

HEGELS ETHIEK

Ad Peperzak

In zijn jeugd heeft Hegel zeer langdurig over morele problemen nagedacht, maar eenmaal beroepsfilosoof, heeft hij nooit een ethiek geschreven. Dit is des te meer verwonderlijk, aangezien hij wel bij herhaling traktaten over psychologie, rechtsfilosofie, economie, politiek, kunst en religie heeft geproduceerd en nauwelijks een van de traditionele problemen der filosofie onbesproken heeft gelaten. Natuurlijk heeft de grote systematicus, die Hegel was, een eigen visie op het morele gehad, maar de beschouwingen waarin hij deze visie laat blijken, zijn ondergeschikte elementen in betogen waarvan het hoofdthema een ander is. Wie de ethiek van Hegel uiteen wil zetten, zal ze dus uit verspreide fragmenten moeten reconstrueren.

1. Het leven van de geest.

Voor een juist begrip van Hegels moraalfilosofie – hetzelfde geldt trouwens ook voor zijn filosofie van recht, politiek, geschiedenis, kunst, religie en wetenschap – moet men voortdurend in het oog houden, dat de menselijke samenleving, cultuur en geschiedenis slechts een eindige realisering en manifestatie zijn van een oneindig leven: het leven van de absolute geest. Jodendom, Islam en christendom noemen deze absolute geest 'God'; de filosofie noemt hem met Aristoteles 'onbewogen beweging', 'zuivere activiteit, die op en uit zichzelf werkzaam is' of 'denken van het denken'.¹ Als menselijke vormen van bestaan, leven, handelen en denken waarheid en waarde bezitten, dan hebben ze dit slechts door deelname aan het absolute en eeuwige leven. Ze zijn eindige bestaanswijzen van het Oneindige. Dit zou niet oneindig zijn, als het zich in zichzelf opsloot. Want afgescheiden van de rest, is het niet meer allesomvattend. Als geopponeerd aan het eindige, zou het zelf – hoe groot ook – eindig zijn. Het oneindige leven omvat in zichzelf alle werkelijkheid van het eindige, en al het eindige is een moment van God.² Voor de mens betekent dit, dat zijn leven een ruimtelijk, tijdelijk, affectief, intellectueel en volitief beperkte openbaring is van het absolute leven, dat de geest is. Inhoever is dit leven wezenlijk moreel gekwalificeerd?

Een eerste aanwijzing voor de beantwoording van deze vraag ligt vervat in de karakteristiek van de geest, die Hegel in het begin van zijn geestesfilosofie geeft. De geest is die realiteit, welke haar eigen alomvattende en oneindige mogelijkheid zelf verwerkelijkt. Hij scheidt de natuur als voorwaarde voor zijn eigen bestaan en vergeestelijkt deze in de loop van de geschiedenis met de bedoeling om zichzelf als concrete, in tijd en ruimte geïncarneerde geest te kunnen aanschouwen en genieten.³

Deze definitie van de geest als zelfverwerkelijking waarmee Hegels filosofie van de geest begint,⁴ kan men zien als een reprise van het teleologische schema, waardoor Aristoteles het levende heeft bepaald en waarvan hij de typisch menselijke vorm in zijn Ethieken heeft geëxplicieerd. In de paragraaf die erop volgt (C.384), bedient Hegel zich echter van de theologische uitdrukkingen 'openbaren' en 'scheppen' om hetzelfde begrip van de geest te formuleren. Evenals op het eind van de *Encyklopedie*, waar de kern van de christelijke religie volkomen identiek blijkt te zijn met de — door Aristoteles geformuleerde — hoogste waarheid van de filosofie, geeft Hegel in deze beginparagrafen van zijn geestesfilosofie te kennen, dat de God van het christendom geen andere is dan het oneindige leven waarnaar de filosofen altijd hebben opgezien en verlangd.⁵

De paragrafen 381—384, waarin Hegel het abstracte begrip van de geest definieert, karakteriseren het leven van de geest zowel door het woord 'waarheid' als door 'vrijheid'. Zij vermijden zo de keuze voor een meer theoretische of een meer praktische belichting. Het begrip van de geest, de geest 'op zich' (*an sich*), gaat vooraf aan de differentie tussen theorie en praktijk; het bevat beide mogelijkheden in zich, maar zijn 'waarheid' en 'vrijheid', zijn 'zelfverwerkelijking' en 'zelfopenbaring' moeten begrepen worden in een zin, die nog niet door kennen of willen is gekleurd.

In de meer populaire inleiding van de geestesfilosofie (C.377—380), die Hegel later vóór zijn openingsparagrafen (A.299—302; BC.381—384) heeft ingeschoven, belicht Hegel het begrip geest echter direct vanuit een theoretisch perspectief. Om duidelijk te maken wat het onderwerp is waarover de filosofie van de geest handelt, herinnert Hegel aan 'het gebod' dat Sokrates van het orakel van Delphi kreeg: 'Ken Uzelf!'. Dit gebod kan echter niet gelden voor de geest überhaupt (deze is immers in principe volmaakt en oneindig), maar alleen voor zijn eindige realisatie als 'subjectieve geest', dit is voor een individuele mens.⁶

Het eerste effect, dat deze toelichting van Hegel heeft, is dat zij de geest primair als een kenvermogen interpreteert. Dit gebeurt expliciet in het derde deel van zijn geestesfilosofie, waarin hij de voleinding en veroneindiging van het geestesleven laat samenvallen met de godsdienst en de ware wetenschap. De contemplatieve momenten van onze cultuur vertegenwoordigen de hoogste participatie aan het leven van het Absolute, terwijl de hele praktische zelfver-

werkelijking van de geest in recht, economie en politiek tot de lagere orde van het eindige handelen wordt gerekend. Hegels intellectualisme, dat zich aldus heel duidelijk manifesteert, heeft tot gevolg, dat de menselijke deelname aan het goddelijke leven zijn hoogtepunt bereikt in de deelname aan Gods absolute zelfkennis. Menselijke voleinding bestaat in het gelukkigmakend meemaken van een *theoria* die God en mens omvat. Hegel sluit zich aldus aan bij de door Aristoteles gethematiseerde visie op de uiteindelijke zin van het menselijke leven en maakt — evenals zij — de praxis en de geschiedenis aan deze vorm van eeuwigheid ondergeschikt.

Een tweede effect van het feit, dat Hegel in paragraaf 377 van de Berlijnse *Encyklopedie* het begrip van de geest verheldert door een aanhaling van de Apollinische spreuk, is, dat hij het leven van de geest daarmee tegelijk in het perspectief van een imperatief plaatst. 'Ken Uzelf !' is een 'gebod', dat niet alleen Sokrates, maar iedere mens betreft. Hegel noemt het zelfs een 'absoluut gebod'. Nog afgezien van de geboden en verboden die op meer praktische zaken betrekking hebben, wordt de zelfverwerkelijking, die het leven van de geest uitmaakt, als een opgave, een taak of een *moeten* voorgesteld. Het gebod richt zich niet tot de geest überhaupt, maar tot een mens. Inhoever het zich behalve tot individuele mensen ook tot collectiviteiten kan richten, staat te bezien, maar in ieder geval is iedere vorm van moeten zozeer door eindigheid gekenmerkt, dat het niet betrekking kan hebben op de oneindige geest in zijn oneindigheid.

2. Zijn en moeten.

Om Hegels opvatting van het hier bedoelde *moeten* te begrijpen, moeten wij ons wenden tot die paragrafen van zijn 'psychologie', die handelen over de praktische en de vrije geest (C.469—482).

Hegels filosofie van de subjectieve geest is dat onderdeel van de wijsgerige systematiek, dat wij tegenwoordig 'wijsgerige anthropologie' zouden noemen. Het derde deel van deze discipline, de 'psychologie' (c.440—482), stelt de hoogste, typisch geestelijke mogelijkheden van de mens in het licht. Het eerste deel, dat Hegel 'anthropologie' noemt (C.388—417), en in zekere zin ook het tweede deel, dat over bewustzijn en zelfbewustzijn gaat (C.418—444), kunnen nog geïnterpreteerd worden als een beschouwing over de menselijke modificaties van het dierlijke leven. Hegels psychologie bestudeert echter het menszijn in zover het niet meer natuurlijk, maar typisch geestelijk is. De hele filosofie van de subjectieve geest is een herneming van Aristoteles' traktaat *Over de Psyche*, waarvan Hegel in C.378 zegt, dat het "nog steeds het voortreffelijkste of enige werk van speculatief belang over dit onderwerp" is.

