

IMMANUEL KANT – VOORBIJ HET WELLUSTPRINCIPE¹

Joris van Gorkom

“Meteen draaide hij [Alcibiades] zich om en zag hij Socrates. Tegelijkertijd sprong hij op en riep uit: ‘Heracles, waarom dit? Jij, Socrates, hier!’”
(Plato, *Symposium*, 213b)

“Hierin schuilt de blijvende waarheid van de hedonistische moraal: achter de bevrediging van de behoefte geen orde zoeken met betrekking waartoe de bevrediging pas waarde zou krijgen; de bevrediging die de zin zelve is van het genot als eindterm nemen.”
(Emmanuel Levinas, *De totaliteit en het oneindige*, p. 154)

Diogenes Laërtius vertelt ons over Xenophons afkeer van de hedonist Aristippus van Cyrene.² We kennen Aristippus vooral als een onmatige man die een rechtvaardiging vindt voor elk genot. In Xenophons *Memorabilia* verschijnt hij daarom als opponent van Socrates. Hierbij onderzoeken de twee filosofen het moreel belang van genot. Socrates vraagt wie hij (Aristippus) de deugd van matigheid zou leren: een jongen die later een leider zal zijn of degene die nooit aanspraak op macht zal maken? Aristippus antwoordt dat de eerste de zelfdwang moet leren. Hierop vraagt Socrates tot welke groep Aristippus zichzelf rekent. Zonder zijn eigen onmatigheid te verheerlijken, geeft Aristippus aan dat hij vooral niet tot de groep van leiders behoort. Om toch een beslissing af te dwingen vraagt Socrates hem of een heersende stadstaat niet een aangenamer leven impliceert dan een beheerste stadstaat. Aristippus redt zichzelf echter uit deze benarde situatie door een middenweg te verkiezen: hij wil niet leven als heerser of onderworpen maar als vreemdeling. Alleen de vreemdeling kent vrijheid. Deze weg leidt tot een gelukkig leven. In reactie stelt Socrates dat deze middenweg voor mensen echter onmogelijk is, waarmee hij suggereert dat dit voor goden anders is. Mensen heersen of worden beheerst. Het menselijk leven is onvermijdelijk politiek.

Nadat Socrates heeft gewezen op Aristippus' bezit van slaven (een *politiek* instituut) gaat het gesprek verder over matigheid. Voor Aristippus is degene die bewust ontberingen ondergaat vooral een dwaas. Als Socrates daarentegen de voordelen van matigheid aanstipt, verwijst hij naar het werk van Hesiodus, Epicharmus en Prodicus. Zij beschrijven de moeilijke maar deugdzame weg die leidt tot mooie en goede prestaties. Socrates staat uiteindelijk het meest uitgebreid

stil bij de sofist Prodicus van Ceos: "Ook de wijze Prodicus spreekt zich in zijn geschrift over Heracles [...] in dezelfde geest uit over de morele degelijkheid [*arete*]."³ Wat volgt is de beroemde allegorie over Heracles' afwegingen aangaande zijn levenspad: moet hij kiezen voor de ondeugd (*kakia*) of de deugd (*arete*)? De allegorie keert vaak terug in de geschiedenis. We treffen deze aan in het werk van schrijvers (Petrarca, Wieland, Goethe), musici (Händel), filosofen (Foucault, Onfray) en schilders (Rafaël, Dürer).

In dit artikel gaan we in op de wijze waarop Immanuel Kant (1724-1804) zichzelf met Heracles identificeert. Hij verwijst in *Die Metaphysik der Sitten* naar Prodicus' allegorie: de mens staat op een "scheiding der wegen (waar de mooie fabel Heracles tussen Deugd en Wellust plaatst)".⁴ We staan in het vervolg stil bij deze tweesprong. Als we spreken over deugd (*virtus*) denken we snel aan algemene normen en waarden. Dan verliezen we echter de betekenis van kracht of sterkte in dit begrip uit het oog. Kant is zich hiervan bewust als hij de deugd omschrijft als de sterkte van de maxime in het volgen van de plicht. Hij moet hiervoor wel op zoek naar de metafysische grondbeginselen van de deugdenleer. Deugdzaamheid veronderstelt namelijk de morele plicht als drijfveer en niet het zintuiglijke gevoel. We staan hier voor een bijna onmenselijke opgave: de deugdenleer beroept zich op een begrip dat niet afhankelijk is van de zintuiglijkheid: de morele wet. Deze wet kennen we niet uit de natuur. Deze is geen natuurwet. Wat voor begrip kan men dan maken "van de kracht en herculische sterkte" die nodig zijn om neigingen te overweldigen "als de deugden hun wapens uit het arsenaal van de metafysica moeten lenen?"⁵ Alleen een Heracles lijkt hiertoe in staat. Een herculische filosoof dient te zoeken naar de eerste beginselen van de plicht zonder daarbij uit te gaan van het zintuiglijke. Alleen dan is zuiverheid en zekerheid te garanderen. Heracles fungeert als model. Zo vertelt Kant in zijn colleges: "Zelfs het Latijnse woord '*virtus*' toont oorspronkelijk niets anders aan dan moed, sterkte en standvastigheid, en het symbool hiervoor toont dit direct: een Heracles met leeuwenhuid en knots waarmee hij de Hydra die het symbool van alle ondeugden is tegen de grond slaat."⁶

