Achting, gelukzaligheid of liefde?

Gottlob Christian Rapp over morele motivatie

Naam: Henk-Jan Dekker
Studentnummer: 3660257
Vak: Bachelorscriptie Wijsbegeerte
Begeleider: dr. E.O.J. Onnasch
Datum: 27-06-2014
Aantal woorden (exl. voetnoten en bibliografie): 8.594

Inhoudsopgave

Inleiding 3

1 - Kant en Storr over morele motivatie 5

1.1 Kant 5

1.2 Storr 7

2 – Rapps *Über moralische Triebfedern* 11

2.1 Biografische schets Rapp 11

2.2 Rapps morele psychologie 11

2.3 Het probleem van de morele motivatie 12

2.4 De oplossing van het probleem 16

2.5 Natuurlijke religie vs. christendom 18

2.6 Liefde als zuiver morele drijfveer 19

2.7 Conclusie: Kant tussen Rapp en Storr? 21

3 – De invloed van Rapp op de jonge Hegel 23

Conclusie 25

Bibliografie 28

Inleiding

De geschiedenis van de filosofie wordt veelal verhaald door middel van een chronologische bespreking van een aantal canonieke filosofen. Een dergelijke benadering heeft bepaalde voordelen: de ontwikkelingen worden opgehangen aan een beperkt aantal bekende namen, en kunnen ook in een redelijk kort bestek uiteengezet worden. Er kleeft echter ook een nadeel aan deze methode, en dat is dat veel minder bekende filosofen uit het zicht verdwijnen, terwijl zij wel degelijk een belangrijke bijdrage geleverd hebben aan de geschiedenis van de filosofie. Het kan zijn dat hun positie vanuit filosofisch oogpunt niet zeer interessant is, omdat ze een weinig plausibele of instabiele tussenpositie vertegenwoordigt bijvoorbeeld, maar hun werk kan wel de schakel zijn die twee grote filosofen verbindt. Het negeren van dergelijke filosofen kan dan vertekenend werken doordat de indruk wordt gewekt dat ontwikkeling in de filosofie sprongsgewijs verloopt, terwijl de realiteit een veel geleidelijker ontwikkeling toont. Door aandacht te besteden aan 'kleinere' filosofen – en de netwerken en institutionele verbanden rondom grote filosofen – wordt een completer beeld geschetst van de historische werkelijkheid. In deze paper wil ik deze these over de geschiedenis van de filosofie illustreren door in te gaan op de verbindende rol die Gottlob Christian Rapp inneemt tussen Kant en de jonge Hegel als het gaat om het thema van de motivatie tot het morele handelen. Wie was deze Gottlob Christian Rapp? Zijn naam is zo onbekend dat de samenstellers van *The Dictionary of Eighteenth-Century German Philosophers* hem niet vermelden in hun meer dan 650 namen tellende encyclopedie.[1] Wellicht is één reden voor zijn geringe bekendheid het feit dat hij zeer jong gestorven is: Rapp leefde van 1763 tot 1794 en heeft dus slechts een kleine hoeveelheid geschreven werk kunnen nalaten, waaronder het m.i. belangwekkende essay "Ueber moralische Triebfedern, besonders die der christlichen Religion" dat in 1792 in twee delen verscheen in de eerste twee nummers van het tijdschrift *Allgemeines Repertorium für empirische Psychologie und verwandte Wissenschaften*, dat werd geredigeerd door Immanuel David Mauchart, *Repetent* in de Tübinger Stift.[2] (Repetenten, of *magistri repetentes* waren jonge, afgestudeerde theologen die theologiestudenten lesgaven.[3]) Dit werk van Rapp vormt

[1] Zie Heiner F. Klemme en Manfred Kühn, red., *The Dictionary of Eighteenth-Century German Philosophers* (Londen: Continuum, 2010).

[2] Dit tijdschrift is digitaal te raadplegen via het digitaliseringsproject van de Bayerische Staatsbibliothek. Via een zoekopdracht op de site www.digitale-sammlungen.de kan het tijdschrift gevonden worden. Directe links naar de eerste twee edities zijn http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10043876_00001.html resp. http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10043875_00144.html .

[3] Zie Martin Brecht, "Die Anfänge der idealistischen Philosophie und die Rezepteion Kants in Tübingen (1788-1795)," in *500 Jahre Eberhard-Karls-Universität Tübingen. Beiträge zur Geschichte der Universität Tübingen 1477-1977*, ed. Hansmartin Decker-Hauff e.a. (Tübingen: Attempto, 1977), 383-384: "Repetenten, die besten unter den jungen Theologen, […] die ihr Studium abgeschlossen und oft auch bereits eine Bildungsreise zu anderen deutschen Universitäten hinter sich hatten. Sie hatten in den Repetitionen den Stoff der philosophischen

een neerslag van het denken over de rol van zintuiglijkheid (*Sinnlichkeit*) op het terrein van de religie en de moraal dat velen in de Tübinger Stift bezig hield. In de enkele verspreide verwijzingen die in de secundaire literatuur over Rapp te vinden zijn, wordt hij beschreven als een denker die een brug probeert te slaan tussen Kant en de conservatieve supernaturalistische theologie van Gottlob Christian Storr.[4] In deze scriptie wil ik in tegenstelling tot wat er tot nu toe over Rapp geschreven is, in detail ingaan op Rapps tekst, in plaats van enkel met een zeer beknopte samenvatting te komen. Zo hoop ik deze tekst toegankelijk te maken voor verdere studie. In wat volgt zal ik daarom eerst een beknopt inleidend hoofdstuk wijden aan de posities van Kant en de school van Storr inzake de motivatie tot moreel handelen om de achtergrond te schetsen waartegen Rapp werkt. Vervolgens zal ik eerst Rapps essay "Ueber moralische Triebfedern, besonders die der christlichen Religion" in wat meer detail bespreken, waarna ik aan de hand van een tekst van de jonge Hegel zal laten zien hoe deze beïnvloedt lijkt door het werk van Rapp. Op deze manier hoop ik aan te tonen dat het werk van Rapp ten onrechte grotendeels genegeerd is door historici, aangezien hij een belangrijke schakel vormt tussen het denken van twee van de grootste filosofen die de filosofiegeschiedenis kent: Kant en Hegel.

Vorlesung zu wiederholen. Mit denen, die bereits Theologie studierten, hatten sie Jahr für Jahr die einzelnen Kapitel (*loci*) des offiziellen Kompendiums der Dogmatik durchzunehmen, weshalb diese Veranstaltungen selbst *loci* genannt werden."

[4] Meer achtergrond bij Kant en Storr wordt gegeven in paragraaf 1.1 respectievelijk 1.2.

1 – Kant en Storr over morele motivatie

Voor zover Rapp aandacht krijgt in de geschiedschrijving, is dat omdat hij als eerste geprobeerd zou hebben een brug te slaan tussen het kantianisme en de theologische geïnspireerde kritiek van Gottlob Christian Storr op het werk van Kant. Zo schrijft Ernst-Otto Onnasch: "Rapp is dann der erste Stiftler, der sich ernsthaft darum bemüht, einen dritten Weg zu versuchen, der die kantische Philosophie und die Kritik der Tübinger Storr-Schule irgendwie miteindander versöhnen soll."[5] Ook Martin Brecht ziet Rapp in een dergelijk licht: "Rapp hat also der christlichen Religion in der kantischen Ethik einen Platz anzuweisen versucht."[6] En elders laat hij aantekenen dat "Rapps Aufsatz muβ als einer der Versuche gelten, zwischen Kant und der christlichen Religion und Theologie zu vermitteln und Kants Ethik anwendbar zu machen."[7] Rapp kan dus gezien worden als degene die in het debat in Tübingen de "Akkomodationshypothese" invoert.[8] Dieter Henrich laat in zijn boek *Grundlegung aus dem Ich* zien dat niet alleen hedendaagse historici deze mening toegedaan zijn, ook in Rapps eigen tijd werd hij door collega's al beschouwd als iemand die meende zowel Kant als Storr te kunnen volgen. Uit de vele brieven die Henrich bestudeerd heeft, blijkt bijvoorbeeld dat de theoloog Carl Immanuel Diez van mening was dat "Rapp sei wohl zu der Meinung, man könne zugleich Kantianer und Storrianer sein, durch Gründe geführt worden, die sich aus der Übereinstimmung der christlichen under Kantischen Sittenlehre ergeben."[9] Het is dus zinvol om voordat ik overga op de bespreking van Rapp, eerst een beknopte schets te geven van de posities die door Kant en Storr werden ingenomen.