In zijn psychologie behandelt Hegel de hoogste menselijke mogelijkheden, waarvan Aristoteles vooral het kennen heeft geanalyseerd. Hegel integreert

naast de analyse van het *intellect* (C.445–468) ook de door Scholastiek en Nascholastiek ontwikkelde analyses van het *willen* (C.469–480) en synthetiseert beide in een paar paragrafen over het moderne, reeds door Kant en Fichte centraal gestelde begrip van *vrijheid* of autonomie (C.481–482).

Hegels behandeling van de subjectieve praktische en vrije geest is echter niet alleen de bekroning van een anthropologie, maar minstens impliciet ook een fundamentele ethiek of moraalfilosofie. Zij herneemt niet alleen Aristotelische gedachten over de psyche, maar eveneens delen uit diens Ethika.

Terwijl Plato, bijvoorbeeld in zijn *Politeia*, de vraag naar de constitutie van de mens en de vraag naar menselijke deugdelijkheid evenmin van elkaar als van de vraag naar een deugdelijke samenleving scheidde, confronteert het Opus Aristotelicum ons met scheidingen tussen de verschillende vraagcomplexen: *Peri Psychès*, de *Ethika* en de *Politika* zijn afzonderlijke traktaten geworden, al hangen ze nog op velerlei wijze met elkaar samen. In Plato's gedachtengang was een scherp onderscheid tussen 'zijn' en 'behoren' niet doorvoerbaar, aangezien zijn idee van het wezen tegelijk en ononderscheidbaar het werkelijke en het echte omvatte. Het werkelijke zijnde (*to ontoos on*) bestaat niet alleen, maar het is ook waar en goed. De idee van de mens is tegelijk zijn ideaal. Een leer van zijn en wezen is in dit perspectief tegelijkertijd een leer van het goede en 'je ware'. — Maar ook in een Aristotelisch perspectief is een scherpe scheiding tussen 'is' en 'ought' — en daarmee een probleemstelling à la Hume en Moore — onmogelijk. Wanneer alle werkelijkheid teleologisch wordt begrepen, staat ieder wezen krachtens zijn eigen aard gespannen op de voleinding van zichzelf en van al datgene, waarvoor het bedoeld is. Zijn werkelijk-zijn is dan niets anders dan de progressieve realisering van het in zijn wezen geïmpliceerde ideaal. Wanneer zo'n realiteit zich van zichzelf bewust is en handelen kan, beleeft het zijn eigen werkelijkheid noodzakelijk als een taak: een door deze realiteit — bijvoorbeeld de mens — zelf te verrichten werk (*ergon*), dat — mede door zijn eigen toedoen — lukken of mislukken kan. Zoals Aristoteles' Ethieken duidelijk maken, zijn de fundamentele stellingen van de moraalfilosofie — en met name het begrip van een oorspronkelijk behoren — reeds vervat in de Aristotelische psychologie, die de mens als een zelfbewuste, maar geïncarneerde *energeia* ziet. Dat Aristoteles de aard van het oorspronkelijke behoren niet duidelijker kon formuleren en bleef staan bij een half ethische, half esthetische opvatting van het menselijke behoren, is te wijten aan zijn onderontwikkeld wilsbegrip. De scholastiek en Kant hebben echter, ieder op een eigen wijze, het verschil tussen een wenselijk behoren en een verplichtend moeten in het licht gesteld.

Hegels filosofie van de praktische geest (C.469–552) is een etappe van de zelfverwerkelijking waardoor de absolute geest zijn leven concretiseert en openbaart. In zekere zin kan men ook van de absolute geest zeggen, dat hij een taak volbrengt; maar dit betekent dan niet, dat zijn werk ook zou kunnen mislukken.

De geest volbrengt noodzakelijk de streving die in zijn wezen ligt en is daarom per definitie goed. De vrijheid, waarmee hij zijn verschijningsvormen als stadia op de weg van zijn zelfverwerkelijking scheidt, is de fundamentele zelfbevestiging waardoor hij — als absolute negativiteit — geconstitueerd is.

Als subjectieve geest is de individuele mens echter een wezen dat niet noodzakelijk goed handelt. Hij kan afwijken van de weg die naar geestelijke ont-plooiing leidt. Zelfverwerkelijking is voor de mens een opgave, waarvan de reali-sering hem kan mislukken. Een mens *moet* zijn wezen verwerkelijken, maar door zijn eigen toedoen kan hij zich mismaken. Een wijsgerige beschrijving van het menszijn die enigszins volledig is, mag niet vergeten dat de mens zich als een aan zichzelf opgegeven werk beleeft. Een wijsgerige anthropologie die deze fun-damentele betekenis van 'geweten' weglaat, is echter niet alleen onvolledig, maar ook niet radikaal. Wanneer men de betekenis van 'is' en 'ought' fundamenteel genoeg neemt, zijn ze niet te scheiden. In die zin zijn de paragrafen waarin He-gels 'praktische psychologie' vervat is (C.469—480) dan ook tegelijkertijd een analyse van het 'praktische *Sollen*' dat de samenvattende kern is van de ethiek.

De wijze waarop dit 'Sollen' daar wordt ingevoerd en in samenhang met de descriptieve analyse van het menszijn wordt begrepen, blijkt duidelijk, wanneer wij opnieuw terugdenken aan de Platoons-Aristotelische ethiek zoals deze door de middeleeuwse en de achttiende eeuwse Scholastiek werd opgenomen. De nor-men voor het handelen werden daarin afgelezen van de opbouw die het mens-zijn karakteriseerde. Deze overgang van aard naar norm (of van zijn naar moeten) werd mogelijk, doordat de bouw van het *compositum* mens van meetafaan gezien werd als een *hiërarchie*: reeds op het niveau van de beschrijving onder-scheidde men hogere van lagere vermogen; materiële aspecten werden onmiddellijk begrepen als onderschikbaar en ondergeschikt aan de geest. Voor de filosoof is deze zienswijze wellicht vanzelfsprekend en zelfs onvermijdelijk. Voor een ethiek die zich baseert op de grondregel dat een mens zichzelf moet verwerke-lijken, resulteert een dergelijke kijk echter in een heel programma. Op grond van de hiërarchie die het menszijn ('de menselijke natuur') kenmerkt, betekent 'je-zelf verwerkelijken': je lagere mogelijkheden realiseren in ondergeschiktheid aan je realisatie van hogere mogelijkheden; je materiële aspecten vergeestelijken; handelen als een geïncarneerde geest. 'Handelen volgens de (menselijke) natuur' (*agere secundum naturam*) is aldus ipso facto vergeestelijking. En als de rede kenmerkend is voor het geestelijke, dan valt dit handelen samen met een 'han-delen volgens de rede' (*agere secundum rationem*). 'Je natuur (of: je wezen) volgen' is dan menszijn onder leiding van de menselijke *logos* of *Vernunft*. En als de geest door vrijheid gekenmerkt wordt, staat er boven het programma niet alleen: 'Wees redelijk!' maar ook: 'Wees vrij!'.

Wees een (echte) mens! Handel redelijk! Wees vrij! — deze leuzen kunnen ook op een Kantiaanse wijze verstaan worden; en dit is precies wat Hegel doet.

Zowel in zijn psychologie en in zijn (grotendeels impliciete) ethiek, als in zijn filosofie van recht en politiek wil hij de praktische filosofie van Kant, waarin de moderniteit zijn tot dan toe hoogste uitdrukking heeft gekregen, met de Platoons-Aristotelische traditie verzoenen. In sommige delen van Hegels praktische filosofie springt zijn afhankelijkheid van Plato bijzonder in het oog, bijvoorbeeld in zijn thematisering van het begrip *zedelijkheid* (*Sittlichkeit*) als een politiek begrip met morele implicaties⁷; in andere delen, zoals in de analyse van de begrippen *handeling* en *verantwoordelijkheid*⁸, overheerst de invloed van Aristoteles en de Aristotelische Scholastiek; de delen die handelen over de subjectieve praktische geest en de moraliteit staan in het teken van Kants problemen en formuleringen.⁹ Door een recreatieve herneming van de grote voorbeelden poott Hegel de volle waarheid waarnaar zij convergeren, zo zuiver mogelijk te voorschijn te brengen.