We onderzoeken de rol van het geluk en wellust in Kants filosofie. Zijn herneming van de allegorie van Heracles lijkt een rigoureuze tegenstelling tussen Wellust en Deugd te veronderstellen. In Kants werk treft men inderdaad vele passages aan die deze tegenstelling onderschrijven: de "deugd in haar eigenlijke gestalte" is "de zedelijkheid ontdaan van alle vermenging van het zintuiglijke en van alle onechte versiering van beloning of eigenliefde".⁷ De begeerte naar geluk is niet in staat om een wet te geven aan het vermogen tot begeren. Juist deze observatie zal tegenwoordig vreemd in de oren klinken.⁸ Het geluk hier en nu is in antwoord op de kantiaanse ethiek de nieuwe wet. Kants ogenschijnlijk rigoureuze uitbanning van het geluk of wellust moet plaats maken voor een bevrijding hiervan. Maar als we Kants werk erop naslaan, blijkt de kwestie daar

in het geheel niet te zijn beslecht. Daarom volgen we in dit artikel Kants worstelingen met het principe van geluk of het wellustprincipe. Is de verhouding tussen Wellust en Deugd er één van uitsluiting? Probeert Kant dit principe een plek in zijn werk te geven of moeten we dit inderdaad rigoreus uitbannen?

We staan allereerst stil bij Socrates' vertelling van de allegorie zoals we deze terugvinden in Xenophon (1). We gaan tevens na hoe Kant in zijn *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* de scheiding der wegen duidt. Dan zal blijken dat deze scheiding bovenal een impasse in het denken van Kant impliceert: hij komt in dit boek niet tot een eenheid van vrijheid en natuur, van morele wet en natuurwet. Omdat de weg van vrijheid dan hooguit een idee (leeg begrip *zonder object*) blijkt te zijn, lijkt alleen het pad van Wellust gegeven te zijn. Daarom vervolgen we dit artikel met het (epicurische) wellustprincipe (2). Maar omdat deze weg Kant niet brengt bij een onwankelbaar fundament van de ethiek kan hij hier geen genoegen mee nemen. De weg van de vrijheid is tot dan toe slechts een idee, en daarom zoekt Kant een nieuw uitgangspunt: de morele wet als (niet-empirisch) feit (3). Hij moet ervan uitgaan dat de wet – en daarmee de weg van de Deugd – reeds gegeven is. Deze wet mag echter niet leeg (formeel) blijven. Daarom is Kant gedwongen om het thema van het geluk (het materiële) te herintroduceren in zijn praktische filosofie (4). Hierdoor blijft echter onduidelijk hoe Kant daadwerkelijk voorbij het wellustprincipe kan komen. Daarvoor dienen we nog een laatste stap te zetten, namelijk naar de zelfopoffering in naam van de wet (5). Dan plaatst hij ons daadwerkelijk op een scheiding der wegen: leven in schande of sterven voor de wet. Doorheen het artikel onderzoeken we de vraag wat hier *voorbij* het wellustprincipe betekent.⁹ Ter afsluiting proberen we een duiding te geven van de bijkomstigheid (*parergon*) van dit wellustprincipe voor de morele wet (6).

Een scheiding der wegen

Misschien wist Kant dat Xenophons *Memorabilia* de oudste overlevering van de allegorie van Heracles is. Maar hij had Xenophon waarschijnlijk niet in gedachte toen hij schreef dat de fabel Heracles tussen Wellust en Deugd plaatst. In Xenophons boek staat de Deugd niet tegenover Wellust maar tegenover Ondeugd (*Kakia*). We beseffen dan dat Kant eerder de Romeinse herneming van de allegorie volgt. Zo staat bij Cicero Deugd tegenover Voluptas (Wellust).¹⁰ Kant denkt echter ook niet direct aan Cicero. In navolging van Xenophon schrijft Cicero dat Heracles zich naar een *eenzame plek* begeeft in plaats van een scheiding der wegen. Pas vanaf de Renaissance karakteriseert men deze plek als een tweesprong (*in bivio*). Deze observatie is niet zonder belang, aangezien – zoals we dadelijk zullen zien – het nog maar de vraag is of er sprake is van een tweesprong. Kant ontleent zijn kennis in ieder geval aan latere bronnen. Gezien de grote interesse in de allegorie hadden Kants tijdgenoten maar weinig uitleg nodig. De allegorie was immers

