerd heeft goed te zijn maar hem toch een ongelukkig lot treft, mag hij dan Gods rechtvaardigheid niet oprecht bevragen? Moet hij zijn klacht onderdrukken uit ethische plicht?

Kant lijkt niet anders te kunnen beweren dan dat Job moet zwijgen. Maar Søren Kierkegaard heeft een ander antwoord, waarvan *Mißlingen* de voorbode lijkt te zijn. Nadat de mens op Kants wijze probeert goed te worden, onderscheidt Kierkegaard in het werk *Vrees en Beven* (1843) nog *de beweging van het geloof*, waarna de goedwillende mens zijn geluk toch waardig kan worden.

In deze scriptie wil ik het bovenstaande opbouwend bespreken. Centraal staat de vraag hoe de goedwillende mens gelukkig kan worden in de filosofie van Kant. Uit de verwarring die lijkt te ontstaan in *Mißlingen* zal echter blijken dat, om een bevredigend antwoord te geven op die vraag, buiten Kants filosofie getreden moet worden en dat Kierkegaard de oplossing biedt.

Veel auteurs van de secundaire literatuur leggen echter niet de nadruk op dit genadeloze aspect van Kants filosofie. In hun interpretatie van Kants ethiek staat de formule van de universalisering van maximes centraal: *handel altijd in overeenstemming met de maxime waarvan je tegelijkertijd kunt willen dat zij een universele wet is*. Aan de hand van deze formule kan een mens wel kennis hebben van de goede handeling – namelijk door een maxime simpelweg te toetsten aan de formule – en als de mens kan weten of hij goed is, kan hij ook weten of hij zijn geluk waardig is. Om erachter te komen hoe relevant de waardigheid van de mens is en hoe de formule van de universele wet in mijn interpretatie gezien moet worden, zal ik in deze scriptie de nadruk leggen op Kants eigen werk, waaronder *Mißlingen*, *Religion* en *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785; *Grundlegung* in het vervolg), met enkele

ondersteunende referenties aan secundaire literatuur. Voor Kierkegaard zal de nadruk liggen op zijn werk *Vrees en Beven* (1843), tevens met ondersteuning van secundaire literatuur. Zoals zal blijken in mijn referenties bestaat mijn interpretatie wel degelijk in de secundaire literatuur; ik wil niet de illusie wekken hierin volkomen origineel te zijn. Toch zal ik me voornamelijk richten op primaire teksten, zodat de geldigheid van deze interpretatie tot zijn recht komt.

1) Als de goede mens slechts gelukkig wil zijn als hij goed is, dan is hij zijn geluk pas onwaardig als hij niet kan weten of hij goed is. De aanname dat de mens volgens Kant inderdaad geen kennis van zijn goedheid kan hebben is voor mijn interpretatie dus belangrijk. Daarom zal eerst de interpretatie besproken worden die impliceert dat Kant de mens wel in staat is zijn goedheid te beoordelen (iets dat veel auteurs beweren wanneer zij vasthouden aan de formule van de universele wet). Dit zal ik doen in hoofdstuk 1, waar ik passages van zijn ethiek bespreek waarin de formule van de universele wet aan bod komt. De nadruk komt te liggen op de continuïteit van Kants werk, d.w.z. de overgang van het project van zijn ethiek naar het project van zijn religiefilosofie waarin het deze onwaardigheid een grotere rol speelt.

2) Dan zal ik een interpretatie van zijn ethiek bieden die ruimte laat voor Kants idee van de onwaardigheid van de mens, maar die de mens toch op in staat stelt te *proberen* goed te worden. Deze richt zich sterk op zijn morele psychologie, waarin maxims centraal staan. Zoals zal blijken is het goed willen zijn een streven om altijd bewust te handelen volgens de morele wet.

3) Nadat ik mijn interpretatie van Kants ethiek uiteengezet heb, zal ik de onmogelijkheid van de mens om goed te worden bespreken. Het zal blijken dat de mens volgens Kant inderdaad nooit zijn geluk waardig kan worden, omdat hij niet kan slagen in het volbrengen van zijn taak het kwaad uit zijn handelingen te elimineren. Kant noemt dit in *Religion* het *onuitroeibare kwaad*. Daarnaast zal blijken dat de mens als subjectief handelend wezen niet in staat is te weten of hij objectief goed handelt.

4) In *Religion* erkent Kant de onmogelijkheid van de mens om zijn geluk waardig te worden, maar laat het bewust onopgelost: het is aan de mens om door te zetten in zijn poging goed te worden. Toch zijn Kants uitspraken in *MiBlingen* verwarrend, omdat hij Job daar looft om de oprechtheid in zijn klacht en om zijn goede geloof. Dit valt moeilijk te rijmen met opvattingen in *Religion*. Mijns inziens is de verwarring in *MiBlingen* een voorbode op de toevoeging van Kierkegaard, namelijk een onderscheid tussen goedheid en geloof. Dit zal ik toelichten in hoofdstuk 4.

Allereerst zal ik echter ingaan op het verschil tussen mijn interpretatie van Kant en de ideeën die ontstaan zijn in de secundaire literatuur.

## Hoofdstuk 1: Het verband tussen Kants projecten

In *Grundlegung* is Kant op zoek naar het *hoogste principe van moraliteit*, dat hij hoopt te vinden door zich te richten op de zuivere praktische rede.<sup>1</sup> Deze zoektocht verschilt van het project in zijn religiefilosofie (in *Religion* en *Mißlingen*), waarin hij de relatie van de beperkte mens (of 'de natuurlijke mens') met dit goede bespreekt.<sup>2</sup> Om de onwaardigheid van de mens in Kants filosofie te begrijpen is het belangrijk dat er continuïteit bestaat tussen zijn ethiek en zijn religiefilosofie, omdat hij in de laatste de nadruk legt op deze onwaardigheid. Het is voor mijn interpretatie dus belangrijk dat Kant in zijn ethische werk, waaronder *Grundlegung*, geen *inhoud* geeft aan het morele, maar zich slechts bezighoudt met de formele, fundamentele eigenschappen van het goede. Als Kant wel inhoud geeft aan het morele door specifieke handelingen voor te schrijven, dan is de mens namelijk wel in staat om te weten of hij goed is en zijn geluk dus niet per se onwaardig. Deze interpretatie van zijn ethiek druist mogelijk in tegen het beeld dat is ontstaan bij een lezer die bekend is met de secundaire literatuur over Kant en de zogenaamde 'Kantianen.' Het doel van dit hoofdstuk is het verschil tussen mijn interpretatie, die de nadruk legt op het verband tussen Kants ethiek en zijn religiefilosofie, en de (naar mijn idee gangbare) interpretatie van de secundaire literatuur te laten zien.

*Wat is het project van Kants ethiek?* In zijn ethiek bespreekt Kant de noodzakelijke geldigheid van de wetten die rede voorschrijft aan ieder rationeel wezen. Hij schrijft in het voorwoord van *Grundlegung* het volgende:

Iedereen moet instemmen dat een wet, als het op morele wijze, d.w.z. als grond van een plicht, gelden mag, absolute noodzakelijkheid in zich dragen moet; zodat [bijvoorbeeld] het gebod: u mag niet liegen, niet slechts voor mensen geldt, alsof andere redelijke wezens zich daar niet aan zouden moeten schikken; en dus met alle overige daadwerkelijke zedenwetten; de grond van de plichtmatigheid hier niet gelegen is in de menselijke natuur of de omstandigheden in de wereld, maar a priori simpelweg in het begrip van de zuivere rede. (7:12)<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> "Gegenwärtige Grundlegung ist aber nichts mehr, als die Aufsuchung und Festsetzung des obersten Prinzips der Moralität, welche allein ein, in seiner Absicht, ganzes und von aller anderen sittlichen Untersuchung absonderndes Geschäfte ausmacht." (G 7:15; in deze notatie staat G voor *Grundlegung*, 7 voor het bandnummer en 15 voor het paginanummer.)

<sup>2</sup> Kant gaat in *Grundlegung* echter niet voorbij aan de lastige relatie tussen de mens en de morele wet. Allen Wood schrijft: "[Kant] indicates clearly that the supreme principle of morality requires for its application a "practical anthropology" [*Grundlegung*, 4:388], so that we may determine what this highest principle – so abstract and removed from our ordinary decision making that the search and establishment of it must "constitute an enterprise whole in its aim to be separated from every other moral investigation" – requires of us under the actual conditions of human life." Allen W. Wood, "The Supreme Principle of Morality" in *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, Paul Guyer ed. (Cambridge University Press, 2007), 345.

<sup>3</sup> Vrij vertaald van de Duitse versie: "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; 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 [...]" (G 7:13)

Hier beweert Kant dat de morele wetten die de zuivere rede voorschrijft *absolute geldigheid* moeten hebben voor ieder wezen dat de rede bezit. Een andere verwoording van dit idee is dat hij beweert dat moraliteit universeel is en daarom *objectief* is.<sup>4</sup> Kant wil deze objectiviteit waarborgen omdat, als moraliteit niet objectief is, er mogelijk helemaal geen moraliteit bestaat. Op zijn minst is er dan geen morele overeenstemming te vormen tussen mensen, omdat ieder mens een ander willekeurig fundament kan hebben voor zijn idee van wat het morele is.<sup>5</sup> Een goed voorbeeld van een objectief principe, dat Kant zelf wel als fundamenteel ziet voor objectieve goedheid, is een *goede wil*: misschien dat we kunnen betwisten of een bepaalde handeling goed of kwaad is, maar een goede wil, d.w.z. de intentie om goed te doen, is volgens Kant een onbetwistbare voorwaarde van een goede handeling.<sup>6</sup>

Kant is gevoelig voor de mogelijkheid dat de mens niet altijd kan weten wat objectief goed is. Maar het bestaan van de notie van goedheid in het redelijke wezen is voldoende om aan te zetten tot goed handelen, afgezien van de vraag of hij hierin slaagt.<sup>7</sup> Omdat de rede deze notie van objectieve goedheid bevat en de redelijke mens altijd zal proberen te handelen met deze goedheid als doel, is een mens dus ook goed voor zover hij (zuiver) redelijk is.<sup>8</sup> De morele wetten die de rede voorschrijft aan de mens zijn dan ook volledig onafhankelijk van zowel de kennis van de natuur van de mens (antropologie) als de omstandigheden waarin de mens zich bevindt.<sup>9</sup>

Het project van Kants ethiek is dus de morele wet te achterhalen op basis van de zuivere rede; het is, zoals de titel van *Grundlegung* al aanduidt, een onderzoek van de principes die voorafgaan aan een goede handeling. In Kants ethiek vormen deze a

---

<sup>4</sup> Zoals zal blijken wil dit niet zeggen dat Kant beweert dat redelijke wezens toegang hebben tot morele feiten, maar enkel dat de geldigheid van de morele wet universeel is.

<sup>5</sup> Wood geeft het volgende argument voor het waarborgen van dergelijke morele objectiviteit: "It is familiar enough in everyday life, of course, that moral considerations are sometimes plural and mutually conflicting, but if there were no single principle to which they could be traced back, then necessarily there would be no objectively correct answer to moral questions whenever opposing answers could be made to rest each on its own ultimate, incommensurable principle. In that case it is not even clear that we could consider the different conflicting answers to the same question, or consider there to be a specifically moral point of view, or even any determinate moral questions at all, since each of the irreducibly plural principles would define a distinct practical viewpoint and a distinct set of practical questions, and no communication would be possible between these points of view concerning what, in the end, we ought to do or how we ought to live. This would spell the end of all moral objectivity, perhaps even of all morality, period." Wood, "The Supreme Principle of Morality", 343.

<sup>6</sup> "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*." (G 7:18)

<sup>7</sup> Hij schrijft dit aan het begin van het tweede deel van *Grundlegung* (G 7:33).

<sup>8</sup> "Alleen de morele wet is voor zichzelf een drijfveer in het oordeel van de rede, en wie van haar een maxime maakt, is *moreel* goed." Immanuel Kant, *Religie binnen de grenzen van de rede* (Amsterdam: Boom, 2004, 1<sup>ste</sup> druk: 1793), 30. In de tekst zal ik de afkorting *Religion* gebruiken, maar in de voetnoten de afkorting *Religie*, om aan te geven dat ik verwijs naar een Nederlandse vertaling.

<sup>9</sup> "[...] auf den Menschen angewandt, entlehnt [die moralischen Gesetze] nicht das mindeste von der Kenntnis desselben (Anthropologie), sondern gibt ihm, als vernünftigen Wesen, Gesetze a priori [...]" (G 7:13)

priori principes het fundament van de *praktische rede*, die ieder mens gegeven is en hem in staat stelt vrij te handelen en morele afwegingen te maken.<sup>10</sup>

*Wat is het project van Kants religiefilosofie?* Omdat de mens de rede gegeven is en hij een notie van goedheid heeft, zou hij altijd goed kunnen handelen als hij zuiver redelijk zou zijn. Het probleem is echter dat de mens niet zuiver redelijk is. Eerder werd benadrukt dat de morele wet niet aangetast wordt door de natuur van de mens of zijn positie in de wereld, maar de mens is wel een natuurlijk wezen, wat zijn poging tot de *navolging* van de morele wet aan zal tasten. Kant is niet onverschillig voor deze invloed in *Grundlegung*:

[...] vanzelfsprekend worden [deze morele wetten] bevorderd door een geslepen oordeelsvermogen, deels in het onderscheiden in welke gevallen ze hun toepassing hebben, deels om hun ingang in de wil van de mens en nadruk in hun uitvoering te verschaffen, omdat [de mens], die zelf door zoveel neigingen geaffecteerd wordt, het idee van een praktische zuivere rede zeker vaardig is, maar niet zo vermogend is om dit idee concreet in zijn levenswandel werkzaam te maken. (G 7:13)<sup>11</sup>

Kant erkent in dit citaat dat de ervaring de mens helpt de morele wet toe te passen om zo een goed wezen te worden, maar dat deze toepassing erg moeilijk is omdat de mens onderworpen is aan allerlei motivaties en neigingen vanuit zijn natuur. Zijn project in de *Grundlegung* is echter expliciet om aan deze natuur voorbij te gaan, omdat hij in dat werk op zoek is naar het fundament van het morele en niet naar haar verhouding tot de mens.<sup>12</sup> Het project van zijn religiefilosofie is juist wel om de menselijke natuur en haar verhouding tot het goede te onderzoeken. Dit onderzoek leidt hem echter tot een erg pessimistische conclusie over de menselijke natuur: de mens is vooral geneigd het kwade te doen, ondanks dat de mens een redelijk wezen is.<sup>13</sup> Kants religie is erop gericht de goedwillende mens te helpen op het pad van het goede te blijven.

*Hoe verhoudt de secundaire literatuur zich tot het onderscheid tussen Kants ethiek en Kants religiefilosofie?* Voor de lezer die bekend is met de secundaire literatuur over Kant zal dit onderscheid tussen het project van Kants ethiek en zijn religiefilosofie misschien onbekend klinken. De eventuele verwarring die bij deze lezer bestaat wil ik ophelderen aan de hand van een voorbeeld uit de literatuur waarin de nadruk op andere delen van Kants ethiek wordt gelegd. Een belangrijk verschil tussen mijn interpretatie en de interpretatie die in de Kantiaanse literatuur heerst, is dat de laatste er vanuit gaat dat Kant in zijn ethiek inhoud geeft aan het morele. Dit zou hij doen door

---

<sup>10</sup> Deze opvatting wordt ook gevonden bij Jens Timmons, wiens ideeën later in deze scriptie aan bod zullen komen. Zie "Kant's puzzling ethics of maxims", in *The Harvard Review of Philosophy VIII* (Harvard University, 2000), 152.

<sup>11</sup> Vrij vertaald van het Duitse origineel: "[...] die freilich noch durch Erfahrung geschärfte Urteils kraft erfordern, um teils zu unterscheiden, welchen Fällen sie ihre Anwendung haben, teils ihnen Eingang in den Willen des Menschen und Nachdruck zur Ausübung zu verschaffen, da diese, als selbst mit so viel Neigungen affiziert, der Idee einer praktischen reinen Vernunft zwar fähig, aber nicht so leicht vermogend ist, sie in seinem Lebenswandel in concreto wirksam zu machen." (G 7:13)

<sup>12</sup> "Gegenwärtige Grundlegung ist aber nichts mehr, als die Aufsuchung und Festsetzung des obersten Prinzips der Moralität, welche allein ein, in seiner Absicht, ganzes und von aller anderen sittlichen Untersuchung abzusonderndes Geschäft ausmacht." (G 7:15)

<sup>13</sup> Hierover meer in hoofdstuk 3.

formules te bieden die concreet antwoord geven op de vraag of een specifieke handeling goed of fout is. In mijn interpretatie is dit niet Kants doel en gaat dit voorbij, niet alleen aan enkele passages in *Grundlegung*, maar ook het gehele project van zijn religiefilosofie, dat dan zijn bestaansrecht zou verliezen.

Interpretaties uit deze Kantiaanse literatuur die morele inhoud willen halen uit Kants ethiek, leggen bijvoorbeeld de nadruk (of zijn soms zelfs uitsluitend gericht) op het volgende citaat:

Wat ik dus moet doen, wanneer mijn wil zedelijk goed is, daarvoor heb ik geen bijzondere scherpzinnigheid nodig. Om onervaren wereldse zaken in te schatten en op elk voorval met dezelfde rust tegemoet te zien, vraag ik me slechts: Kun je ook willen, dat je maxime een algemene wet wordt? (7:29)<sup>14</sup>

Dit citaat lijkt een formule te bieden waaraan goedheid van iedere handeling getoetst kan worden. Vraag ik mijzelf voor een bepaalde handeling (enigszins versimpeld) 'Kan ik willen dat iedereen zo zou handelen?' dan volgt hieruit een concreet antwoord (Ja of Nee). Als dit het criterium van de goedheid van een mens is, dan is hij gemakkelijk in staat te oordelen over zijn goedheid.

In de aanloop naar dit citaat bespreekt Kant echter handelingen die al erkend worden als "onverenigbaar met de plichten" en welke plichten zij schenden.<sup>15</sup> In navolging van zijn project in *Grundlegung* (zoals ik deze eerder omschreven heb) onderzoekt Kant wat deze plichten gemeen hebben, om zo tot het morele principe te komen dat aan die plichten voorafgaat. Hij reduceert deze plichten, waaronder het gebod "U mag niet liegen", tot de zogenaamde *formule van de universele wet*, die hij omschrijft in het citaat hierboven.<sup>16</sup>

De formule van de universele wet wordt in de secundaire literatuur echter vaak weergegeven als het hoogste of enige morele principe.<sup>17</sup> Een voorbeeld van een dergelijke weergave van Kants ethiek geeft Paul J. Borowski als hij schrijft: "Kant believed that one command is categorical – that it is necessarily binding on all rational agents, despite any other considerations. From this one categorical imperative, this

---

<sup>14</sup> Vrij vertaald van de Duitse versie: "Was ich also zu tun habe, damit mein Wollen sittlich gut sei, darzu brauche ich keine weit ausholende Scharfsinnigkeit. Unerfahren in Ansehung des Weltlaufs, unfähig, auf alle sich äraugnende Vorfälle desselben gefaßt zu sein, frage ich mich nur: Kannst du auch wollen, daß deine Maxime ein allgemeines Gesetz werde?" (G 7:29)

<sup>15</sup> "Ich übergehe hier alle Handlungen, die schon als pflichtwidrig erkannt werden, ob sie gleich in dieser oder jener Absicht nützlich sein mögen; denn bei denen ist gar nicht einmal die Frage, ob sie aus Pflichtgeschehen sein mögen, da sie dieser sogar widerstreiten." (G 7:21,22)

<sup>16</sup> Deze opbouw kan gevonden worden in het tweede deel van *Grundlegung*. Een voorbeeld van andere plicht die aan het fundamentele principe van de universele wet zou kunnen voldoen, is het gebod 'U mag niet voordringen in de rij,' omdat de rij anders zijn functie verliest. Dat Kant met de formule van de universele wet niet het hoogste morele principe bedoelt en dat dit slechts als onderzoeking van de vorm van de morele wet moet worden gezien, is ook de mening van Allen W. Wood. Zie Wood, "The Supreme Principle of Morality", 343.

<sup>17</sup> Dat deze nadruk in de secundaire literatuur inderdaad bestaat, beaamt Wood. Hij schrijft: "Even more harmful and misleading [...] is the extremely common thought that Kant is recommending here that every decision we make in life should be prompted by asking ourselves whether some maxim or other can be willed as a universal law. This thought is responsible for so many misunderstandings, and there are so many things wrong with it, that it is hard even to know which ones to list first." *Ibid.*



universal command, we can derive all commands of duty. Kant's CATEGORICAL IMPERATIVE says that we should act in such a way that we can will the maxim to become a universal law."<sup>18</sup> (In hoofdstuk 2 wordt de categorische imperatief besproken, maar het volstaat hier dit gelijk te stellen aan de morele wet.<sup>19</sup>) Borowski schrijft in dit citaat dat het voorschrift van de morele wet te achterhalen is door iedere handeling te toetsen aan de formule van de universele wet; hij zegt dus dat Kant de universele wet gelijk stelt aan de formulering van de categorische imperatief.