3. Hegels fundamentele ethiek.

Wanneer we in dit licht Hegels traktaat over de subjectieve praktische geest lezen, welke elementen voor een fundamentele ethiek dringen zich daaruit dan op? Voor een antwoord op deze vraag baseer ik me in eerste instantie op de kortste en meest geconcentreerde versie van dat traktaat, die Hegel in de eerste uitgave van zijn Encyclopedie (Heidelberg 1817) heeft gegeven.¹⁰ Voor enkele verhelderingen zal ik echter een beroep doen op de *Grundlinien der Philosophie des Rechts* en de derde versie van de *Enzyklopädie* (Berlijn 1830).¹¹

Hegel begint met een begripsbepaling van de *vrije wil*. De geest is praktisch, voorzover hij *willen* is, dat wil zeggen voorzover de geest zichzelf uit eigen kracht bepaalt. Dit begrip van de wil wordt in A.387 uit het begrip van de theoretische geest (*die Intelligenz*, het intellect) afgeleid. De kern van deze afleiding bestaat in het inzicht, dat denken in zijn hoogste vorm evenzeer zelfbepaling is als willen. Volmaakte kennis is een zó volledig begrijpen van de bepalingen waardoor een object is geconstitueerd, dat deze evenzeer de eigen bepalingen van het kennende subject zijn als de eigenschappen van het gekende object. Begripskennis verschilt van de aanvankelijke empirie of ondervinding (*Empfindung*), doordat ze de bepaaldheid van de dingen niet meer als iets vreemds ervaart (vindt of ondervindt), maar uit zichzelf produceert. Als begrippelijke (re)productie van de dingen, is volmaakte kennis niet langer een passief ontvangen, maar een actief bepalen van de objecten door de ideeën, waarvan zij de realisering zijn (A.368—A).

Door Hegels afleiding van de wil uit het intellect, een afleiding, die draait om beider radikale identiteit, is de wil van meetafaan geïdentificeerd met het denkende en in de sterke zin van het woord redelijke (*vernünftige*) moment van de mens. Daarmee heeft Hegel zich gesteld achter Kants identificatie van de wil

met de praktische rede. Tevens heeft hij daardoor ook al aangegeven waarin de volmaakte verwerkelijking van het menselijke willen zal bestaan. De waarachtige vrije wil is de volmaakte realisatie van het begrip zelfbepaling, dat aanvankelijk (A.387) nog slechts een abstracte mogelijkheid is. De *werkelijk* vrije wil is niet alleen naar zijn vorm vrij, maar ook naar zijn inhoud. Het is de vrije geest die zichzelf bepaald heeft in overeenstemming met de intelligente vrijheid en de vrije intelligentie die hij is (A.399). Pas in de tweede uitgave van de *Encyclopedie* krijgt deze voleinding van de vrije wil de aparte naam 'vrije geest', maar de gedachte die daardoor geformuleerd wordt, is evenzeer in de eerste versie van de *Encyclopedie* en in de *Grundlinien* aanwezig.¹² De principiële identiteit van het abstracte begrip 'vrije wil' (A.387) met zijn voleinding als vrije geest (A.399) en de boog die daardoor tussen de twee gespannen wordt, beheerst de hele filosofie van de praktische geest en daarmee Hegels ethiek. Zij wijst bovendien vooruit naar de concretisering van de vrije geest in zijn gestalten van recht, economie, politiek, kunst, godsdienst en wetenschap. De hele werkelijkheid van de geest is niets anders dan de concrete realisering van menselijke vrijheid, maar zij is er tevens de socialisering en de vergoddelijking van. Inzover deze realisatie het vrije handelen van individuele mensen vereist, hebben wij te doen met moraalfilosofie of ethiek.

Hegels psychologie beperkt zich tot een belichting van de formele aspecten van de menselijke vrijheid. Zij betoogt wel, dat deze vrijheid niet zonder een adequate inhoud kan bestaan, maar de afleiding van deze inhoud geschiedt pas in de twee volgende delen van de geestesfilosofie: de filosofie van de objectieve en de absolute geest. De filosofie van de subjectieve praktische geest is, evenals het daaraan voorafgaande traktaat over de subjectieve theoretische geest, niet meer dan een ontleding van de formele mogelijkheden, waardoor de mens zich als een geestelijk wezen kenmerkt. Wanneer de filosofie niet in staat zou zijn de ware inhoud voor die geestelijke 'vormen' af te leiden, zou zij in een louter 'formalisme' vervallen.¹³ Dit is grosso modo het verwijt, dat Hegel tot Kants filosofie van de praktische rede richt. Diens formele analyses van het menselijke handelen neemt Hegel grotendeels over, maar hij opponeert tegen de zijns inziens ongerechtvaardigde wijze waarop Kant zijn formele principes met inhoudelijke elementen samenbrengt. Voordat ik inga op de door Hegel geëiste identiteit van inhoud en vorm wil ik echter eerst iets zeggen over de wijze waarop Hegel Kants formele analyses voor eigen rekening herneemt.

Binnen de dimensie van het vrije handelen onderscheidt Hegel vier niveau's van menselijke zelfverwerkelijking. De enig adequate wijze waarop de vrije wil zichzelf bepaalt is de vierde. Volgens een uitdrukking van de *Grundlinien*, die op dit punt veel duidelijker zijn dan de Heidelbergse Encyklopedie (A.395) bestaat deze vierde wijze in 'de vrije wil' die *de vrije wil* [d.i. zijn eigen vrijheid] wil¹⁴ of – volgens *Enz.* C.482 – in 'de redelijke wil', 'die zich als vrije geest

wil', dit wil zeggen de wil, die zich zijn eigen wezen — de vrijheid die hij is — ten doel stelt. Deze omschrijving laat de vraag nog open welke concrete inhouden gerealiseerd moeten worden door een dergelijke vrije wil die zijn eigen vrijheid weet en wil, maar ze impliceert in ieder geval, dat de hoogste bestemming van de mens bestaat in een handelen dat zijn zelfbevrijding (of 'emancipatie') — of, wanneer deze al heeft plaats gehad, de bevestiging, beveiliging en cultivering van zijn vrijheid — beoogt en realiseert. Daarmee is het alomvattende perspectief van de ethiek getekend. Als wij kunnen achterhalen wat bevrijding en ontwikkeling concreet betekenen, kunnen we daaruit afleiden wat de verschillende individuen daarvoor moeten doen.

De drie niveau's die logisch en ontologisch voorafgaan aan het hoogste wilsniveau zijn onvolmaakte realisatiemogelijkheden van de vrije wil. Ze zijn achtereenvolgens 1) het praktische gevoel, 2) het niveau van onze neigingen en driften, en 3) het streven naar geluk. Ieder van deze momenten laat zich verabsoluteren en maken tot het fundament of de kern van een ethiek, die door deze verabsolutering van een inadequate vrijheidsopvatting noodzakelijk een inadequate ethiek zal zijn. Zo leidt de verabsolutering van het gevoel in de ethiek tot een *hedonisme* en de verabsolutering van onze natuurlijke neigingen tot een ethisch *naturalisme*, terwijl de verabsolutering van het geluk een *eudemonisme* genereert. Een verfijndere analyse kan in Hegels analyse nog andere kiemen voor andere soorten ethiek ontdekken. Zo zou de verabsolutering van de *Leidenschaft* tot een soort *heroïsme* leiden, terwijl de identificatie van de vrije wil met de keuzevrijheid ontaardt in een *irrationalisme* dat niet in staat is om goed van kwaad te onderscheiden. Het feit dat gevoel, neigingen, hartstocht, gelukstreven en willekeur slechts gebrekkige realisaties van de vrije wil zijn, betekent echter geenszins, dat ze waardeloos of slecht zouden zijn. Evenmin als Kant, heeft Hegel ooit één kwaad woord van onze gevoelens en driften, noch in het algemeen van onze 'lagere' vermogens gezegd. Waar hij tegen protesteerde, was steeds de verabsolutering van een deelmoment of van een partiël gezichtspunt, waardoor de totaliteit vertekend en de kern van de zaak verdonkeremaand werd. De identificatie van de zaak met een moment ervan is het wezen van de onwaarheid. Waarheid ontstaat echter als zo'n vereenzijdiging wordt gecorrigeerd door de belichting van alle andere momenten en hun samenhang met het eerste. Alleen het absolute, de hele waarheid die zichzelf kent, mag en moet verabsoluteerd worden; al het andere is relatief.

Gevoel, hartstocht, willekeur en streven naar geluk zijn dus noodzakelijke ingrediënten van een waarachtig en goed menselijk handelen, maar ze zijn alleen dan goed, wanneer ze precies die plaats en functie innemen en precies die relaties tot elkaar en de vrije wil onderhouden, die hun door de wezenlijke constitutie van de mens (door de menselijke 'physis' of 'natura humana') zijn toegewezen. Het is de kunst van een wijsgerige anthropoloog om de aard en de relaties van al

die momenten zó te bepalen, dat hun wezenlijke ordening zich in zijn begrip manifesteert. Daarmee heeft hij dan tevens een deel van het ethische werk gedaan. Uit zijn begrip blijkt hoe de verschillende niveau's en elementen van het handelen in elkaar moeten grijpen. Bekijken we dit nader aan de hand van de Heidelbergse versie van Hegels *Enzyklopädie*.