1.1 - Kant

Kant heeft zich op meerdere plaatsen uitgelaten over wat de mens motiveert tot moreel handelen. Ik zal met hier beperken tot de het derde hoofdstuk (Deel I, boek 3) van de *Kritik der praktischen Vernunft* omdat Rapps essay vooral een reactie is op deze passage.[10] Hier formuleert Kant zijn bekende adagium dat enkel een handeling die plaats vindt omwille van de wet (en dus niet omwille van een of ander voordeel voor het morele subject) een moreel goede handeling is.[11] Het is hier niet de plaats om uitgebreid op Kants theorie in te gaan, en

[5] Ernst-Otto Onnasch, "Die Quellen der Frühphilosophie Hegels," in *Kunst – Religion – Politiek*, ed. Alain Patrick Olivier en Elisabeth Weisser-Lohmann, (München: Wilhelm Fink, 2013), 197.
[6] Brecht, "Die Anfänge," 393.
[7] Ibidem.
[8] Ibidem, 394.
[9] Dieter Henrich, *Grundledung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus Tübingen – Jena (1790-1794)* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2004), 134.
[10] Brecht, "Die Anfänge," 392.
[11] Immanuel Kant, *Kritiek van de praktische rede,* A127/AA71.

ik wil volstaan met het bespreken van enkele citaten uit het voornoemde hoofdstuk waarin hij ingaat op de zintuiglijke driften en neigingen en hun verhouding tot de morele wet.[12] Een eerste duidelijke positiebepaling luidt als volgt:

> Het wezenlijke van elke bepaling van de wil door de zedelijke wet is het volgende: dat hij als vrije wil alleen door de wet wordt bepaald; waarbij zintuiglijke aandriften dus niet alleen geen rol spelen, maar zelfs allemaal worden afgewezen, en de neigingen worden beteugeld voor zover die met die wet in strijd kunnen zijn.[13]

Enkele zinnen later schrijft Kant dat "de morele wet als bepalingsgrond van de wil […] aan al onze neigingen afbreuk doet."[14] Het is duidelijk dat *Sinnlichkeit* voor Kant nooit een drijfveer tot moreel handelen kan zijn: was dat wel het geval, dan werd onze wil bepaald door iets buiten ons, en zouden we niet langer autonoom handelen.[15] Redelijke wezens moeten zich enkel en alleen door de wet laten leiden, ook als dat ten koste gaat van hun zintuiglijke driften. Nooit mag zelfliefde of eigendunk de reden zijn dat we ons aan de wet houden.[16] De enige juiste motivatie tot moreel handelen is de achting voor de wet. Achting is wat Kant "het morele gevoel" noemt, een gevoel dat "uitsluitend door de rede veroorzaakt [wordt]."[17] Het is dan ook "zo *weinig* een gevoel van *lust*, dat we er ten aanzien van een mens slechts met tegenzin aan toegeven."[18] Ten aanzien van de wet echter kan dit gevoel van achting toch een positieve vorm aannemen: "als we de eigendunk eenmaal hebben afgelegd, en die achting praktische invloed hebben gegeven" kunnen we onze ogen "niet […] verzadigen aan de heerlijkheid van deze wet."[19] Dit positieve gevoel is echter niet pathologisch en dus niet zintuiglijk. Tenslotte is het i.v.m. de nog volgende bespreking van Rapp van belang om in te gaan op wat Kant in dit hoofdstuk zegt over de rol van liefde in het christelijk geloof. Kant is van mening dat zijn theorie van morele motivatie te verenigen valt met de Bijbelse samenvatting van de goddelijke wet ("Heb God lief boven alles en je naaste als jezelf"), maar

[12] Zie voor een uitgebreide behandeling van Kants theorie van morele motivatie bijvoorbeeld Steffi Schadow, *Achtung für das Gesetz: Moral und Motivation bei Kant* (Berlijn: De Gruyter, 2013).
[13] KpV A128/AA72.
[14] KpV A129/AA73.
[15] Vgl. KpV A134/AA75: "Er gaat in het subject geen gevoel *vooraf* dat tot moraliteit stemt. Dat is onmogelijk omdat alle gevoel zintuiglijk is, terwijl de drijfveer voor de zedelijke gezindheid vrij moet zijn van elke zintuiglijke voorwaarde." (Cursief in origineel, HD)
[16] Kant definieert zelfliefde als de "hang om zichzelf aan de hand van subjectieve bepalingsgronden van de eigen wil tot objectieve bepalingsgrond van de wil in het algemeen te maken". Er is sprake van eigendunk "wanneer ze [i.e. de zelfliefde] zichzelf tot wetgevend en onvoorwaardelijk praktisch principe maakt." (KpV AA74/A131)
[17] KpV A135/AA76.
[18] KpV A137/AA77. Cursief in origineel, HD.
[19] KpV A138/AA77. Elders spreekt Kant bijvoorbeeld ook van "de grenzeloze hoogachting voor de zuivere, van alle voordeel ontdane morele wet, zoals de praktische rede die ons ter naleving voorstelt, wier stem ook de vermetelste boosdoener doet sidderen en hem noopt zich voor haar aanblik te verbergen." (KpV A141-142/AA79-80)

stelt ook het volgende: "Liefde voor God als neiging (de pathologische liefde) is echter onmogelijk, want hij is geen object van de zintuigen."[20] Wat volgens Kant met de Bijbelse opdracht bedoeld wordt is een "praktische liefde" die inhoudt dat we onze plichten jegens God en de naaste "graag" uitvoeren. Dit is een gezindheid waar ieder mens naar moet *streven* (het is immers absurd om iemand te *verplichten* iets met plezier te doen).[21] Het is echter voor eindige schepsels onmogelijk ooit volledige bereidwilligheid in het volgen van de wet te tonen.[22] Het is dus, om kort te gaan, om die reden dat Kant zijn opvatting als volgt samenvat: "Het zedelijk niveau waarop de mens […] staat, is achting voor de morele wet. De gezindheid die hij behoort te hebben om die wet na te leven, is naleving uit plicht, en *niet uit vrijwillige geneigdheid of vanuit een streven dat hem misschien niet is opgedragen, maar waaraan hij uit zichzelf graag gehoor geeft*."[23]

1.2 - Storr

Zoals in de inleiding al opgemerkt, vertegenwoordigde Storr de supernaturalistische stroming binnen de religiefilosofie. Deze positie zet zich af tegen het naturalisme binnen de theologie: de overtuiging dat de waarheden van de religie rationele waarheden zijn, die ook voor het natuurlijk verstand te bereiken zijn, zonder hulp van de openbaring. Het supernaturalisme daarentegen verwerpt deze opvatting en laat ruimte voor de mogelijkheid dat openbaring ons waarheden leert die buiten het verstand omgaan.[24] Storr heeft gereageerd op de implicaties van Kants filosofie voor religie in een Latijns werk uit 1793,[25] dat door zijn leerling Friedrich Gottlieb Süskind in 1794 in het Duits is vertaald onder de titel *Bemerkungen über Kant's philosophische Religionslehre*.[26] Storr ziet de *Sinnlichkeit* van de mens – een gevolg van de

[20] KpV A148/AA83.
[21] Ibidem.
[22] "Aangezien het [de mens] een schepsel is […] kan het immers nooit geheel vrij zijn van begeertes en neigingen die, omdat ze op fysische oorzaken berusten, niet vanzelf overeenstemmen met de morele wet, die volstrekt andere bronnen heeft." (KpV A149/AA84) Alleen wie een innerlijk conflict ervaart tussen de eis van de wet en zijn zintuiglijke neigingen, heeft het vermogen om moreel goed of slecht te handelen. Wie automatisch het goede doet, overstijgt immers het niveau van de moraal.
[23] KpV A150-151/AA84. Mijn cursief, HD.
[24] Vgl. Dieter Henrich, *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)* (Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1991), 181-182: "Schon dem Wortsinn nach steht dem Supernaturalismus aber eigentlich ein Naturalismus entgegen. 'Naturalist' im theologischen Sinne ist nun der, der alle Wahrheiten der eigentlich christlichen Lehre mit nur eben den Wahrheiten zusammenfallen sieht, welche die Vernunft, zumindest im Prinzip, auch ohne Anleitung durch eine Offenbarung einzusehen vermöchte. Der Storr eigene Supernaturalismus ist aber durch mehr als dadurch charakterisiert, daß er solche naturalistische Lehre zur Gänze verwirft."
[25] De titel van het originele werk is *Annotationes quaedam theologicae ad philosophicam Kantii de religione doctrinam*. Een gedigitaliseerde versie is te raadplegen op http://digital.slub-dresden.de/werkansicht/dlf/72430/
[26] Een digitale versie van de Duitse vertaling is te vinden op https://archive.org/details/bemerkungenberk00ssgoog

zondeval – als een belemmering voor het volgen van de wet: onze zintuiglijke neigingen vormen een "Disposition […] welche uns das Gute erschwert".[27] Sterker nog, Storr lijkt een diametrale oppositie te zien tussen *Sinnlichkeit* en *Gesetz*:

> [S]o bestimmt sich der Wille, (dessen Geschäfte es ist, auf die eine, oder die andere Seite den Ausschlag zu geben), entweder nach den Forderungen der Sinnlichkeit, und giebt ihnen den Vorzug vor den Forderungen des Gesetzes, oder er folgt den Vorschriften der Vernunft so, daβ er das Gesetz den Forderungen der Sinnlichkeit vorzieht, und in diese nicht einwilligt, ausser wenn das Gesetz es erlaubt.[28]

Het is dus onvermijdelijk dat het volgen van de wet tegen onze zintuiglijke neigingen in zal gaan. Toch hebben we een goede reden om de wet te volgen, omdat de eeuwige gelukzaligheid ons wacht als we dit doen. Storr neemt Kants terminologie in zoverre over, dat hij ook spreekt over achting voor de wet. Hier voegt Storr echter een element aan toe dat als rode draad telkens terugkeert in dit boek: "Achtung fürs Gesetz hängt nothwendig zusammen mit Vertrauen auf das Gesetz, *als den besten und sichersten Führer zur Erlangung wahrer Glückseligkeit*."[29] Contra Kant stelt Storr dus dat we de wet niet kunnen volgen omdat deze intrinsiek onze achting verdient,[30] maar omdat wij leven in het vertrouwen dat het volgen van de wet de enige weg is die tot 'ware gelukzaligheid' zal leiden. In een eerder geciteerde passage stelt Kant immers dat de mens de wet niet dient na te leven "uit vrijwillige geneigdheid of vanuit een streven dat hem misschien niet is opgedragen, maar waaraan hij uit zichzelf graag gehoor geeft."[31] Storr gaat zo ver te stellen dat "kein weiser Mensch könnte, wenn er das Gesetz nicht für den Führer zur Glückseligkeit hielte, ihm mit hintansetzung des sinnlichten Wohls folgen wollen, da die nothwendige Materie des Wollens Glückseligkeit ist."[32] Storr herhaalt zijn adagium dat de menselijke wil noodzakelijkerwijs gericht is op het bereiken van de gelukzaligheid, en dat we de wet kunnen en willen volgen omdat we weten