In mijn interpretatie is de formule van de universele wet slechts een beginsel van bepaalde geboden die de mens als plichten begrijpt, zoals 'U mag niet liegen'; de morele wet is meer dan de formule van de universele wet.<sup>20</sup> Ook gaat deze interpretatie naar mijn idee voorbij aan Kants project in *Grundlegung*, namelijk om de metafysica van het morele te achterhalen. Zoals gezegd is Kant zeer gevoelig voor de onmogelijkheid van de mens om (objectief) goed te handelen, omdat volgens Kant de morele wet zich juist zo moeilijk laat vertalen naar de empirische praktijk. Maar als goed handelen niet meer is dan maximes toetsen aan de formule van de universele wet, dan is de mens wel degelijk in staat goed te handelen en is dit zelfs vrij eenvoudig.<sup>21</sup>

Maar belangrijker nog is dat in Borowski zijn interpretatie het project van Kants religiefilosofie, om de moeizame relatie tussen de menselijke natuur en het goede ideaal te onderzoeken, bestaansrecht verliest. In zijn religiefilosofie concludeert Kant dat zelfs de goedwillende mens faalt in het vertalen van de morele wet naar concrete handelingen. Als de formule van de universele wet het criterium voor een goede handeling is, dan is deze vertaling helemaal niet moeilijk en heeft de mens vrij gemakkelijk toegang tot de morele wet.<sup>22</sup>

---

<sup>18</sup> Ik heb deze bron gekozen, omdat de auteur direct naar Kant verwijst, wat zeldzaam lijkt in de secundaire literatuur. Paul J. Borowski, "Manager-Employee Relationships: Guided by Kant's Categorical Imperative or Dilbert's Business Principle", in *Journal of Business Ethics* 17 (Nederland: Kluwer Academic Publishers, 1998), 1626

<sup>19</sup> De categorische imperatief is de naam die Kant geeft aan de morele wet als geboden voor de mens: als handelingsgrond is de morele wet namelijk een doel op zichzelf – het is onvoorwaardelijk of *categorisch*. Kant schrijft: "Der kategorische Imperativ würde der sein, welcher eine Handlung als für sich selbst, ohne Beziehung auf einen andern Zweck, als objektiv-notwendig vorstellte." (G 7:42) In het volgende hoofdstuk zal blijken wat de categorische imperatief precies is.

<sup>20</sup> Ter verheldering kan het voorbeeld van de leugenaar die Joden onderdak biedt om hen te behoeden voor vervolging van Nazi's, bekeken worden. In dit voorbeeld wordt gesuggereerd dat, als Kant zich committeert aan de formule van de universele wet, een man die Joden verstoppt dan niet mag liegen als de Nazi's hem vragen of hij Joden onderdak biedt. Dit is wat ik zou noemen een *inhoudelijk gebod* op een specifieke handeling, dus een inhoudelijke invulling van de morele wet. Zoals ik eerder heb opgemerkt, lijkt dit de context van de formule van de universele wet te negeren: Kant laat slechts zien dat met concepten als 'eerlijkheid' (maar ook bijvoorbeeld in een wachtrij) een intuïtie gepaard gaat dat liegen (of voordringen) moreel verwerpelijk is, omdat het concept dan geen bestaansrecht meer heeft. Deze intuïtie blijkt te berusten op de formule van de universele wet, maar niet iedere inhoudelijke morele wet heeft noodzakelijk de vorm van deze formule.

<sup>21</sup> Zo schrijft hij: "In der Tat ist es schlechterdings unmöglich, durch Erfahrung einen einzigen Fall mit völliger Gewißheit auszumachen, da die Maxime einer sonst pflichtmäßigen Handlung lediglich auf moralischen Gründen und auf der Vorstellung seiner Pflicht beruhet habe." (G 7:33)

<sup>22</sup> Zo schrijft Kant over het categorisch imperatief in *Grundlegung*: "Er betrifft nicht die Materie der Handlung und das, was aus ihr erfolgen soll, sondern die Form und das Prinzip, woraus sie

Het doel is hier niet alle Kantiaanse posities een verwijt te maken en te generaliseren – bij iedere individuele Kantiaanse positie kunnen de verwantschappen met het werk van Kant zelf onderzocht worden – maar ik hoop met deze snelle typering van de literatuur, die (tot op zekere hoogte) op Kants werk berust, een idee te hebben gegeven van het verschil met mijn interpretatie. Ook hoop ik in dit hoofdstuk te hebben aangetoond, door het verschil tussen het project van Kants ethiek en zijn religiefilosofie te laten zien, dat Kant in zijn onderzoek van het fundament van het morele de vraag *bewust* openlaat hoe de mens zich als natuurlijk wezen tot deze morele wet verhoudt. Hij doet dit bewust, omdat hij meent dat het hoogste principe van moraliteit gevonden wordt door de zuivere praktische rede te onderzoeken, onafhankelijk van het afzonderlijke bestaan van de natuurlijke mens.

In dit hoofdstuk hoop ik aannemelijk te hebben gemaakt dat Kant in zijn ethiek op zoek is naar de *formele* omschrijving van de morele wet en niet naar een concreet en *inhoudelijk* antwoord op de vraag 'Is deze (specifieke) handeling goed?'<sup>23</sup> Een dergelijk formeel principe dat Kant noemt is de *goede wil*:

Er is nergens iets in de wereld of überhaupt ook buiten haar mogelijk te bedenken, dat zonder beperking voor goed gehouden kan worden, als alleen een *goede wil*. (7:18)<sup>24</sup>

Dit is een nuttig voorbeeld voor mijn interpretatie, omdat een principe als 'de goede wil' geen inhoudelijke handeling voorschrijft, maar slechts een voorwaarde is voor een goede handeling: volgens Kant kan geen handeling goed zijn waaraan geen goede wil voorafgaat.

---

selbst folgt, und das Wesentlich-Gute derselben besteht in der Gesinnung, der Erfolg mag sein, welcher er wolle." (G 7:44) Het gaat bij het categorisch imperatief dus niet om de inhoud van de handeling, maar om de vorm.

<sup>23</sup> Hierover kan zonder twijfel meer worden gezegd, wat alleen al blijkt uit het feit dat de Kantiaanse literatuur veel aandacht besteedt aan de formule van de universele wet. Voor een lezer die hieraan twijfelt, kunnen de conclusies uit deze scriptie nog steeds stand houden. Als de morele wet namelijk wel gelijk is aan de formule van de universele wet, dan kan de mens nog steeds onbewust niet handelen volgens deze wet, of niet slagen in het toepassen van de wet in de praktijk.

<sup>24</sup> "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*." (G 7:18)

## Hoofdstuk 2: Kants morele psychologie

Nu duidelijk is dat Kant in zijn ethiek geen inhoud probeert te geven aan de morele wet, maar slechts haar formele bestaan bespreekt, rijst de vraag hoe de mens toch kan proberen goed te handelen. De mens zal immers de morele wet moeten vertalen naar de praktijk om goed te kunnen handelen; een principe als 'de goede wil' alleen kan daarbij niet helpen. Omdat het kwaad echter een gegeven is in de wereld, moet ook duidelijk worden hoe de mens kwaad kan handelen. Volgens Kant komt dit voort uit de menselijke natuur, die de mens aanzet tot handelen uit eigenbelang of *zelfliefde*.<sup>25</sup> In dit hoofdstuk zal duidelijk worden hoe de mens goed kan proberen te handelen en wanneer hij kwaad handelt volgens Kant.

Als startpunt van de uitleg van Kants morele psychologie zal in deel 1 het begrip 'maxime' genomen worden. Om dit begrip, dat in de praktijk erg divers kan zijn, uiteen te zetten, zal ik de drievoudige gradatie gebruiken die Jens Timmermann in maximes aanbrengt. In deel 2 zal de maxime gecontrasteerd worden met het imperatief en het zal blijken dat het onderscheid gelegen is in de subjectieve aard van de maxime en de objectieve aard van het imperatief. In deel 3 zullen twee soorten imperatieven onderscheiden worden: de ene *hypothetisch* en de andere *categorisch* (prudentieel versus moreel). In het 4<sup>de</sup> en laatste deel wordt de hiërarchie van maximes besproken die een goed handelend mens volgens Kant moet hebben. Hier zal tevens blijken wanneer en waarom een mens kwaad handelt.

**1) Wat is een maxime?** Het startpunt van de handeling in Kants filosofie is de *maxime*. Een maxime is de verwoording van de reden voor een handeling. Een mens kan over zijn handeling vragen: 'Waarom doe ik dit?' of: 'Welk doel wil ik hiermee bereiken?' De antwoorden op deze vragen vormen de maxime van zijn handeling in de simpelste vorm: het is de rationele beweegreden voor deze handeling.<sup>26</sup>

Nu zijn er echter vele redenen die de mens kan hebben voor een handeling. Zo kan ik vrijwel onbewust een pen pakken omdat ik iets op wil schrijven, maar ook van mening zijn dat ik zoveel mogelijk tijd met familie door moet brengen, omdat ik familie belangrijk vind. Beide zijn redenen van handelingen en Kant gebruikt het begrip maxime moeiteloos in uiteenlopende gevallen.<sup>27</sup> Hoe moeten we dit begrijpen?

Timmermann bespreekt in *Kant's Puzzling Ethics of Maxims* deze moeilijkheden rondom maximes en biedt helderheid door drie ordes maximes te onderscheiden.<sup>28</sup> De eerste orde (1) is 'het principe waarop een mens handelt.'<sup>29</sup> Dit is de simpele

<sup>25</sup> "In de volgende vier traktaten belicht ik de relatie van de religie tot de menselijke natuur die deels met een goede, deels met een slechte aanleg behept is, en schets ik met het oog daarop de verhouding tussen het principe van het goede en het principe van het kwade als twee op zich staande, op de mens inwerkende efficiënte oorzaken." Kant, *Religie*, 19.

<sup>26</sup> "Maxime ist das subjektive Prinzip des Willens; das objektive Prinzip (d.i. dasjenige, was allen vernünftigen Wesen auch subjektiv zum praktischen Prinzip dienen würde, wenn Vernunft volle Gewalt über das Begehungsvermögen hätte) ist das praktische Gesetz." (G 7:26)

<sup>27</sup> Zo noemt hij enerzijds fundamentele maximes als die van prudentie ("Maxime der Klugheit" (G 7:28)) en anderzijds de maxime die zich berust op neiging ("den Maximen, die sich auf Bedürfnis und Neigung fußen" (G 7:32)).

<sup>28</sup> Timmermann, Jens, "Kant's puzzling ethics of maxims" in *The Harvard Review of Philosophy VIII* (Harvard University, 2000), 39-52.

<sup>29</sup> "(i) A maxim is the specific first-order principle of volition and consequently action, variously described in the Groundwork as "the subjective principle of willing" (IV:400), "the subjective

verwoording van de reden voor een handeling en de mens is zich niet altijd van deze orde van maxims bewust, evenals hij zich niet altijd bewust is van de redenen van zijn handelingen.<sup>30</sup> Bijvoorbeeld: 'Ik neem een hap eten, omdat ik nu honger heb.'

De tweede orde (2) maxims zijn redenen op basis waarvan maxims van de eerste orde gekozen worden.<sup>31</sup> Deze maxims zijn algemene redenen voor de handelingen van de mens. Bijvoorbeeld: 'Als ik honger heb, dan moet ik eten.' De maxime van de tweede orde verklaart waarom ik eet (en niet alleen waarom ik op een bepaald moment een hap eten neem) en is een *overtuiging* of *opvatting* over de redenen van mijn handelingen.

Met deze twee ordes van maxims is echter nog geen waardeoordeel over handelingen bereikt. Beide ordes van maxime omschrijven redenen van handelingen, maar deze redenen kunnen ons volledig ingegeven zijn door neigingen. Dus maken deze twee ordes van maxims onze handelingen misschien redelijk ten opzichte van hun doel, maar niet vrij in het bepalen van dat doel. De derde orde maxims (3) die Timmermann onderscheidt zijn daarom maxims van hogere orde, die als *karacteristiek* of als goed worden gezien door het handelend wezen.<sup>32</sup> Deze maxims zijn een soort levensregels die een oordeel over de handeling met zich meebrengen; het zijn de normen en waarden die karakteristiek zijn voor een mens. Bijvoorbeeld: 'Ik wil gezond blijven.' Deze maxime is *subjectief onvoorwaardelijk*, omdat het voor het subject een fundamentele waarde bevat, namelijk 'gezond blijven.' Deze derde orde maxime wordt het doel van een tweede orde maxime en dus een opvatting over gezond blijven: 'Als ik gezond wil blijven, dan moet ik mijn honger stillen.'<sup>33</sup>

Merk op dat, wanneer er op de vraag 'Waarom wil ik gezond blijven?' een antwoord gegeven kan worden als: 'Omdat gezond zijn mij gelukkig maakt', het niet de gezondheid is, maar mijn geluk dat een onvoorwaardelijk doel is. In dit geval is dit de maxime van de derde orde: 'Ik wil gelukkig zijn.' De maxime 'Ik wil gezond blijven,' die eerder van de derde orde was, wordt dan een maxime van de tweede orde, namelijk: 'Als ik gelukkig wil zijn, dan moet ik gezond blijven.' Anders gezegd kan de

---

principle of action," or "the principle on which a person acts" (IV:420 n)." Timmermann, "Kant's puzzling ethics of maxims", 40.

<sup>30</sup> "Not all actions per se rest on maxims in this sense, in which "from inclination" and "from maxims" are, all of a sudden, opposite (rather than complementary) types of willing and acting." Timmermann, "Kant's Puzzling Ethics of Maxims", 3.

<sup>31</sup> "(ii) A higher-order subjective principle of volition and action, the principle on which maxims of the first kind are chosen is also called a 'maxim'." *Ibid.*

<sup>32</sup> "(iii) A higher-order subjective principle that is particularly characteristic or vigorous is called a 'maxim'." Timmermann, "Kant's puzzling ethics of maxims", 41. Hierbij merkt Timmermann op dat het geen toeval is dat het woord 'characteristic' of *karacteristiek* wordt gebruikt. De waarden die een mens als fundamenteel en onvoorwaardelijk houdt, vormen zijn karakter. Zo kan iemand die van zingen houdt dit doen, puur omdat zij zingen belangrijk, leuk of goed vindt, en dus onvoorwaardelijk als doel van handelen heeft. Deze waarde is dus karakteristiek, of, *typerend voor haar karakter*.

<sup>33</sup> Het idee dat tweede orde maxims voorwaardelijk zijn en derde orde maxims onvoorwaardelijk vind ik niet expliciet terug in de tekst van Timmermann, maar kan hier naar mijn mening van worden afgeleid. Als Timmermann dit idee niet beaamt, dan kan het alsnog gebruikt worden in deze scriptie. Het idee dat maxims van orde veranderen, moet dan gezien worden als een verandering in de persoonlijke waarden van een individu. Een tweede orde maxime of overtuiging dient er dan uitsluitend toe om derde orde maxims of waardes te bewerkstelligen.

hoogste waarde van een handeling, uitgedrukt in een maxime, achterhaald worden door te blijven vragen naar de reden van die handeling. Als er geen antwoord meer gegeven kan worden, dan is het hoogste doel van de handeling bereikt; dit is de derde orde maxime.

Uit het onderscheid tussen deze drie ordes van maximes blijkt dat maximes op verschillende manieren de handelingen van de mens kunnen beïnvloeden. Zo kan de mens zijn maximes van de eerste orde (d.w.z. de redenen van zijn individuele handelingen) afstemmen op zijn maximes van de derde orde (d.w.z. op zijn karakteristieke waarden). Hij neemt bijvoorbeeld een hap eten, omdat hij honger heeft (1<sup>ste</sup> orde); omdat als hij honger heeft, hij moet eten (2<sup>de</sup> orde); omdat als hij gezond wil blijven, hij zijn honger moet stillen (2<sup>de</sup> orde); omdat hij gezond wil blijven (3<sup>de</sup> orde).<sup>34</sup>

**2) Wat is het verschil tussen een maxime en een imperatief?** Kant gelooft dat de mens met al zijn handelingen een doel probeert te bereiken, omdat alle handelingen berusten op maximes en dus op beweegredenen, bewust of onbewust. Elke handeling kan dan ook slagen en falen in het bereiken van haar doel. Soms maakt de mens voorafgaand aan zijn handeling een inschatting met welke handeling hij het doel het beste zal bereiken. Deze inschatting maakt hij vanuit het zogeheten *subjectieve* standpunt; de maxime die voorafgaat aan zijn handeling is dan ook de *subjectieve* grond van die handeling.<sup>35</sup> Als de mens er bijvoorbeeld in faalt zijn doel te bereiken met zijn handeling, zal hij zich afvragen of zijn inschatting juist is door zich te bedenken op welke maxime hij die handeling gegrond heeft. Door bepaalde maximes te verwerpen, omdat ze hem niet helpen zijn doelen te bereiken, kan hij in het vervolg zijn handelingen verbeteren.

Als ik bijvoorbeeld zo snel mogelijk van hier, Zuid-Beijerland, naar Utrecht wil reizen en voor de keuze sta met het openbaar vervoer of met de auto te gaan, dan kan ik door te reflecteren de conclusie trekken dat de auto sneller is, bijvoorbeeld omdat dit uit dezelfde reis in mijn verleden is gebleken. Als ik besluit met de auto te reizen, baseer ik mij op de volgende (tweede orde) maxime: 'Als ik zo snel mogelijk naar Utrecht wil reizen, dan moet ik met de auto gaan.' Deze handeling faalt in het bereiken van dit doel zodra ik twee uur stil sta in de file, in welk geval ik sneller was geweest met het openbaar vervoer. Mijn inschatting van de situatie was fout en daarmee was mijn maxime niet de beste om mijn doel te bereiken. Een betere maxime was in dit geval geweest: 'Als ik zo snel mogelijk naar Utrecht wil, moet ik eerst controleren of er een file staat.' Ik pas mijn maxime aan en hoop zo beter te worden in het bereiken van dit doel.<sup>36</sup>

---

<sup>34</sup> Hierbij is het belangrijk op te merken dat de verbinding van deze drie ordes niet per se aanwezig is. De mens kan handelen uit neiging, wat een onbewuste drijfveer is, waardoor de handeling dus slechts berust op een maxime van de eerste orde. Dit kan hij bijvoorbeeld doen als hij eet zonder dat hij honger heeft, maar gewoon de neiging heeft om meer te eten dan nodig (wat vaak 'trek' wordt genoemd). Ook kan hij structureel gedrag vertonen waaraan hij geen waarde hecht, waarbij zijn handelingen dus slechts berusten op maximes van de eerste en tweede orde. Dit gebeurt bijvoorbeeld wanneer hij vaak eet uit trek, maar zich nooit afvraagt of dat hij echt wil eten uit trek. Ook kan hij derde orde maximes hebben, die niet in zijn handelingen doorwerken. Dit gebeurt bijvoorbeeld wanneer hij alleen wil eten als hij honger heeft, maar vaak onbewust eet uit trek.

<sup>35</sup> "Maxime ist das subjektive Prinzip zu handeln [...]" (G 7:50)

<sup>36</sup> Om dit voorbeeld uit te breiden kan gezegd worden dat ik de derde orde maxime hanteer: 'Ik wil geen tijd verspillen', volgens welke ik onvoorwaardelijk leef. De afgeleide tweede orde

Uit het bovenstaande voorbeeld blijkt dat er een denkbare betere handeling bestaat om een doel te bereiken die soms door reflectie (voor of na de handeling) gevonden kan worden. Uit deze denkbare betere handeling kan het bestaan van een *objectief gebod* afgeleid worden, namelijk de best mogelijke handeling met volledige kennis verricht zou moeten worden om dat doel te bereiken. Dit objectieve gebod noemt Kant een *imperatief*, die wordt voorgeschreven door de zuivere praktische rede.<sup>37</sup> Door te redeneren is de mens dus in staat om zijn maximes af te stemmen op de best mogelijke handelingen: de imperatieven. Zodra de mens kennis heeft van een imperatief zal hij hier *noodzakelijk* naar handelen.<sup>38</sup> Anders gezegd zal de mens altijd volgens de imperatieven handelen om zijn doelen te bereiken, als hij ze zou kennen, omdat ze ook de beste manieren zijn om deze doelen te bereiken. Helaas handelt de mens niet volgens imperatieven, maar volgens maximes, waarvan hij nooit kan weten of ze overeenkomen met de imperatieven.

Dus als in het voorbeeld mijn enige doel is zo snel mogelijk in Utrecht te komen, zou ik mij altijd moeten informeren of er een file staat, omdat dit de betere handeling is om mijn doel te bereiken. De maxime waarin ik de file controleer ligt naar mijn inschatting dus dichterbij het imperatief dan de maxime die mij zomaar in de auto laat stappen. Het kan zijn dat mijn nieuwe maxime, die mij aanzet eerst te controleren of er een file staat, nog steeds niet de beste is (bijvoorbeeld omdat files plotseling kunnen ontstaan en de controle niet betrouwbaar is) zonder dat ik me dat ooit realiseer. De maxime blijft dus altijd slechts een subjectieve poging om de objectieve beste handeling te achterhalen. Deze tegenstelling tussen de subjectieve maxime en de objectieve imperatief is enorm belangrijk in Kants filosofie, omdat, zoals in het vorige hoofdstuk besproken is, zijn ethiek een poging is om de objectieve geboden van het morele te achterhalen (de morele wet) en zijn religiefilosofie gericht is op de taak van de mens om zijn subjectieve handelingen te verbeteren.

**3) Welke soorten imperatieven bestaan er?** Kant onderscheidt twee soorten imperatieven.<sup>39</sup> De eerste is de *hypothetische imperatief*, die voorwaardelijk (d.w.z. in een 'als – dan' vorm) maximes voorschrijft en waarop een wezen moet handelen als hij het doel wil bereiken. De maxime ziet er dan als volgt uit: 'Als ik doel X wil bereiken, moet ik handeling Y verrichten.'<sup>40</sup> De hypothetische imperatief is *voorwaardelijk*

maximes die overtuigingen over mijn handelingen uitdrukken zijn 'Als ik geen tijd wil verspillen, moet ik zo snel mogelijk reizen' en 'Als ik zo snel mogelijk naar Utrecht wil reizen, moet ik met de auto.'