algemeen bekend, zoals dit voor de Grieken reeds het geval was.¹¹

De allegorie begint met het moment dat Heracles zich als jongeling afvraagt welke richting zijn leven opgaat. Dan verschijnen er twee vrouwengestalten waarvan de eerste gekleed is in wit en een waardige en bescheiden verschijning heeft (de Deugd). De tweede vrouw draagt daarentegen een veelkleurige jurk (de Ondeugd). Zij is ijdel en opgesmukt met cosmetica. Deze laatste haast zich naar Heracles. Zodra ze bij hem is aangekomen, belooft ze hem een genotvol en gemakkelijk leven. Als Heracles vraagt hoe ze heet, geeft ze aan dat haar vijanden haar Ondeugd noemen terwijl haar vrienden haar de naam Geluk (*Eudemonia*) geven. Klaarblijkelijk associeert niemand haar met het ongeluk.

Inmiddels heeft ook de andere vrouw Heracles bereikt. Alleen zij wijst op zijn (goddelijke) afkomst en natuur. Alsof Heracles reeds weet wie ze is, vraagt hij niet om de naam van de Deugd. Hij heeft als zoon van Zeus inderdaad een uitstekende opvoeding genoten. De Deugd belooft onze heros dat hij grootse daden zal verrichten als hij tenminste handelt zoals de goden de goede en slechte dingen voorzien hebben. Goede zaken, zoals de gunst van de goden, de liefde van vrienden, de eer van de staat, de bewondering door geheel Griekenland, een succesvolle oogst, rijkdom door vee, overwinning in oorlog en lichamelijke kracht zijn slechts te verkrijgen door oefening en zweet. De zelfbewondering van de Ondeugd maakt hier plaats voor de bewondering door alle Grieken. En hoewel de Ondeugd niets zegt over wat zijzelf verkrijgt als Heracles voor haar kiest, geeft de Deugd aan dat zij zelf in aanzien stijgt als Heracles haar weg bewandelt. Deugdzaam handelingen staan tevens in dienst van de Deugd zelf.

Vervolgens onderbreekt de Ondeugd de Deugd. Zij wijst op de moeilijke weg die bij de Deugd in het vooruitzicht ligt. De ondeugdzaam weg is daarentegen zeer gemakkelijk. De Deugd reageert door haar uit te maken voor een ongelukkige vrouw: de Ondeugd is weliswaar een onsterfelijk wezen maar ze is uitgestoten door de goden en verafschuwd door de juiste mensen. De Ondeugd is een gevallen godin. De Deugd is daarentegen niet eens een godin. Zij verwijt de Ondeugd vervolgens dat zij verlangens bevredigt nog voordat deze hebben kunnen opkomen: ze drinkt voordat ze dorst heeft; eten, drinken, slapen en erotiek maakt ze tot aangename luxe zonder daarbij maat te houden. Zij heeft de meest aangename geluiden niet gehoord: de waardering die anderen eventueel voor haar zouden hebben. Ze heeft het meest aangename niet gezien: iets goeds dat door haar toedoen tot stand is gebracht. De Deugd leeft daarentegen in het bijzijn van goden en goede mensen. Zonder haar vindt geen goede daad plaats. Zij is meer geëerd dan goden of mensen. En door hard te werken zal Heracles het meest gezegende geluk verkrijgen.

Na de presentatie van deze allegorie vraagt Socrates Aristippus na te denken over zijn eigen levenspad. Als Socrates nogmaals aangeeft dat hij de allegorie van de sofist Prodicus heeft gehoord, geeft hij aan dat Prodicus' vertelling grootser is dan die van hem. Van deze sofist weten we dat hij grote waarde hechtte aan