[27] Gottlob Christian Storr, *Bemerkungen über Kant's Philosophische Religionslehre. Aus dem Lateinischen. Nebst einigen Bemerkungen des Uebersetzers über den aus Principien der practischen Vernunft hergeleiteten Ueberzeugunsgrund von der Möglichkeit und Wirklichkeit einer Offenbarung in Beziehung aus Fichte's Versuch einer Critik aller Offenbarung* (Tübingen, 1794), 9.
[28] Ibidem, 32.
[29] Storr, *Bemerkungen*, 32-33. Mijn cursief, HD.
[30] We handelen óf in de hoop op gelukzaligheid óf (als we daar niet op vertrouwen) met het oog op onze zintuiglijke begeerten: "Entweder das eine, oder das andere muβ geschehen; denn der dritte Fall ist nicht möglich, daβ der Mensch das Verlangen nach Glückseligkeit, welches physisch nothwendig ist, ganz aufgebe, und demselben die Achtung fürs Gezet […] standhaft entgegensetze." (Storr, *Bemerkungen*, 47)
[31] Zie de verwijzing bij noot 23.
[32] Storr, *Bemerkungen*, 33. Vgl. bv. ook p. 45-6: "Also ist's uns nicht möglich, (wie oben gezeigt worden ist), anhaltende und standhafte Achtung fürs Gesetz zu haben, wenn wir nicht vor allem überzeugt sind, daβ dieses moralische Gefühl, und das physische Gefühl des Verlangens nach Glückseligkeit in keinem Widerspruch miteinander stehen. Erst unter dieser Voraussetzung ist der Mensch im Stande, aus freier Wahl […] die Glückseligkeit, welche das Gesetz verheiβt, dem sinnlichen Vergnügen vorzuziehen."

dat dit de weg tot ons grote doel is, *ad nauseam*.[33] Mensen die dit niet geloven handelen doorgaans enkel moreel uit egoïstische motieven als de zucht naar roem of lof.[34] In Storrs optiek is het streven naar de gelukzaligheid een veel nobeler activiteit voor de mens dan "wie die unvernünftigen Thiere, der zufälligen Leitung unserer Sinnlichkeit" te volgen.[35] We moeten daarom onze *Sinnlichkeit* geweld aandoen door ons "irrdischer" en "ausserer Vortheile" te ontzeggen, die ons enkel kunnen afleiden van het volgen van de wet, die, nogmaals, de enige weg is tot de gelukzaligheid.[36] Op dit punt raken de theorieën van Storr en Kant elkaar dus. Wanneer Storr zegt dat "[n]un ists zwar vielmehr Mühe und beschwerliche Anstrengung, als Vergnügen, nicht unsern Neigungen, sondern dem, was die Pflicht gebeitet, zu folgen."[37] De zin die op deze volgt is echter uitermate geschikt om te laten zien op welk punt Storr zich lijnrecht tegenover Kant plaatst: "Aber diese Mühe wird doch um so mehr erleichtert, je fester und lebendiger unser Vertrauen auf die wahre, von der Verfolgung des Gesetzes zu erwartende, Glückseligkeit ist".[38] Dit vertrouwen kunnen we in de optiek van Storr ontlenen aan een 'historisch geloof' in de waarheid van de Bijbel. Storr besteedt een aanzienlijk deel van zijn boek aan een verdediging van de betrouwbaarheid van de historische getuigenissen van de evangelisten, om dit aan te tonen. Deze waarheid is zeer belangrijk, want de Bijbel bevat allerlei leerstukken die het ons makkelijker maken om de morele wet te volgen (zoals het feit dat er een God en een leven na de dood is). Een al te abstract, ahistorisch geloof voldoet voor Storr niet: in wat een duidelijke aanval op Kant is komt hij uiteindelijk met de conclusie dat "die Religionslehren einem Menschen, der so wenig damit [i.e. het evangelie] vertraut ist, auch dann nicht gegenwärtig, oder doch nicht wirksam bei ihm seyn werden, wenn er sie gebrauchen will, um seiner Achtung fürs Gesetz zu Hülfe zu kommen".[39] Na deze korte schets van Kants en Storrs positie kunnen we overgaan op de behandeling van Rapps traktaat *Über moralische Triebfedern* en een kritische behandeling

[33] Een karakteristieke zin in dit verband (en een die in allerlei variaties voortdurend terugkeert,) is: "Nun ist uns Verlangen nach Glückseligkeit natürlich und physisch-nothwendig." (Storr, *Bemerkungen*, 45)
[34] Storr, *Bemerkungen*, 36. Wie door deze lage motieven gedreven wordt, dient als veel minder deugdzaam beschouwd te worden als iemand die moreel handelt in de hoop op gelukzaligheid (37). M.i. zijn beide motieven echter (hoewel naar hun aard misschien verschillend), egoïstisch en uiteindelijk gericht op het eigen geluk.
[35] Storr, *Bemerkungen*, 39.
[36] Ibidem, 39-40.
[37] Ibidem, 56.
[38] Ibidem. Voor Kant is gelukzaligheid "nicht das sittliche Motiv und nicht das Kriterium des Sittlichen, da sie nicht zum Prinzip einer Gesetzgebung taugt. Der sittliche Wille muß unabhängig von eudämonischen Zwecken und Triebfedern bestimmt werden, wenn auch die Förderung (fremder) G[lückseligkeit] mit zu de Pflichten (s.d.) gehört." (Rudolf Eisler, *Kant-Lexikon* (Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1961), 211)
[39] Ibidem, 62-63. Elders concludeert Storr dat "wir Christen haben denjenigen gefunden, welchen der grosse Philosoph Kant längst gesucht zu haben versichert." (72) De verwijzing naar de zoektocht van Kant gaat vergezeld van een verwijzing naar een passage uit *Kritik der reinen Vernunft* waar Kant stelt dat niemand zich erin kan beroemen te *weten* dat er een God en een eeuwig leven is.

van de vraag in hoeverre dit werk nu inderdaad een middenpositie inneemt tussen Kant en Storr.

2 – Rapps *Über moralische Triebfedern*

2.1 - Biografische schets van Rapp

Waar een introductie van Kant of Hegel overbodig geacht mag worden, is het bij de figuur van Rapp wel op zijn plaats om enkele korte biografische opmerkingen te plaatsen bij wijze van introductie.[40] Gottlob Christian Rapp leefde zoals gezegd slechts kort, van 1763 tot 1794. Hij studeerde tussen 1782 en 1787, waarna hij Repetent was van 1790 tot 1793 (de tijd waarin ook het traktaat dat ik hier bespreek is ontstaan). Tussen die twee periodes in verkeerde hij ook enige tijd in Jena, waar hij bij Schiller over de vloer kwam. In deze tijd schreef hij ook zijn enige zelfstandig gepubliceerde werk (dat dus voor het traktaat is verschenen) waarin Rapp een Kantiaanse positie betrekt, getuige ook de titel: "Über die Untauglichkeit des Prinzips der allgemeinen und eigenen Glückseligkeit zum Grundgesetze der Sittlichkeit" (verschenen te Jena, in 1791). De enige grond van *Sittlichkeit* is het vertand: "Das Bewußtsein, einen guten Willen zu haben, sei Höchste Glückseligkeit", is de samenvatting die zowel op dit werk van Rapp als dat van Kant van toepassing is.[41] Men kan Rapp dus aanvankelijk zien als een verdediger van Kant in de Tübinger Stift, waar ook zeer veel kritiek op Kant was, reden waarom men zich volgens Martin Brecht kan afvragen "wie aggressiv Rapp seine Auffassung in Tübingen vertreten hat."[42] Hoe het ook zij, in zijn in 1792 verschenen traktaat "Uber die moralischen Triebfedern" zoekt Rapp weer meer de toenadering tot de religie. Op dit traktaat wil ik nu in detail ingaan.

2.2 - Rapps morele psychologie

Rapps traktaat is verschenen in een tijdschrift dat zich blijkens de titel hoofdzakelijk richt op "empirische Psychologie" en het is dan ook niet verwonderlijk dat het stuk begint met een gedetailleerde uiteenzetting van de morele psychologie van de mens zoals die er volgens Rapp uitziet.[43] Het is belangrijk om in enig detail op deze theorie in te gaan, omdat ze van directe invloed is op de theorie van morele motivatie die Rapp hier zal ontvouwen. Direct in de allereerste zin maakt hij een onderscheid tussen "ursprüngliche" en "abgeleitete Gefühle".[44] Oorspronkelijke gevoelens zijn aangeboren, en komen voort uit natuurlijke behoeften (als zodanig zijn ze iets negatiefs voor Rapp, omdat ze een erkenning van onze gebrekkigheid en

[40] De nu volgende informatie is ontleend aan Brecht, "Die Anfänge," 390-391.
[41] Brecht, "Die Anfänge," 391.
[42] Ibidem.
[43] Voor de volledige verwijzing, zie de literatuurlijst. Aangezien het traktaat in twee delen is verschenen in twee verschillende afleveringen van het tijdschrift, zal ik hier verwijzen door eerst het deel aan te geven d.m.v. een Romeinse I of II, en daarna het bewuste paginanummer.
[44] Rapp, I, 130.

behoeftigheid inhouden). Ze worden dus niet opgewekt door iets uitwendigs. Doel van deze gevoelens "ist Erhaltung und Beförderung des thierischen Lebens und Fortpflanzung des Geschlechts."[45] Deze oorspronkelijke gevoelens noemt Rapp driften (*Triebe*), die hun invloed uitoefenen op onze begeerte (*Begehrungsvermögen*).[46] In tegenstelling tot de dieren, is de mens echter in staat om deze driften te negeren of te beteugelen door middel van onze wil, die een eigen causaliteit heeft (i.e. vrij is): de mens kan er vrijwillig voor kiezen honger te lijden, het dier niet.