3.a. Het praktische gevoel.

Een eerste uiting van de geest als zelfbepaling is het *praktische gevoel* (A.388–391). Hegel heeft hier die vorm van voelen op het oog, waardoor wij spontaan bepaalde daden of regels als goed of als slecht waarderen. Als voorbeelden geeft hij 'het gevoel van recht en moraliteit', 'welwillende neigingen' enzovoort (A.390A). Wij laten ons in ons handelen leiden door sympathie, een gevoel voor fairness, een onmiddellijk aanvoelen van goed en kwaad. Wij zijn georiënteerd door de gevoelens van ons 'hart' (A.390A).

Men kan menen, dat dit soort moreel aanvoelen rijker is dan een ethiek die door verstand en rede wordt opgesteld, maar de oudere Hegel is overtuigd, dat de waarheid die in het gevoel schuilt, volledig en veel beter geformuleerd kan worden in de taal van het begrip. De spontane moraal die in het praktische gevoel vervat is, komt pas tot zijn recht en volle waarheid, wanneer ze wordt vertaald in een door redelijk denken verantwoorde ethiek. Hegel ontkent niet, dat het spontane gevoel een goede gids kan zijn. In het normale geval zal haar waardering overeenkomen met de inzichten van een zelfbewuste rede – de inhoud van het ware praktische gevoel is dezelfde als die van de redelijke wil (A.390) – maar het gevoel kan zelf niet het hoogste criterium zijn. De hoogste rechtbank is alleen die van de Rede. 'Ik voel het zo aan' kan voor deze rechtbank geen vonnis rechtvaardigen.

Het praktische gevoel is een eerste, onmiddellijk en grotendeels nog natuurlijke manifestatie van de wil als zelfbepaling van en door de geest. Inzover het subject aanvoelt wat goed is en zich door spontane sympathie laat leiden, is het innerlijk door zichzelf tot een bepaalde voorkeur bepaald. Als zodanig beantwoordt het aan de definitie van de wil als 'bepaling door zichzelf'. Aan de andere kant is een dergelijk gevoel iets, dat door het subject slechts wordt aangetroffen of gevonden. Als *ondervonden* zelfbepaling beantwoordt dit gevoel niet aan het begrip van de wil en is het nog iets natuurlijks (A.389). Dit aspect verklaart ook waarom het praktische gevoel singulier, toevallig en subjectief is. De gevoelsvorm is niet aangepast aan de geestelijke inhoud die daarin wordt aangevoeld. De inhoud van het juiste gevoel is wel algemeen, transobjectief en uit de aard der zaak noodzakelijk; maar de vorm van het gevoel is toevallig, subjectief en individueel.

Hoewel het gevoel voor zaken als moraal, recht en godsdienst¹⁵ slechts

een schaduw is van de autonome zelfbepaling waardoor het begrip van de geest als vrije wil zich kenmerkt, bevat dit affectieve fenomeen — zij het op een nog grotendeels natuurlijk niveau — de wezenlijke structurelementen van het autonome willen. Nu bevat alle zelfbepaling een element van moeten (*Sollen*). Het is dan ook niet waar, dat Hegel tegen het *Sollen* gekant zou zijn. Ook met betrekking tot het *moeten* gaat het Hegel om de afwijzing van een verabsolutering. Wanneer men, zoals vooral Fichte heeft gedaan, het *Sollen* als een laatste en hoogste woord over het menselijke leven opvat, acht men een uiteindelijke levenssynthese en -harmonie onmogelijk. Maar dat betekent dan ook een opgeven van de zekerheid, dat alle discrepanties uiteindelijk verzoend en als momenten van een hogere eenheid begrepen kunnen worden. Een dergelijke stellingname staat voor de niet-meer-jonge Hegel echter gelijk met het opgeven van de filosofie en met de bevestiging van een fundamentele absurditeit in het bestaan. — Als relatief en zowel bewaard als opgeheven moment, is het *Sollen* een wezenlijk moment van alle menselijke activiteit. Een praktische filosofie zal het dan ook als coëxtensief met het menselijke willen thematiseren.

Het *Sollens*-moment dat in het praktische gevoel vervat ligt, laat zich vatten door een analyse van praktische gevoelens als schaamte, berouw, tevredenheid over verrichte handelingen enzovoort, die Hegel in A.391A 'modificaties van het formele praktische gevoel' noemt. Een uitgewerkte filosofie van de affectiviteit zou het verschil tussen de soort gevoelens waartoe natuurlijke sympathie en gevoel voor recht en moraliteit (A.390A) behoren en de soort waartoe 'vergenoegdheid, vreugde, smart [...], schaamte, berouw en tevredenheid' behoren, scherper moeten omschrijven, maar voor ons doel kunnen we ze met Hegel samennemen als modificaties van de affectiviteit voorzover deze van belang is voor het menselijke handelen en de moraal.

Wanneer ik mij tevreden voel wegens een door mij gestelde daad, dan voel ik me prettig. Bedroefheid over de slechtheid van de wereld is echter onaangenaam. Zo zijn schaamte en berouw, vreugde en smart en al dergelijke gevoelens met betrekking tot het menselijke handelen variaties op een gevoel dat wij hedonisch zouden kunnen noemen en dat Hegel 'het gevoel van het aangename of onaangename' noemt (A.391). Lust (*hédonè*) en onlust (*lupè*) zijn op dit gevoelsniveau de detectoren op grond waarvan het voelende subject uitmaakt of een feitelijk menselijk handelen al of niet overeenkomt met datgene waarvan het aanvoelt dat het juist is. Een gevoel van tevredenheid geeft aan, dat de feitelijkheid een realisatie is van de eisen die opgesloten liggen in het praktische gevoel van recht, moraliteit enzovoort, dat in de vorige paragrafen besproken werd. Het onaangename gevoel van schaamte, berouw, verontwaardiging of smart maakt duidelijk, dat de feitelijkheid niet aan het gevoelde ideaal beantwoordt. De dualiteit van ideaal en feitelijkheid, die zich aldus reeds op het affectieve niveau doet gelden, maakt zich, nog vóór de ondervinding van vreugde of ver-

driet, merkbaar in een gevoeld 'moeten', dat inherent is aan alle affectiviteit die met menselijk handelen te maken heeft.¹⁶

Dit 'moeten' wordt door Hegel op de volgende wijze geanalyseerd (A.391). Het is de relatie (*Beziehung*) tussen twee momenten van het praktische gevoel. Wanneer dit een juist gevoelen is — dat wil zeggen wanneer het dezelfde inhoud heeft als de praktische rede — dan is het een spontaan aanvoelen van een concrete algemeenheid. (Kant heeft immers aangetoond, dat het doel van de praktische rede bestaat in iets algemeen). Anderzijds is het praktische voelen betrokken op een feitelijke realiteit, die uit individuele handelingen en hun effecten bestaat: een situatie waarin het voelende subject zich bevindt, een geschiedenis die zich afspeelt, de reacties die dit in het subject te weeg brengt, enzovoort. Het gevoel is *praktisch*, inzover het deze toevallige feitelijheid vergelijkt met het algemene doel van de redelijke of goede wil. Omdat de feitelijheid niet noodzakelijk overeenstemt met het redelijke doel, verschijnt dit laatste als een eisende instantie: het legt een 'moeten' op. De feitelijheid van het menselijke handelen verschijnt daardoor in een moreel perspectief.

Door de hier geanalyseerde paragrafen (A.389–391) heeft Hegel het relatieve recht en de positieve functie van een gevoelsmoraal en een ethiek van het voelen gerechtvaardigd.¹⁷ Als spontane moraal is ze onder andere daarom van groot belang, omdat wij ons handelen niet voortdurend door reflecties kunnen begeleiden. Door teveel verstandelijk overleg zouden wij ons handelen eerder verstoren. Het spontane zoeken van wat in moreel opzicht aangenaam en onaangenaam is — een verheven vorm van moreel hedonisme — is noodzakelijk, omdat wij eindige en affectieve geesten zijn, maar een ethiek kan dat niet als fundament aanvaarden, omdat het gevoel, als element van individualiteit, subjectiviteit en toevalligheid, zijn inhouden niet zelf rechtvaardigen kan. Zou men het gevoel tot hoogste criterium maken, dan is men machteloos ten opzichte van de illusies en deducties waardoor het ons gemakkelijk misleidt. In ondergeschiktheid aan een ethiek van de rede zijn een filosofie van de affectiviteit en een gevoelsethiek echter onontbeerlijk.