duidelijke begrippelijke onderscheidingen, zoals hier tussen deugd en ondeugd. Maar als Socrates in Plato's *Meno* Prodicus omschrijft als zijn leermeester merken we de ironie: "Het ziet ernaar uit, Meno, dat jij en ik niet veel betekenen, en dat Gorgias jou al even zwak gevormd heeft als Prodicus mij."¹² Tevens staat Prodicus bekend om een gebrek aan matigheid en uithoudingsvermogen. Het zou ons dus verwonderen als Socrates de Deugd zoekt in Prodicus' vertoog. Misschien herkennen we in Socrates' vertelling één van zijn methodes: uitgaan van standpunten waarover de grootste overeenstemming bestaat om fouten in een gedachtegang te voorkomen.¹³ Dan lezen we Socrates' herneming van Prodicus' allegorie allereerst als een poging om Aristippus op een fout te wijzen. Dit betekent echter nog niet dat Socrates zich schaaft achter Prodicus' begrippelijke onderscheidingen. Deze methode leidt niet tot de waarheid maar tot de grootste overeenstemming. Op deze tweesprong is de weg van de Deugd de weg van de goede burger. Maar voor Socrates is een wijze burger niet hetzelfde als een wijze man. Socrates hechte maar weinig waarde aan de gunsten van de Deugd: de bewondering van alle Grieken. In zijn lof voor Prodicus herkennen we daarom de nodige retoriek.¹⁴

We wijzen daarom op een *derde* weg.¹⁵ Socrates verwijst naar Hesiodus, Epicharmus en Prodicus, omdat hij bij hen bevestigd ziet dat "het gemakkelijke werk en de snel voorbijgaande genietingen niet toereikend zijn om het lichaam een goede conditie te bezorgen, zoals de sportmensen zeggen". Socrates voegt hieraan toe dat deze werken en genietingen "al evenmin in de ziel een inzicht van enig belang teweegbrengen. De bezigheden daarentegen die moeite kosten, leiden tot het volvoeren van mooie en goede prestaties, zoals de geslaagde mensen getuigen."¹⁶ Deze geslaagde mensen (Hesiodus, Epicharmus en Prodicus) wijzen slechts op moeizame inspanningen. Er is dus nog een derde groep: de weg die leidt tot "een inzicht van enig belang". Deze brengt de best mogelijke kennis in de ziel tot stand. Waarschijnlijk is dit de weg van de filosoof. In tegenstelling tot Aristippus' middenweg is Socrates' derde weg tenminste begaanbaar voor mensen.

Heeft ook Kant oog voor een derde weg? Of houdt hij vast aan een strikt onderscheid tussen Wellust en Deugd? Als we Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* volgen, lijkt hij consequent het pad van de Deugd te kiezen. Wellustige neigingen zijn verwerpelijk. De wil neemt op de scheiding der wegen de plaats in van Heracles. De wil staat in het midden "tussen zijn *a priori* principe, dat formeel is, en tussen zijn *a posteriori* drijfveer, die materieel is". Anders gezegd: de wil staat "op een tweesprong [*auf einem Scheidewege*]"¹⁷ Deze herculische wil moet kiezen tussen een *a posteriori* drijfveer (wellust, geluk) en een *a priori* principe (moraliteit). Kiest de wil het pad van zintuiglijkheid of dat van moraliteit (die niet af te leiden is uit de zintuiglijkheid)? Als we weten wat de wet ons wil zeggen en waartoe deze ons verplicht, dan kan de wil een morele beslissing voor één van de wegen nemen. Om *omwille van de plicht* te handelen, kunnen we geen genoegen nemen met de regel (letter) van de wet (legaliteit). We moeten de plicht zelf tot

drijfveer van ons handelen maken (moraliteit). Handelingen kunnen namelijk toevallig in overeenstemming zijn met de morele wet terwijl we eigenlijk alleen onze wellustige neigingen gehoorzamen. Zo kunnen wellusten toevallig overeenkomstig de wet zijn zonder deze wet zelf ook maar als beweegreden van het handelen in overweging te nemen. Dan handelen we louter plichtmatig en niet omwille van de plicht.

In het vervolg vertaalt Kant deze twee wegen naar een onderscheid binnen het subject: het noumenale zelf (de zuivere wil) en het fenomenale zelf (de onzuivere wil). Als *fenomenale* zelf ben ik onderworpen aan natuurnoodzakelijkheid en is mijn wil heteronoom. Hier laten we onze wil leiden door zintuiglijke neigingen. Als *noumenale* zelf heb ik een eigen zuivere spontaniteit. Deze onttrekt zich aan de zintuiglijke (fenomenale) wereld door wetgevend op te treden, dat wil zeggen, als een goede wil die de morele wet gehoorzaamt. Zo plaatst Kant wellust tegenover de morele wet. Dit onderscheid duidt Kant hier nog in termen van goed en kwaad. Op de scheiding der wegen kiezen we tussen goed en kwaad, tussen de goede (zuivere) wil en de kwade (onzuivere) wil.