Tegenover oorspronkelijke gevoelens plaatst Rapp 'afgeleide gevoelens'. Deze zijn niet aangeboren, maar aangeleerd. Hier is een onderscheid te maken tussen gevoelens die we *a posteriori* aanleren door de invloed van uitwendige objecten op ons (zintuiglijke gevoelens) en gevoelens die we *a priori* aanleren door de rede (morele gevoelens). De eerste soort, gericht op zintuiglijke objecten, heeft betrekking op gevoelens van lust en onlust, de tweede betrekt zich op het domein van het handelen (het moreel-praktische domein). Voor deze afgeleide gevoelens reserveert Rapp de term drijfveren (*Triebfedern*) i.p.v. driften, omdat ze "wie [die ursprünglichen Gefühle], auch auf Bemächtigung (oder Realisierung) eines Objekts (oder seine Entfernung) dringen, aber doch mit weniger Stärke."[47]

Hierna introduceert Rapp nog een belangrijk begrip, te weten dat van de neiging (*Neigung*). Met de twee subklassen van afgeleide gevoelens corresponderen twee typen neigingen: zintuiglijke neigingen en morele neigingen. Zintuiglijke neigingen werken op het 'lagere begeervermogen' en morele neigingen op het 'hogere begeervermogen', i.e. de wil.[48] Zulke neigingen ontstaan pas op latere leeftijd: "Es gibt keine ursprüngliche Gefühle, die auf Moralität gerichtet waren."[49]

2.3 - Het probleem van de morele motivatie

Hier presenteert zich gelijk het kernprobleem van de moraal volgens Rapp, reden om hier een wat uitgebreidere passage *in extenso* te citeren:

> Wir sind also subjektiv, von Natur schon zu etwas geneigt, was nicht objektiv als Gegenstand unsers Wollens bestimmt ist, und die sinnliche Neigung erstarkt von Tag zu Tag lange schon, ehe die Vernunft in uns erwacht und uns das moralische Gesetz vorschreibt, Kraft dessen, ohne alle Schonung der Neigungen des untern

[45] Rapp, I, 131.
[46] Voor deze Duitse term lijkt het Nederlands geen adequate vertaling te bezitten, reden waarom ik in het vervolg gebruik zal maken van het weinig fraaie, maar letterlijke 'begeervermogen'.
[47] Rapp, I, 132.
[48] Ibidem, I, 132-133.
[49] Ibidem, I, 133.

> Begehrungsvermögens, das höhere, der Wille, unbedingt zu Realisirung dessen, was objektiv, folglich allgemeingültig, als gut erkannt wird, sich bestimmen soll.[50]

Het centrale probleem waar de moraal zich als het ware voor gesteld ziet, is zich een plaats te veroveren binnen een mens die al jarenlang is blootgesteld aan de zintuiglijke neigingen en dus een sterke voorkeur heeft ontwikkeld voor de bevrediging van die zintuiglijke begeerten. Als we dan op de leeftijd gekomen zijn dat de rede zich gaat manifesteren en ons confronteert met de objectieve eisen van de moraal, is het gevolg van de veel sterker ontwikkelde zintuiglijke neigingen die ons in hun greep hebben, dat wij slechts tegenzin voelen tegen de morele wet. De wil ziet zich geconfronteerd met een formidabele taak: "Der Wille steht nun, ohne alle subjektive Bestimmungsgründe, dem so sehr bestimmten untern Begehrungsvermögen gegenüber, soll durch seine Caussalität über dasselbe herrschen und keine Handlung zulassen, die nicht von dem Gesetz der Vernunft als Gegenstand für ihn bestimmt ist."[51] Onze wil is over het algemeen "noch nicht durch sich selbst auf Realisirung des praktisch Guten gerichtet", en daarom heeft de wil "subjektiver Bestimmungsgründe" nodig "wenn er gut, d.h. zur Ausübung dessen, was das Gesetz fordert, geneigt werden soll.[52]

Rapp stelt zich ten doel in dit traktaat een oplossing te vinden voor dit probleem. Zelf formuleert hij de hoofdvraag van zijn traktaat als volgt: "Was für Triebfedern lassen sich nun gedenken, die den Willen zum Guten geneigt machen?"[53] Zintuiglijke gevoelens lijken niet in aanmerking te komen. Immers, Rapp vat de wil, in navolging van Kant, op als "eine Caussalität durch Freyheit" en als zintuiglijke gevoelens, oftewel het lagere begeervermogen, de wil bepalen, is er niet langer sprake van vrijheid.[54] Van vrijheid en verantwoordelijkheid kan geen sprake meer zijn bij een wezen dat volledig bepaald wordt door zintuiglijke gevoelens:

> Durch sinnliche Gefühle, unabhängig von der Vernunft, kann der Wille gar nicht bestimmt werden, sonst geschähe seine Bestimmung nach Naturgesetzen, folglich nothwendig, er wäre, wie das untere Begehrungsvermögen leidend, und seine Spontanität wirkte gezwungen; das handlende Subjekt wäre folglich keiner Zurechnung fähig.[55]

Rapp neemt hier dus een Kantiaanse positie in, wanneer hij claimt dat de wil enkel vrij kan zijn wanneer die louter door het verstand bepaald wordt.[56] De zintuiglijke gevoelens kunnen nooit morele drijfveren opleveren, omdat ze altijd gericht zijn op materiële begeerte, terwijl

[50] Rapp, I, 134.
[51] Ibidem, I,136.
[52] Ibidem, I, 136-137.
[53] Ibidem, I, 137.
[54] Ibidem, I, 134.
[55] Ibidem, I, 137.
[56] Ibidem.

de moraal gericht is op de juiste vorm van de handeling. Hiermee lijkt Rapp zich in de richting van een zuiver Kantiaanse positie te bewegen. Dit is echter niet de kant die Rapp opgaat: op dit punt in zijn argumentatie introduceert hij de centrale gedachte van zijn verhandeling, namelijk dat zintuiglijke neigingen (die zich afzetten tegen de morele wet, i.e. *Abneigungen*) enkel bestreden kunnen worden met andere zintuiglijke neigingen, die juist positieve gevoelens voor de wet bewerkstelligen (*Zuneigungen*). Zoals hierboven al uiteengezet, is de mens volgens Rapp van jongs af aan in de greep van zintuiglijke begeerten die een natuurlijke afkeer van de morele wet tot gevolg hebben: "[S]o muß, wenn diese Richtung abgeändert werden soll, auf die Quelle derselben, folglich auf die Sinnlichkeit, gewirkt werden; *es müssen Gefühle geweckt werden, die auf Moralität gestimmt sind, und durch diese Gefühle muß eine Neigung zur Ausübung des Guten hervorgebracht werden.*"[57] Rapp erkent dat deze gedachte niet nieuw is: vaak wordt ze geïntroduceerd om de gelukzaligheid naar voren te brengen als drijfveer. Hier lijkt hij te verwijzen naar denkers zoals Storr die stellen dat de hoop op gelukzaligheid als beloning van het volgen van de wet, ons motiveert tot moreel handelen. Gevolg van een dergelijke opvatting is echter volgens Rapp (in lijn met Kant) een handelingswijze "die den Buchstaben des moralischen Gesetzes gemäß, aber seinem Geist zuwider ist, weil hier die Neigung zum sinnlich- und nicht zum praktisch Guten der letzte Bestimmungsgrund des Begehrens ist."[58] Het is dus van essentieel belang om het subtiele maar centrale onderscheid tussen gevoelens die gericht zijn op de zintuigen, en gevoelens die gericht zijn op de morele wet, niet uit het oog te verliezen. De morele opvoeding moet er, volgens Rapp, in bestaan om gevoelens te kweken die "unmittelbar auf das moralische Gesetz gerichtet sind" en dus "zuletzt in unsrer moralischen Natur gegründet seyn müssen."[59] Uit dit citaat blijkt nogmaals hoe scherp Rapp de scheidslijn tussen onze zintuiglijke en onze morele natuur trekt. Elke inmenging van het zintuiglijke in het morele domein is een onzuiverheid, die de morele waarde van een handeling tenietdoet. Dat wil echter niet zeggen dat gevoelens als zodanig niets met het morele domein te maken kunnen hebben. Gevoelens zijn niet per definitie zintuiglijk (of 'pathologisch', in de terminologie van Kant), maar er bestaan in de optiek van Rapp ook gevoelens die betrekking hebben op het praktisch goede, d.w.z. het handelen. Deze gevoelens bevinden zich op het niveau van het 'hogere begeervermogen', en niet op dat van het lagere, zintuiglijke begeervermogen. Ieder rationeel mens moet erkennen dat de eisen van de wet van een hoger

[57] Rapp, I, 138. Mijn cursief, HD.
[58] Ibidem, I, 139.
[59] Ibidem, I, 140.

en andersoortig niveau zijn dan die van de zintuigen. Immers, de wet vertegenwoordigd het 'objectief goede', dat we door de rede kunnen leren kennen en dat dus voor ieder redelijk wezen toegankelijk is. De begeerten van onze zintuigen zijn slechts voor ons, en dus subjectief, goed. We kunnen niet claimen dat iedereen dezelfde zintuiglijke begeerten moet hebben als wij, wel dat iedereen dezelfde morele wet moet volgen: "Wir haben also, als vernünftige Wesen, ein unüberwindliches Bewußtsein, daß wir eine Gesetzgebung anerkennen müssen, deren Ansprüche weit gegründeter sind, als die Ansprüche unsrer Triebe und Neigungen."[60] In een overduidelijk Kantiaanse geïnspireerde passage stelt Rapp vervolgens dat dit bewustzijn bij ons een gevoel van achting opwekt voor de wet zelf. Dit is geen zintuiglijk gevoel, maar een van de (afgeleide) morele gevoelens, meer specifiek het eerste gevoel dat de praktische rede in ons opwekt. Idealiter zou deze achting de enige drijfveer voor ons handelen zijn, "die die Selbstliebe einschränkt und dem Eigendünkel alle Ansprüche abschlägt, und dadurch dies Gefühl bewirkt, wordurch dem Gesetz allein Einfluß auf den Willen verschaft wird."[61] We moeten ons tot de ervaring wenden om te zien of de praktijk ook zo gaat:

> Diese moralische Triebfeder zur sittlich guten Handlungsweise *wäre* also von der Art, wie sie allein seyn darf und seyn muß: *wenn nur die Erfahrung lehrte*, daß sie auch öfters in Handlungen übergienge, oder, das dies Gefühl des Achtung gegen das moralische Gesetz im freyen Willen der Menschen eine Neigung hervorbrächte, seine Caussalität, den Forderungen der Vernunft gemäß, zum Guten zu bestimmen.[62]

In de hypothetische toon van dit citaat klinkt het antwoord al door: de ervaring leert ons iets heel anders. Zoals eerder al genoemd, ontwikkelt de mens van jongs af aan zintuiglijke driften (*Triebe*; de oorspronkelijke gevoelens), die tegen de tijd dat de rede opkomt "durch häufige Befriedigungen zu sehr verstärkt und vervielfaltigt" zijn om zonder meer ruim baan te geven aan de ons onwelgevallige eisen van de morele wet.[63] Het is dus niet zo dat we vanwege onze zintuiglijke eisen de wet geheel haten en afwijzen: "Unsre Abneigung trift nicht das achtungswürdige Gesetz der Vernunft an sich betrachtet, sondern nur in so fern es unseren sinnlichten Interesse zu wider zu seyn scheint; aber in dieser Hinsicht ist es immer noch ein Gegenstand unsrer (negativen) Achtung."[64] Rapp formuleerde al eerder – in een hierboven geciteerde passage – het centrale probleem waar hij een antwoord op zoekt, maar heeft het

[60] Rapp, I, 140.
[61] Ibidem, I, 141-142.
[62] Ibidem, I, 142. Mijn cursief, HD.
[63] Ibidem, I, 142.
[64] Ibidem, II, 135.

probleem nu nader bepaald door de psychologische achtergrond ervan te schetsen. Het resultaat van dit onderzoek is de volgende ontmoedigende conclusie:

> Vielmehr bewirkt das Bewußtseyn des Gesetzes Abneigung gegen dasselbe, wenigstens bey den meisten, weil seine Forderungen dem Interesse der Sinnlichkeit so sehr zuwider sind, und das Gesetz wird daher bey aller der Achtung, die man ihm nicht versagen kann, aber so ungern schuldig ist, gehaßt.[65]

Door het feit dat wij zo lang hebben blootgestaan aan zintuiglijke begeerten, zijn de meesten van ons vijanden van de wet geworden, en is de achting die we als rationele wezens onvermijdelijk voor de wet voelen, niet genoeg om die vijandschap op te heffen. We moeten aanvullende middelen vinden om de mens geneigd te maken tot het volgen van de wet: "Wie kann der natürlichen Abneigung der Menschen gegen das Gesetz der Sittlichkeit entgegen gearbeitet, oder etwa, an ihre Stelle, Liebe zur Tugend in die Herzen der Menschen gepflantzt werden?"[66] Na deze uitgebreide en psychologisch fijnzinnige analyse van het probleem van de morele motivatie gaat Rapp over op de behandeling van zijn voorstel.

2.4 De oplossing van het probleem

De oplossing voor het probleem is gelegen in het vinden van "Triebfedern zur Tugend", die "eine Neigung des Willens zum Guten bewirken".[67] Zoals we hierboven al gezien hebben, kan de achting voor de deugd alleen deze taak niet volbrengen. Ook de gelukzaligheid als drijfveer is geen optie, omdat de morele motivatie dan in de zintuiglijke natuur van de mens gelegen zou zijn, waarmee we wel volgens, maar niet omwille van de wet zouden handelen. Rapp wijst al deze mogelijkheden af, en meent na deze eliminatieronde nog slechts één mogelijkheid over te hebben: "Und nun bleibt nichts mehr übrig, als die Vorstellung vom Gesetz mit der vom Gesetzgeber in Verbindung zu setzen: dies geschicht, durch Erhebung der Moral zur Religion."[68] Het wezen van de religie bestaat er volgens Rapp in dat zij ons de geboden voorstelt, niet als "willkührliche, an sich zufällige, Verordnungen eines fremden Willens", maar als zijnde afkomstig van "eines höchsten Wesens".[69] Rapp laat geen enkele twijfel bestaan over zijn intentie: "Religion und Moral müssen unzertrennlich vereinigt seyn."[70] Hoewel we zagen dat Rapp in veel opzichten naar Kant neigt, is deze oplossing weer meer in lijn met het denken van Storr: de morele wet alleen is niet genoeg om ons te motiveren, er moet iets bij. Bij Storr is dat de hoop op gelukzaligheid, die Rapp niet als optie

[65] Rapp, I, 142-143.
[66] Ibidem, I, 144.
[67] Ibidem, I, 145.
[68] Ibidem, I, 147.
[69] Ibidem, I, 148-149.
[70] Ibidem, I, 149.

beschouwt. Evenwel zoekt ook hij de oplossing in het religieuze. De morele wet is niets meer dan "eine blosse Idee" waarmee we "die Vorstellung von einer wirkenden Ursache verknüpfen [müssen]".[71] Wellicht ten overvloede nog een laatste citaat om Rapps oplossing hier duidelijk te maken: de enige manier om de moraal meer te doen zijn dan een theorie, i.e. haar praktisch te maken is haar te verheffen tot religie, "d.h. mit dem Glauben an Gott und eine nach moralischen Gesetzen regierte Welt nothwendig [zu verbinden]". Alleen zo kunnen "die herrlichen Ideen der Sittlichkeit nicht nur Gegenstände des Beyfalls und der Bewunderung, sondern zugleich auch Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung seyn ."[72] Het is echter belangrijk om geen misverstand te laten bestaan over de aard van deze voorstelling van de wetgever (i.e. God). In geen geval mag die voorstelling als zintuiglijke drijfveer functioneren, d.w.z. gericht zijn op eeuwige gelukzaligheid en daarmee ook het vermijden van de toorn van God. Rapps oplossing voor het probleem bestaat dus in het kort in het opwekken van een niet-zintuiglijk gevoel van liefde voor de wetgever zelf, om zo in mensen die de wet zelf niet kunnen liefhebben vanwege hun zintuiglijke *Abneigung* ervoor, toch via een omweg liefde voor de wet te kweken.[73]. Zelf omschrijft hij deze oplossing expliciet als een substituut voor de meest voor de hand liggende oplossing, nl. een positieve geneigdheid voor de wet zelf.[74] Zoals inmiddels duidelijk is geworden, acht Rapp dit echter geen realistische mogelijkheid, vanwege de morele psychologie van de mens. De oplossing die Rapp nu presenteert – liefde voor de wetgever – mag niet in de plaats van achting voor de wet komen, maar is een alternatief voor de voor ons onmogelijke liefde voor de wet *an sich*.[75]

Tot nog toe is echter niet duidelijk geworden op welke manier liefde voor de wetgever nu precies de strijd aan kan gaan met de door ons zo sterk gevoelde zintuiglijke *Abneigung* tegen het gehoorzamen van de wet. Op dit probleem gaat Rapp met name in het tweede deel van zijn traktaat uitvoeriger in. Zo omschrijft hij aan het begin van dat deel de werkzaamheid van de liefde voor de wetgever als volgt: de liefde bewerkstelligt bij ons een bereidwilligheid tot het volgen van de wet "indem sie das Hinderniß der Sittlichkeit, die Abneigung vor der Erfüllung des Gesetzes, in unsrer Sinnlichkeit hinwegeräumt, und an ihre Stelle Willigkeit, dem Gesetzgeber zu gehorchen, fest, zum Guten geneigt."[76] Die afkeer van de wet moet wel weggenomen worden, want "der Wille des Gesetzgebers" is identiek "mit dem Gesetz unsrer

[71] Rapp, I, 149.
[72] Ibidem, I, 149-150
[73] Ibidem, I, 153: "Diese schwere Aufgabe hat der grosse Stifter der christlichen Religion dadurch aufgeloßt, daß er die, dis das Gesetz nicht lieben konnten, den Gesetzgeber lieben lehrte."
[74] Rapp, II, 136: "Ist aber dies nicht möglich; so wollen wir uns nach einem Substitut umsehen."
[75] Ibidem.
[76] Ibidem.

Vernunft".[77] Nog steeds worden we geacht ons aan alle geboden van de wet te houden: "Er [i.e. de wetgever] fordert eben dieselbe Unterordnung unsrer sinnlichen Triebe und Neigungen, eben dieselbe Resignation und Selbstverläugnung, wie Jenes [i.e. de wet van de rede]."[78] Ook als we door de liefde voor de wetgever wél bereidwillig zijn geworden ons aan de wet te houden, blijft er dus sprake van een strijd tussen onze zintuiglijke natuur en de wet. Het grote verschil echter is dat wie enkel door achting voor de wet gemotiveerd wordt, deze strijd vrijwel altijd zal verliezen. Wie daarentegen door liefde voor de wetgever tot handelen aangezet wordt, zal het volgen van de wet als een lichte last gaan beschouwen. Een meer gedetailleerde behandeling van de liefde voor de wetgever geeft Rapp in de context van de discussie tussen traditioneel christendom en natuurlijke religie, waar we nu op overgaan.