3.b. Neigingen, geluk, keuzevrijheid en vrije wil.

Het tweede niveau waarop de wil zich realiseert, is het niveau van de *driften en neigingen* (*Trieb und Neigung*), dat Kant reeds uitvoerig gethematiseerd heeft. Terwijl het Kant vooral te doen was om het radicale verschil tussen de aard en waarde van de 'zinnelijke neigingen', waarop slechts hypothetische imperatieven te funderen zijn, en de aard en waarde van de goede of redelijke wil, waarvan de autonomie een categorische imperatief genereert, — is Hegel erop uit de grondige eenheid van beide dimensies in het licht te stellen. Hij ontkent daarbij niet de door Kant aangegeven verschillen, maar integreert ze in

een belichting van de neigingen, waardoor deze *gebrekkige* vormen blijken van de praktische rede en de redelijke wil (A.392–393).

Evenals het praktische gevoel zijn ook de neigingen en driften onmiddellijk gegeven, en in die zin natuurlijk en toevallig. Ze komen in allerlei soorten en vormen voor, hebben allerlei verschillende doelen en worden door uitwendige determinaties geregeerd. Van praktische gevoelens verschillen ze voornamelijk, doordat ze niet zonder meer zijn overgeleverd aan de toevalligheid van gevoelens die nu eenmaal optreden of niet. Met name de ervaring van het aangename en onaangename, waardoor de affectieve beleving van het eerste praktische niveau herkende wat goed en slecht is, beantwoordt te weinig aan de definitie van de wil als zelfbepaling; en dit geldt eigenlijk voor de hele sfeer van het praktische gevoel. In tegenstelling tot de passiviteit waardoor die sfeer gekenmerkt wordt, zijn de neigingen actiever: een streving om *zelf* de aangepastheid van de praktische feitelijkheid aan het innerlijke doel tot stand te brengen.¹⁸ Blijft staan, dat deze vorm van zelfbepaling — ook al kunnen de neigingen op de ware doelen van de rede gericht zijn — nog niet de ware autonomie vertegenwoordigen, aangezien ze zelf nog te natuurlijk, te empirisch en te toevallig zijn.

Met de rede hebben de neigingen gemeen, dat ze een subjectief oogmerk in de objectieve werkelijkheid 'willen' omzetten. Naar hun *formele* aspect zijn ze dus wel een synthese van subjectiviteit en objectiviteit (A.394 en A.393A). Maar uit zichzelf kunnen de neigingen niet aangeven *welke inhoud* en *welke doelen* goed zijn en objectief gerealiseerd moeten worden.

Een eerste reden waarom ze dit niet kunnen is, dat ze in hun veelvuldigheid met elkaar in botsing komen. De vele particuliere doelen die wij krachtens onze neigingen allemaal 'willen', kunnen niet samen bestaan. Wanneer iemand zich door zijn neigingen laat leiden, raakt hij vast in een wirwar van tegenspraken. De wil zoekt hiervoor een oplossing door de verschillende tendensen en doelen met elkaar te harmoniseren. Hij wordt daarbij in eerste instantie geleid door het verlangen naar *geluk*.

In zijn behandeling van het geluk (A.395–396) neemt Hegel Kants kritiek van de *Glückseligkeit* over, maar hij herformuleert ze in functie van zijn eigen begripslogiek. 'Glückseligkeit' is geen echte synthese¹⁹, maar een verwarde voorstelling: men denkt zich vaagweg in, dat alle driften tegelijk beperkt en bevredigd worden; kwalitatieve en kwantitatieve bepalingen worden door elkaar gemengd; en de vraag waarin geluk bestaat, kan alleen op een subjectivistische, niet op een objectieve en algemeen geldige wijze worden opgelost (A.396). Geluk kan daarom niet het hoogste criterium van de moraal en geen fundament voor de ethiek zijn. Het *eudemonisme* heeft evenals de *gevoelsethiek* een eigen, onvervangbare plaats en functie als onvervangbaar *element* van de ware ethiek. Maar het voldoet niet als antwoord op de ethische grondvraag.

De harmonisering van de doeleinden der natuurlijke neigingen veronder-

stelt een instantie, die genoeg afstand van de neigingen heeft om erover te kunnen reflecteren en ze door elkaar te kunnen beperken. Wanneer men dit inziet, heeft men de keuzevrijheid ontdekt. De *Willkür* (A.397) is dat aspect van de vrije wil, waardoor deze aan geen enkele neiging vastzit, maar boven alle neigingen staat, zodat zij in staat is te kiezen welke zij wil volgen. Wanneer wij echter bij de bepaling van de vrije wil als keuzevrijheid blijven staan, geraken we in een onoplosbare tegenspraak (A.398). Enerzijds is de willekeur namelijk het vermogen dat aan geen enkele particuliere neiging vastzit en in zover een onbepaalde algemeenheid is. Anderzijds is zij niets anders dan een voortdurend kiezen voor, dit is zich vastleggen op deze of die inhoud van een of andere bijzondere neiging, en in zover bestaat zij slechts als subjectieve en toevallige wil. Aan de ene kant ziet ze neer op de particulariteit van de doeleinden die onze natuurlijke neigingen ons suggereren; aan de andere kant toont ze door haar keuzen, dat diezelfde doeleinden alles voor haar zijn. Deze tegenspraak effectueert zich in een eindeloos proces van verstrooiing: Wanneer de hoogste vrijheid bestaat in het vermogen om te doen wat je maar wilt, dan komt er geen einde aan de jacht op de ene particuliere bevrediging na de andere. In de orde van de particuliere neigingen en doeleinden is geen uiteindelijke bevrediging te vinden. De radicale onbevredigdheid die – bijvoorbeeld in de vorm van verveling of walging – zal optreden, wanneer men zó naar geluk streeft, is de affectieve uitdrukking van een algemeenheid die in het kiezen wel aanwezig is, maar zich telkens weer aan een particuliere vorm van bevrediging verliest (A.398). Een ethiek die zich op een dergelijke vrijheid baseert, is evenzeer een ethiek van het geluk als het ongeluk.

De enige mogelijkheid om aan een ontevredenheid zonder einde te ontsnappen, is een praktijk die beantwoordt aan het ware begrip van de vrije wil. Dit is een handelen dat de definitie van de geest als zelfbepaling en zelfbestemming adequaat realiseert. Een dergelijk handelen bestaat echter – zoals Kant heeft bewezen – alleen in de vrije wil die zijn eigen redelijkheid (of algemeenheid) wil.²⁰ De autonomie van de vrijheid die zichzelf als einddoel stelt en verwelkomt, is tegelijkertijd de hoogste of fundamenteelste *definitie* van de mens, en de hoogste of fundamenteelste *imperatief* waaraan hij moet gehoorzamen. De 'menselijke natuur' is niets anders dan geïncarneerde vrijheid, maar hij *moet* dit ook nog *worden*. 'Wees werkelijk vrij!' is de grondslag en de samenvatting van een ethiek die aan een adequaat begrip van menszijn beantwoordt.

4. Subjectieve en objectieve geest.

Het begrip van de (subjectieve) *vrije geest* wordt in de laatste versie van de Encyklopedie (C.481–482) veel duidelijker dan in de eerste versie (A.399) onderscheiden van de *objectieve geest*. In alle versies is het echter duidelijk, dat het ware begrip van de vrijheid, waarop de ontwikkeling van de psychologie

moet uitlopen, niet meer dan een onontwikkelde en in die zin abstrakte kiem is, waarvan nog niet duidelijk is in welke doelstellingen en daden hij zich moet realiseren. Alle besproken momenten van de psychologie waren vorm-elementen; de voleinding van de subjectieve geest in het begrip van de vrije geest die haar vrijheid kent en wil, impliceert wel een principiële identiteit van vorm en inhoud, maar we weten nog niet welke bijzondere en individuele momenten dit abstrakt-algemene begrip inhoudt. Vanuit ethisch perspectief betekent dit, dat de taak waarvoor de mensen zich gesteld zien, namelijk hun vrijheid te verwerkelijken, in dit stadium nog niet meer dan een leuze is, aangezien ze nog geen concrete doelstellingen en normen bevat.