<sup>37</sup> "Die Vorstellung eines objektiven Prinzips, sofern es für einen Willen nötigend ist, heißt ein Gebot (der Vernunft) und die Formel des Gebots heißt *Imperativ*." (G 7:40)

<sup>38</sup> "Maxime ist das subjektive Prinzip zu handeln, und muß vom *objektiven Prinzip*, nämlich dem praktischen Gesetze, unterschieden werden. Jene enthält die praktische Regel, die die Vernunft den Bedingungen des Subjekts gemäß (öfters der Unwissenheit oder auch den Neigungen desselben) bestimmt, und ist also der Grundsatz, nach welchem das Subjekt *handelt*; das Gesetz aber ist das objektive Prinzip, gültig für jedes vernünftige Wesen, und der Grundsatz, nach dem es *handeln soll*, d.i. ein Imperativ." (G 7:50) Kant geeft hier uitdrukking aan het onderscheid tussen een maxime en een imperatief: de eerste is subjectief en vaak onderworpen aan de onwetendheid en neigingen van het subject en de tweede is het objectieve principe, namelijk de praktische regel die de rede voorschrijft.

<sup>39</sup> "Alle Imperativen nun gebieten entweder *hypothetisch*, oder *kategorisch*." (G 7:42)

<sup>40</sup> "Der hypothetische Imperativ sagt also nur, daß die Handlung zu irgend einer *möglichen* oder *wirklichen* Absicht gut sei." (G 7:42)

noodzakelijk, d.w.z. hij is noodzakelijk op voorwaarde dat het handelend wezen doel X wil bereiken.

Echter, omdat de morele imperatieven die Kant probeert te vinden in zijn ethiek bij voorbaat al de beste handelingen zijn, is er volgens Kant geen doel in deze handelingen; een wezen dat zuiver redelijk is, handelt *onvoorwaardelijk* volgens deze imperatieven, niet op voorwaarde van een bepaald doel.<sup>41</sup> De mens handelt volgens deze imperatieven simpelweg omdat ze op zichzelf goed zijn en niet omdat ze doelmatig zijn. De tweede soort imperatief, de *categorische imperatief*, geeft dus de onvoorwaardelijke doelen van het redelijk handelend wezen, bijvoorbeeld: "Ik moet goed zijn."<sup>42</sup>

Omdat aan ieder mens de rede gegeven is en ieder mens dus een idee heeft van de categorische imperatief, zou deze noodzakelijk regel moeten geven aan de handelingen van de mens. Dit is echter niet het geval, omdat de mens inschattingen maakt vanuit het eerder genoemde subjectieve perspectief.<sup>43</sup> De enige reden dat het categorisch imperatief überhaupt een imperatief is, en niet simpelweg onvoorwaardelijk onze handelingen stuurt, is omdat de mens vanuit zijn subjectieve positie slechts een poging kan doen de objectieve beste handeling te achterhalen.<sup>44</sup> Dit probeert hij door zijn derde orde maximes, dus zijn karakter en zijn waarden, overeen te laten komen met de categorische imperatief, namelijk de best mogelijke waarden (de morele wet) en het ideale karakter (de goede wil).

**4) Wanneer handelt de mens goed?** De mens zou volledig goed zijn als al zijn maximes afgestemd zouden zijn op de categorische imperatief. Maar de mens heeft ook andere doelen dan 'goed zijn' en moet deze zelfs hebben om tot handelen te komen; 'Ik wil goed zijn' is op zichzelf immers geen maxime die hem aan kan zetten tot concrete handelen. Belangrijk wordt dus de vraag hoe de mens andere doelen kan stellen, maar toch goed kan blijven. Kants antwoord is dat de mens zijn goedheid

---

<sup>41</sup> "Ein vollkommen guter Wille würde also eben sowohl unter objektiven Gesetzen (des Guten) stehen, aber nicht dadurch als zu gesetzmäßigen Handlungen *genötigt* vorgestellt werden können, weil er von selbst, nach seiner subjektiven Beschaffenheit, nur durch die Vorstellung des Guten bestimmt werden kann." (G 7:41) Wat Kant hier zegt, is dat een handelend wezen dat volkomen goed is, altijd zal handelen vanuit het goede. Er is dus geen sprake meer van een 'moeten' in dat wezen. De categorische imperatief bestaat alleen voor gebrekkige wezens in relatie tot de hypothetische imperatief: alleen wezens die er niet in slagen de categorische imperatief op een bepaald moment te achterhalen, worden onderworpen aan de hypothetische imperatief.

<sup>42</sup> "Endlich gibt es einen Imperativ, der, ohne irgend eine andere durch ein gewisses Verhalten zu erreichende Absicht als Bedingung zum Grunde zu legen, dieses Verhalten unmittelbar gebietet. Dieser Imperativ ist *kategorisch*. [...] Dieser Imperativ mag der *der Sittlichkeit* heißen." (G 7:44)

<sup>43</sup> "Alle Imperativen werden durch ein *Sollen* ausgedrückt, und zeigen dadurch das Verhältnis eines objektiven Gesetzes der Vernunft zu einem Willen an, *der seiner subjektiven Beschaffenheit nach dadurch nicht notwendig bestimmt wird* (eine Nötigung)." (G 7:41) [Accent toegevoegd.] Kant zegt hier dat de wil in zijn subjectieve aard niet noodzakelijk vatbaar is voor de objectieve regels van de imperatieven van de rede.

<sup>44</sup> "Alle Imperativen werden durch ein *Sollen* ausgedrückt, und zeigen dadurch das Verhältnis eines objektiven Gesetzes der Vernunft zu einem Willen an, *der seiner subjektiven Beschaffenheit nach dadurch nicht notwendig bestimmt wird* (eine Nötigung)." (G 7:41)

voorwaarde moet maken van al zijn andere doelen door zich te concentreren op de *hiërarchie* van zijn maximes.<sup>45</sup>

Om dit beter te begrijpen zal ik als voorbeeld Kants eigen fundamentele morele principe van 'de goede wil' nemen; aan iedere handeling die als goed gekwalificeerd kan worden, moet dan de derde orde maxime 'Ik wil goed zijn' ten grondslag liggen. Als we aannemen dat dit de categorische imperatief is, dan is dit gebod onvoorwaardelijk in objectieve zin en handelt de mens goed als hij dit weet te vertalen naar zijn handelingen. Maar dat de mens gelukkig wil zijn erkent Kant ook als een gegeven van de menselijke natuur. Maximes die zich richten op eigen geluk hebben als hypothetisch imperatief: 'Als ik gelukkig wil zijn, moet ik Y doen', waarbij Y een enorme reeks handelingen kan zijn (namelijk alle handelingen die de mens gelukkig maken). Het doel om eigen geluk na te streven noemt Kant 'zelfliefde'.<sup>46</sup> Op zichzelf is de zelfliefde te verenigen met een goede wil, omdat de mens mag hopen gelukkig te zijn voor zover hij goed is: hij mag hopen zijn geluk te verdienen. Deze mens heeft een goede wil, omdat zijn derde orde maxime is: 'Ik wil goed zijn,' waarmee hij het goede als hoogste doel van zijn handelingen stelt. Als tweede orde maxime kan hij echter hebben: 'Als ik goed wil zijn, dan moet ik gelukkig worden', omdat hij de overtuiging heeft dat zijn eigen geluk een belangrijk goed is. Deze mens handelt volgens Kant in lijn met de goede wil, omdat hij er allereerst naar zal streven om goed te zijn; zodra hij moet kiezen tussen handelen voor zijn geluk of voor het goede, dan zal hij het goede kiezen. Hij heeft zo de juiste *hiërarchie* van maximes, aldus Kant.<sup>47</sup> De mens moet dus goed willen zijn en een goed karakter hebben (derde orde maximes), maar kan van opvatting zijn dat het goed is om gelukkig te zijn (tweede orde maxime).

De mens handelt echter kwaad, wanneer hij de ordening van zijn maximes door elkaar haalt en andere doelen, bijvoorbeeld zijn geluk, voorwaarde maakt van zijn goedheid. Zijn derde orde maxime zal dan zijn: 'Ik wil gelukkig zijn.' Het doel om goed te zijn kan de mens niet zomaar negeren, omdat hij redelijk is en daarom een idee heeft van de categorische imperatief. Maar hij kan zijn geluk wel voorwaarde maken van zijn goedheid door te handelen op basis van het tweede orde maxime 'Als ik gelukkig wil zijn, dan moet ik goed worden'.<sup>48</sup> Deze mens zal eerst handelen voor zijn geluk en als hij meent dat goed handelen hem niet gelukkig maakt, dan zal hij niet goed handelen.<sup>49</sup> Door deze maxime is de goedheid zijn onvoorwaardelijkheid verloren.<sup>50</sup>

---

<sup>45</sup> Kant, *Religie*, 42 en 43.

<sup>46</sup> Kant, *Religie*, 32.

<sup>47</sup> Kant noemt dit 'morele zelfliefde' en gaat hier uitgebreid op in. Zie Kant, *Religie*, 52 en 53.

<sup>48</sup> Iets preciezer gezegd heeft ieder mens de derde orde maxime 'Ik wil goed zijn', maar doordat hij ook de derde orde maxime 'Ik wil gelukkig zijn' kan hebben, is hij in staat de eerste voorwaarde te maken van de tweede.

<sup>49</sup> Uitwerking op Kant, *Religie*, 42 en 43.

<sup>50</sup> Een interessante toevoeging dat uit het onderscheid tussen maximes en imperatieven voorkomt, is dat de derde orde maxime de vorm 'Ik wil X' lijkt te hebben en de categorische imperatief de vorm 'Ik moet X' lijkt te hebben (het zijn immers imperatieven). Als dit het geval is volgens Kant (en dat lijkt mij aannemelijk), dan kan het probleem van het kwaad zo verwoord worden: De mens kan, voor zover hij een redelijk wezen is, inzien dat hij iets moet doen volgens de categorische imperatief, maar moet, voor zover hij een natuurlijk, subjectief wezen is, dat ook *willen* doen voordat hij zo zal handelen.



Samengevat handelt de mens dus goed wanneer hij handelt volgens maximes die een dusdanige schikking hebben, dat het categorisch imperatief bovenaan komt te staan. Alle andere doelen die deze mens kan hebben en opneemt in zijn maximes moeten ondergeschikt zijn aan die derde orde maximes die hij afstemt op de categorische imperatief. Het is volgens Kant dan ook de taak van de mens om zijn maximes van de derde orde zo goed mogelijk af te stemmen op de categorische imperatief. Wat echter een belangrijke rol speelt in de tekortkoming van de goedwillende mens, is dat het achterhalen van maximes slechts een poging is om te handelen volgens de categorische imperatief, d.w.z. een subjectieve poging om objectief goed te handelen. In het volgende hoofdstuk zal blijken op welke manieren de mens kwaad kan handelen en zal ik de onmogelijkheid bespreken om, in de morele psychologie die in dit hoofdstuk uiteengezet is, kennis te hebben van eigen goedheid.

### Hoofdstuk 3: Het onuitroeibare kwaad en de onwaardigheid

In het vorige hoofdstuk heb ik de morele psychologie van Kant uiteengezet. Hieruit is gebleken dat de mens goed handelt wanneer (1) zijn derde orde maximes overeen komen met de categorische imperatief, (2) hij bewust handelt volgens deze derde orde maximes en dus zijn tweede en eerste orde maximes hierop afgestemd heeft en (3) hij al zijn andere doelen ondergeschikt maakt aan het doel om te handelen volgens de categorische imperatief of, anders gezegd, het doel om goed te zijn.

De taak die Kant de mens voorschrijft is ernaar te streven altijd te handelen volgens de goede ordening van maximes. Maar er is een aantal manieren waarop de mens hier niet in slaagt, in welk geval hij niet goed, maar kwaad is. In dit hoofdstuk zal worden getoond waarom de mens hier niet in slaagt en waarom hij, door deze tekortkoming, zijn geluk onwaardig is.

Kant ziet geen midden tussen goed en kwaad en is van mening dat er niet zoiets is als een neutrale handeling, of een deels goede, deels kwade handeling. Deze opvatting noemt hij 'rigorisme.'<sup>51</sup> Het meest toegankelijke argument voor zijn rigorisme komt voort uit Kants idee dat de mens de rede gegeven is en hij daarom een idee heeft van de categorische imperatief. Zodra het doel van zijn handeling niet het goede is, maar iets anders, streeft hij dus niet het doel na om goed te zijn. Maar hij kent dit doel wel en dus verzet hij zich ertegen; door zich te verzetten tegen het goede is hij kwaad.<sup>52</sup> De taak die Kant de mens voorschrijft kan dus omschreven worden als het *eliminieren van het kwaad* uit zijn handelingen, zodat alleen zijn goede, redelijke handelingen overblijven.

Nu is een belangrijk onderwerp van *Religion* de aansprakelijkheid van de mens voor dit kwaad in verband met de haalbaarheid van de taak van de mens om dit kwaad te elimineren. Het is het *morele kwaad* waar Kant naar op zoek is, omdat dit het kwaad is dat de mens in vrijheid verricht en waarvoor hij dus volledig aansprakelijk is.<sup>53</sup> Om dit morele kwaad te vinden onderscheidt Kant drie gradaties van het kwaad in de mens die drie subtaken voor de mens impliceren met als hoofdtak al het kwaad uit het handelen te elimineren. Ik zal eerst de gradaties van dit kwaad onderscheiden en daarna de aansprakelijkheid van de mens voor deze verschillende vormen van kwaad bespreken.

*Wat zijn de drie gradaties van het kwaad?*

**1)** De eerste gradatie van het kwaad is de *gebrekigheid* van de mens. Dit kwaad ontstaat wanneer de mens zijn derde orde maximes afgestemd heeft op de

<sup>51</sup> Kant, *Religie*, 28.

<sup>52</sup> Dit is het (verkorte) positieve argument dat Kant aandraagt voor zijn rigorisme. Voor de negatieve argumenten (d.w.z. de argumenten tegen neutraliteit of coalitie), zie Kant, *Religie*, 28-30.

<sup>53</sup> Kant legt aan het begin van *Religion* uit hoe zijn onderzoek van de menselijke natuur gezien moet worden in het licht van de vrijheid van de mens, omdat hij zich ervan bewust is dat natuur en vrijheid vaak als onverenigbaar gezien worden. Hij schrijft: "Er weze dan ook aangestipt dat wij hier onder de natuur van de mens enkel de subjectieve grond van de uitoefening van onze vrijheid als zodanig (onder objectieve morele wetten) verstaan, die, waaruit hij verder ook moge bestaan, voorafgaat aan elke daad zoals die aan de zintuigen verschijnt. Deze subjectieve grond moet echter van zijn kant zelf steeds een act van de vrijheid zijn (anders zou men de mens het gebruik of misbruik van zijn willekeur ten aanzien van de morele wet immers nooit ten laste kunnen leggen, en zou het goede of kwade in hem niet moreel gekwalificeerd kunnen worden." Kant, *Religie*, 26 en 27.

categorische imperatief, maar deze zijn handelingen niet laat beïnvloeden. Dit gebeurt bijvoorbeeld wanneer hij automatisch of ondoordacht handelt, dus slechts op basis van eerste orde maximes. Ook gebeurt dit wanneer de mens overtuigingen heeft over zijn handelingen, dus op tweede orde maximes handelt, maar deze overtuigingen onbewust niet toetst aan zijn derde orde maximes. Kant verwoordt dit door te zeggen dat het goede objectief een sterke drijfveer is voor de mens, maar subjectief een zwakke.<sup>54</sup> Dit wil zeggen dat de mens wel de wil kan hebben objectief goed te handelen, maar niet het vermogen heeft om zich op ieder moment bewust te zijn van deze wil, waardoor zijn natuurlijke neigingen hem automatisch aanzetten tot handelen uit eigen belang.

**2)** De tweede gradatie van kwaad is de *onzuiverheid* van de mens. Deze vorm van kwaad doet zich voor wanneer de mens er wel in slaagt bewust te handelen op basis van zijn derde orde maximes, maar er niet in slaagt deze derde orde maximes af te stemmen op de categorische imperatief.<sup>55</sup> Zijn derde orde maximes bevatten dan meer onvoorwaardelijke doelen dan alleen de wil om goed te zijn. Derde orde maximes heb ik eerder al karakteristieke waarden genoemd; onzuiverheid ontstaat wanneer het goede alleen niet toereikend is om de mens goed te laten handelen, maar de mens nog andere karakteristieke waarden nodig heeft. Een voorbeeld is: 'Ik wil eervol zijn.' Deze eervolle mens kan er weliswaar in slagen volledig te handelen omwille van zijn eer, maar zijn wil om eervol te zijn is nog niet zijn wil om goed te zijn; hij handelt onvoorwaardelijk voor zijn eer en niet op voorwaarde dat die eer goed is. Zou hij zijn eergevoel uitdrukken in een tweede orde maxime, namelijk 'Als ik goed wil zijn, dan moet ik eervol zijn', dan kan hij mogelijk weer goed worden.

**3)** De derde en laatste gradatie is de *verdorvenheid* van de mens. Deze vorm van kwaad is al aan bod gekomen in het vorige hoofdstuk bij de behandeling van de vraag 'Wanneer handelt de mens goed?' Dit kwaad doet zich namelijk voor, wanneer de mens zijn goedheid ondergeschikt maakt aan zijn andere doelen, bijvoorbeeld zijn eigen geluk. Zijn hoogste, derde orde maxime is dan: 'Ik wil gelukkig zijn' en zijn goedheid wordt voorwaarde van zijn geluk.<sup>56</sup>

Dit wordt duidelijk wanneer de eervolle mens zich bewust wordt dat zijn eer niet altijd goed is. Hij kan dan kiezen om zijn goedheid voorwaarde te maken van zijn eer, of zijn eer voorwaarde te maken van zijn goedheid. Als hij bijvoorbeeld voor zijn eer moet moorden ('Als ik eervol wil zijn, dan moet ik moorden'), maar eigenlijk vindt dat moorden niet goed is ('Als ik goed wil zijn, dan moet ik niet moorden'), dan kan hij hieraan voorbijgaan door alleen goed te willen zijn als dat eervol is. Kant gelooft dat de verdorven mens altijd handelt uit zelfliefde en nu wordt duidelijk waarom: als deze mens meent dat het niet goed is om te moorden, maar dat moorden wel eervol is en hij het daarom toch doet, dan is zijn eigen voorkeur voor eer belangrijker dan de goedheid van die eer.

*Voor welk kwaad is de mens aansprakelijk?* Zoals gezegd is het volgens Kant de taak van de mens om het kwaad te elimineren uit zijn handelingen. Hij moet er dus naar streven alle drie de gradaties van het kwaad te overwinnen. In relatie tot de drie gradaties van kwaad brengt dit drie verschillende (sub)taken voort.

---

<sup>54</sup> Kant, *Religie*, 35 en 36.

<sup>55</sup> *Ibid.*

<sup>56</sup> *Ibid.*

1) De eerste taak van de mens – om zijn gebrekkigheid te overwinnen – bestaat erin zoveel mogelijk van zijn handeling af te stemmen op zijn derde orde maximes. Deze opgave zou zo verwoord kunnen worden, dat hij moet streven zijn eerste en tweede orde maximes met zijn derde orde maximes te verbinden. Hij moet dit streven echter altijd hebben, omdat hij op ieder moment mogelijk onbewust kan handelen volgens een maxime die niet overeen komt met zijn derde orde maximes.<sup>57</sup>

2) De tweede taak van de mens – om zijn onzuiverheid te overwinnen – is om zijn derde orde maximes altijd zo goed mogelijk overeen te laten komen met de categorische imperatief. Ook hierop moet hij continu bedacht zijn, omdat op ieder moment een andere maxime met een eigenzinnig doel zijn motivatie aan zou kunnen tasten. De taak is dus opnieuw altijd bewust te zijn, in dit geval niet van de individuele handeling, maar van het hoogste doel van alle handelingen.

Een andere verwoording hiervan is dat deze twee kwaden aan weerszijde van een handelend mens werken – de gebrekkigheid aan de redenen voor individuele handelingen en de onzuiverheid aan het hoogste doel van alle handelingen – en dat alleen de volledige bewustwording van het handelen tot eliminatie van beide vormen van het kwaad kan leiden. Deze twee taken zouden dan ondergebracht kunnen worden onder één taak van de mens om altijd bewust te handelen.

Maar Kant schrijft dat de volledige bewustwording van alle maximes niet mogelijk is.<sup>58</sup> Het bewijs voor deze onmogelijkheid is bij voorbaat aanwezig door het bestaan van onbewuste handelingen en onbewuste redenen voor handelingen: de mens is zich er per definitie niet van bewust of zijn handelingen door onbewuste drijfveren beïnvloed worden (bewustzijn heft immers onbewustheid op). Omdat deze taak dus niet tot volbrenging kan worden gebracht, stelt Kant de mens niet volledig aansprakelijk voor de gebrekkigheid en de onzuiverheid. Hij noemt deze twee vormen van kwaad dan ook geen moreel kwaad; deze vormen van kwaad kunnen immers (per ongeluk) verricht worden door een goedwillend mens. Kant spreekt hier daarom van een *onopzettelijke schuld*.<sup>59</sup> Er blijft sprake van schuld, omdat de onmogelijkheid

---

<sup>57</sup> Timmermann maakt hierbij het punt, dat de mens, om zijn gebrekkigheid te overwinnen, zichzelf kan 'africhten', wat wil zeggen dat hij zijn best kan doen om te zorgen dat hij ook zijn onbewuste handelingen afstemt op zijn derde orde maximes. In die zin zou de taak tweevoudig zijn, maar er lijkt geen manier te zijn voor de mens om zichzelf af te richten dan bewust handelen, dus de taak blijkt eenvoudig. Timmermann, "Kant's puzzling ethics of maxims", 4.