2.5 - Natuurlijke religie versus christendom

Nu stelt zich volgens Rapp vrijwel automatisch de vraag waarom we dit vermogen om ons te motiveren enkel aan de christelijke religie toe zouden schrijven. Kan niet elke vorm van religie, of een meer abstracte, natuurlijke religie hetzelfde bewerkstelligen? "Was hat nun aber die christliche Religion in Hinsicht aud diese Triebfeder, für einen Vorzug vor der natürlichen?"[79] Het antwoord van Rapp is dat precies in het abstracte en verstandelijke karakter van natuurlijke religie een gebrek aan emotie en gevoel ligt, die nu juist wel nodig is om de liefde voor de wetgever en daardoor voor de wet in ons op te wekken. In plaats van "die kalte Achtung gegen eine Vernunftidee" levert het christendom ons "anbetende Ehrfurcht gegen einen Willen, der selbst diesen Gesetze gemäß, der das lebendige Urbild aller Vollkommenheit ist."[80] De voorstelling van een dergelijk wezen "muß nothwendig einen weit lebhafteren und tieferen Eindruck auf unser Gefühlvermögen machen".[81] De voorstelling van de christelijke wetgever is dus krachtiger en levendiger dan die van een wet die slechts uit het menselijke verstand afkomstig is. Die extra kracht en levendigheid is nodig om als tegenwicht te dienen tegen de kracht van onze zintuiglijke neigingen die ons tot ongehoorzaamheid aan de wet aanzetten. Daar komt bij dat we als het goed is dankbaarheid jegens God voelen omdat hij de grond van ons bestaan is, waardoor wij nog een extra drijfveer kennen om Zijn wet te gehoorzamen. Meer specifiek dienen wij grote dankbaarheid en liefde te voelen voor God vanwege Zijn genade jegens zondaren en Jezus' menswording en lijden op aarde. Volgens

[77] Rapp, II, 136.
[78] Ibidem.
[79] Ibidem, II, 138.
[80] Ibidem, II, 139.
[81] Ibidem, II, 139-140.

Rapp is de mens die deze leer aanneemt, doordrongen van een diepe wens zich te verbeteren door zich aan de wet te houden.[82] In tegenstelling tot de wet van het verstand, die ons alleen kan motiveren tot handelen door ons te imponeren "mit schröckender Majestät", gaat er van het christelijke evangelie "ein beruhigendes Vertrauen" uit, dat het volgen van de eis van God, zoveel makkelijker maakt dan het ooit kan zijn voor een mens die enkel de plicht voelt om de wet die zijn verstand hem oplegt, te volgen. Of, zoals Rapp het elders formuleert: "Muß nicht der Glaube an dies Evangelium, als Anerkennung der unendlichen Liebe Gottes gegen das Menschengeschlecht, die lebendigste Gegenliebe, und dadurch die Geneigtheit, sich seinen Gesetzen zu unterwerfen, zur Folge haben?"[83] Niet alleen verschilt de houding van een gelovige christen ten opzichte van de wet ten opzichte van de 'verstandsgelovigen' gradueel (d.w.z. in de bereidwilligheid de wet te gehoorzamen), ook is de houding van de christen van een heel andere *soort* dan die van anderen. Bij het uitvoeren van Gods geboden voelt een zodanig gestemd persoon een bepaalde vreugde: "Diese Freudigkeit gründet sich auf die Hinwegräumung der Besorgnisse wegen der bereits begangenen Sünden, und der noch immer unüberwindlichten Schwachheit, die uns auf der angefangengen Laufbahn so träg macht; und auf die herrliche Aussicht, die nur das Evangelium uns öffnet."[84] Na al deze argumenten aangedragen te hebben, laat de vraag welke van de twee vormen van religie meer drijfveren oplevert, zich enkel nog in retorische vorm stellen: "Welches dieser beyden Verhältnisse wird nun dem willigen, aufrichtigen, ungeheuchelten, herzlichen Gehorsam günstiger seyn; welches mehr Triebfedern den Willen Gottes zu thun, enthalten?"[85] In een voor de doelen van dit essay minder relevante passage gaat Rapp vervolgens in op de vraag of het beeld dat hij nu schetst van de christelijke religie theologisch wel acceptabel is: wordt er wel een evenwichtig godsbeeld geschetst? Zijn alle elementen uit het Nieuwe Testament wel in gelijke mate aanwezig? Omdat deze vragen vooral van theologisch belang zijn, en niet van invloed zijn op de vraag hoe morele motivatie volgens Rapp werkt, laat ik dit onderwerp hier verder rusten.

2.6 - Liefde als zuiver morele drijfveer

Nadat Rapp verdedigd heeft dat zijn theorie geen afbreuk doet aan de heiligheid en gerechtigheid van God, gaat hij over op het laatste en wellicht belangrijkste onderdeel van zijn traktaat: de vraag "ob überhaupt diese Liebe zu Gott fähig sei, eine ächt-moralische

[82] Rapp, II, 143.
[83] Ibidem, II, 146.
[84] Ibidem, II, 146-147.
[85] Ibidem, II, 148.

Triebfeder abzugeben?"[86] Uit bovenstaande bespreking van Rapp is duidelijk geworden dat zijn project een ingewikkelde evenwichtsoefening vereist: enerzijds wil Rapp meer bieden dan Kant, anderzijds wil hij zijn drijfveer (liefde) niet opvatten als 'pathologisch'. Als we God enkel liefhebben uit de hoop op gelukzaligheid (Storr), dan kan die liefde geen echt morele drijfveer opleveren. Immers, wie Gods geboden om deze reden volgt, grondt zijn gehoorzaamheid in een gevoel dat afhankelijk is van het lagere begeervermogen dat betrekking heeft op zintuiglijke gevoelens.[87] Rapp is hier duidelijk in zijn stellingname: "Pathologisch-gewirkt ist aber jede Liebe, die, subjektiv, bloß in unserm Verlangen nach Glückseligkeit gegründet ist."[88] Ook over wat ware liefde dan wel is, laat Rapp geen misverstand bestaan:

> Wahre Liebe setzt immer eine Beurtheilung nach moralischen Principien voraus, und ist ein Gefühl, das, durch Anerkennung gewisser sittlichen Volkommenheiten eines freyen Wesens, von der praktischen Vernunft in der Sinnlichkeit gewirkt wird, ein Gefühl, das eben so wenig, als das der Achtung gegen das Gesetz, ursprünglich sinnlich ist.[89]

Wat de ware liefde dus van de pathologische liefde onderscheid is de *oorsprong* van het gevoel. Pathologische liefde ontspringt aan zintuiglijke begeerten, terwijl ware liefde uit de praktische rede stamt, die als enige deel van onze morele psychologie in staat is waardering op te brengen voor de 'zedelijke volmaaktheden' van God. Hoewel ware liefde dus van oorsprong niet zintuiglijk is, werkt ze natuurlijk wel, net als de pathologische liefde, in op onze zintuiglijkheid. Rapps hele project heeft immers als inzet onze zintuiglijke *Abneigung* tegen de wet tegen te gaan door middel van het kweken van een positieve geneigdheid jegens de wet *in* de zintuigen zelf. Die positieve geneigdheid moet echter niet een gevolg zijn van zintuiglijke begeerten zelf, want dan zou er sprake zijn van pathologische liefde. De ware liefde jegens de wet komt voort uit onze waardering voor de zedelijke volmaaktheden van God. Maar wat bedoelt Rapp daar precies mee? Zelf geeft hij direct aan dat "nicht jede sittliche Vollkommenheit wirkt Liebe."[90] Sommige volmaaktheden van anderen wekken bij ons enkel achting op, anderen een mix van achting en *Abneigung* respectievelijk *Zuneigung*. Als de twee laatstgenoemde gevoelens gezuiverd worden, ontstaat liefde "im edleren Sinne des Worts."[91] Volmaaktheden van God die bij ons zowel achting als *Abneigung* opwekken, zijn bijvoorbeeld Zijn strengheid, die wij enerzijds hoogachtten, anderzijds ook afkerig zijn

[86] Rapp, II, 169.
[87] Ibidem, II, 170.
[88] Ibidem.
[89] Ibidem, II, 171.
[90] Ibidem.
[91] Ibidem.

omdat hij ons mensen geen voordeel oplevert, maar juist nadeel (bij het Laatste Oordeel). Volmaaktheden van God die bij ons zowel achting als *Zuneigung* opwekken, zijn dan logischerwijs eigenschappen als genadigheid en zachtmoedigheid, die ons wel voordeel kunnen opleveren.[92] Maar zo geformuleerd (en ik volg Rapps formulering hier vrij letterlijk) lijkt er sprake van een pathologisch gevoel ('ons voordeel opleveren'). Toch is dit gevoel van *Zuneigung* volgens Rapp niet pathologisch, "sondern von der Vernunft gewirkt." Wie bekijkt hoe we liefde in het dagelijks leven opvatten, zal dit makkelijk inzien. Wij houden niet van mensen die zich enkel voor ons inspannen omdat ze op hun eigen voordeel uit zijn, maar enkel van hen die ons helpen zonder egoïstische motieven. Echte liefde houdt zich niet bezig met het eigen voordeel, maar is enkel op de ander gericht: "Hieraus ergiebt sich, wie mich dünkt, hinreichend, daß wahre Liebe, d.h. Achtung mit Zuneigung verbunden, nicht ein bloß sinnliches, auf Bedürfnis und dessen Befriedigung gegründetes, sondern ein wahres moralisches Gefühl sey, durch Vernunft gewirkt."[93] De christelijke religie werkt dit gevoel van ware liefde jegens de wetgever in de mens: en dus is het via dit geloof dat "keine sinnliche, sondern eine ächt-moralische, in der Achtung gegen das Gesetz gegründete, Triebfeder zur Erfüllung ihrer Gesetze" bij ons opgewekt kan worden.[94] Hiermee zijn de hoofdpunten van Rapps theorie van morele motivatie behandeld, en rest ons nog een evaluatie van de these dat Rapp een tussenpositie inneemt tussen Kant en Storr.