Het begrip vrijheid en de imperatief die het impliceert, kunnen niet zomaar worden toegepast op de toevallige gegevens die de empirie ons biedt. Zou men dit toch proberen, dan accepteert men de feitelijkheid zonder meer en maakt men ze tot een partieel criterium van het goede handelen. Aanpassing aan de feitelijk bestaande realiteit kan echter geen criterium voor goed en kwaad zijn. Want niet alleen het mogelijke, maar ook het feitelijke moet op zijn kwaliteit worden getoetst. Hegel verwijt Kant, dat hij zich tevreden stelde met een formele analyse van het juiste handelen, maar geen poging deed om een deductie te geven van de inhouden, dit is van de concrete doelstellingen en maximen, waarom de formele elementen vragen. In Kants formalisme wreekt zich volgens Hegel hetzelfde dualisme als in zijn theoretische filosofie: door zijn radicale scheiding tussen de noumenale werkelijkheid van *Vernunft* en vrijheid, en de fenomenale wereld van het onmiddellijk gegevene kon Kant niet meer begrijpen hoe beide werelden in elkaar grijpen en volgens welke noodzakelijke relaties de fenomenale wereld de ideeën concretiseert.

De concrete zelfverwerkelijking van de vrijheidsidee is de overgang van een formele dimensie naar een dimensie waarin vorm en inhoud elkaar impliceren. Ze is het objectief worden van het bereikte begrip van de subjectieve vrije geest. In de *objectieve geest* beleeft de vrije mens zijn vrijheid door deelname aan een menselijke en zelfgeschapen wereld van recht, gezinsleven, economie en politiek. Ook deze wereld is echter nog niet de volkomen verwerkelijking van de vrijheid. Zij kan dit niet zijn, omdat ook zij nog maar een eindige realisatie van de geest is. Een mens kan niet tot rust komen in de dimensies van recht, maatschappij, staat of wereldgeschiedenis, omdat de ware vrijheid oneindigheid wil. Deze is slechts bereikbaar in de suprahistorische dimensie van godsdienst en wetenschap: het domein van de absolute, niet alleen geobjectiveerde, maar ook zichzelf aanschouwende, voelende en begrijpende geest. Hegels concrete ethiek omvat dus *alle* delen van zijn geestesfilosofie. Het is niet voldoende als een goed burger aan het juridische, economische en politieke leven deel te nemen; men moet zich ook esthetisch, religieus, wetenschappelijk en filosofisch ontwikkelen. 'Wees vrij!' impliceert, behalve concrete inzet voor een rechtvaardige wereld,

ook een vorm van contemplatie die de menselijke manier van het eeuwige leven is.

Hegels ethiek vertoont aldus hetzelfde schema als de ethiek van Aristoteles. Na een abstracte beschouwing van de formele elementen waardoor de menselijke praxis zich onderscheidt — een beschouwing die uitloopt op de grondregel 'Verwerkelijk uzelf!' — volgt een analyse van de 'ethische' deugden waardoor een goed staatsburger zich kenmerkt, terwijl de moraalfilosofie culmineert in een afsluitend betoog over de aard- en de waarde van de *theorie* als verwerking van de hoogste en goddelijke mogelijkheid waarover een mens beschikt.

Hierbij moeten echter twee aantekeningen worden gemaakt :

1) Hoewel het gezegde mijns inziens regelrecht uit Hegels begripsbepaling van de subjectieve praktische, de objectieve en de absolute geest volgt, heeft Hegel zelf nauwelijks geschreven of gesproken over de ethische aspecten die vastzitten aan zijn filosofie van de *absolute geest*. Een enkele keer noemt hij naast burgerlijke ook religieuze plichten, maar hij gaat er niet op in.²¹ Van een thematische bespreking is hoogstens iets te vinden in die globale en fragmentaire passages van Hegels godsdienstfilosofie, die over de cultus als praxis van de godsdienst handelen.

2) Ook in het kader van de objectieve geest geeft Hegel geen expliciete ethiek, maar wel een aantal methodische overwegingen waaruit zich een ethiek van de staatsburger reconstrueren laat, en een paar fragmenten van zo'n ethiek. Dit geschiedt vooral in een aantal *Anmerkungen*. De tekst van de paragrafen zelf en het betoog dat zij vormen, wordt beheerst door een ander perspectief dan het ethische. Niet de vraag naar de zelfontplooiing en voltooiing van het individu staat er centraal — dat was de vraag die de filosofie van de subjectieve geest beheerste — maar de vraag wat het wezen van de samenleving en wat een goede samenleving is, en de vraag naar de instituties die voor het algemeen welzijn en de vrijheid van een staat nodig zijn.

5. Hegels concrete ethiek.

In deze laatste paragraaf tracht ik een globaal beeld te schetsen van dat deel van de concrete ethiek, dat binnen Hegels filosofie van de objectieve geest valt en dat ik boven heb aangeduid als een ethiek van de staatsburger. Daarbij baseer ik me voornamelijk op Hegels boek over de *Grundlinien der Rechtsphilosophie*.

Recht is niets anders dan geobjectiveerde vrijheid : *Dasein* van het begrip vrijheid; vrijheid die erkenning ontvangt en zich in de vorm van een orde, een systeem, een menselijke wereld realiseert. Het eerste recht en het fundament van alle verdere rechten is het *persoon-zijn* van de vrije individuen. Het eerste rechtsgebod luidt daarom 'Wees een persoon en respecteert de anderen als persoon!'

(GrI. § 36). De vrijheid blijkt aldus meer te zijn dan het menselijke vermogen om redelijk te handelen. Evenals Kant en Fichte insisteert Hegel op de waarheid, dat de vrijheid zelf een respectabele inhoud – of, zoals Kant heeft gezegd, een achtenswaardig *Zweck an sich selbst* – is.

De rechtsorde is niets anders dan de uitwerking van deze respectabiliteit. De eerste en fundamentele concretisatie van de persoonlijke achtenswaardigheid is de *eigendom*. De autonomie, waardoor een mens 'bij zichzelf' en aldus zijn eigen heer en meester is, moet zich objectiveren, dat wil zeggen empirisch realiseren en manifesteren. Dit doet zij door zich onvrije zaken toe te eigenen en er een bezit van te maken. Als bezit dat door anderen *erkend* en *gerespecteerd* moet worden, is het meer dan een bezit, namelijk een *recht*: eigendom. Het eigendomsrecht is de voor de hand liggende en meest primitieve uitdrukking van de individuele vrijheid in de gestalte van het persoonzijn.²²

De diversiteit van personen, die eigenaars zijn, leidt tot een netwerk van relaties dat in het heersende rechtssysteem door het privaatrecht geregeld wordt. In een eerste deel van zijn rechtsfilosofie thematiseert Hegel deze relaties door een analyse van de juridische aspecten van het contracteren en van die vormen van onrecht die daarmee samenhangen. Hij behandelt dus enkele filosofische principen van het overeenkomstenrecht en van het strafrecht. Deze behandeling is verre van volledig en ze is ook niet als volledig bedoeld, omdat dit eerste deel van de Rechtsfilosofie zich uitdrukkelijk beperkt tot een abstracte beschouwing van de juridische aspecten die het persoonzijn van onbepaald vele menselijke individuen meebrengt. Wel kunnen we in het licht van de eerder uiteengezette grondslag van het morele handelen zeggen, dat het geciteerde rechtsgebod en de specificaties die er in dit eerste deel uit worden afgeleid, tevens een serie ethische normen bevatten. De individuele mens moet zich, krachtens de hem opgegeven taak van zelfverwerkelijking, als een persoon gedragen en anderen als personen bejegenen, – Kant zou zeggen: hij moet het menszijn in zichzelf en anderen achten. Door de uitwerking die Hegel aan dit princip in zijn beschouwingen over eigendomsrecht en contractrecht heeft gegeven, heeft hij impliciet ook meer concrete stellingen van de ethiek afgeleid: Een mens moet eigendom bezitten, een goed eigenaar zijn, dat wil zeggen zijn bezit zo bezitten, dat zijn autonomie daaruit blijkt; hij mag noch zichzelf noch andere mensen tot slaaf maken; niemand mag zijn hele arbeidsvermogen aan een ander verkopen en niemand mag dat kopen; bij het sluiten van contracten moet men zich aan de voorwaarden en de regels houden, die uit het wezen van een overeenkomst tussen vrije mensen volgen; men mag dus bijvoorbeeld geen valse voorstelling van zaken geven; men moet leveren, als een koop gesloten is; men mag een ander niet chanteren enzovoort. – Alle geboden en verboden die Hegel in 'Het abstracte recht'²³ afleidt, scheppen tegelijk juridische en morele verplichtingen. Vanuit het perspectief van de samenleving overweegt hun juridisch karakter; vanuit het

individuele perspectief dringen beide perspectieven zich even sterk op. De abstracte principes van het eerste deel van Hegels Rechtsfilosofie krijgen een concrete inhoud in het derde deel dat de zedelijkheid behandelt. Voorzover ze het onderlinge verkeer tussen eigenaars regelen, worden ze geconcretiseerd in het tweede hoofdstuk daarvan, dat handelt over de burgerlijke maatschappij (GrI. §§ 182–256). De analyses van het behoeftensysteem en het arbeidsproces, de rechtspraak, de bureaucratie en de standenmaatschappij schetsen hoofdlijnen van een samenleving waarin de enkelingen zich op bepaalde manieren ten opzichte van elkaar moeten gedragen. Ook hier kan men alle regels die Hegel als grondslagen van het burgerlijke recht, het procesrecht, het administratief recht en het arbeidsrecht afleidt, vertalen in morele normen voor de individuele burgers die aan het maatschappelijke proces deelnemen.