<sup>58</sup> Kant schrijft hierover zelf het volgende in *Grundlegung* (vrij vertaald uit de Duitse versie): "Want het is soms inderdaad het geval, dat we bij de scherpste doorgronding van onszelf niets aantreffen dan de morele grond van plicht die machtig genoeg had kunnen zijn om ons te bewegen tot deze of die andere goede handeling met grote opoffering; daaruit kan echter niet met zekerheid geconcludeerd worden dat werkelijk geen ander geheim impuls van zelfliefde, onder de verschijning van die idee [de plicht], de eigenlijke bepalende oorzaak van onze wil geweest is, waardoor we onszelf dan graag met een vals aangemaakte edele bewegingsgrond vleien, maar in de daad zelfs door de diepste doorgronding niet achter de geheimen van onze drijfveren komen, terwijl, wanneer het de morele waarde betreft, het niet op de handeling aankomt, die zichtbaar is, maar op de innerlijke principes daarvan, die de mens niet ziet." (G 7:33)

<sup>59</sup> "Deze aangeboren schuld (*reatus*), die zo genoemd wordt omdat zij zich zo vroeg als de eerste manifestatie ooit van het gebruik van de vrijheid bij de mens laat waarnemen [...] kan in haar eerste twee gradaties (de gebrekkigheid en de onzuiverheid) beoordeeld worden als onopzettelijke schuld (*culpa*)." Kant, *Religie*, 44.

van de taak geen argument mag vormen voor de goedwillende mens om deze taak te negeren en te leven in gemakzuchtige onwetendheid, want dan zou hij de *bewuste keuze* maken om de goedheid van zijn handelingen over te laten aan zijn toevallige voorkeur. Zijn gemakzucht zou dan belangrijker zijn dan zijn goedheid, wat weer moreel kwaad is.

3) Dit laatste punt staat niet los van de derde taak van de mens om zijn verdorvenheid te elimineren. Op ieder moment kan de verdorvenheid zich voordoen aan de mens en het is evident dat het volgens Kant dan zijn taak is deze te overwinnen door het goede te verkiezen boven zijn eigenzinnige doelen. Maar de verdorvenheid doet zich pas voor als de mens *bewust* het goede ondergeschikt heeft gemaakt aan een eigenzinnig doel. Omdat dit kwaad bewust is, is dit ook het morele kwaad, waarvoor de mens volledig aansprakelijk is volgens Kant. Hij spreekt hier van *opzettelijke schuld*.<sup>60</sup>

Andere doelen dan de morele wet kunnen de mens altijd beïnvloeden, zoals duidelijk is geworden in het kwaad van de gebrekkigheid en de onzuiverheid. Als de mens dus niet erkent dat het mogelijk is dat hij onbewust kwaad handelt of, anders gezegd, als de mens er niet naar streeft zich bewust te worden van zijn foute handelingen, maar liever onwetend is ten opzichte van zijn eigen kwaad, dan is hij bij voorbaat verdorven en dus volledig aansprakelijk voor dat kwaad. De mens kan zich dus niet verschuilen achter zijn gebrekkige of onzuivere natuur, omdat de morele wet juist van hem eist dat hij zich bewust wordt van zijn handelingen.<sup>61</sup>

Nu blijkt dat er twee momenten zijn waarin de mens aansprakelijk is voor het kwaad. Het eerste moment is simpelweg wanneer hij verdorven is en zijn eigen doelen verkiest boven het goede. Het tweede moment is wanneer hij zijn taak tot bewust handelen volgens de morele wet weigert. Deze twee momenten zijn echter niet los van elkaar te zien, omdat, wanneer de mens ervoor kiest zich niet bewust te worden van zijn handelingen, hij dit doet omwille van een ander eigenzinnig doel, zoals gemakzucht, dat zich gemakkelijk laat herleiden tot zelfliefde.<sup>62</sup> De onwil om verantwoordelijkheid te nemen voor eigen fouten en gebreken is daarom ook een vorm van moreel kwaad volgens Kant. Het is daarmee altijd de bewuste verkiezing van een eigenzinnig doel boven het goede waarvoor de mens volledig aansprakelijk is en wat volgens Kant het morele kwaad is. Deze vorm van het kwaad is tevens die van de verdorvenheid.<sup>63</sup>

---

<sup>60</sup> "In de derde gradatie [van het kwaad] moet ze echter worden aangezien als opzettelijke schuld (*dolus*)." Kant, *Religie*, 44.

<sup>61</sup> Kant schrijft hierover dat de afwezigheid van een slechte handeling niet de alertheid op een slechte intentie, in de vorm van een foute ordening van maximes, mag verzwakken: "De afwezigheid van deze ondeugd [d.w.z. een (hang naar een) handeling die tegen de wet indruist] uitleggen als conformiteit van de *gezindheid* met de wet van de plicht (als *deugd*) (waarbij dan helemaal niet gekeken wordt naar de drijfveren van de maxime, maar enkel naar het naleven van de wet naar de letter) is echter een houding die zelf reeds als een radicale perversiteit in de menselijke inborst moet worden bestempeld." Kant, *Religie*, 44.

<sup>62</sup> "De afwezigheid van deze ondeugd [een hang naar handelingen die tegen de wet indruisen] uitleggen als conformiteit van de *gezindheid* met de wet van de plicht (als *deugd*) [...] is echter een houding die zelf reeds als een radicale perversiteit in de menselijke inborst moet worden bestempeld." Kant, *Religie*, 44.

<sup>63</sup> Over dit kwaad schrijft Kant: "Ze wordt gekenmerkt door een zekere *leepheid* van de menselijke inborst (*dolus malus*): men bedriegt zichzelf aangaande de eigen goede of slechte gezindheid en zolang de handelingen geen kwaad tot gevolg hebben (wat gelet op hun

Samengevat ziet de taak van de mens om het kwaad te elimineren er als volgt uit: (1) hij moet allereerst altijd het doel om goed te zijn verkiezen boven zijn eigen doelen, om zo niet verdorven te zijn; (2) daarnaast moet hij er altijd naar streven de mogelijkheid van het kwaad in zijn handelingen te erkennen, omdat hij anders omwille van gemakzucht niet probeert zijn gebrekkigheid en zijn onzuiverheid te elimineren. De mens is dus altijd aansprakelijk voor zijn verdorvenheid, maar is ook aansprakelijk voor zijn gebrekkigheid en onzuiverheid omdat, zodra hij niet erkent hiervoor aansprakelijk te zijn, hij wederom verdorven is (en dus wederom aansprakelijk is voor dit morele kwaad).

*Kan de mens ooit goed worden?* Tot dusver heb ik het gehad over de juiste *indeling* van maximes in de mens. Duidelijk is geworden dat maximes afgestemd moeten worden op de categorische imperatief. Er ontstaat echter een probleem bij het bereik van maximes en de vraag of deze überhaupt in de categorische imperatief gefundeerd kunnen worden.

In hoofdstuk 1 heb ik de vraag besproken of Kant probeert inhoud te geven aan de morele wet. Het verschil tussen een inhoudelijke morele wet en een morele wet die slechts vorm heeft, is dat de inhoudelijke morele wet ons bepaalde handelingen voorschrijft die, wanneer zij overtreden worden, kwaad zijn omdat zij strijdig zijn met de morele wet. De formele morele wet zou dan een morele wet zijn waarvan wij het bestaan weliswaar kunnen achterhalen en die wij zelfs kunnen respecteren als nastrevenswaardig idee, maar die ons geen inhoudelijke handelingen voorschrijft. Een goed voorbeeld van een dergelijk formeel aspect van de morele wet bleek de goede wil te zijn: de goede wil is weliswaar voorwaarde van iedere goede handeling, maar schrijft ons niet inhoudelijk voor welke handelingen goed en kwaad zijn.

Als de morele wet geen dergelijke inhoud heeft, dan is het aan de mens om, in bepaalde empirische omstandigheid waarin hij zich op een bepaald moment bevindt, in te schatten welke maximes hij moet hebben als hij goed wil handelen. Er is echter ook gebleken dat Kant vindt dat de morele wet objectief geldig is, wat wil zeggen dat zij bestaat uit de *best mogelijke handelingen* in de vorm van de categorische imperatief met daaronder een rangschikking van hypothetische imperatieven. De mens moet zijn best doen de inhoud van de morele wet te achterhalen en ernaar te handelen, maar kan hier niet in slagen omdat hij niet objectief kan handelen; zijn maximes zijn altijd een subjectieve poging om de best mogelijke handeling te achterhalen en zijn handeling kan altijd beïnvloed zijn door zelfliefde. Hierdoor ontstaat niet alleen verschil tussen objectieve imperatieven en subjectieve maximes, maar ook tussen objectieve goedheid en subjectieve goedheid. Objectieve goedheid is de morele wet, de daadwerkelijke standaard waaraan onze goedheid gemeten kan worden en het belangrijkste doel van onze goede handelingen. Subjectieve goedheid is de goede wil: het volledige streven om te handelen volgens dit ideaal van objectieve goedheid.

Voor (1) het kwaad dat wij aanrichten wanneer wij proberen te handelen volgens het objectieve goede, maar er niet in slagen om deze te achterhalen, en (2) het kwaad dat wij aanrichten omdat we onbewust kwaad handelen uit gebrekkigheid of onzuiverheid, lijken we niet aansprakelijk te kunnen zijn. We hebben immers alles gedaan om te handelen uit goede wil. Het niet erkennen van onze aansprakelijkheid voor het onbewust verrichte kwaad (*gebrekkigheid* en *onzuiverheid*) is echter

---

maximes wel had gekund) maakt men zich geen zorgen over de eigen gezindheid maar acht men zich veeleer gerechtvaardigd voor de wet." Kant, *Religie*, 45.

wederom een bewust kwaad (*verdorvenheid*). Anders gezegd is, volgens Kant, de mens kwaad wanneer hij afstand doet van zijn taak om objectief goed te worden met als reden dat deze taak door hem onmogelijk volbracht kan worden. Hier heerst een enorme spanning: enerzijds hebben we de goede wil als we streven objectief goed te zijn, maar anderzijds kunnen we niet beweren goed te zijn als we de goede wil hebben, omdat we nooit kunnen weten of we objectief goed handelen. De mens is dus blind voor zijn eigen goedheid, maar moet deze goedheid toch nastreven.<sup>64</sup>

*Wat is Kants opvatting over de spanning tussen het ideaal objectief goed te worden en de mens die tekortschiet?* Kant stelt een enorme eis aan de goedwillende mens als hij van hem verlangt dat hij zijn leven inricht naar een onbereikbaar ideaal. Zoals echter gebleken is, is het ideaal om goed te worden een onvoorwaardelijk doel dat niet aangetast wordt door de moeilijkheden die deze met zich meebrengt. Kant schrijft over de goedwillende mens: "Hij kan zich [...] de hoop koesteren dat hij zich [...] op de goede (zij het smalle) weg bevindt van een gestage *progressie* van het kwade naar het betere."<sup>65</sup> Hij kwalificeert deze poging om goed te worden als oneindig, beginnende bij een "*revolutie* in de gezindheid van de mens", namelijk de realisatie van wat het überhaupt betekent om een goed mens te zijn (d.i. wat in de voorgaande hoofdstukken besproken is).<sup>66</sup>

Het leven van de goedwillende mens is dan ook niet per se een prettig leven. Het goede, of de morele wet, is immers het doel van de inspanningen van deze mens en zijn geluk dient hij te verdienen op basis van zijn goedheid: hij mag alleen gelukkig zijn voor zover hij goed is en zo, door zijn goedheid, zijn geluk *waardig* worden.<sup>67</sup> Maar aangezien hij niet kan weten of hij ooit volledig goed handelt, kan hij ook niet beweren zijn geluk waardig te zijn. Hij zal zijn handelingen uit eigen geluk daarom achterdochtig moeten benaderen en zijn eigen motivaties moeten wantrouwen. Zelfs als deze mens het idee heeft vooruitgang te boeken en te verbeteren, dan is het volgens Kant niet gepast trots of verwonderd te zijn, omdat het goede nu eenmaal onvoorwaardelijk regel dient te geven aan de mens; de bewondering van goedheid leidt alleen maar

---

<sup>64</sup> Kant schrijft: "Nu kan de mens daarvan [dat hij goed is] echter niet langs natuurlijke weg overtuigd geraken, noch door er zich onmiddellijk van bewust te worden, noch door als bewijs de levenswandel aan te halen die hij tot dan toe had. Zelf kan hij immers niet diep in zijn hart kijken (en de eerste subjectieve grond van zijn maxims onderzoeken). Hij moet echter kunnen *hopen* op eigen kracht op het pad te geraken dat daarheen voert en dat hem door een fundamenteel verbeterde gezindheid wordt aangewezen. Hij moet immers een goed mens worden, maar mag enkel als *moreel* goed mens beoordeeld worden op basis van wat hem in rekening kan worden gebracht als zijn eigen daden." Kant, *Religie*, 59.

<sup>65</sup> Kant, *Religie*, 55.

<sup>66</sup> *Ibid.*

<sup>67</sup> Kant bespreekt dit in een voetnoot en noemt dit de morele zelfliefde: "Dat is veeleer de *waardigheid gelukkig te zijn*, d.i. de overeenstemming van al onze maxims met de morele wet. Dat deze waardigheid objectief de enige voorwaarde is waaronder de wens gelukkig te zijn in overeenstemming kan zijn met de wetgevende rede, daarin bestaat elk zedelijk voorschrift, en in de gezindheid ook alleen maar onder die voorwaarde wensen te hebben, bestaat de zedelijke denkwijze." Kant, *Religie*, 53.

tot het vergeten van de onvoorwaardelijkheid en vanzelfsprekendheid van de wil om goed te zijn.<sup>68</sup>

Volgens Kant is het alleen aan God om te oordelen over onze (objectieve) goedheid en is aan ons dus het streven om waardig te worden in zijn ogen.<sup>69</sup> Het is dan ook niet de taak van religie om de mens in staat te stellen God te vragen goedheid te belonen – het is juist aan God om deze goedheid te beoordelen – maar het is de juiste taak van religie om de goede levenswandel te bevorderen. Kant schrijft: “Volgens de morele religie [...] is het [...] een beginsel, dat ieder zoveel moet doen als in zijn vermogen ligt om een beter mens te worden, en dat hij pas als hij zijn aangeboren talent niet begraven heeft (Lucas 19, 12-16) en de oorspronkelijke aanleg tot het goede benut heeft om een betere mens te worden, kan hopen op dat wat hij niet vermag, door medewerking van hogerhand vol zal worden gemaakt.”<sup>70</sup> Dit laatste wil zeggen dat de mens moet streven goed te zijn, kan hopen hierin te slagen en dan door middel van het geloof God kan verzoeken om bijstand door hem gelukkig te maken, maar alleen voor zover *hij goed is*.

---

<sup>68</sup> “Maar *bewondering* leren hebben voor deugdzaam handelingen, hoeveel opoffering ze ook gekost mogen hebben, is niet de juiste stemming die het gemoed van de leerling moet verwerven met het oog op het moreel goede.” Kant, *Religie*, 56.

<sup>69</sup> “In de ogen van diegene die de intelligibele grondslag van de inborst (van maximes van de willekeur) doorgrondt en dus de eenheid van deze oneindige progressie inziet, d.i. in de ogen van God, betekent dit zoveel als werkelijk een goed (Hem welgevallig) mens zijn.” Kant, *Religie*, 55.

<sup>70</sup> Kant, *Religie*, 60.



## Hoofdstuk 4: Job en de beweging van het geloof

In de tekst *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee* (1791) bespreekt Kant de *theodicee*, die hij de verdediging van de wijsheid van God noemt.<sup>71</sup> Hij concludeert, consistent met wat in het vorige hoofdstuk gebleken is, dat de mens niet mag oordelen over de rechtvaardigheid van God, omdat de mens geen kennis heeft van objectieve goedheid.<sup>72</sup>

Als voorbeeld van de juiste houding ten opzichte van de theodicee neemt hij het Bijbelverhaal van Job. In dit Bijbelverhaal wordt Job alles ontnomen om zijn geloof op de proef te stellen. Jobs vrienden komen om hem te troosten, maar als Job zich beklagt over zijn lot en de rechtvaardigheid van zijn leed in twijfel trekt, zeggen zijn vrienden dat hij dit lot vast verdiend heeft. Ze oordelen over Job: God zou volgens zijn vrienden nooit onrechtvaardig zijn door goedheid te straffen. Kant verwerpt hun positie, omdat zij het oordeel van God op zich nemen door te denken dat zij kunnen oordelen over Jobs goedheid, waartoe geen mens in staat is.

Maar ook Jobs klacht over zijn lot noemt Kant "niet voortreffelijk."<sup>73</sup> Job beweert namelijk dat hij een zuiver geweten heeft en dat van zijn menselijke zwaktes God zou zeggen dat hij hem een zwak schepsel gemaakt heeft.<sup>74</sup> Hij beweert zelfs dat hem onrecht is aangedaan, omdat zijn goedheid gestraft is met leed (de kern van de theodicee).<sup>75</sup> Dit druist tegen Kants idee van de goedwillende mens in: de onmogelijkheid van de mens om goed te worden mag niet als argument dienen om hem zichzelf zijn zonden te laten vergeven, omdat dit hem gemakzuchtig zou maken tegenover zijn tekortkomingen. Maar Kant looft Job niet om zijn goedheid, want hij is niet goed zolang hij zich beklagt over zijn lot, maar om de eerlijkheid van zijn klacht: "Job sprak zoals hij dacht, en zoals hij voelde, en zoals ieder mens in zijn positie zich zou voelen", aldus Kant.<sup>76</sup> Kant wijkt niet af van zijn idee dat geen mens over zijn eigen goedheid kan oordelen en dat alleen God dat kan; toch looft hij Job hier om zijn

---

<sup>71</sup> "Met theodicee bedoelt men verdedigingen van de hoogste wijsheid van de Schepper tegen de klachten die de rede maakt door het bestaan van zaken uit te wijzen die in contradictie zijn met het wijze plan. Men noemt zulke verdediging een "pleidooi voor Gods zaken"." Deze vertaling is mijn eigen vertaling, die in het appendix van deze scriptie te vinden is op het aangegeven paginanummer. Ik zal mijn vertalingen in de voetnoten *Appendix* noemen, zodat duidelijk is dat ik naar mijn vertaling verwijs (in de tekst zal ik het werk van Kant *Mißlingen* blijven noemen). *Appendix*, 37.

<sup>72</sup> "Zolang de kracht van de rede in deze zaken echter niet gedemonstreerd is moeten alle verdere pogingen van "menselijke wijsheid" om de hoogste wijsheid te begrijpen verlaten worden." Hoogste wijsheid is hier de morele orde in de wereld en de rechtvaardigheid van God. De mens mag niet oordelen over de vraag waarom geluk en goedheid niet samenvallen. *Mißlingen*.

<sup>73</sup> *Appendix*, 42.

<sup>74</sup> *Appendix*, 44.

<sup>75</sup> Job beschuldigt zijn vrienden volgens Kant van het verdedigen van een onrechtvaardige God, die Job onrechtmatig gestraft heeft. Kant schrijft: "'Willen jullie,' zo vroeg Job, 'God verdedigen met onrecht? Wilt u voor hem partijdig zijn? Wilt u hem vertegenwoordigen? Hij zal u straffen als u over mensen oordeelt! Geen huichelaar zal voor hem staan.'" In het originele Bijbelverhaal smeekt Job God hem te laten sterven en zegt: "Keert toch weder, laat er geen onrecht wezen, ja, keert weder; nog zal mijn gerechtigheid daarin zijn." (Job 6-29) Ook hier doet Job uitspraken over de rechtvaardigheid van God. *Ibid.*

<sup>76</sup> *Ibid.*

*oprechtheid*. Deze oprechtheid is volgens Kant cruciaal in de poging van de mens om goed te worden. Het streven om goed te handelen is immers een streven om te handelen volgens de juiste maxims en omdat alleen de mens zelf (naast God) zijn intenties kent, kan hij ze gemakkelijk verhullen. Hij kan dus alleen verbeteren als hij eerlijk is over zijn intenties.<sup>77</sup>

Maar door Jobs oprechtheid te loven werkt Kant zichzelf in een lastige positie. Enerzijds looft hij de oprechtheid, ook als Job daarmee eerlijk uiting geeft aan zijn overtuiging dat hij zijn lot niet verdiend heeft, maar anderzijds schaart Kant zich niet achter de woorden van Job, omdat Job volgens Kant niet kan oordelen over zijn goedheid. Job mag volgens Kant dus niet oprecht beweren dat hij zijn lot niet verdiend heeft, maar heeft zijn oprechtheid wel nodig om goed te worden.<sup>78</sup>

Deze tegenstelling in *Mißlingen* wordt echt duidelijk als naar het volgende citaat wordt gekeken, wat tevens Kants conclusie is van de bespreking van het Bijbelverhaal van Job: "Job erkende niet dat hij heiligschennend had gesproken, want hij was zeker van zijn goede geloof, maar alleen dat hij onwijs had gesproken over zaken die hem te boven gingen en die hij niet begreep."<sup>79</sup> Kant maakt hier een onderscheid tussen Jobs goedheid, want Job had onwijs gesproken en daarmee kwaad, en Jobs geloof, want hij had niet *heiligschennend* gesproken en was zeker van zijn goede geloof.<sup>80</sup> Dit onderscheid tussen goedheid en geloof lijkt niet verenigbaar met zijn idee in *Religion* dat ik besproken heb aan het eind van het vorige hoofdstuk (3), namelijk dat de goedwillende mens alleen mag hopen op Gods bijstand voor zover hij goed is. Hoe kan Job, in de woorden van Kant, zeker zijn van zijn goede geloof, maar anderzijds kwaad zijn door te vergeten dat hij niet kan oordelen over zijn eigen goedheid?<sup>81</sup>

Kants religie zegt dat de goedwillende mens mag hopen, door middel van het geloof, dat God zijn poging tot goedheid beloont met geluk, maar alleen als hij ook daadwerkelijk goed is. Als de gelovige mens met een zuiver geweten, een mens als Job, een ongelukkig lot treft, dan zal zijn geloof hem niet helpen. Hij kan dan immers ofwel geloven dat God rechtvaardig is en hem straft voor het kwaad dat hij onbewust verrichte, ondanks zijn zuivere geweten, ofwel geloven dat hij God niet kan begrijpen; een onzinnig geloof voor de goedwillende mens die van zijn geluk beroofd is.