2.7 - Conclusie: Rapp tussen Kant en Storr?

Aan het begin van dit hoofdstuk citeerde ik enkele secundaire auteurs die Rapp karakteriseerden als een bruggenbouwer, die een compromis zocht tussen de nieuwe filosofie van Kant, en de 'oude' theologie van Storr. Dat deze auteurs Rapp zo geïnterpreteerd hebben is niet verwonderlijk. Rapp zelf geeft aan dat zijn positie zowel van de traditioneel-christelijke als van de nieuwe Kantiaanse filosofie afwijkt: "Die Liebe Gottes, von der bisher die Rede war, ist nun von pathologisch-gewirkter Liebe eben so sehr, als von der reinen praktischen Liebe, im Kantischen Sinne des Worts, verschieden."[95] Rapp onderscheidt zich van Kant, die volhoudt dat een handeling dit op enige wijze 'besmet' is met zintuiglijke motieven geen moreel goede handeling meer kan zijn. Binnen Rapps theoretische kader is de motivatie (liefde) wel degelijk een neiging, en dus pathologisch. Zoals Mark Ogden het formuleert:

[92] Rapp, II, 171-172
[93] Ibidem, II, 173-174.
[94] Ibidem, II, 175.
[95] Ibidem, II, 176.

"However the most important element which Rapp and Conz discern in Christianity is love, and it is their emphasis on love which clearly marks their work of from Kant's *Die Religion*."[96] Tegelijkertijd is Rapp ook geen slaafse volger van de school van Storr, die de hoop op gelukzaligheid centraal stelt in een poging mensen aan te zetten tot moreel prijzenswaardig gedrag. Dit is een te zintuiglijke, egocentrische neiging voor Rapp. De hoop op gelukzaligheid kan onze de echt-morele drijfveer (liefde tot God) wel versterken, maar de echt vraag is "ob die Hoffnung einer zu erwartenden Glückseligkeit eine ächt-moralische Triebfeder seyn könne?"[97] Volgens Rapp zou dit onaanvaardbare implicaties hebben:

> Sagt man nun, die christliche Religion nehme den höchsten Bewegggrund des Gehorsams gegen den Willen Gottes von der Glückseligkeit her; so heist dies eben so viel, als: sie bestimmt unsre Vernunft durch die Sinnlichkeit; sie leitet unsre Verplichtung zur Vollbringung des Willens Gottes aus der Nützlichkeit dieser Handlungsweise her, d.h. sie hebt das Wesen der Moralität auf.[98]

Duidelijker kan Rapp niet aangeven dat hij met Storr oneens is: wie de hoop tot gelukzaligheid tot hoeksteen van de moraliteit maakt, geeft de moraliteit als zodanig op, omdat hij enkel in overeenstemming met de wet handelt uit hoop op persoonlijk nut en voordeel, niet uit de ware liefde voor de wetgever die Rapp bepleit. Rapp gaat zover om te stellen dat "[e]s ist also ein völliger Widerspruch, einen moralischen Beweggrund aus der Sinnlichkeit herleiten zu wollen."[99] De mens kan enkel het goede willen wanneer hij of zij gemotiveerd wordt door het *hogere* begeervermogen, de wil.

[96] Mark Ogden, *The Problem of Christ in the Work of Friedrich Hölderlin* (Londen: The Modern Humanities Research Organisation *for* The Institute of Germanic Studies (University of London), 1991), 38.
[97] Rapp, II, 190.
[98] Ibidem, II, 191.
[99] Ibidem, II, 192.

3 – De invloed van Rapp op de jonge Hegel

Zoals in de inleiding al gesteld, kunnen we Rapp beschouwen als een onderbelichte maar interessante schakel in de filosofiegeschiedenis. Zoals in bovenstaande hoofdstuk duidelijk is geworden, is Rapp een denker die probeert een brug te slaan tussen Kant en Storr. Hier vormt Rapp dus wat we een 'synchrone schakel' zouden kunnen noemen: iemand die op een bepaald moment in de tijd een positie inneemt tussen andere denkers. Tegelijkertijd kunnen we Rapp ook beschouwen als een 'diachrone schakel', iemand die een verbinding vormt tussen een vroegere en een latere denker. Op die laatste schakel wil ik me in dit hoofdstuk concentreren, door te laten zien hoe Rapps poging tot een synthese van Kant en Storr (zo rond 1792) van invloed is geweest op het denken van de jonge Hegel, de denker die de filosofische wereld in de eerste decennia van de negentiende eeuw zou domineren. Hegel is niet alleen direct beïnvloedt door Kant, maar ook door zijn bekendheid met het werk van denkers die zich al eerder met Kant uiteengezet hebben, zoals Rapp.[100] Martin Brecht vermeldt hoe Hegel in 1794 navraag heeft gedaan bij Schelling naar de tweede band van Maucharts Repertorium, waar het tweede deel van Rapps traktaat in stond. Dit heeft een belangrijke invloed op Hegel gehad aldus Brecht: "Dieser Band enthielt den größeren und wichtigeren Teil des Aufsatzes von Rapp, dem Hegel nicht wenig verdankte."[101] Uit de brieven van Hegel rond die tijd blijkt duidelijk dat hij het nauwe verband tussen zintuiglijkheid en moraliteit dat Rapp centraal stelt, heeft overgenomen. Nog significanter is het feit "daß Hegel in diesem Zusammenhang auf den wichtigen Begriff der Liebe stößt", wat volgens Brecht aangeeft "für wie gewichtig man diesen Einfluß Rapps bei der Entwicklung von Hegels Gedanken über Kant hinaus halten muß."[102] De latere ontwikkeling van een filosoof valt voor een deel te verklaren uit de denkers waarmee hij in zijn jeugd kennis heeft gemaakt, en die hem dus op een bepaalde manier gevormd hebben. De hypothese van Brecht is dan ook de volgende: "Rapp aber dürfte mit seiner stärkeren Verklammerung von Vernunft und Sinnlichkeit unter Einbeziehung des Moments der Liebe einen wichtigen Baustein zu Hegels späteren eigener Synthese geliefert haben."[103] Het is niet mijn doelstelling deze these hier te evalueren – dat zou mijn capaciteiten en de hier beschikbare ruimte overschrijden – maar ik wil wel aan de hand van een vroege

[100] Brecht, "Die Anfänge," 400.
[101] Ibidem.
[102] Ibidem, 401.
[103] Ibidem. Deze these (verschenen in een hoofdstuk van een boek uit 1977) is nog altijd niet serieus onderzocht door historici, getuige de volgende (meer recente) opmerkingen van Ernst-Otto Onnasch: "Niedergeschlagen het sich Hegels Beschäftigung mit Rapps Triebfederaufsatz in seinen Berner und Frankfurter Schriften, was von der Forschung jedoch bislang kaum berücksichtigt, geschweige denn gewürdigt ist." En elders: "Es ist tatsächlich unbegreiflich, daß der Einfluß, den Rapps überlegungen auf Hegels frühe philosophischen überlegungen in Tübingen und Brn hatten, bislang kaum erkannt ist." (Onnasch, "Die Quellen," 201, 205.)

tekst van Hegel illustreren hoe het gedachtegoed van Rapp terugkeert in diens filosofie.

De bewuste tekst die ik hier wil behandelen is tekst 16 uit de verzamelde werken van Hegel.[104] Deze tekst wordt door Ernst-Otto Onnasch omschreven als zijnde "eine unmittelbare Auseinandersetzung mit Rapps Triebfederaufsatz".[105] Wie het korte fragment – vermoedelijk ontstaan ergens tussen 1792 en 1794 – leest, ziet inderdaad al gauw opvallende parallellen met het werk van Rapp. Hegel is al evenzeer van mening "daß Sinnlichkeit das HauptElement [sic] bei allem handeln und Streben der Menschen ist".[106] Deze omschrijving van de menselijk natuur grenst echter aan het clichématige, en is dus als zodanig nog geen bewijs voor een directe invloed van Rapp op Hegel. In de passage die volgt, is de echo van Rapp echter zeer nadrukkelijk aanwezig. Hegel stelt dat religie meer is dan een verzameling voor de rede toegankelijke leerstellingen, meer is dan iets van historisch of rationeel belang: het is het kenmerk van ware religie "daß sie das Herz interessirt".[107] Hoe? Doordat

> sie [i.e. religie] einen Einfluß auf unsre Empfindungen und auf die Bestimmung unsers Willens hat – indem theils unsere Pflichten und die Geseze einen stärkern Nachdruk dadurch erhalten, daß sie als Geseze Gottes uns vorgestellt werden; theils indem die Vorstellung der Erhabenheit, und der Güte Gottes gegen uns – unser Herz mit Bewunderung und mit Empfindungen der Demuth und Dankbarkeit erfüllt. *Die Religion gibt als der Moralität und ihren Beweggründen – einen neuen, erhabenern Schwung, sie gibt einen neuen stärkern Damm gegen die Gewalt der sinnlichen Antriebe ab.*[108]

Het gecursiveerde gedeelte had zomaar afkomstig kunnen zijn uit Rapps traktaat, zozeer is de strekking van de passage in lijn met de opvatting die Rapp daar uiteenzet. De hoofdgedachte van Rapp was immers dat we – willen we moreel handelen – onze zintuiglijke neigingen moeten tegengaan met even sterke zintuiglijke neigingen die op het volgen van de morele wet gericht zijn. Zulke neigingen (*Zuneigungen*) moeten door de voorstelling van de wetgever en met Hem geassocieerde gevoelens als liefde en dankbaarheid, veroorzaakt worden. Hegel zegt in de geciteerde passage vrijwel hetzelfde, waardoor zich vrijwel vanzelf de suggestie opdringt dat Hegel bekend was met het werk van Rapp. Wie nog niet overtuigd is door bovenstaande passage, zal dat wellicht wel zijn als hij of zij kennis neemt van de regels die erop volgen, en die opnieuw vrijwel letterlijk afkomstig lijken uit het werk van Rapp: "Bei