Maar, zoals Kant terdege beseft, deze interpretatie van de scheiding der wegen brengt ons niet veel verder. Het probleem is namelijk dat deze twee willens feitelijk één en dezelfde zijn. We kunnen hier zeker een conceptueel onderscheid maken. Maar de onzuivere wil van het fenomenale zelf onderwerpt zich hier aan de idee van *dezelfde* wil (hoewel behorend tot de verstandswereld en niet de zintuiglijke). Als idee is dit laatste begrip echter leeg. Vanuit het standpunt van de verstandelijke wereld bezien is het zelf "zich van een goede wil bewust die volgens zijn eigen betekenis de wet vormt voor zijn kwade wil als lid van de zintuiglijke wereld". We beschouwen hierbij één en dezelfde wil als tegelijkertijd een kwade (onzuivere) wil en een goede (zuivere) wil. Er is hiermee geen *feitelijk* onderscheid tussen de onzuivere, kwade wil en de zuivere, goede wil aangegeven. We moeten zelfs concluderen dat deze laatste wil ons niet eens daadwerkelijk gegeven is. Deze is slechts een idee: "[...] boven mijn door zintuiglijke begeerten geprikkelde wil [komt] er nog de idee van juist dezelfde, zuivere, voor zichzelf praktische wil [bij], die tot de verstandelijke wereld behoort".¹⁸ Op deze ogenschijnlijke tweesprong hebben we de weg van wellust en de *idee* van een goede weg. Maar dan hebben we nog steeds niets in het begrip gevonden dat geheel anders is dan wellust.

Zolang het voor de mens de vraag is hoe hij moet handelen in plaats van hoe hij feitelijk gehandeld heeft, blijft het noodzakelijk om te spreken over een zuivere, vrije wil. Tot deze conclusie komt Kant. Daarom lezen we Kants *Grundlegung* bovenal als een eerste duiding van Prodicus' allegorie. We hebben op dit moment nog geen morele beslissing voor één van de wegen kunnen nemen. Natuurnoodzakelijkheid laat zich verifiëren door voorbeelden van de ervaring. De natuur zoals we die in de ervaring kennen, begrijpen we vanuit natuurwetten. Vrijheid (vrije wil) blijft daarentegen hooguit een begrip (idee) van de rede

“waarvan de objectieve realiteit op zich twijfelachtig is”. De scheiding der wegen is dus gebaseerd op het onderscheid tussen de theoretische en de praktische rede, tussen natuur en vrijheid: “[...] en hoewel de rede, bij dit scheiden der wegen [*Wegescheidung*], de weg van de natuurnoodzakelijkheid in *speculatief opzicht* veel gebaander en bruikbaarder vindt dan die van de vrijheid, is het voetpad van de vrijheid in *praktisch opzicht* toch de enige weg waarop het mogelijk is om bij al ons doen en laten van de rede gebruik te maken.”¹⁹ Het onderscheid tussen Wellust en Deugd heeft Kant hiermee vertaald naar dat tussen natuur en vrijheid.

Er heeft tevens een verschuiving plaatsgevonden. Waar Kant in eerste instantie een herculische wil plaatst op de tweesprong blijkt nu dat deze wil zelf gespleten is in een onzuivere en een zuivere wil. Aanvankelijk staat de wil in het midden: de wil bevindt zich noch op het ene, noch op het andere pad. Nu verschijnt de wil echter op zowel de ene als de andere weg. De deling van de wil vindt plaats op basis van ogenschijnlijk secure onderscheidingen: zuiver/onzuiver, vrijheid/natuur, goed/kwaad, omwille van de plicht/plichtmatig, etcetera. En nu staat niet de wil maar de *rede* op deze scheiding der wegen, maar dan mogen we niet vergeten dat voor Kant de wil niets anders dan *praktische rede* is.

Kants vertoog over deze scheiding der wegen heeft gevolgen voor de wijze waarop hij het thema van het geluk benadert. In het begin van de *Grundlegung* spreekt hij nog van een plicht tot gelukkig zijn. Maar al snel zien we dat hij geluk degradeert van *plicht* tot *neiging*: dit is geen plicht omdat eenieder reeds hiernaar neigt. En uiteindelijk staat deze neiging zelfs in een kwaad daglicht. Net zoals weldoen niet noodzakelijk tot welbevinden leidt, zo heeft welbevinden niet noodzakelijk weldoen tot gevolg. Maar het geluks- of wellustprincipe is “vooral verwerpelijk, omdat het de zedelijkheid op drijfveren fundeert die haar verder ondergraven en die heel haar verhevenheid vernietigen, voor zover de beweegredenen tot deugd op een hoop gegooid worden met de beweegredenen tot ondeugd en ons alleen geleerd wordt berekenend te zijn”.²⁰ Kortom, het geluks- of wellustprincipe verstoort een rigoureuze onderscheid tussen deugd en ondeugd. Het wellustprincipe leert ons niet te handelen omwille van de plicht. Dit leert hooguit plichtmatig te handelen.