*Hoe kan de mens zijn geluk toch waardig worden?* De oplossing voor dit probleem vind ik niet in het werk van Kant, maar in het werk van Søren Kierkegaard. Kierkegaard lijkt zich in het werk *Vrees en Beven* (1843) grotendeels te scharen achter de interpretatie van Kant die ik in de vorige hoofdstukken uiteengezet heb.<sup>82</sup> Kant

<sup>77</sup> Appendix, 45.

<sup>78</sup> Kant schrijft: "De oprechte authentieke theodicee heeft ons geleerd dat wat belangrijk is in zulke zaken niet het redeneren is, maar de eerlijkheid en de overgave aan de machteloosheid van onze rede en oprechtheid in de uitdrukkingen van onze gedachten (een oprechtheid die zich nooit leent voor een leugen, hoe vroom deze ook mogen zijn)." *Ibid*.

<sup>79</sup> Appendix, 44.

<sup>80</sup> Wijsheid stelt Kant gelijk met de juiste aanwending van de rede. In een voetnoot schrijft Kant: "Strikt genomen bestaat wijsheid slechts in het vermogen van de wil om samen te vallen met het hoogste goed als einddoel van alle dingen". Appendix, 37.

<sup>81</sup> Het antwoord kan natuurlijk simpelweg zijn dat Kant van mening veranderd is na het schrijven van *Mißlingen* en zijn herziene mening opgenomen heeft in *Religion*, want het eerste werk stamt uit 1791 en het tweede werk uit 1793.

<sup>82</sup> Vergelijk bijvoorbeeld "Op zich is het ethische het algemene, en als het algemene is het dat wat voor iedereen geldt. [...] Het rust immanent in zichzelf. Het heeft niets buiten zichzelf wat zijn

noemt de kwade mens de mens die handelt uit zelfliefde en Kierkegaard noemt dit de mens die leeft voor de *schoonheid* of *esthetiek*. Deze mens leeft voor zijn geluk en zijn geluk is afhankelijk van zijn bestaan in het eindige, d.w.z. het fysieke en natuurlijke.<sup>83</sup>

Om goed te worden moet deze mens zich volgens Kierkegaard richten op het geestelijke ideaal van het goede en zich hieraan overgeven. Hij trekt zich dan terug uit het eindige, want wat daar gebeurt is niet belangrijk voor zijn ideaal, en vult zijn geest op ieder moment met dit ideaal. Kierkegaard noemt deze beweging de *oneindige resignatie* en de mens die hierin slaagt, wordt *ridder van de oneindige resignatie*.<sup>84</sup> De mens wordt volgens Kierkegaard na deze beweging goed, maar verliest zijn geluk in het eindige, omdat hij slechts leeft voor het ideaal dat in zijn geest is.<sup>85</sup> Kierkegaard gebruikt verschillende woorden voor het ethische ideaal: zelf noemt hij het de liefde van God, maar hij noemt het ook wel het *algemene*, omdat het altijd en voor iedereen geldig is (vergelijkbaar met de objectiviteit van Kant).<sup>86</sup>

Tot dusver onderscheidt Kierkegaard dus twee fases in het menselijke bestaan, namelijk die van de esthetiek en die van de ethiek, en een beweging van de eerste naar de tweede, namelijk die van de oneindige resignatie.<sup>87</sup> Maar Kierkegaard beweert dat de mens verder kan gaan dan dat. De ridder van de oneindige resignatie kan namelijk nog een beweging maken: de beweging van het geloof.<sup>88</sup> Het doel van deze beweging is dat de mens, nadat hij heeft ingezien dat hij in staat is er in zijn geest alles aan te doen goed te worden (d.i. na de beweging van de oneindige resignatie), toch het eindige opnieuw kan verkrijgen.<sup>89</sup> Hij wordt dan de *ridder van het geloof*.

Kierkegaard omschrijft wel de beweging van het geloof, maar benadrukt dat hij haar zelf niet kan maken; hijzelf komt niet verder dan de oneindige resignatie. Zijn geest

[doel] is, maar zelf is het [doel] voor alles wat het buiten zich heeft [...] Zijn [d.i. de enkeling] ethische opdracht is het zichzelf voortdurend in dat algemene uit te drukken, zijn afzonderlijkheid op te heffen om het algemene te worden. Zo gauw de enkeling zich tegenover het algemene in zijn afzonderlijkheid wil laten gelden, zondigt hij." Søren Kierkegaard, *Vrees en Beven*, vert. Andries Visser (Budel: DAMON, 2009, 1<sup>ste</sup> druk: 1843), 59.

<sup>83</sup> Kierkegaard omschrijft de beweging van de esthetiek naar de ethiek door als voorbeeld te nemen een ridder die verliefd is op een prinses. Is deze ridder een slaaf van de esthetiek, dan is hij overgeleverd aan de mogelijkheid om in het eindige bij haar te zijn. Als hij zich terugtrekt uit het eindige en richt op de liefde in zijn geest, dan wordt zijn liefde oneindig: het maakt niet meer uit of hij bij de prinses kan zijn. Kierkegaard, *Vrees en Beven*, 46–51.

<sup>84</sup> Dit is zonder meer te vergelijken met Kants "revolutie in de gezindheid van de mens" die eerder omschreven is en begint met de realisatie dat de mens altijd moet handelen met als doel het onvoorwaardelijke goede. Kant, *Religie*, 55 en Kierkegaard, *Vrees en Beven*, 46.

<sup>85</sup> Vergelijk Kants idee dat de goede mens zijn geluk alleen verdient als hij goed is, maar niet kan oordelen of hij goed is (dat oordeel is alleen aan God).

<sup>86</sup> Kierkegaard, *Vrees en Beven*, 38 en 59.

<sup>87</sup> "Kierkegaard presents his pseudonymous authorship as a dialectical progression of existential stages. The first is the aesthetic, which gives way to the ethical, which gives way to the religious." William McDonald, "Søren Kierkegaard", in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.) (Fall 2012 Edition).

<sup>88</sup> "De oneindige resignatie is het laatste stadium dat aan het geloof voorafgaat, en wel zo dat iedereen die deze beweging niet heeft gemaakt het geloof niet bezit." Kierkegaard, *Vrees en Beven*, 51.

<sup>89</sup> Voortbouwend op het voorbeeld van de prinses schrijft Kierkegaard over de ridder van het geloof: "Maar door het geloof, zo zegt die wonderbaarlijke ridder, door het geloof zul je haar verkrijgen krachtens het absurde." Kierkegaard, *Vrees en Beven*, 54.

is vervuld van het goede ideaal: "Ik ben ervan overtuigd dat God liefde is. [...] [Maar] Gods liefde is voor mij zowel in directe als omgekeerde zin incommensurabel met heel de werkelijkheid."<sup>90</sup> Kierkegaard zegt hier dat hij Gods liefde kent (wat in Kants termen gezien kan worden als de objectieve goedheid) en dat hij hiernaar verlangt (dus heeft hij volgens Kant een goede wil), maar hij kan Gods liefde niet in de werkelijkheid herkennen en verliest zijn geluk in het eindige.<sup>91</sup> Kierkegaard ziet de spanning die Kant ook ziet, wanneer Kant zegt dat de mens geen kennis heeft van het objectief goede en daarom zijn geluk niet waardig is. Kennis van het objectieve goede is dus ook volgens Kierkegaard niet te verenigen met het bestaan van de mens.

Maar de gelovige mens gaat volgens Kierkegaard verder dan de ridder van de oneindige resignatie. In de beweging van de oneindige resignatie erkent deze mens zijn onwaardigheid voor het geluk in het eindige, maar in de beweging van het geloof kan hij zijn geluk in de eindigheid, ondanks deze onmogelijkheid, toch verkrijgen. Na zijn resignatie gelooft deze mens, ondanks dat dit absurd is en niet redelijk, dat God hem zal vergeven voor zijn onwaardigheid en hem toestaat gelukkig te worden in de wereld die Hij geschapen heeft.<sup>92</sup> Deze mens had de goede wil op de wijze die Kant omschrijft, maar heeft daarna zijn eigen geluk teruggewonnen door te geloven dat hij gelukkig mag zijn van God. In deze visie mag hij God lastig vallen met zijn kleinste obstakels, omdat God niet alleen wenst dat deze mens goed is, maar ook dat hij gelukkig is.<sup>93</sup> Hij zal daarom opnieuw van het eindige kunnen genieten, omdat hij opgelucht en verheugd is zijn geluk te mogen ontvangen na zijn onwaardigheid in te hebben gezien in de oneindige resignatie. Kierkegaard onderscheidt dus niet alleen de kwade en de goede mens (de esthetische en de ethische mens), maar ook de gelovige mens.

Om Kierkegaards gehele visie op de drie fases van het menselijke bestaan te begrijpen, zal ik het voorbeeld nemen dat centraal staat in *Vrees en Beven*. Kierkegaard bespreekt uitvoerig het Bijbelverhaal van de beproeving van Abraham (Genesis 22, 1-19). In dit verhaal krijgt Abraham het verzoek van God om op de berg Moria zijn zoon Isaak te offeren; de zoon die hij en Sarah op late leeftijd toch nog van God gekregen hadden nadat God hem had beloofd dat zijn nageslacht ontelbaar zou zijn (Genesis 15, 1-21). Abraham twijfelde niet en ging naar Moria, waar hij Isaak vastbond en het mes ophief. Toen God Abrahams geloof zag, riep hij hem toe te stoppen en bood hem een ram om te offeren in plaats van Isaak. In Kierkegaards interpretatie staat Isaak symbool voor het eindige, omdat Abraham Isaak in het eindige lief had.

Allereerst blijkt dat de mens in de esthetische fase, die leeft voor zijn geluk in het eindige, deze taak niet kan volbrengen. Deze mens heeft zich simpelweg nooit

---

<sup>90</sup> Kierkegaard, *Vrees en Beven*, 38.

<sup>91</sup> "Want in de tijdelijkheid kunnen God en ik niet met elkaar praten, we hebben geen gemeenschappelijke taal." Kierkegaard, *Vrees en Beven*, 39.

<sup>92</sup> "The absurdity of atonement requires faith that we believe that for God even the impossible is possible, including the forgiveness of the unforgivable. If we can accept God's forgiveness, sincerely, inwardly, contritely, with gratitude and hope, then we open ourselves to the joyous prospect of beginning anew." McDonald, "Søren Kierkegaard."

<sup>93</sup> "Maar het geloof is ervan overtuigd dat God zich ook om het geringste bekommert. Ik [als ridder van de oneindige resignatie] neem er genoeg mee om in dit leven met de linkerhand getrouwd te zijn. Maar het geloof is nederig genoeg om de rechterhand te verlangen. Dat dit nederigheid is, ik ontken het niet en ik zal het ook nooit ontkennen." Kierkegaard, *Vrees en Beven*, 38.

overgegeven aan het ideaal om goed te worden en leeft voor de liefde voor zijn zoon, die zijn geluk in het eindige bepaalt. Deze mens zou dus afhaken en zijn zoon niet willen offeren. Zou zijn zoon op andere wijze sterven, dan zou deze mens alles verliezen.

Al is Kierkegaard van mening dat ieder mens goed kan worden door te resigneren neemt hij de mens die afhaakt van de beproeving niets kwalijk, omdat het verzoek van God om Isaak te offeren ook een immoreel verzoek is, d.w.z. een verzoek dat indruist tegen het goede.<sup>94</sup> Het is volgens Kierkegaard namelijk wel degelijk de ethische plicht van een vader om van zijn zoon te houden.<sup>95</sup> De mens die goed wil zijn en de beproeving niet volbrengt, omdat hij meent dat deze kwaadaardig is, veroordeelt Kierkegaard dus ook niet, want het offer is niet alleen strijdig met de liefde voor Isaak, maar ook met de ethische plicht tegenover een zoon (of zelfs tegenover medemensen).<sup>96</sup>

Evenals de mens die afhaakt ervoer Abraham Gods verzoek als een plicht die strijdig was met zijn liefde voor Isaak. Hij was immers blij geweest met de geboorte van Isaak en met de belofte van God dat hij een ontelbaar nageslacht zou krijgen. Maar evenals Kierkegaard was hij bereid Isaak op te offeren voor God, omdat de liefde van God zijn ideaal was en hij deze belangrijker vond dan zijn eigen geluk. Maar ook hiermee is het verzoek van God strijdig, want om Gods liefde waardig te worden moet Abraham goed zijn: zijn zoon vermoorden is een kwade handeling, ook in de ogen van Abraham.<sup>97</sup> Niet alleen hield Abraham dus van Isaak, hij meende ook dat de liefde voor zijn zoon moreel goed was. Hoe kon God hem dan toch verzoeken om zijn zoon te offeren?<sup>98</sup>

Hier vindt de beweging van het geloof plaats: Abraham vond namelijk wel degelijk dat hij trouw moest zijn aan het verzoek van God, dat strijdig lijkt met zowel het esthetische (zijn liefde voor Isaak) als het ethische (zijn plicht tegenover Isaak), want hij geloofde dat God hem toestond van Isaak te houden en hij geloofde dat God hem zijn zonden zou vergeven. Hij geloofde niet dat hij Isaak niet zou hoeven te vermoorden, want hij geloofde in Gods woord, en hij geloofde niet dat hij geen kwaad zou doen door zijn zoon te offeren, want hij geloofde in de goedheid, Gods liefde. Toch geloofde hij, *krachtens het absurde*, dat zijn liefde voor Isaak, zijn wil om goed te zijn en de

---

<sup>94</sup> Kierkegaard omschrijft dat de ethiek Abraham simpelweg een moordenaar zou moeten vinden. Kierkegaard, *Vrees en Beven*, 60.

<sup>95</sup> "Dat ik [als ridder van de oneindige resignatie] Isaak met heel mijn ziel liefhad, is de vooronderstelling zonder welke dit alles een misdaad is." Kierkegaard, *Vrees en Beven*, 39.

<sup>96</sup> "Dan zou ik hem eraan herinneren, en dat is werkelijk mijn mening, dat hij ieder ogenblik vol berouw terug kan keren." *Ibid.* Toch beweert Kierkegaard zelf in staat te zijn om Isaak te offeren, terwijl hij niet denkt de beweging van het geloof te kunnen maken. Hij kan namelijk van Isaak resigneren en Isaak loslaten in het eindige, om zo in zijn geest toch vervuld te zijn van het ideaal dat God liefde is. Anders gezegd kan Kierkegaard wel afstand doen van Isaak, omdat voor hem het gebod van God overeenkomt met het goede. Maar hij heeft dan geresigneerd van Isaak voor het goede ideaal om zo zijn taak te volbrengen, dus kan hij niet blij zijn als God hem Isaak teruggeeft. Hij verloor Isaak en het eindige in de beweging van de resignatie. Anders gezegd is het ideaal van Gods liefde voor hem belangrijker dan Isaak, omdat hij vindt dat hij niet evenveel van Isaak mag houden als van God. Kierkegaard, *Vrees en Beven*, 39.

<sup>97</sup> "Een hogere uitdrukking dan het familieleven had het ethische voor Abraham namelijk niet." Kierkegaard, *Vrees en Beven*, 120.

<sup>98</sup> "Hij kan niet zeggen dat het een beproeving is, en dan wel een zodanige beproeving dat het ethische de verleiding is." Kierkegaard, *Vrees en Beven*, 123.

beproeving om Isaak te offeren verenigbaar zouden zijn. Kierkegaard schrijft: "Hij zegt namelijk: 'Toch zal het niet gebeuren, en zo het al gebeurt zal de Heer mij een nieuwe Isaak geven, en wel krachtens het absurde.'"<sup>99</sup> Abraham gelooft dus dat Gods beproeving niet strijdig zal zijn met het ethische. Als het dat toch is, dan gelooft hij dat God hem het geluk in het eindige terug zal geven, ondanks dat hij dan kwaad gehandeld heeft en zijn geluk niet waardig is.

*Kan Kant Abraham loven en zo Job begrijpen?* Kant noemt Abraham in één passage in *Religion*, namelijk in een bespreking van een inquisiteur die beveelt een ongelovig man om te brengen op basis van zijn ongelof. Kant neemt het deze inquisiteur kwalijk dat hij zijn morele oordeel berust op de overlevering van een oude religie en op de woorden van anderen, die deze religie interpreteerden. Dan vraagt hij zich af, of deze man dit deed omdat hij meende dat het hem direct werd ingegeven door God. Kant schrijft dan: "zelfs indien het hem voorkwam dat [deze openbaring] van God zelf is gekomen (zoals het aan Abraham gegeven bevel om zijn eigen zoon als een schaap te slachten), dan is het toch minstens mogelijk dat er op dit punt een dwaling de bovenhand heeft gehad."<sup>100</sup>

Deze uitspraak van Kant over Abraham illustreert de absurdheid die Kierkegaard herkent in het geloof van Abraham. In Kants ethiek ligt het kwaad altijd op de loer om de menselijke motivatie te beïnvloeden en zelfs als de mens een voortdurend bewustzijn van handelen heeft, kan hij het kwaad nog niet overwinnen. Een ingeving van God om strijdig te handelen met de morele wet moet volgens Kant dus bij voorbaat gezien worden als een handeling uit neiging, want als individueel mens strijdig handelen met het goede is altijd kwaad en Kants God zou de mens nooit opdragen zo te handelen.

Maar de mens die goed wil zijn, mag ook niet meer van zijn kind houden dan van zijn ideaal van het goede, omdat, zoals Kierkegaard ons herinnert, een tragische held als Agamemnon zijn kind op moet kunnen offeren als de plicht dat van hem vraagt. Toch zal deze tragische held nog altijd handelen omdat het goede zijn hoogste doel is en daarom ziet zijn medemens hem ook als held. Abraham heeft die luxe niet, want zijn offer is strijdig met het goede.<sup>101</sup>

Abrahams handeling is verwarrend en het is niet zijn geloof, maar de genade van God die men volgens Kierkegaard vaak in het verhaal prijst.<sup>102</sup> Het is niet toevallig

---

<sup>99</sup> Kierkegaard, *Vrees en Beven*, 123.

<sup>100</sup> Een belangrijke opmerking is dat Kant niet beweert dat Abraham kwaad handelt, maar alleen dat er bij de inquisiteur mogelijk sprake is van een verwarring van een neiging met een ingeving van God. Anders gezegd is het hier de vraag of Kant Abraham zijn wil om Isaak te offeren verwijt en op basis van wat Kant schrijft kunnen twee interpretaties geboden worden: (1) Ja, want een ingeving van God om een kwade handeling te doen kan altijd een dwaling zijn en moet dus genegeerd worden, of (2) Nee, want Abraham kreeg wel degelijk een ingeving van God, maar de inquisiteur kan zichzelf niet met Abraham vergelijken en beweren dat hij zeker is dat zijn ingeving, evenals die van Abraham, direct van God afkomstig is. Het is hier dus onzeker of Kant het verhaal van de beproeving van Abraham gelooft of afkeurt. Kant, *Religie*, 202.

<sup>101</sup> "Agamemnon geeft Iphigenia op en daarmee heeft hij rust gevonden in het algemene; nu treedt hij toe om haar te offeren. [...] De concentratie van een held bezit Abraham ook, al is dat voor hem veel moeilijker, omdat het algemene hem geen enkel houvast biedt." Kierkegaard, *Vrees en Beven*, 84 en 85.

<sup>102</sup> Dit is een belangrijk thema in Kierkegaard, die zich herhaaldelijk geërgerd uitsprekt over het geloof uit zijn tijd. Zie bijvoorbeeld Kierkegaard, *Vrees en Beven*, 57.

dat het moeilijk is te begrijpen hoe Abraham zijn zoon kan willen offeren als hij van Isaak houdt en niet gelooft dat dit offer een goede handeling is: juist daarom noemt Kierkegaard Abraham de vader van het geloof. Maar deze beweging kan ook herkend worden in het Bijbelverhaal van Job. Het is moeilijk voor Kant te verklaren hoe Job enerzijds kan beweren een goed mens te zijn, maar anderzijds zijn lot kan beklagen. Hij wil Job loven om zijn geloof ondanks zijn onwijze woorden, maar lijkt niet in staat het onderscheid te maken tussen goedheid en geloof, want Jobs bewering dat God hem onrechtvaardig gestraft heeft, is zowel kwaad als heiligschennis in Kants religie.