Het abstracte recht en de ordening van de burgerlijke maatschappij gaan uit van een veelheid van menselijke individuen. Ze manifesteren het interindividuele aspect van de samenleving en realiseren de relatieve waarheid die door individualistische samenlevingstheorieën naar voren is gebracht. Met name de contracttheorieën van Locke, Rousseau en Kant hebben eenzijdig geïnsisterd op de gedachte, dat de samenleving een netwerk van intersubjectieve relaties is. Door deze eenzijdigheid zijn zij echter niet in staat geweest een andere, in Hegels ogen nog fundamentele waarheid serieus te nemen, de waarheid namelijk, dat een samenleving onmogelijk is, indien ze geen eenheid is. Als eenheid van vele individuen is de samenleving een totaliteit. Als samenleven van vrije individuen is ze de verwerkelijking van hun gezamenlijke vrijheid. Aangezien het wezen van de geest in redelijk denken en willen bestaat, is een vrije, dit is redelijk handelende, samenleving de hoogste zelfverwerkelijking die de geest in de orde van zijn objectiviteit, dit is in de orde van het recht kan realiseren. Zoals de concrete realiteit van het recht op bezit en behoeftenbevrediging deelname aan het economische proces impliceert, zo impliceert de vrijheid van een samenleving ook het materiële welzijn van die samenleving. Het economische proces dat zich in de burgerlijke maatschappij afspeelt en de juridische structuren waardoor het geregeld wordt, maken daarom deel uit van de politieke organisatie, die het hoogste doel van de samenleving, haar vrijheid en soevereiniteit, veilig stelt.

Een eerste, nog niet politieke, maar in Hegels zin wel 'zedelijke' eenheid van velen bestaat in het gezin. *Die Familie* is een vorm van menselijk – dus vrij en redelijk – samenleven, waarvan de samenhang door een gevoel – een 'praktisch gevoel'! – wordt gegarandeerd: de liefde, die zowel de liefde tussen man en vrouw als de piëteit omvat. De hoogste vorm van sociale eenheid wordt door Hegel echter geïdentificeerd met de moderne nationale Staat. Deze is in zijn ogen de hoogst mogelijke overkoepeling van menselijke verbanden, en dit niet alleen *de facto*, maar ook *de iure*. Een hogere, bijvoorbeeld kosmopoliti-

sche, totaliteit is op het niveau van de objectieve geest onmogelijk. Ze is wel mogelijk op het niveau van de absolute geest, dat wil zeggen in de kunst, de godsdienst en de wetenschap. Deze dimensies van de cultuur zijn werkelijk zo wijd als de mensheid; maar in het vlak van de politiek bestaat geen bovennationale eenheid. Op internationaal niveau heerst het individualisme van de natuurtoestand in de vorm van soevereine naties, die elkaar noodzakelijk als actuele of potentiële vijanden beschouwen; en de wereldgeschiedenis is een eindeloze successie van oorlogen en vredes, die geen andere troost toelaat dan die van een esthetische, religieuze en filosofische contemplatie.²⁴

Men kan Hegels sociale filosofie bekritisieren wegens zijn identificatie van het politieke einddoel met de voleinding van de moderne rechtsstaat. Weliswaar heeft Hegel de staat nooit tot hoogste menselijke realiteit verheven, zoals hem door heel wat vrienden en vijanden is toegedicht. De identificatie van staat en zedelijkheid die hij doorvoert, is bovendien in strijd met zijn eigen definitie van recht en zedelijkheid.²⁵ Maar men kan niet ontkennen dat hij dikwijls doet alsof de hele moraal uiteindelijk opgaat in het nette leven van een rechtschapen burger, en alsof de *ethica* niets meer is dan een ondergeschikt moment van een nationalistisch geïnspireerde *politica*.

Het duidelijkst geeft Hegel deze tendens te kennen in de beginparagrafen van het derde deel van zijn Rechtsfilosofie, dat handelt over de *Sittlichkeit*. Ze laten zich lezen als een filosofische verantwoording van het citaat, dat Hegel in de *Anmerkung* bij § 153 geeft: "Op de vraag van een vader naar de beste manier om zijn zoon zedelijk²⁶ op te voeden, gaf een Pythagoreeër [...] het volgende antwoord: wanneer je hem tot *burger van een staat met goede wetten maakt*." Met de Pythagoreeër verwerpt Hegel hier een slecht geregelde staat en onderschrijft hij de gedachte, dat de plichten en rechten van een individu afgelezen kunnen worden van de instituties die eigen zijn aan een goede staat.²⁷ De individuele moraal is een aspect van de eisen die de politieke organisatie van samenleving impliceert. Als ontwikkeling van de wezenlijke momenten van de objectieve zedelijkheid kan de rechtsleer onmiddellijk worden omgezet in een leer van morele verplichtingen — en daarmee in een deugdenleer — doordat men, op grond van de innerlijke eenheid die ethiek en politiek verbindt, aan iedere zedelijke bepaling toevoegt: "dus is deze bepaling voor de mens een plicht". "Een immanente en consequente plichtenleer kan [...] niets anders zijn dan de ontwikkeling van die verhoudingen, welke door de vrijheidsidee noodzakelijk en daarom [...] in de staat *werkelijk* zijn." (GrI. § 148A). Zich inspirerend op Plato's *Politeia*, waarin de *dikaïosune* als deugd van alle deugden zowel de harmonie van de polis, als de volmaaktheid van de goede burger karakteriseert, zegt Hegel dan ook, dat *Rechtschaffenheit* 'de' (alomvattende) deugd is. Een rechtschapen mens vervult alle plichten die voortvloeien uit de sociale instituties van de samenleving waartoe hij behoort (GrI. § 150).

Wanneer men deze principiële uitspraken van Hegel toepast op de concrete elementen van het ideale samenleven, die hij vervolgens afleidt, komen er plichten te voorschijn in de volgende trant. Men moet burger van een nationale rechtsstaat zijn; trouwen; zijn echtgenoot(e) beminnen, kinderen krijgen, liefhebben en opvoeden; in het levensonderhoud van zijn gezin voorzien door een eerlijke deelname aan het arbeidsproces; men moet geschillen bijleggen of door de rechtbank laten oplossen; door vrije beroepskeuze lid worden van een bepaalde stand; de natie dienen volgens de functies en plichten van de stand waartoe men behoort; de politieke beleidslijnen van de regering beïnvloeden en eventueel bekritisieren of proberen te wijzigen via het parlement en de publieke opinie; wanneer het vaderland bedreigd wordt, dit verdedigen en desnoods zijn leven opofferen voor het welzijn en de onafhankelijkheid van het gemenebest.