Wat echter van groter belang is: waar we ons aanvankelijk afvroegen hoe de wil een morele beslissing kan nemen, is nu de vraag of we nog wel daartoe in staat zijn. De zuivere wil blijkt tot nu toe een leeg begrip zonder object te zijn. De neiging naar geluk en de wellust vinden we aan de zijde van het onzuivere, het zintuiglijke en het kwaad. De wellustige wil is een kwade wil. Hoewel Kant misschien de zuiverheid van de wet denkt te vinden in een verstandelijke wereld is hij niet in staat om feitelijk het pad van deze wet aan te wijzen. Als het kwaad voortkomt uit de zintuiglijkheid en er geen kwaad uit vrije wil (kwaadwillendheid) is, dan is de zuivere wil per definitie een goede wil. Maar waar is het “voetpad van de vrijheid” gegeven als de goede, zuivere wil slechts een idee van de kwade, onzuivere wil is? De vraag is niet welke weg we dienen te bewandelen, maar

bovenal of er wel een weg van de Deugd is. We hebben de weg van de Wellust misschien wel kunnen veroordelen als een kwaad zodra we de zuiverheid van de morele wet zoeken, maar we hebben in het geheel niet de (objectieve) realiteit van de deugdzame weg gevonden.

Daarom is het van belang om verder in te gaan op het thema van geluk en wellust. We hebben geen andere weg voor ons dan die van wellust. Kant zal de verhouding van wellust tot de morele wet opnieuw moeten beoordelen. Als gevolg van zijn moeizame maar deugdzame levenspad wist Heracles alsnog het geluk te bereiken: hij werd "*leider van de muzen* [Musaget] nadat hij monsters heeft bedwongen, een taak waarvoor die goede zusters terugdeinzen".²¹ Pas na het verrichten van zijn twaalf grote werken krijgt Heracles de naam *Heracles Musagetes*. Kant moet inzichtelijk maken wat de verbinding tussen moreel handelen en het geluk is. In het vervolg onderzoeken we de wijze waarop hij deze thema's aan elkaar hoopt te koppelen. Allereerst gaan we in op het (epicurische) wellustprincipe.

Het epicurische wellustprincipe

Onze kritische filosoof kan zijn onderzoek niet zonder meer bij het hoogste (de morele wet) beginnen om vervolgens naar beneden (het zintuiglijke) te werken. De deugd laat zich niet begrijpen als een gift van God. Kant moet daarom "door de herculische arbeid van zelfkennis van onderaf opwaarts"²² werken: van het zintuiglijke naar het bovenzintuiglijke. Hij noemt Epicurus de voornaamste filosoof van de zintuiglijkheid. Uit het voorgaande is duidelijk dat Kant geen genoegen kan nemen met Epicurus' weg. Gezien de benodigde "herculische sterkte" van morele begrippen voor de beteugeling van neigingen vermoeden we dat de weg van Wellust doodloopt. De ware deugd vinden we niet in Epicurus. Hij verankert zijn ethiek in een fysiek gevoel. De vraag is waarom dit ten koste gaat van het praktische (de moraliteit).

De opheffing van de morele wet heeft geen andere wet tot gevolg dan die van het wellustige lichaam. Hier treffen we de Epicurist aan. Hij is in de ogen van Kant de meest consequente empirist: hij zoekt nooit een verklaring voorbij de grenzen van de ervaring. Het genoegen is volgens deze levenskunstenaar altijd een lichamelijke gewaarwording. Toch probeert Kant ons – ondanks zijn kritiekpunten – te behoeden voor misinterpretaties. Of zoals Seneca schrijft in reactie op diegenen die zich in naam van Epicurus overgeven aan het overmatige genot: "En ze schatten niet goed in hoe sober en gortdroog dat genot van Epicurus is – want, bij Heracles, zo zie ik het –, maar ze vliegen louter en alleen op het woord [sc. genot] af, op zoek naar onverschillig welke verdediging en dekmantel voor hun uitspattingen."²³ Deze herinterpretatie van Epicurus treffen we ook in Kant aan en zal aan het eind van dit artikel van cruciaal belang blijken te zijn. Hoewel het geluk