Maar met Kierkegaards geloof kunnen we Job begrijpen. Het verhaal omschrijft volgens Kierkegaard namelijk de beweging van het geloof. Job was een goed mens en God beloofde zijn goedheid met geluk in het eindige, wat voor Kant de genade van God is.<sup>103</sup> Maar toen God Job al zijn bezittingen ontnam, snapte Job niet waarom hem Gods genade ontnomen was: hij was toch altijd goed geweest? Hij dacht te weten dat God rechtvaardig was en dat daarom zijn goedheid beloond werd, maar nu werd hem alles ontnomen. De twijfel die deze klacht van Job met zich meebrengt, is oprecht: hoe kan God willen dat de goede mens gestraft wordt?<sup>104</sup>

Kant zegt dat Job uiteindelijk een *authentieke theodicee* bereikt: nadat God hem toespreekt blijft Job niet langer stilstaan bij de vraag of God rechtvaardig is, maar overwint hij deze vraag. Kant zou kunnen beweren dat Job deze overwinning behaalt door ethisch te worden en er voortaan plichtmatig over te zwijgen of door de klacht te onderdrukken, omdat hij moet weten dat hij zijn geluk niet waardig is. Maar dit betekent dat Job pas lovenswaardig is aan het eind van het verhaal en loog toen hij aan het begin beweerde dat hij goed was. Volgens Kierkegaard heeft Job echter het geluk in het eindige, dat God hem teruggeeft aan het einde van het verhaal, niet verdiend door zijn goedheid, want evenals Kant is Kierkegaard van mening dat Job als goedwillend mens helemaal niets verdient. Maar nadat Job eerst in de beweging van de oneindige resignatie gezien heeft dat hij zijn geluk niet verdient, mag hij na de beweging van het geloof de genade ontvangen om toch van Gods schepping te genieten. Hij kan zich dan verblijden met het kleinste dat hij van God in Zijn schepping krijgt.

Jobs klacht is terecht, maar hij krijgt zijn geluk volgens Kierkegaard niet terug omdat God toegeeft inderdaad onrechtvaardig te zijn geweest, of omdat Job nu voortaan zal zwijgen over het theodicee en dus eindelijk goed is. Job krijgt zijn geluk door de overwinning van zijn geloof. Hij wordt niet beloond met voorspoed in het eindige voor zijn goedheid, maar het is zijn geloof dat maakt dat hij gelukkig kan worden met de schepping van God. Uiteindelijk is het niet de rechtvaardigheid of de genade van God die Job zijn geluk in het eindige teruggeven, maar het is Job zelf; evenals het niet de genade van God is die maakt dat Abraham Isaak terugkrijgt, maar

---

<sup>103</sup> “[...] en [hij] de oorspronkelijke aanleg tot het goede benut heeft om een betere mens te worden, kan hij hopen op dat wat hij niet vermag, door hogerhand vol zal worden gemaakt.” Kant, *Religie*, 59.

<sup>104</sup> “He rises up, and tears his robe, and shaves his head. In these responsive gestures, in his later bitter interrogations of the Lord, and in his final recognition of his blindness, his ‘repentance’ in dust and ashes, we have Job’s free responsiveness, not blunt obedience to coercive power.” Edward F. Mooney, “Kierkegaard’s Job discourse: Getting back the world”, in *International Journal for Philosophy and Religion*, Vol 34. No 3. (Springer, 1993), 159.

het geloof van Abraham dat hij Isaak niet zal verliezen, krachtens het absurde, dat hem waardig maakt voor de genade van God, dat hij het eindige mag ontvangen.<sup>105</sup>

*Hoe groot is het verschil tussen de twee opvattingen?* Het verschil tussen mijn interpretatie van de lezingen van de twee filosofen van het Bijbelverhaal Job is subtiel.<sup>106</sup> In Kants opvatting kan het verhaal namelijk zo gelezen worden, dat Job in het verhaal leert zijn onwaardigheid in te zien omdat hij niet kan oordelen over objectieve goedheid. De klacht van zijn theodicee overwint hij dan door zich te realiseren dat hij het kleinste geluk dat hij krijgt moet zien als de genade van God. De gevolgen van deze lezing zullen vermoedelijk grotendeels overlappen met de lezing van Kierkegaard, maar met dat belangrijke verschil dat Job zijn geluk niet kan vertrouwen. Het kan op kwade wijze tot stand gekomen zijn en kan hem op ieder moment ontnomen worden, zonder dat hij kan weten of dit rechtvaardig is.

Het verschil is duidelijker in het Bijbelverhaal van Abraham. Abraham moest als enkeling wel boven het esthetische en het ethische uitkomen, omdat hij anders nooit zover had kunnen komen dat hij Isaak zou offeren. In het ethische moet hij zijn tekortkoming als enkeling herkennen en om strijdig te handelen met het ethische moet hij zichzelf dus hoger achten dan het ethische, alsof God hem verkozen heeft dit te doen.

De mensen met de goede wil, of de ridders van de oneindige resignatie, kunnen vergeleken worden met levende schaakstukken op een schaakbord waar de tegenstander het kwaad is. De schaakstukken zijn erin geslaagd de regels van het spel te zien en willen zich hieraan houden. Om goede schaakstukken te zijn, moeten ze zich dus aan de regels houden en zich opofferen voor het spel. Dit zal moeilijk worden wanneer het plan van de meester slecht lijkt en hun levens op het spel zet, maar zal zelfs onmogelijk lijken als het plan van de meester de regels breekt. Kant kan hen dan herinneren aan de spelregels en erop wijzen dat hun opoffering juist is, maar hij kan hen niet de vaardigheid van de meester verzekeren. Meer dan een plichtmatige onderdrukking van hun twijfel zal dit daarom niet opleveren. Worden zij echter ridders van het geloof, dan zullen zij nooit twijfelen aan het plan van de meester; zelfs niet wanneer hun meester de regels breekt! Ondanks dat zij het plan niet kunnen overzien, geloven zij dat hun meester hen gekozen heeft om het plan te volbrengen. Zij onderdrukken hun twijfel dus niet, maar overwinnen haar.<sup>107</sup>

---

<sup>105</sup> Zo schrijft Kierkegaard: "Men prijst de genade van God, dat Hij hem Isaak terug heeft geschonken, dat alles alleen maar een beproeving was. Een beproeving. Met dit woord kun je veel en weinig zeggen, en toch is alles net zo snel voorbij als dit woord is uitgesproken." Hierna looft hij de grootheid van Abrahams daad. Kierkegaard, *Vrees en Beven*, 57 en 58.

<sup>106</sup> Deze subtiliteit wordt ook opgemerkt door Marc Williams, die in zijn artikel de twee opvattingen over geloof vergelijkt. Ook hij meent dat Kant de nadruk legt op morele plicht en Kierkegaard op absurditeit om die plicht te overstijgen. Zie: Marc Williams, *Kant and Kierkegaard on Faith: In Service to Morality and a Leap for the Absurd* (Columbia University), 83.

<sup>107</sup> Ik wil de mogelijkheid niet onbenoemd laten, dat Kierkegaard bekend was met *Mißlingen*. Er is in deze scriptie een duidelijke thematische overlap gebleken tussen de werken van de twee auteurs. Williams schrijft het volgende in het artikel waarin hij hun opvattingen over geloof vergelijkt: "[...] there are several striking parallels between the texts that suggest, at the very least, that Kierkegaard uses Kant's ethics as a foundation for his inquiry into the religious significance of faith." (Williams, "Kant and Kierkegaard on Faith", 83). Daarnaast is er het werk van Ronald Green, *Kierkegaard and Kant: The Hidden Debt*, (waar ik helaas geen toegang toe heb), waarin Green uitvoerig zijn idee uiteenzet dat Kierkegaard wel degelijk bekend was met



## Conclusie

In deze scriptie ben ik tot de conclusie gekomen dat Kierkegaards concept van *de beweging van het geloof*, zoals hij deze omschrijft in zijn werk *Vrees en Beven*, een belangrijke aanvulling is op mijn interpretatie van de ethiek en religiefilosofie van Kant. Deze interpretatie is gebaseerd op zijn werken *Grundlegung*, *Religion* en *Mißlingen*. Ik heb niet de nadruk gelegd op eventuele historische verbanden, d.w.z. de vraag of Kierkegaard zich heeft laten inspireren door Kants ethiek en door *Mißlingen* in het bijzonder.

Om tot deze conclusie te komen heb ik in het eerste hoofdstuk van deze scriptie geageerd tegen de (naar mijn idee) vaak voorkomende interpretatie dat Kants ethiek de mens simpelweg voorschrijft te handelen volgens de (zogenaamde) *formule van de universele wet*. Ik heb in dat hoofdstuk aannemelijk geprobeerd te maken dat de morele wet meer is dan deze formule. Kant laat met de formule (methodisch) zien hoe bepaalde plichten (zoals 'Gij zult niet liegen') tot algemene, formele principes kunnen leiden die inzicht geven in de morele wet, maar zijn doel is mijns inziens niet om de mens voor te schrijven altijd volgens *dit* principe, de formule, te handelen. Hieruit heb ik geconcludeerd dat Kant in zijn ethiek er niet naar streeft *inhoudelijke uitspraken* te doen over de morele wet, maar enkel haar vorm wil duiden. Deze vorm is die van een objectieve morele wet die absolute regels voorschrijft.

De vraag rijst echter hoe de mens zich verhoudt tot een dergelijke morele wet. In hoofdstuk 2 heb ik deze vraag uitgebreid besproken door stil te staan bij Kants morele psychologie: Volgens Kant handelt de mens volgens *maximes*, d.w.z. de stelregels of redenen voor handelingen. Maximes betreffen enerzijds onze belangrijkste levensdoelen, maar zijn anderzijds ook van toepassing op onbewuste handelingen.

Omdat de mens een redelijk wezen is, zal hij volgens Kant proberen zijn maximes te verbeteren om zijn doelen te bereiken. De daadwerkelijke handelingen die, met volledige kennis ('all-things-considered'), verricht zouden *moeten* worden om een doel te bereiken, heten *imperatieven*. Deze zijn objectief van aard, wat betekent dat als wij ze zouden kennen, we altijd volgens deze imperatieven zouden handelen, omdat ze de beste manier zijn om onze doelen te bereiken. Wanneer de mens redeneert, doet hij dus een poging om objectief te achterhalen wat hij zou moeten doen: hij probeert imperatieven te achterhalen.

Deze imperatieven zijn *hypothetisch* wanneer ze ons vertellen wat we moeten doen om een bepaald doel te bereiken en ze zijn *categorisch* wanneer ze ons vertellen welk doel we zouden moeten hebben. Het hoogste doel is het goede (het morele), dus valt de categorische imperatief samen met de morele wet. Omdat de mens de rede is gegeven, hij heeft ook het idee dat hij moreel goed moet zijn. Hij is *kwaad* wanneer hij zijn eigen doelen belangrijker vindt dan het doel om goed te zijn. Zo is in hoofdstuk 2 gebleken hoe de mens kan proberen goed te zijn en wanneer hij kwaad is.

Het is vanzelfsprekend dat Kant vanuit zijn ethiek de mens gebiedt goed te handelen en dus de taak voorschrijft om dit kwaad te elimineren. In hoofdstuk 3 heb ik deze taak uiteengezet.

---

het werk van Kant, en hem misschien zelf bewust niet noemt om de schijn van originaliteit te houden. Dit laatste vind ik op eerste gezicht (ik heb het werk van Green niet gelezen) onwaarschijnlijk, omdat Kierkegaard wel Hegel als ethicus noemt in *Vrees en Beven* (pagina 90) en hem een positie toeschrijft die erg vergelijkbaar is met die van Kant. Het doel van deze scriptie is echter de filosofie van Kant te doorlopen om zo uit te komen bij Kierkegaard. Voor een onderzoek naar de eventuele inspiratie die Kant geweest is voor Kierkegaard, verwijs ik naar het werk van Green: Ronald Green, *Kierkegaard en Kant: The Hidden Debt* (New York: NYU Press, 1992).

Het vanzelfsprekende deel van de taak is dat de mens niet zijn eigen doelen moet verkiezen boven het doel om goed te willen zijn. Maar omdat (a) de mens soms onbewust handelt, en dan mogelijk handelt uit eigenbelang, en (b) de mens niet in staat is te weten of hij objectief goed handelt, kan de mens deze taak niet volbrengen.

Vervolgens heb ik aangetoond dat volgens Kant de goede mens alleen gelukkig wil zijn als hij goed handelt. Dit punt lijkt niet vergezocht: als ik kwaad gehandeld heb, maar goed wil zijn, dan kan ik niet willen dat mijn (bewuste of onbewuste) kwade handeling beloond wordt met geluk. Maar omdat de mens nooit kan weten of hij goed handelt en omdat het onbewuste kwaad altijd op de loer ligt, kan de mens nooit weten of hij gelukkig mag zijn.

Kant zet de voorgaande positie uiteen in *Religion* en biedt daar een verzachting in de vorm van religie: de mens mag wel hopen dat God zijn poging om goed te worden ziet en beloont met geluk. Maar deze oplossing blijkt erg genadeloos, want de mens weet nooit of hij zijn geluk gekregen heeft als beloning van God of omdat hij onbewust toch voor zijn eigen geluk heeft gehandeld. De mens die goed wil, zijn is dus gedoemd te leven in een paranoïde, wantrouwende verhouding met zijn eigen motivaties.

In hoofdstuk 4 heb ik een deel van Kants *Mißlingen* besproken. In dit werk geeft Kant een interpretatie van het Bijbelverhaal van Job. Job wordt ongelukkig gemaakt, ondanks dat hij altijd heeft gepoogd goed te zijn. Hij klaagt over zijn ongeluk en in zijn klacht trekt hij Gods rechtvaardigheid in twijfel. Aan het eind van het verhaal laat God Job zijn plan zien en geeft hem zijn geluk terug.

Kant erkent dat Jobs reactie niet voortreffelijk is, maar verklaart Gods genade door te zeggen dat Job weliswaar niet had begrepen wat het was om goed te zijn, maar wel gelovig en oprecht was gebleven. Dit onderscheid komt naar mijn oordeel vanuit het niets en spreekt zijn ideeën in *Religion* tegen, waar hij zegt dat het geloof enkel kan dienen om de goedwillende mens bij te staan in zijn poging. Kants religiefilosofie strandt op dit genadeloze idee en zijn uitspraken in *Mißlingen* bieden geen uitweg aan een goedwillend mens als Job.

Om een uitweg te vinden voor de goedwillende mens keerde ik mij tot Kierkegaard. Hij onderscheidt in *Vrees en Beven* de mens die leeft voor de *schoonheid* en de mens die leeft om goed te worden. De mens die leeft voor de schoonheid leeft voor het geluk dat hij beleeft in zijn eindige bestaan, d.w.z. in zijn normale, alledaagse leven. Door de zogenaamde *beweging van resignatie* te maken, kan deze mens zich terugtrekken uit het eindige en zich richten op een geestelijk ideaal. Als hij hierin slaagt, wordt deze mens *ridder van de oneindige resignatie*. De mens kan goed worden door zijn geest te vervullen van het morele ideaal en zijn geluk in het eindige achter te laten (d.i. te resigneren). Na dit idee uiteen te hebben gezet, heb ik getoond dat dit vergelijkbaar is met mijn uiteenzetting van Kant.

Maar Kierkegaard voegt hieraan toe dat de ridder van de oneindige resignatie, of de goedwillende mens, nog een beweging kan maken: de beweging van het *geloof*. Door deze beweging te maken kan hij, nadat hij gezien heeft dat hij niet goed kan worden en daarom zijn geluk niet verdient, toch geloven dat God hem vergeeft. Toen deze mens goedwillend werd door te resigneren, verloor hij het eindige en zijn geluk daarin, maar door het geloof kan hij het eindige herwinnen. Hij wordt dan *ridder van het geloof*. Centraal staat hier de *absurditeit*, want Kierkegaard beaamt wel degelijk Kants conclusies, maar het geloof stelt de gelovige mens in staat, *krachtens het absurde*, de ethiek te overstijgen.

Vanuit Kierkegaards idee heb ik het Job verhaal opnieuw besproken. Job was een goed mens en was geresigneerd van zijn geluk in het eindige. Toen God hem zijn geluk ontnam, uitte hij de klacht die de goedwillende mens in Kants ethiek kan hebben: Altijd probeert deze mens

goed te zijn, maar nooit zal hij zijn doel bereiken; hij zal nooit weten of hij goed of kwaad is en of zijn geluk een beloning van God is. Kant kan de mens alleen het zwijgen opleggen en zeggen dat dit het lot is van de goedwillende mens.

Maar met de toevoeging van Kierkegaard leert Job door te geloven voorbij te gaan aan deze klacht. Hij leert in zijn resignatie inderdaad dat hij zijn geluk niet verdient, maar door te geloven kan hij het kleinste geluk, dat hij in de schepping krijgt, aannemen als zijnde de genade van God. Als Job aan het einde van zijn verhaal zijn geluk terugkrijgt, is dit geen blijk van de rechtvaardigheid van God, want Jobs aanvankelijke straf was niet rechtvaardig. Volgens Kierkegaard heeft Job zijn geluk herwonnen door, krachtens het absurde, te geloven dat hij gelukkig mag zijn. Het is het absurde geloof dat God de mens zijn tekortkomingen zal vergeven en hem toestaat gelukkig te zijn, niet omdat dat goed is, maar omdat God, ondanks het goede, genadig is.

In hoofdstuk 4 heb ik geconcludeerd dat Kierkegaards toevoeging op Kants dus waardevol is, omdat, waar Kant de mens alleen maar kan herinneren aan zijn plicht, Kierkegaards geloof de goedwillende mens in staat stelt voorbij te gaan aan de plicht en toch gelukkig te worden. Inhoudelijk gezien lijkt er dus een sterk verband tussen het werk van Kant en het werk van Kierkegaard, waarbij mijn conclusie van deze scriptie is dat Kierkegaards religiefilosofie een genadige aanvulling biedt op de genadeloze ethiek en religiefilosofie van Kant.

## Bibliografie

Het werk *The Moral Gap* van John E. Hare heb ik niet als bron gebruikt bij het schrijven van mijn scriptie. Toch wil ik dit werk genoemd hebben, omdat het dezelfde thematiek als mijn scriptie lijkt te hebben. Mijn doel was echter om dit thema aan de hand van Kants eigen werk te onderzoeken. Allicht kan dit boek diegene verder helpen, die meer over dit thema willen weten.

De fragmenten uit de Bijbel die aangehaald worden komen uit de statenvertaling. Verder volgt in het appendix hieronder mijn vertaling van Kants werk *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*.

Alle links naar websites zijn laatst bezocht op 17-01-2014.

Borowski, Paul J. "Manager-Employee Relationships: Guided by Kant's Categorical Imperative or Dilbert's Business Principle." In *Journal of Business Ethics* 17. Nederland: Kluwer Academic Publishers, 1998. Pagina's 1623-1632.

Green, Ronald. *Kierkegaard en Kant: The Hidden Debt*. New York: NYU Press, 1992.

Hare, John. E. *The Moral Gap*. Edited by Oliver O'Donovan. Oxford Clarendon Press, 2002, 1ste druk: 1996.

Kant, Immanuel. *Groundwork for the Metaphysics of Morals*. Translated by Thomas Kingsmill Abbott. 1ste druk: 1985.

Link: [http://evans-experientialism.freewebspace.com/kant\\_groundwork\\_metaphysics\\_morals01.htm](http://evans-experientialism.freewebspace.com/kant_groundwork_metaphysics_morals01.htm)

Kant, Immanuel. "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten." In *Werke in zwölf Bänden: Band 7*. Riga: Johann Friedrich Hartknoch, 1786, 1ste druk: 1785. Pagina 11. De tekst is de tweede (verbeterde) uitgave uit 1786.

Link: <http://www.zeno.org/nid/20009189599>

Kant, Immanuel. "On the miscarriage of all philosophical trials in theodicty." In *Religion and Rational Theology*. Translated by Allen. W. Wood and George Di Giovanni. Cambridge University Press, 2001, 1ste druk: 1971. Pagina's 21-37.

Kant, Immanuel. *Religie binnen de grenzen van de rede*. Vertaling door G. Van Eekert, W. Van Herck en W. Lemmens. Amsterdam: Boom, 2004, 1ste druk: 1793.

Kant, Immanuel. "Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee." In *Band 8: Abhandlungen nach 1781*. 1ste druk: 1791. Pagina 253.

Link: <http://www.korpora.org/kant/aa08/253.html>

Kierkegaard, Søren. *Vrees en Beven, dialectische lyriek door Johannes de silentio*. Vertaling door Andries Visser. Budel: DAMON, 2009, 1ste druk: 1843.

McDonald, William. "Søren Kierkegaard." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edited by, Edward N. Zalta. Fall 2012 Edition.

Link: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/kierkegaard>

Mooney, Edward F. "Kierkegaard's Job discourse: Getting back the world." In *International Journal for Philosophy and Religion*, Vol 34. No 3. Springer: 1993. Pagina's 151-169.

Timmermann, Jens. "Kant's puzzling ethics of maxims." In *The Harvard Review of*

*Philosophy VIII*. Harvard University, 2000. Pagina's 39-52.

Marc Williams, *Kant and Kierkegaard on Faith: In Service to Morality and a Leap for the Absurd* (Columbia University).

Link: <http://www.scribd.com/doc/162999300/054-Kant-and-Kierkegaard-on-Faith>

Wood, Allen W. "The supreme principle of morality." In *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*. Edited by Paul Guyer. Cambridge University Press, 2007. Pagina's 342-380.

## Appendix: Over het falen van alle filosofische pogingen tot een theodicee

Vertaling door Peter Saarloos: Voor de vertaling van *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* (1791) heb ik mij regelmatig georiënteerd op de Engelse vertaling van Allen. W. Wood en George Di Giovanni (zoals opgenomen in de bibliografie). Ik heb niet de pretentie dat deze vertaling bijzonder accuraat is en raad aan deze vertaling te zien als *hulpmiddel* bij het begrijpen van het Duitse origineel.