De hele plichtenkatalogo die men uit Hegels leer van de *Sittlichkeit* kan distilleren, maakt een buitengewoon conservatieve indruk. Maar laten we niet vergeten, dat de genoemde verplichtingen alleen dan gelden, wanneer de staat waarbinnen ze gelden, een goed geordende en naar zijn hoofdmomenten ideale staat is. Indien een feitelijke staat niet beantwoordt aan de door Hegel gededeuceerde staatsidee, dan kunnen andere verplichtingen gelden. Wanneer het verschil tussen ideaal en feitelijkheid zo groot wordt, dat er geen sprake meer is van een veilige en rechtvaardige samenleving, treedt de door Hobbes beschreven natuurstoestand weer in. De enige plicht die dan geldt is, dat de strijd van allen tegen allen opgeheven wordt. Maar in een toestand van anarchie is een dergelijke opheffing alleen mogelijk met behulp van geweld of list. Voor de helden die staten stichten, gelden andere normen dan voor gezeten burgers, die op de lauweren van anderen kunnen rusten.²⁸

Dergelijke overwegingen laten zich ontwikkelen ten aanzien van toestanden die niet totaal anarchistisch zijn, maar tegelijk aanmerkelijk verschillen van een welgeordende samenleving die een minimum aan welvaart en vrijheid voor al haar burgers garandeert. Hegels jeugdige enthousiasme voor de revolutie — dat overigens, zoals meestal, puur verbaal was — laat zich in zijn latere geschriften niet meer horen, maar de val van de Bastille is hij blijven vieren; Napoleon heeft hij geïnterpreteerd als een held die Europa naar een hoger niveau van recht en politiek heeft opgeheven; de periode na 1815 heeft hij nooit als een restauratie willen zien, maar als het begin van een nieuwe geschiedenis, die weliswaar de oorlog niet uit de wereld zou helpen, maar de mensheid zou verenigen in de waarheid van een mondiale religie en filosofie.^{39/30}

NOTEN

¹Zie *Enzyklopädie* (1830) §§ 574–577 en het slotcitaat uit Aristoteles' *Metaphysica* A (1072b 18–30). De drie uitgaven van Hegels *Enzyklopädie* (1817, 1827 en 1830) worden in het vervolg met de hoofdletters A, B en C aangeduid.

²*Enz.* C 386 + A; *Logik* (ed. Lasson) I, p. 103 vv.

³*Enz.* C 381, 384, 575–577.

⁴*Enz.* C. 383. Vgl. mijn uitleg in *Hegels definitie van de geest*, in: *Tijdschrift voor Filosofie* 43 (1981), p. 235–268 en 487–509.

⁵Hoe Hegel de filosofie, die de volledige waarheid van het christendom heeft geïntegreerd, kan laten culmineran in Aristoteles' beschrijving van het hoogste leven (zie noot 1), is een moeilijk probleem dat een uitvoerige analyse van zijn godsdienstfilosofie vergt.

⁶Vgl. mijn artikel 'Ken U zelf!' of 'Wat is filosofie van de geest?' in: *Tijdschrift voor Filosofie* 42 (1980), p. 720–770. 'Erkenne dich selbst', dat Hegel in *Enz.* BC.377 tot motto van zijn hele geestesfilosofie maakt, wordt door Kant in zijn *Tugendlehre* als "het eerste gebod van alle plichten ten opzichte van zichzelf" geïnterpreteerd, vgl. Ak. VI, p. 441.

⁷Vgl. mijn artikel *Hegels Pflichten – und Tugendlehre. Eine Analyse der "Grundlinien der Philosophie der Rechts"* §§ 142–156, in: *Hegel-Studien* 17 (1982), p. ...

⁸Vgl. bijvoorbeeld *Grundlinien* §§ 110–120.

⁹*Enz.* C.472–481 en 503–511; *Grundlinien* §§ 105–140.

¹⁰*Enz.* A.388–399.

¹¹*Grundlinien* §§ 4–28; *Enz.* C.469–481.

¹²*Enz.* C. 481–482; A.400; *Grundlinien* § 5 + A.

¹³*Enz.* C.481: "Der wirklich freie Wille ist die Einheit des theoretischen und des praktischen Geistes; – freier Wille, der für sich als freier Wille ist, indem der Formalismus, die Zufälligkeit und Beschränktheit des bisherigen praktischen Inhalts sich aufgehoben hat."

¹⁴*Grundlinien* § 27.

¹⁵Dit laatste ("wie von Religion") is in 1827 (B.472) aan de *Anmerkung* bij *Enz.* A.390 toegevoegd en in C.471 behouden.

¹⁶Hegel tematiseert hier op zijn eigen wijze het *moralische Gefühl*, waarmee Kant in het derde hoofdstuk van de *Analytik der Kritik der praktischen Vernunft* zo hard worstelt (K.pr.V. A.127 vv.).

¹⁷Meestal is Hegel polemisch, wanneer hij over het door hemzelf in zijn jeugd zeer gevierde gevoel filosofeert. Vgl. *Enz.* C.61–78 en een groot aantal stereotypische *Anmerkungen*, zoals C.400 A, 447 A, 471 A.

¹⁸Aldus in paragraaf 473 van de derde uitgave van de *Encyclopedie*, die veel

duidelijker is dan *Enz. A.392–393*.

¹⁹Kant had reeds opgemerkt, dat *Glückseligkeit* geen totaliteit en daarom geen begrip kan zijn. Cf. *GMS, AB.46* en *K.pr.V., A.40–49, 61–71*.

²⁰*Enz. A. 399; Grundlinien § 27*.

²¹Vgl. o.a. het einde van de *Anmerkung* bij § 137 van de *Grundlinien*.

²²*Enz. A.402–404; Grundlinien §§ 35–36, 45*.

²³*Grundlinien §§ 34–104*.

²⁴*Grundlinien §§ 333 vv.; Enz. C.550–552*.

²⁵Vgl. *Grundlinien § 30A* en het feit, dat de staat, ondanks de titel ('Der Staat') van de derde *Abschnitt* der *Sittlichkeit* (§ § 257–360), daarvan slechts het eerste moment vormt, terwijl het recht van de *Geist der Welt* het 'allerhoogste' recht is (§ 340).

²⁶Cf. Diogenes Laertius, *Bioi...* VIII, 16, waar de woorden in de mond van de Pythagoreër Xenophilos worden gelegd. Hegel heeft 'sittlich' toegevoegd aan de vraag "hoe hij zijn zoon het best kon opvoeden". Het moet hier wel de bredere betekenis van 'ethisch' of moreel hebben. In Hegels *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (S.W. XIII, 276) lezen we een getrouwere vertaling van de geciteerde tekst zonder de toevoeging van het woordje 'sittlich'. Ze illustreert er dezelfde grondgedachte als in de Rechtsfilosofie: "Aber dasz dem Pythagoras dies wesentlich vor dem Geiste gewesen ist, dasz die Substanz der Sittlichkeit das Allgemeine ist, – davon sehen wir ein Beispiel daran, dasz 'ein Pythagoräer auf die Frage eines Vaters, wie er seinem Sohne die beste Erziehung geben könne, ihm antwortete: <<When er der Bürger eines wohl regierten Staats sein wird [...]>>". Dies ist eine grosze, wahrhafte Antwort. Das Individuum wird gebildet in der Familie, und nächst dem in seinem Vaterlande, – durch den Zustand esselben, der auf wahrhaften Gesetzen beruht. Diesem groszen Prinzip, im Geiste seines Volkes zu leben, sind alle anderen Umstände untergeorderet. Jetzt will man im Gegenteil die Erziehung vom Geiste der Zeit frei halten [...]".

²⁷Vgl. *Grundlinien* 150 A en mijn commentaar op deze *Anmerkung* in het in noot 7 genoemde artikel p. ...

²⁸Vgl. *Grundlinien § 350: das Heroenrecht zu Stiftung von Staaten*.

²⁹Vgl. o.a. Hegels lofrede op de Franse Revolutie in zijn *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (ed. Lasson), p. 920–926.

³⁰In dit artikel heb ik met geen woord gerept over het tweede deel van Hegels Rechtsfilosofie, dat '*Moralität*' getiteld is (§ § 105–141) en dat dikwijls wordt aangezien voor Hegels traktaat over de moraalfilosofie. Dat ik de gedachten van dat hoofdstuk hier niet heb uitgelegd en becommentarieerd, zou zeker een lacune zijn, indien ik een *volledige* behandeling van Hegels ethiek zou willen geven. Maar de door mij gevolgde procedure laat zich goed verdedigen op grond van de vaststelling dat Hegels hoofdstuk over de moraliteit geen ethiek is en dit ook niet wil zijn, maar primair een behandeling van het *recht* dat het individuele wilsubject heeft om de elementen van zijn subjectieve willen ten aanzien van

anderen en met name ten aanzien van de samenleving als geheel tot gelding te brengen. In de uitwerking van dit recht bediscussieert Hegel weliswaar óók problemen van de moraalfilosofie, zoals deze met name door Aristoteles en Kant zijn gesteld en bewerkt. Maar we kunnen over dit moeilijke en beruchte hoofdstuk niet of nauwelijks discussiëren, als we het niet eerst zijn eens geworden over de ethische betekenis die toekomt aan Hegels theorie van de subjectieve praktische geest en de objectieve zedelijkheid.