voor Epicurus het doel van het handelen is, impliceert dit nog geen "platvloerse gezindheid".²⁴ Hij formuleert namelijk geen "filosofie van wellust". Zijn "wellustprincipe [*Wohllustprincip*]" wijst daarentegen op een "vrolijke inborst" en een tevredenheid in plaats van het ongebreideld lichamelijk genot. Zijn doel is een opgewekte gemoedstoestand waarbij soberheid juist cruciaal is. Epicurus is geen Aristippus. Zijn wellust is een "wellust van de wijze".²⁵ Wellust is voor hem het "welbevinden en genot van het leven onder beschouwing van de nodige bedachtzaamheid".²⁶ Hier stuiten we op een accentverschil in het begrip van wellust dat gestoeld is op een uiterst instabiel onderscheid tussen onmatigheid en matigheid, tussen zintuiglijk genot en zielsgenot.

Toch heeft Epicurus volgens Kant geen gelijk als hij hierin de basis van moraliteit denkt te herkennen. Hij presenteert namelijk louter een materieel, subjectief principe van de zedelijkheid: als drijfveer van de wil (*voluntas*) fungeert een fysiek gevoel (wellust, *voluptas*). Hij baseert moraliteit niet op de onvoorwaardelijke, morele wet. Epicurus haalt zodoende de waardigheid uit de deugd. Hierbij komt nog dat Epicurus' wellustprincipe nooit datgene bereikt waarop hij hoopt. Kant heeft dus twee fundamentele redenen om dit principe af te wijzen.

(1) Pijn en genoegen (*voluptas*) vormen volgens Kant niet louter elkaars tegendeel maar ook elkaars tegenspel (*Widerspiel*). Ze zijn als plus en min. Het leven karakteriseert zich door een ritmische afwisseling van pijn en genoegen. Pijn is geen graad van genoegen. Deze is niet de afwezigheid van genoegen. Daarom kunnen we het leven niet opvatten als een keten van genoegens. Dit betekent, zo suggereert Kant, dat pijn "altijd het eerste" is, want "wat zou anders volgen uit een continue bevordering van de levenskracht die zich boven een zekere graad niet laat vermeerderen dan een snelle dood uit *vreugde*?" Zo is het leven een voortdurend spel van deze tweestrijd. Genoegen is daarentegen wel louter negatief te begrijpen, namelijk als het voorkomen of beëindigen van pijn en niet het voorgevoel van (meer) genoegen. Anders mondt het leven uit in de meest extreme vermeerdering van het genoegen, namelijk de vreugdevolle dood. De ware levenskracht vinden we dus niet in het genoegen maar in de pijn. Pijn is de "aansporing van activiteit" waarin we "allereerst ons leven" voelen; pijn dwingt ons een situatie te verlaten en "zonder deze zou levensloosheid intreden".²⁷ Het wellustprincipe staat dus niet in dienst van het leven maar van de dood.

(2) Toch schrijft Kant de volgende wet voor: "*Doe dat waardoor je het waardig wordt gelukkig te zijn*".²⁸ Zoals we al hebben aangestipt, is louter genoegen echter niet het uiteindelijke doel van Kants praktische filosofie. Daarom stelt hij dat er geen verplichting tot genieten is. Voor het genoegen zijn raadgevingen en adviezen die een *voorwaardelijke* noodzakelijkheid veronderstellen voldoende. Hiervoor hebben we geen onvoorwaardelijke (categorische) wet nodig. Het genoegen is niet het onvoorwaardelijk, absoluut, onmiddellijk en in alle opzichten goede. We leren dan hooguit het gebruik van

middelen voor willekeurige doelen. Vanuit moreel oogpunt ontbreekt hier het gebod zonder meer, dat wil zeggen, het categorische van de morele wet. Zodoende is het geluk "een zo onbepaald begrip dat, hoewel ieder mens het wenst te bereiken, hij toch nooit welbepaald en met zichzelf consistent kan zeggen wat hij eigenlijk wenst en wil." Geluk is geen begrip van de rede maar "een ideaal van de verbeeldingskracht".²⁹ Geluk is subjectief en contingent.

Kant wijst het wellustprincipe dus allereerst af op basis van het interne mechanisme: dit staat in het teken van de dood in plaats van het leven. In de tweede plaats biedt dit principe ons geen aanknopingspunt om tot de onvoorwaardelijkheid van de morele wet te komen. Tot nu toe zien we alleen maar bevestigd dat Kants ethiek een rigoureuze tegenstelling bewerkstelligt tussen Wellust en Deugd. Daarom wil Kant het begrip van het goede scheiden van het geluk. Om te voorkomen dat we het goede identificeren met genot wijst hij op een onderscheid dat de Duitse taal hem aanreikt. Deze taal biedt een oplossing voor de dubbelzinnigheid die in het Latijn (*bonum* en *malum*) blijft bestaan. Hij kan namelijk hiermee wijzen op het onderscheid tussen "*das Gute* [het goede] en *das Wohl* [het welzijn]" en tussen "*das Böse* [het kwaad] en *das Übel* [het ongeluk] (*of Weh* [pijn])".³⁰ De Duitse taal laat beide begrippen gemakkelijk van elkaar onderscheiden: het goede als een zuiver moreel begrip en het welzijn als een empirisch begrip van de zintuiglijkheid.