### Deel 1: Uiteenzetting van de theodicee<sup>108</sup>

Met theodicee bedoelt men verdedigingen van de hoogste wijsheid van de Schepper tegen de klachten die de rede maakt door het bestaan van zaken uit te wijzen die in contradictie zijn met het wijze plan. Men noemt zulke verdediging een “pleidooi voor Gods zaken”. (Uiteindelijk zullen we echter zien, dat dit niets meer kan zijn dan een pleidooi voor een rede die hoogmoedig zijn eigen limiet in deze zaken negeert.) Deze [goddelijke] zaken zijn niet de makkelijkste om te verdedigen. Het kan echter wel op verantwoordelijke wijze geprobeerd worden, voor zover de mens als een rationeel wezen het recht heeft, zonder hoogmoed natuurlijk, om deze te testen voor hij dat – en iedere mening en iedere doctrine – aanvaardt wat zulk respect eist [dat deze buiten de limieten van rede valt], zodat dit respect oprecht is en niet gesimuleerd.

Om de zaak te winnen moet de zogenaamde advocaat van God één van drie dingen bewijzen: *of* dat, wat men voor tegenstrijdig met de doelmatigheid van de wereld houdt, dat niet is; *of* dat, wat daarmee tegenstrijdig is niet gezien moet worden als een positief feit, maar als een onvermijdelijke consequentie van de natuur van zaken; *of*, tot slot, dat het wel een positief feit is, maar niet het werk van de Schepper, maar van een ander verantwoordelijk wezen, hetzij een mens of een superieur wezen, goed of kwaad.

De auteur van de theodicee stemt ermee in dat de zaak terecht moet worden voor het tribunaal van de rede, en stemt er tevens mee in advocaat te zijn voor zijn cliënt die onder aanval is door formele verwerpingen van alle klachten van de tegenpartij. Daarom mag hij niet tijdens de loop van het proces op arbitraire wijze het tribunaal van de menselijke rede incompetent verklaren (*exceptionem fori*). Met andere woorden, hij moet niet het feit dat de tegenstander gewillig toegeeft dat de Schepper hoogste Wijsheid heeft, gebruiken om te beweren dat alle twijfel die geheven kan worden tegen zijn zaak onmiddellijk opzij gezet moet worden, zonder verdere onderzoek, als compleet ongegrond. Integendeel, hij moet luisteren naar de aanklachten en, gezien deze geen aanval zijn op het concept van hoogste wijsheid<sup>109</sup>,

---

<sup>108</sup> Deze vierdeling en de titels zijn door mij ingebracht voor structuur.

<sup>109</sup> Een voetnoot aangebracht door Kant: Strikt genomen bestaat *wijsheid* slechts in het vermogen van de wil om samen te vallen met het hoogste goed als einddoel van alle dingen; *Kunst* bestaat daarentegen slechts in het vermogen om de juiste middelen te vinden voor bepaalde doelen. Maar als de kunst de mogelijkheden van het menselijk verstand overstijgt (bijvoorbeeld als middel en doel elkaar zoals in organische lichamen wederzijds voortbrengen), dan kan een goddelijke kunst niet onrechtmatig ook wijsheid genoemd worden. Toch zullen we om verwarring te voorkomen dit kunstwijsheid van de Schepper noemen om het van de morele wijsheid te onderscheiden. De theologie (ook door de fysische theologie) vindt rijkelijk bewijs voor de eerste [de kunstwijsheid] in de ervaring, maar zij kan geen conclusie trekken over de morele wijsheid van de Schepper, omdat natuurwetten en zedenwetten geheel verschillende

moet hij deze hoogste wijsheid bevattelijk maken door verheldering van haar wijze en door eliminatie van de bezwaren.

Er is echter ook een opdracht die onze advocaat niet aan hoeft te gaan, en dat is de hoogste wijsheid van God te bewijzen door wat geleerd is uit de ervaring van de wereld. Dit kan hij helemaal niet doen, want het vereist alwetendheid om zulke perfectie te herkennen in een gegeven wereld (zoals gekend door ervaring) dat men met zekerheid kan zeggen dat er geen grotere kan zijn in de schepping en ordening van die wereld.

Er zijn drie soorten contradicties tegen doelmatigheid in de wereld waaruit bezwaren opgemaakt kunnen worden tegen de wijsheid van de Schepper:

1. Dat wat absoluut tegenstrijdig is met doelmatigheid, dat wijsheid niet toe kan staan of kan verlangen, noch als doel, noch als middel;
2. Dat wat conditioneel [i.e. onder bepaalde voorwaarde] in tegenstelling is met doelmatigheid, wat niet samen kan vallen met de wijze wil als een doel, maar wel als middel.

Het eerste is dat wat moreel tegen doelmatigheid in gaat, namelijk het kwaad in de juiste zin van het woord (zonde). Het tweede is dat wat fysiek tegen doelmatigheid in gaat, namelijk het kwaad als pijn. Verder is er een doelmatige relatie in de connectie tussen fysiek kwaad en moreel kwaad, want een bestaande pijn kan soms niet (of zou soms niet) gestopt (kunnen) worden vanwege morele afwegingen. Dit betekent dat er een relatie is tussen fysiek kwaad of pijn (als straf) en moreel kwaad (als misdaad). De doelmatigheid van de wereld wordt ook in twijfel getrokken als men vraagt of iedereen in deze wereld daadwerkelijk krijgt wat hem moreel gezien toekomt. Dit leidt ons tot de derde soort van tegenstelling tot doelmatigheid.

3. De tegenstelling tot de doelmatigheid van de wereld gelegen in een onbalans tussen de misdaad en straf.

De attributen van de hoogste wijsheid van de Schepper, waartegen elk van deze contradicties met doelmatigheid ageren, zijn ook drievoudig:

*Ten eerste*, de *heiligheid* van de Schepper als wetgever wat in contrast staat met het morele kwaad in de wereld.

*Ten tweede*, de *goedheid* van de Schepper als *regeerder* (of beheerder) wat in contrast staat met de rampzaligheid en het leed van rationele wezens.

*Ten derde*, de *rechtvaardigheid* van de Schepper als *rechter* wat in contrast staat met het schandaal dat in onze wereld gebracht lijkt te zijn door de ongepaste disproportie tussen de ongestrafte schuldigen en het gewicht van hun misdaden.<sup>110</sup>

---

principes vereisen en het bewijs van de laatste wijsheid volledig *a priori* tot stand komt en niet gegrond kan worden in ervaringen. Het begrip van God, dat voor de religie waardevol moet zijn (want de natuurverklaringen heeft de religie in speculatief opzicht niet nodig), moet een begrip van Hem als moreel wezen zijn. En dit concept kan noch gebaseerd zijn op ervaring, noch op het puur transcendentale concept van een absoluut noodzakelijk wezen dat voor ons ontoegankelijk is. Het is dan duidelijk dat het bewijs voor het bestaan voor zo'n wezen een moreel bewijs moet zijn.

<sup>110</sup> Een voetnoot aangebracht door Kant: Deze drie eigenschappen kunnen niet tot elkaar gereduceerd worden. Rechtvaardigheid, bijvoorbeeld, kan niet tot goedheid gereduceerd

Deze drie aanklachten zullen allen een antwoord krijgen door elk van de drie pleidooien hierboven te gebruiken. De waarde van elk antwoord moet individueel beoordeeld worden.

1. Voor de klacht tegen de heiligheid van de goddelijke wil op basis van het morele kwaad in de wereld, wat Gods werk is, worden de volgende antwoorden aangevoerd.

a. Dergelijke absolute oppositie tegen de doelmatigheid die we nemen voor een overschrijding van de pure wetten van onze rede bestaat helemaal niet. Er zijn slechts struikelblokken die alleen bestaan in het licht van onze menselijke wijsheid. Goddelijke wijsheid oordeelt volgens een andere orde van regels, die voor ons onvatbaar zijn. Dat wat wij bezwaarlijk vinden in het licht van onze praktische rede en wat die voorschrijft over wat juist zou zijn, is in het licht van de hoogste wijsheid en met referentie aan goddelijke doeleinden de beste middelen om ons individuele goed en het goed van het universum te behartigen. De wegen van de Almachtige zijn niet onze wegen (*sunt superis sua iura*) en we begaan een fout wanneer we een wet valideren op basis van wat voor een mensenleven een absolute wet is, zodat dat, wat vanaf onze lage waarnemingspositie ongepast lijkt, ook ongepast is vanaf de hoogste waarnemingspositie. Dit pleidooi, waarin het antwoord slechter is dan de aanklacht, behoeft geen reactie. Het kan veilig afgekeurd worden door ieder persoon met het kleinste gevoel voor moraliteit.

b. De tweede rechtvaardiging, die het bestaan van moreel kwaad in de wereld toelaat, stelt dat de Schepper hiervan onschuldig is door te stellen dat dit kwaad onvermijdelijk is, omdat het rust op de beperking van de natuur van de mens als eindig wezen. Maar dat zou het kwaad zelf van een rechtvaardiging voorzien; en aangezien blaam mij [en de mens] dan niet toe kan komen, moeten we het dan geen moreel kwaad meer noemen. [Het zou dan in het tweede bezwaar veranderen.]

---

worden en moet daarom niet tot een lager getal gebracht worden. Samen maken zij een moreel concept van God. Men kan de volgorde van deze eigenschappen niet aanpassen (en bijvoorbeeld de goedheid het hoogste doel van de schepping maken, en de heiligheid van de wetgever hieraan ondergeschikt stellen) zonder de religie die gebaseerd is op een moreel concept schade aan te doen. Onze eigen rede, zowel in zuiver als in praktisch opzicht, stelt deze volgorde vast, aangezien wetgeving haar waardigheid zou verliezen, als het door goedheid geïnspireerd was, en daarmee haar starre concept van plicht. Het is waar dat de mens bovenal gelukkig wenst te zijn; maar hij ziet en aanvaardt (al is het vaak met tegenzin) dat de waardigheid van geluk (d.w.z. de instemming tussen het gebruik van zijn vrijheid en de heilige wetten) door het oordeel van God een vereiste voor menselijke goedheid is en er daarom aan vooraf moet gaan. Want de wens om gelukkig te zijn, die berust op het subjectieve doel (zelfliefde), kan niet het objectieve doel vaststellen (die vastgesteld wordt door wijsheid); het objectieve doel is voorgeschreven door de wet die onvoorwaardelijk regel geeft aan de wil. Vergelijkbaar bestaat in de uitoefening van rechtvaardigheid de straf niet slechts als middel, maar als een doel van de wetgevende wijsheid. Overtreding brengt leed voort, niet om ander goed voort te brengen, maar omdat deze verbinding op zichzelf goed en moreel noodzakelijk is. De gerechtigheid zet het goede van de wetgever kracht bij, want als zijn wil zich niet bezig hield met het welzijn van zijn onderdanen, dan zouden zij niet de plicht hebben zijn wil te volgen. Maar rechtvaardigheid is niet gelijk aan goedheid. Het is ervan onderscheiden, al is het ook gevat in het alles omvattende concept van wijsheid. Daarom is de klacht van de onbalans in de rechtvaardigheid van het lot van de mens hier op aarde niet dat het de goeden niet goed gaat, maar dat de slechten niet lijden (al maakt de eerste stelling de tweede nog schandaliger).



c. Het derde antwoord stelt dat de zaak van het kwaad dat we moreel noemen een fout van de mens is, en dat God hiervoor niet verantwoordelijk is. God tolereert het op wijze gronden, maar stemt er niet mee in, noch heeft hij het gewild of aangevoerd. Ik zie geen bezwaar tegen dit concept van slechts een *toestemming* van God die het absolute is en de enige schepper van de wereld. Ik wijs echter wel uit, dat het de volgende gelijkenis heeft met antwoord (b) hierboven; aangezien het onmogelijk was voor God om dit kwaad te voorkomen zonder andere, hogere doeleinden te contrasteren, moet de grond van dit euvel (want zo moet het genoemd worden) gezocht worden in de natuur der dingen, in de noodzakelijke limieten van de mensheid als eindig wezen, en daarom kan de mensheid er niet echt verantwoordelijk voor zijn.

2. Vergelijkbaar, tegen de aanklacht, gemaakt tegen goddelijke goedheid vanwege de rampzaligheid van het lijden dat in de wereld is, kunnen de volgende drie antwoorden gegeven worden:

a. Het is een fout om te stellen dat er in het lot van de mens een overvloed is aan leed in vergelijking met de positieve aspecten die in een leven genoten worden. Hoe ongelukkig men ook mag zijn, iedereen heeft de voorkeur te leven boven te sterven. Zelfs hen die de dood gekozen hebben, erkennen het genot van het leven zolang ze de dood uitstellen. Toen ze uiteindelijk kozen zelfmoord te plegen, traden ze in een staat van gevoelloosheid, waarin geen pijn ervaren wordt. Om te reageren op deze sofisterijen is het genoeg om te keren naar de sentimenten van een mens van gezond verstand die lang genoeg geleefd heeft en nagedacht heeft over de waarde van het leven, zodat hij een oordeel kan vellen. Vraag hem of hij nog een keer het spel van het leven zou willen doorlopen, maar niet onder dezelfde voorwaarden als de eerste, maar onder betere voorwaarden die hem beter bevredigen (natuurlijk veronderstelt dat het niet een magische wereld zou zijn, maar de onze)? [Het punt lijkt hier te zijn dat als hij Nee antwoordt, antwoord (a) bij voorbaat niet opgaat en als hij Ja antwoordt en nieuwe voorwaarden schetst, hij kennelijk in staat is een betere wereld te bedenken en het genot van het leven dus niet maximaal is.]

b. De overvloed aan pijnlijke gevoelens over genot is inherent aan een dierlijke natuur zoals de menselijke. (Dit is min of meer wat Graaf Veri beweert in zijn boek *Nature of Pleasure*.) Hierop antwoord ik: als dit het geval is, rijst nog een vraag; waarom heeft de Auteur van ons bestaan ons in het leven geroepen als dit leven, op de juiste manier beoordeeld, niet verlangd kan worden? Ons ongenoegen met dit leven wordt dan als dat van de Indiaanse vrouw die Genghis Khan vertelde (toen hij haar noch wilde compenseren voor haar geleden schade, noch toekomstige bescherming aan wilde bieden): "Als je ons niet wilt beschermen, waarom heb je ons dan veroverd?"

c. De derde manier om de knoop te ontwarren is als volgt: God, omwille van toekomstige zaligheid, dus uit goedheid, heeft ons op deze wereld geplaatst. Het is echter noodzakelijk dat aan deze verhoopte, overvloedige zegening het zwoegen en leiden van het leven voorafgaat, zodat we het toekomstige geluk waardig kunnen worden door een strijd met tegenstand. Dat dit een tijd van toetsing is (waar velen ten onder gaan en waar de besten niet door bevredigd worden) kan gezien worden vanuit de hoogste wijsheid als een absolute voorwaarde voor het geluk dat zal komen. Dat het onmogelijk was erin te voorzien dat het wezen daarbij zijn gehele leven bevredigd zou zijn, is een positie die aangenomen kan worden, maar het is niet een positie die begrepen kan worden. Door op deze manier aan de hoogste

wijsheid te refereren, hakt men de knoop door, maar men ontwaart hem niet, wat de belofte van de theodicee was.

3. Op de laatste klacht, tegen de rechtvaardigheid van de universele rechter<sup>111</sup>, kunnen de volgende antwoorden gegeven worden:

a. De stelling dat onrechtvaardige mensen ongestraft gaan in deze wereld is ongefundeerd. Iedere misdaad draagt in haar natuur de gepaste straf. De innerlijke boete van het geweten teistert zondige mensen genadelozer dan de Furiën. Dit antwoord berust op een duidelijk misverstand. De deugdelijke mens verhoudt zich tot de zondige mens met zijn eigen karakter: hij veronderstelt dat de zondige mens een volledig ontwikkeld geweten heeft dat schreeuwt bij de kleinste overtreding van de morele wet, met meer kracht naarmate de man deugdelijker is. Maar in gevallen waarin deze manier van denken en het toetreden van het geweten afwezig is, is de straffer voor de begane misdaden ook afwezig. Zolang hij ontsnapt aan publiekelijke straffen voor misdaden, lacht de zondige man de angst voor innerlijke boete, die de eerlijke mens ervaart, uit. De kleine boete die hij voor zichzelf aanmaakt zo nu en dan komt of niet van zijn geweten, of wijst uit dat hij nog iets van geweten over heeft. In het laatste geval is deze zorg opzij geschoven en ruimschoots gecompenseerd door het plezier van zijn zintuigen, het enige plezier waar hij om geeft.

b. De aanklacht kan ook zo beantwoord worden. Men kan niet ontkennen dat er geen balans is tussen schuld en straf in deze wereld. Men moet helaas toegeven dat men in deze wereld levens vindt die afgrijselijk onrechtvaardig geleden zijn, maar toch tot het eind gelukkig waren. Maar dit ligt in de natuur der dingen en niemand heeft het zo gewild. Het is daarom niet moreel bezwaarlijk. Het is bovendien de essentie van morele deugd om tegenslagen te overwinnen. De pijn, die de deugdelijke mens ervaart wanneer hij zijn geluk vergelijkt met dat van de zondige mens, is zo'n tegenslag. Dus dient pijn alleen om de deugd te verhogen en daarbij lost de dissonantie, die gecreëerd wordt voor de rede door het onverdiende leed in het leven, zichzelf op in de mooiste morele harmonie. Er zijn bezwaren tegen zulke oplossingen. Al kan het leed dat *voorafgaat* of *gepaard* gaat met deugd zo gezien worden dat het echt moreel verband houdt (aangezien zij de deugd verscherpen) wordt nog steeds verwacht dat het leven aan haar einde de deugd bekroont en het kwaad straft. Maar als dit einde in gaat tegen gezond verstand, waarvan de ervaring ons vele voorbeelden aandraagt, dan lijkt het leed van het deugdelijke hem helemaal niet bij te staan; niet omdat het zijn deugd puurder heeft gemaakt, maar omdat zijn deugd juist puur was en hij daarom niet gelet heeft op de regels van prudente zelfliefde. Dus gebeuren dingen, voor zover de mens kan bevatten, in directie tegenstelling tot rechtvaardigheid. En als we nu afwegen dat het einde van dit aardse leven misschien niet het einde is van al het leven, dan is dat geen *rechtvaardiging* van de

---

<sup>111</sup> Een voetnoot aangebracht door Kant: Het is opmerkelijk dat onder alle moeilijkheden die in de poging tot de vereniging van de koers van de wereld met de goddelijkheid van zijn Schepper gevonden worden, geen zo drukkend zijn als diegenen die voortkomen uit het schijnbare gebrek aan *rechtvaardigheid* hierin. Als het zo is (zoals het zeer zelden geschiedt) dat een misdadiger, vooral een geweldgebruiker, niet ongestraft onze wereld verlaat, dan verrukt de hemelsgezinde, onpartijdige toeschouwer zich. Geen doelmatigheid van de natuur wordt door hem verwonderd en aan de hand van God toegeschreven als het voorgaande. Waarom? Omdat hij hier de enige morele kunst [doelmatigheid] in de wereld ontdekt waarvan een mens toeschouwer kan zijn.

voorzienigheid [van God]; het is eerder een soevereine zin, overhandigd door een rationeel en moreel geloof dat geduld adviseert aan de twijfelaar, zonder hem te bevredigen.

c. Er is nog een derde manier om te trachten deze discrepantie tussen de morele waarde van de mens en zijn lot en dat wat hem overkomt te verklaren. In deze wereld, zo wordt gezegd, moet alle welvaart en al het leed op waarde geschat worden naar hun resultaat, dat wil zeggen, ze moeten geschat worden in relatie tot de creativiteit en intelligentie waarmee de mensheid ze heeft gebruikt, gepaard met de situatie waarin zij zich bevindt. Ze moeten niet op waarde geschat worden op basis van doelen die buiten de waarneming vallen. In de toekomstige wereld zal echter een andere orde van zaken overwinnen en iedereen zal het lot toekomen dat hij verdient in het licht van de morele beoordeling van haar daden hier beneden [op aarde]. Deze hypothese is vrij kosteloos. Bovendien is er nog een bezwaar. Als de rede niet een soeverein oordeel velt in haar capaciteit als morele wetgever, dan kan de rede zich slechts baseren op de regels van theoretische kennis. Volgens deze regels is het waarschijnlijk dat menselijke voorbestemmingen in de toekomstige wereld zich volgens dezelfde orde zullen voltrekken als nu. Welke gids kan de rede immers gebruiken in zijn theoretische capaciteiten buiten de wetten van de natuur? Zelfs als de rede, zoals in antwoord (b), verteld wordt dat ze geduld kan putten uit de hoop op een betere wereld, hoe kan zij dan verwachten dat het verloop van zaken volgens de natuurwetten, die hier beneden [op aarde, i.e. niet in een betere wereld] niet wijs zijn, wel wijs zouden worden in een toekomstige wereld? Dus kan de rede geen vatbare relatie vinden tussen de innerlijke geboden van de gronden van de wil volgens de wetten van de vrijheid (dus de morele wet) en de oorzaken van onze welvaart (die voor het grootste deel uitwendig zijn). We kunnen daarom bij voorbaat aannemen dat een overeenstemming tussen menselijke voorbestemmingen en goddelijke rechtvaardigheid, zoals wij die kunnen bevatten, evenmin verwacht kan worden in een toekomstige wereld als in deze.