---

[104] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Gesammelte Werke, Band I,* Friedhelm Nicolin en Gisela Schüler (Hrsg.) (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989), 83-114. Verdere verwijzingen worden als volgt gegeven: 'Hegel, GW I, paginanummer'.
[105] Onnasch, "Die Quellen," 205.
[106] Hegel, GW I, 84.
[107] Ibidem, 85.
[108] Ibidem. Mijn cursief, HD.

sinnlichen Menschen ist auch die Religion sinnlich – die religiöse Triebfedern zum Guthandeln müssen sinnlich seyn, um auf die Sinnlichkeit wirken zu können".[109] Om dit duidelijker te maken, onderscheidt Hegel 'objectieve' van 'subjectieve religie'. Objectieve religie is de godsdienst van het verstand: zij "läst sich im Kopfe ordnen, sie läst sich in ein System bringen, in einem Buche darstellen, und andern durch Rede vortragen".[110] Subjectieve religie daarentegen wordt in het hart gevoeld, is praktisch van aard. Dit is de ware godsdienst volgens Hegel: "[S]ag ich von einem Menschen, er hat Religion, so heist das nicht, er hat grosse Kentnisse derselben, sondern es heist, sein Herz fühlt die Thaten, die Wunder, die Nähe der Gottheit, es erkennt, es sieht Gott in seiner Natur, in den Schiksalen der Menschen, er wirft sich vor ihm nieder, dankt ihm und preist inhn in seinen Thaten".[111] Ware religie maakt dus indruk op het hart, maar waar Rapp deze indruk eigenlijk beperkt tot de liefde, ziet Hegel een grotere diversiteit onder de mensen. Niet iedereen wordt door eenzelfde oorzaak gemotiveerd, en sommige mensen zijn doof voor de liefde (die door Rapp als enig mogelijke drijfveer voor moreel handelen werd gezien): "[D]er eine Mensch hat keinen Sinn für die sanftern Vorstellungen von Liebe; Beweggründe von der Liebe Gottes hergenommen schlagen nicht an sein Herz an".[112] Zulke mensen worden bijvoorbeeld eerder tot handelen aangezet door angst of vrees voor de grootheid en de macht van God. Sterker nog, Hegel erkent dat er mensen zijn die door geen enkel extern motief tot moreel handelen aan te zetten zijn: "Eigennuz ist der Pendel dessen Schwingungen ihre Maschine im Lauf erhalten."[113] Hoewel Hegel dus overduidelijk beïnvloed is door het werk van Rapp, is hij ook geen slaafse volger geweest. Wie het jeugdwerk van Hegel uitvoeriger zal bestuderen, zal wellicht meer sporen van de invloed van Rapp of andere onbekende denkers kunnen vinden. De nu besproken tekst volstaat echter om aan te tonen dat Rapp, onbekend als hij is, een misschien kleine maar toch onmiskenbare invloed heeft uitgeoefend op het denken van Hegel.

[109] Hegel, GW I, 85-86.
[110] Ibidem, 87.
[111] Ibidem, 87-88.
[112] Ibidem, 88.
[113] Ibidem.

Conclusie

In het werk van Martin Brecht – een van de weinige auteurs die enkele paragrafen wijdt aan het bespreken van Rapp – wordt de volgende accurate samenvatting gegeven van Rapps traktaat "Über moralische Triebfedern":

> Das Sittengesetz muß im Bereich der sinnlichen Neigungen moralische Neigungen oder Gefühle zur Seite haben, die den Willen zum Guten geneigt machen. Das moralische Gesetz bewirkt keine Liebe zur Tugend. Das geschieht erst durch die Erhebung der Moral zur Religion. Moral und Religion müssen darum vereinigt sein. Aber selbst die natürliche Religion kann nur auf einen zuvor guten Willen wirken. Dagegen bietet die geoffenbarte Religion an, statt des Gesetzes den Gesetzgeber zu lieben. Dadurch wird die Abneigung gegen das Gesetz und die Liebe zum Bösen verwandelt.[114]

Deze passage geeft in zijn algemeenheid een goede indruk van het project van Rapp. Ze is tegelijkertijd echter beknopt en laat Rapp zelf niet aan het woord. In deze paper heb ik Rapp als denker recht willen doen door zijn traktaat uitgebreider te bespreken. Op die manier is hopelijk duidelijk geworden dat de filosofiegeschiedenis ons, wanneer nauwkeurig bekeken, een veel complexer en vertakter beeld schetst dan gebruikelijk is in wat we de 'highlights-versie' van de filosofiegeschiedenis zouden kunnen noemen. Figuren als Rapp verdwijnen in de samenvatting uit beeld, en dat is wel te begrijpen, want het doel van een samenvatting staat vrijwel per definitie op gespannen voet met het streven naar volledigheid. Toch kan het nuttig zijn om stil te staan bij deze kleinere denkers, omdat zij illustreren hoe het denken zich door de tijd heen werkelijk ontwikkelt: niet enkel door het sporadisch verschijnen van grote genieën van het kaliber Kant en Hegel, maar juist ook door het verkennende werk van denkers als Rapp. In twee opzichten kunnen we Rapp als zo'n verkenner beschouwen: enerzijds in wat ik het synchrone perspectief heb genoemd, anderzijds in diachroon perspectief. In synchroon perspectief heeft Rapp in zijn studietijd kennis genomen van het werk van Kant, en dat van de meer traditionele theologie. Na aanvankelijk vrijwel geheel onder invloed van Kant te zijn gekomen, is hij later toch weer meer naar het christelijke perspectief opgeschoven, en in een poging die twee te verzoenen is hij tot een invloedrijke (poging tot) synthese gekomen. Zo heeft hij geprobeerd een nieuwe positie af te bakenen in het filosofische landschap van zijn tijd. Wat het diachrone element betreft: daar hebben we in hoofdstuk 3 gezien hoe Rapps werk, voortkomend uit oudere denkers als Kant en Storr, doorwerkt in dat van een nieuwe generatie bij Hegel, in Hegels instemming met Rapps these dat zintuiglijke wezens als wij mensen enkel via de zintuiglijke weg tot geneigdheid tot het volgen van de morele wet kunnen komen. De jaren rond 1800 vormen wellicht een van de vruchtbaarste perioden in de

[114] Brecht, "Die Anfänge," 392.

filosofiegeschiedenis, zeker in het Duitse taalgebied. Velen hielden zich diepgaand bezig met filosofische problemen zoals die, in het geval van Rapp bijvoorbeeld, door Kant waren geïntroduceerd. In de veelheid aan werken die dit heeft opgeleverd is het gemakkelijk een denker als Rapp over het hoofd te zien: hij leefde immers maar kort en liet niet meer dan twee werken na. Met mijn paper hoop ik een bijdrage geleverd te hebben aan de nog altijd voorgaande verkenning van deze periode in de filosofiegeschiedenis en aangetoond te hebben dat Gottlob Christian Rapp, meer dan tot op heden het geval is geweest, een plaats verdient in de geschiedenisboeken.

Bibliografie

Primaire literatuur

Kant, Immanuel. *Kritiek van de praktische rede*, 2e dr. Ten geleide, vertaling en annotaties door Jabik Veenbaas en Willem Visser. Amsterdam: Boom, 2009.

Rapp, Gottlob Christian. "Über moralische Triebfedern, besonders die der christlichen Religion." In *Allgemeines Repertorium für empirische Psychologie und verwandte Wissenschaften*, I.D. Mauchart (Hrsg.), Vol. 1 (1792), 130-156 en Vol. 2 (1792), 133-218.

Storr, Gottlob Christian. *Bemerkungen über Kant's Philosophische Religionslehre. Aus dem Lateinischen. Nebst einigen Bemerkungen des Uebersetzers über den aus Principien der praktischen Vernunft hergeleiteten Ueberzeugunsgrund von der Möglichkeit und Wirklichkeit einer Offenbarung in Beziehung aus Fichte's Versuch einer Kritik aller Offenbarung*. Tübingen, 1794.

Secundaire literatuur

Brecht, Martin. "Die Anfänge der idealistischen Philosophie und die Rezepteion Kants in Tübingen (1788-1795)." In *500 Jahre Eberhard-Karls-Universität Tübingen. Beiträge zur Geschichte der Universität Tübingen 1477-1977*. Hansmartin Decker-Hauff, Gerhard Fichtner, Klaus Schreiner. Geredigeerd door Wilfried Setzler. Tübingen: Attempto, 1977.

Eisler, Rudolf. *Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichem Nachlass*. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1961.

Henrich, Dieter. *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus Tübingen – Jena (1790-1794).* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2004.

Henrich, Dieter. *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1991.

Klemme, Heiner F. en Manfred Kühn, red. *The Dictionary of Eighteenth-Century German Philosophers.* Londen: Continuum, 2010.

Ogden, Mark. *The Problem of Christ in the Work of Friedrich Hölderlin.* Londen: The Modern Humanities Research Organisation for The Institute of Germanic Studies (University of London), 1991.

Onnasch, Ernst-Otto. "Die Quellen der Frühphilosophie Hegels." In *Kunst – Religion – Politiek*, geredigeerd door Alain Patrick Olivier en Elisabeth Weisser-Lohmann, 193-208. München: Wilhelm Fink, 2013.

Schadow, Steffi. *Achtung für das Gesetz: Moral und Motivation bei Kant.* Berlijn: De Gruyter, 2013.