## **Deel 2: Conclusie over de theodicee**

Het resultaat van deze rechtszaak voor het tribunaal van de filosofie is dat geen theodicee, die tot nu toe is gesteld, zijn belofte heeft kunnen houden; geen is erin geslaagd de morele wijsheid die werkt in de wereld te rechtvaardigen tegenover de twijfels die onze ervaring van de wereld oproept. Het is ook waar, zo moet ik toevoegen, dat in het licht van de grenzen van onze rede deze twijfels het bestaan van de morele wijsheid niet kunnen ontkrachten. Zal het mogelijk zijn om, naarmate tijd verstrijkt, een betere rechtvaardiging te vinden voor de grond van de hoogste wijsheid, zodat deze niet simpelweg vervalt door een gebrek aan bewijs, maar positief vrijgesproken kan worden? Deze vraag blijft onbeantwoord, aangezien we niet met zekerheid kunnen demonstreren dat de rede volledig machteloos is in het demonstreren van *de relatie tussen deze wereld, zoals wij die kennen door ervaring, en de hoogste wijsheid*. Zolang de kracht van de rede in deze zaken echter niet gedemonstreerd is, moeten alle verdere pogingen van "menselijke wijsheid" om de hoogste wijsheid te begrijpen verlaten worden.

Maar we zijn op zijn minst in staat negatieve wijsheid te begrijpen. We kunnen de noodzakelijke grenzen van onze reflectie op de onderwerpen, die buiten ons bereik liggen, begrijpen. Dit kan gemakkelijk gedemonstreerd worden en zal voor eens en altijd een einde maken aan de rechtszaak.

We hebben in feite een concept van een *artistieke wijsheid* die gemanifesteerd is in de samenstelling van de wereld. De objectieve realiteit van deze kennis is adequaat en onze speculatieve rede kan een fysieke theologie ontwikkelen. Het morele ideaal van onze praktische rede geeft ons ook een concept van een *morele wijsheid* die gerealiseerd zou

kunnen zijn in een wereld, geschapen door een perfecte Schepper, maar we hebben geen concept – en kunnen ook niet hopen een concept te verkrijgen – van een eenheid en overeenstemming tussen artistieke en morele wijsheid in een ervaringswereld. Om een schepsel te zijn, en daarmee om de wetten van de Schepper te gehoorzamen, maar om tegelijkertijd een vrij wezen te zijn (die een wil heeft onafhankelijk van uitwendige invloeden en die de wil van de Schepper in veel gevallen kan weerstaan); om verantwoordelijk te zijn en toch het handelen te zien als de operatie van een Hoger Wezen – de eenheid tussen deze concepten is een eenheid die we moeten postuleren in een wereld die de beste is. Maar het is een eenheid die slechts begrepen kan worden door iemand die kennis heeft verkregen van de bovenwaarneembare (intelligibele) wereld en gezien heeft hoe deze wereld ten grondslag ligt aan de ervaringswereld. Op deze kennis alleen kan het bewijs van de morele wijsheid van de Schepper van de wereld gebaseerd worden – geen sterfelijk mens kan deze kennis echter verkrijgen.

### **Deel 3: Lezing van het Bijbelverhaal van Job**

Alle theodicee moeten een interpretatie van de natuur zijn en laten zien hoe God de intenties van zijn wil hierdoor manifesteert. Een dergelijke expositie van de manifestatie van de wil van de wetgever kan zowel doctrinair ['dogmatisch'] als oprecht ['authentiek'] zijn. De eerste vorm van expositie interpreteert de uitdrukkingen van de wetgever in het licht van zijn intenties zoals andere bronnen die kennen. De tweede vorm is gemaakt door de wetgever zelf.

Als een werk van God kan de wereld gezien worden als een goddelijke manifestatie van de *intenties* van zijn wil. Zo gezien is de wereld vaak een gesloten boek. Het is altijd een gesloten boek als we de ultieme intentie van God (wat altijd een morele intentie is) willen zien in een wereld die slechts het object van de ervaring is. Filosofische interpretaties van die vorm zijn doctrinair en bouwen altijd een theodicee in de traditionele zin, die we een doctrinaire theodicee kunnen noemen. Maar we moeten de naam theodicee ook geven aan de simpele afwijzing van alle verwijten die de goddelijke wijsheid toekomen wanneer deze afwijzingen berusten op een goddelijke *soevereine uitspraak*, op een uitspraak over diezelfde rede die ons, voorafgaand aan de ervaring, een noodzakelijk concept van God als moreel en wijs wezen geeft. In het laatste geval wordt God, door onze rede, de interpretator van zijn wil, gemanifesteerd in zijn schepping. En deze interpretatie kunnen wij een oprechte theodicee noemen. Dit is niet een interpretatie die voortgebracht wordt door een *bedenkende* (speculatieve) rede, maar door een *autoritaire* praktische rede, die in zichzelf autoriteit heeft om wet te geven en daarom gezien kan worden als de onmiddellijke redenaar en stem van God, leiding hebbend in de interpretatie van het boek van de schepping. Een dergelijke oprechte interpretatie vind ik tot uitdrukking komen in een oud geschrift.

*Job* wordt omschreven als een man die leefde in de beste omstandigheden die iemand zich voor kan stellen voor het genot van het leven. Hij was gezond, rijk, vrij; hij had autoriteit over andere mensen die hij gelukkig kon maken; hij leefde in een gelukkig gezin, had goede vrienden en bovenal (dit is het belangrijkste) was hij in vrede met zichzelf en had hij een goed geweten. Al deze zegeningen, buiten de laatste, werden hem afgenomen door een afgrijselijk lot dat hem overkwam om hem te toetsen. Toen hij weer bij zinnen kwam na de bedwelming van de onverwachte ommekeer, beklagde hij zich over zijn slechte lot. Al snel ontstond er onenigheid tussen hem en zijn vrienden (die gekomen waren om hem te troosten). Beide partijen stelden hun eigen theodicee voor de morele verklaring van Jobs ongeluk, beiden naar hun meningen (of liever: naar hun stand). De vrienden van Job accepteerden de doctrine die

zegt dat alle rampen in de wereld terug te voeren zijn op goddelijke rechtvaardigheid; ze zijn straffen voor de begane misdaden. Al waren ze niet in staat een misdaad te noemen waarvan ze de ongelukkige man konden beschuldigen, ze geloofden er vooralsnog in dat zij **a priori** konden oordelen dat Job zulke misdaden had begaan, anders zou de goddelijke rechtvaardigheid niet toegelaten hebben dat hij zo ongelukkig zou worden. Job stelde daarentegen dat het geweten van zijn hele leven hem niets verweet; van zijn menselijke zwaktes zou God zeggen dat God hem een zwak schepsel had gemaakt. Hij aanvaardde daarmee de doctrine van het *onvoorwaardelijke goddelijke vonnis*. "God is uniek," zei hij, "en doet wat Hij wil."

Deze bedenksels, die beide partijen voortbrachten, zijn echter niet voortreffelijk. Maar het karakter dat de mannen toonden toen ze redeneerden, verdient aandacht. Job sprak zoals hij dacht en zoals hij voelde en zoals ieder mens in zijn positie zich zou voelen. Zijn vrienden spraken echter alsof de Almachtige, wiens gedrag ze beoordeelden, meeluisterde en alsof ze meer gaven om het binnenhalen van gunsten door het juiste oordeel te vellen dan dat ze de waarheid wilden spreken. De oneerlijkheid waarmee zij zaken bevestigden waarvan zij zouden moet toegeven geen kennis te hebben en waarmee ze opvattingen nabootsten die ze niet werkelijk hadden, staat in contrast met Jobs vrije en oprechte uitgesprokenheid, die zo ver verwijderd is van vleierende leugens dat het bijna roekeloos is. Dit contrast zet de vrienden in een kwaad daglicht: "Willen jullie," zo vroeg Job, "God verdedigen met onrecht? Wilt u voor hem partijdig zijn? Wilt u hem vertegenwoordigen? Hij zal u straffen als u over mensen oordeelt! Geen huichelaar zal voor hem staan."

Het slot van het verhaal maakt Jobs stelling authentiek, want God eerde Job door hem de wijsheid van zijn schepping en haar onbegrijpelijke natuur te laten zien. Hij liet hem de schone kant van zijn schepping zien, waar de mens zijn onbetwistbare licht waar kan nemen en de doelen van de Schepper en zijn wijze voorzienigheid kan begrijpen. Maar hij liet ook de afgrijselijke kant zien door de producten van zijn macht te benoemen, waar schadelijke en angstaanjagende zaken toe behoren. Deze zaken kunnen op zichzelf een doel dienen maar in relatie tot andere dingen, zeker tot mensen, zijn zij vernietigend, ondoelmatig en lijken niet in te stemmen met het plan dat vastgesteld is uit wijsheid en goedheid. Zelfs door deze dingen liet God aan Job een ordening van het geheel zien die een wijze Schepper voortbrengt, al blijven zijn wegen ondoorgrondelijk voor ons; alleen al in de fysieke ordening van zaken, maar nog meer in het verband tussen deze ordening en de morele (die nog ongrijpbaarder is voor onze rede). De conclusie is de volgende: Job erkende niet dat hij heiligschennend had gesproken, want hij was zeker van zijn goede geloof, maar alleen dat hij onwijs had gesproken over zaken die hem te boven gingen en die hij niet begreep. Maar toen Job dat erkende, liet God het oordeel vallen op zijn vrienden omdat, gezien vanaf het standpunt van het geweten, zij niet zo goed over God hadden gesproken als dat Job gedaan had. Als men nu de theorieën bekijkt die beide partijen voortgebracht hebben, dan zou die van de vrienden zich redelijker voordoen voor de speculatieve rede en lijkt deze ook een vromere nederigheid uit te oefenen. Als Job voor zou moeten komen bij een tribunaal van dogmatische theologen, één of ander senaat of inquisitie, een kerkerraad of een sacristie van onze tijd (met uitzondering van één), dan zou hij waarschijnlijk een slechter lot getroffen hebben. Dus, alleen de oprechtheid van het hart, niet het voordeel van het inzicht, de trouw, de erkenning van de twijfel en de schrik, niet te huichelen en overtuigingen uit te spreken die men niet voelt, voornamelijk niet voor God (waar deze list ongerijmd is): het zijn deze eigenschappen die de oprechte mens Job het voordeel gaven boven de religieuze sofist in de goddelijke uitspraak.

Het geloof dat voortkwam uit zulke eigenaardige antwoorden op zijn twijfels, dat wil zeggen simpelweg uit de overtuiging van zijn eigen onwetendheid, kon alleen voortkomen in de ziel van een man die in het midden van zijn serieuze twijfel kon zeggen, "Tot het uur van de dood zal ik vasthouden aan mijn vroomheid." (27, 5-6) Met deze uitkomst bewees Job dat hij niet zijn moraliteit op zijn geloof berustte, maar zijn geloof op zijn moraliteit. In dit geval is geloof, hoe zwak het ook moge worden, de echtere en de puurdere; deze vorm van geloof wordt niet gevonden in een religie die gunstverwerving, maar het goede leven cultiveert.

### **Concluderende woorden**

Zoals we zojuist gezien hebben, is theodicee niet een opdracht van wetenschap, maar een kwestie van geloof. De oprechte authentieke theodicee heeft ons geleerd dat wat belangrijk is in zulke zaken niet het redeneren is, maar de eerlijkheid en de overgave aan de machteloosheid van onze rede en oprechtheid in de uitdrukkingen van onze gedachten (een oprechtheid die zich nooit leent voor een leugen, hoe vroom deze ook mag zijn). Dit geeft mij aanzet tot een korte afweging van een zeer belangrijke kwestie: de tegenstelling tussen oprechtheid als de voornaamste eis in kwesties van geloof en de aanleg voor valsheid en bedrog als de voornaamste zonde die in de menselijke natuur gevonden kan worden. Men kan niet garanderen dat alles wat men tegen zichzelf of tegen anderen zegt waar is (men kan fouten maken), maar men kan en moet altijd garanderen dat wat men zegt *oprecht* is, want hiervan kan iedereen onmiddellijk zeker zijn. In het eerste geval kan iemands uitdrukking vergeleken worden met het object door logische oordelen van het verstand; in het tweede geval confronteert men echter een overtuiging onmiddellijk met het subject en het geweten. Als men beweert dat iets waar is zonder dat te controleren en zonder dat men daarvan overtuigd is, dan liegt men, omdat men iets anders uitdrukt dan wat men zeker weet. Dat een dergelijke onreinheid gevonden wordt in het menselijk hart, is al lang geleden geconstateerd. Job noemde het. En toch lijkt het alsof de onderwijzers van ethiek en religie het nu pas opmerken. Het is moeilijk voor een mens om zijn intenties te reinigen, zeker als hij tracht te handelen volgens de plicht; maar onze onderwijzers besteden daar weinig aandacht aan en lijken niet gemoeid met de menselijke gespletenheid. Men kan oprechtheid het *formeel* geweten noemen. Het materiële geweten bestaat uit de toewijding om nooit iets fout te zeggen. Het formele geweten bestaat in het bewustzijn van het volbrengen van deze toewijding in een specifiek geval. Moralisten spreken van een vals geweten, maar dat is absurd. Als er zoiets was als een vals geweten, dan zou een mens nooit zeker kunnen weten wanneer hij iets goeds gedaan heeft, aangezien zelfs de laatste rechter fouten kan maken. Ik kan fouten maken als ik geloof dat een oordeel klopt; dit oordeel behoort echter tot het verstand, dat alleen in staat is objectief te oordelen (en in feite juist of onjuist oordeelt); maar *of ik echt geloof* dat ik gelijk heb of net doe of ik dit geloof, in dit innerlijk bewustzijn kan ik nooit een fout maken, want dit oordeel, of liever haar uitspraak, zegt slechts dat ik meen dat iets het geval is.

Het formele geweten, wat de grond is van alle vermeende waarheden ['Furwahrhaltens'], bestaat in de zorg dat men zeker weet wat men gelooft en wat men niet gelooft, en in de zorg nooit een overtuiging te stellen waar men niet zeker van is. Hij die tegen zichzelf (of tegen God; in religieuze zaken is dit hetzelfde) zegt dat hij iets *gelooft*, zonder dat hij naar zichzelf heeft gekeken om in te schatten of hij deze overtuiging voor zeker houdt of heeft

tot op zekere hoogte,<sup>112</sup> die persoon liegt en zijn leugen is niet alleen de domste voor Hij die ons hart doorziet, maar het is ook een misdaad, omdat het de grond van alle deugd weghaalt: de oprechtheid.

Het is niet moeilijk in te zien hoe blinde en uitwendige *bekentenissen* (die gemakkelijk gepaard gaan met even onware innerlijke bekentenissen) een bepaalde valsheid ['onoprechtheid'] in het denken voort kunnen brengen – zeker als deze bekentenissen een bron zijn van aardse voordelen. Aangezien de vrije uitdrukking van gedachten in alle waarschijnlijkheid de regel zal worden in de verre toekomst (wanneer het, in een tijd van vrijheid van gedachten, het een algemeen principe van opvoeding en educatie zal worden), moeten we nu de zonde van de onoprechtheid nader onderzoeken, die zo diep geworteld lijkt in het menselijk hart.

Er is iets ontroerends en verheffends aan de ziel in het voorbeeld van een oprecht karakter die geen spoor van hypocrisie of huichelarij in zich heeft. En toch is, voornamelijk in een open gesprek, eerlijkheid niets meer dan eenvoud en directheid in de denkwijze van de spreker. Het is het minste dat men kan vragen van een mens met een goed karakter. Het is dan ook moeilijk in te zien waarom deze eigenschap zoveel bewondering krijgt. Dit moet zijn omdat, van alle eigenschappen, de eerlijkheid het verst van de menselijke natuur verwijderd is; een treurige

---

<sup>112</sup> Een voetnoot aangebracht door Kant: De eed die ertoe dient om getuigen de waarheid te laten spreken (*tortura spiritualis*) wordt niet alleen toegelaten in menselijke gerechtshoven, maar wordt zelfs als onmisbaar gezien: een treurig bewijs voor de geringe achting van de waarheid in mensen, zelfs in de tempel van de openbare gerechtigheid, waarin, uit slechts het idee alleen al van de rechtvaardigheid, deze achting voort zou moeten komen! Maar mensen kunnen tegen zichzelf liegen over hun overtuigingen in hun innerlijke bekentenissen, of in ieder geval over de kracht van hun overtuigingen. Aangezien deze onoprechtheid (die gestaag kan groeien tot een staat van echte overtuiging [d.w.z. het werkwoord 'overtuigen']) schadelijke gevolgen kan hebben, wordt de eed gebruikt als een middel om oprechtheid te behalen en slaat deze de stoutmoedigheid om grove overtuigingen die eerder aannemelijk klonken door elkaar (of zelfs weg). (Ik refereer natuurlijk slechts aan de innerlijke eed, de test, die ziet of een overtuiging de innerlijke zelfreflectie die de getuige maakt, overleeft naarmate hij onder ede komt te staan.) Alles dat het menselijke gerechtshof kan vragen van een geweten is een verklaring dat deze mens naar de waarheid van zijn getuigenis zal antwoorden voor de Hoogste Rechter alsof een dergelijke God en een dergelijk toekomstig leven zou bestaan. Maar het gerechtshof behoeft niet de bekentenissen dat er een Hoogste Rechter is. Als de eerste toekenning de leugen niet kan voorkomen, dan kan de tweede valse bekentenis even weinig opleveren. Laten we aannemen dat, na de eerste eed afgelegd te hebben, de man zichzelf de vraag stelt: "Vertrouw je jezelf volledig om, bij alles dat je waardevol en heilig is, in te staan voor de waarheid van het bestaan van de Hoogste Rechter of elke andere geloofszaak die belangrijk is?" Door zo'n vraag wordt het geweten opgeschrikt, omdat het vreest meer met zekerheid te beweren dan het kan, en omdat de overtuiging gaat over een object dat niet toegankelijk is voor kennis in het theoretische aspect. Het is juist om het bestaan van dit object te erkennen (want alleen met deze erkenning kunnen de principes van de praktische rede instemmen met de theoretische kennis van de natuur en alleen zo kan de rede met zichzelf instemmen); maar al is het aan te raden het bestaan van de Hoogste Rechter te erkennen, is een mens toch altijd vrij die bekentenis wel of niet te maken. Bekentenissen van het geloof, die een historische oorsprong hebben, zouden des te meer aan de vuurproef van de oprechtheid onderworpen moeten worden voordat mensen met autoriteit anderen deze overtuigingen opdragen, omdat een onzuivere overtuiging zich zou verspreiden onder meerderen; de schuld valt in dit geval op de schouders van diegene die zichzelf garant stelt voor het geweten van anderen, aangezien de meeste mensen passief zijn in hun relatie tot hun geweten.

constatering, aangezien alle andere eigenschappen slechts waardevol zijn als ze berusten op deze eerlijkheid! Een bedachtzame misantroop (iemand die geen mens kwaad toewenst, maar de neiging heeft het slechtste te geloven) vindt het moeilijk om te beslissen of de mens *haat* of *verachting* verdient. De eigenschappen die de mens hatelijk maken, zijn dezelfde eigenschappen die de mens schadelijk maken. De eigenschappen die de mens verachtelijk maken, is de neiging die niet moreel kwaad is op zichzelf en niemand schaadt; de neiging tot zaken die doelloos zijn en die objectief nergens goed voor zijn. Het eerste kwaad is niets minder dan *vijandigheid* (of een zachtaardigere verwoording: de liefdeloosheid). De tweede kan niets anders zijn dan de *neiging tot liegen* (de valsheid zonder intentie om te schaden). De eerste neiging heeft een intentie die soms goed gebruikt wordt of zelfs goed kan zijn, zoals de vijandigheid tegen verstoorders van de vrede. De tweede aanleg is in het gebruik van het middel (de leugen) echter nooit iets goeds, met welk doel voor ogen dan ook, omdat het op zichzelf kwaadaardig en verwerpelijk is. In de aard van de eerste mens is er boosaardigheid, die zich nog met daadkracht tot enkele goeden doelen laat verhouden; en ze zondigt slechts in de middelen, die ook niet in alle gevallen verwerpelijk zijn. Het kwaad van de laatste [tweede] soort mens is de *waardeloosheid*, waardoor het volledige karakter van de mens geruïneerd wordt. Ik leg hier de nadruk hoofdzakelijk op deze onoprechtheid die diep verborgen ligt in het hart, omdat de mens daar zijn eigen sentiment voor zijn eigen geweten weet te vervalsen. Dit is nog een reden om niet verbaasd te zijn over de uitwendige neiging tot bedrog; het moet om deze reden zijn dat, ondanks dat de mens zich van de valsheid van de munt bewust is, deze in omloop laat, omdat hij zich toch maar al te goed tot de omloop verhouden kan.

Ik herinner me uit een lezing van M. Deluc's *Brieven over Bergens, de Geschiedenis van de Aarde en van de Mens*, dat zijn reizen, die deels om antropologische redenen ondernomen waren, de volgende resultaten opgeleverd hadden: deze mensenvriend begon met de vooronderstelling van de goedheid van ons ras en probeerde deze te verifiëren op plaatsen waar de overvloed van steden nog geen corrumperende invloed had kunnen uitoefenen op de harten. Hij reisde van de Alpen in Zwitserland naar de Hartz; en nadat zijn overtuiging in de niet-egoïstische en behulpzame neiging door de ervaring wankel was geworden, kwam hij uiteindelijk tot de volgende conclusie: dat de mens, wat welwillendheid betreft, goed genoeg is (geen wonder! Want dit berust op een ingeplante neiging waarvan God de auteur is), maar er bestaat in de mens een subtiele aanleg voor onoprechtheid! (Dit mag ook geen wonder heten, want het onderdrukken van de zonde berust op het menselijke karakter, waarop de mens zelf moet bouwen). Een resultaat van de onderzoeking die ieder, ook zonder door gebergten gereisd te hebben, onder zijn medeburgers, of, zelfs nog dichterbij, in zijn eigen boezem aan kan treffen.