Als er dan toch een scheiding der wegen is, dan is het mogelijk om het kwaad in het genot te herkennen en het goede in de pijn, zoals we dit aantreffen in de achtting voor de wet. De morele wet toont zich aan de mens als verplichting. Deze schrijft ons voor wat we moeten (*sollen*) doen. Zintuiglijke neigingen mogen hierbij de wil niet bepalen. Het beteugelende effect van de morele wet op de wil is dan negatief (beperkend) en kan *a priori* gekend worden: het "negatieve effect op het gevoel (door de beteugeling van de neigingen) is zelf gevoel", en "zo kunnen we *a priori* inzien dat de morele wet als bepalingsgrond van de wil een gevoel moet veroorzaken dat pijn genoemd kan worden".³¹ We beschouwen het gevoel dat achterblijft – pijn – in verhouding tot de intelligibele oorzaak (de morele wet). Misschien concluderen we dan dat genoeg en genot een *gevolg* van het morele handelen is. Maar als genot *tegengesteld* is aan de wet, dan moeten we dit in alle gevallen uitbannen. En met het apathische (*Affectlosigkeit*, *apathia*) komen we ook niet veel verder: als we elk gevoel opgeven, vernietigen we de zintuiglijke voorwaarde (namelijk pijn) voor de achtting. De pijn is de prijs die we betalen voor een "aesthetica van de zuivere praktische rede". Hier is de morele wet voelbaar.

Staan we dan op een scheiding der wegen waarbij één weg ons voert naar het geluk en genot en de andere naar ongeluk en pijn? Kants bespreking van de praktische filosofie houdt hier echter niet op. Hoewel Kant aanvankelijk nog het principe van het geluk *tegenover* de wet plaatst, spreekt hij later van een *onderscheid* tussen de geluksleer en de zedenleer. Als we beide principes

tegenover elkaar plaatsen, hebben we daadwerkelijk een scheiding der wegen. Wellust staat tegenover Deugd. Bij een onderscheid is deze tegenstelling echter niet noodzakelijk. Zolang we weten waar het primaat ligt, gaan beide principes goed samen. Heracles werd immers na het vervullen van zijn plichten *Heracles Musagetes*. Zo probeert Kant de deugd meer en meer te verbinden aan een opgewekte gezindheid.

De gevolgen van deze subtiele verschuiving van 'tegenstelling' naar 'onderscheid' zijn duidelijk als Kant genoodzaakt is om ook een *positief* effect van de morele wet te bespreken. Omdat achtung voor de wet geen effect van de zintuiglijkheid is maar van de wet weigert Kant aanvankelijk de achtung voor de wet te verbinden aan het gevoel van lust of onlust. De plicht verstomt de neigingen, zodat de mens hier niets aangenaams beleeft. Maar een belangeloze onderwerping aan de morele wet is niet zonder *moreel* belang. Wat negatief is "ten aanzien van alles wat het leven aangenaam kan maken", is "het gevolg van een achtung voor iets geheel anders dan het leven".³² We herkennen hier het goede in het ongeluk of de pijn. Dit negatieve effect op het aangename gevoel is zelf een gevoel: pijn. Maar dit gevoel is nog slechts negatief. De Deugd zal echter niemand overtuigen als haar pad alleen maar pijn en ongeluk betekent.

De wet openbaart zich in het subject als achtung. "Toch schuilt er in die achtung ook weer zo *weinig onlust* dat we [...] onze ogen weer niet kunnen verzadigen aan de heerlijkheid van deze wet; en dat de ziel meent zich te verheffen naargelang ze de heilige wet boven zichzelf en de eigen gebrekkige natuur verheven ziet."³³ Is er dan toch genot of geluk in deze verheffing? Allereerst herhaalt Kant de nodige ontkenningen: achtung is "niet genoeg, of het genieten van geluk". Achtung is "nauwelijks een analogon van het gevoel van lust" omdat lust voortkomt uit een andere bron dan achtung. Na deze ontkenningen spreekt hij later toch over een analogie met het geluk. Dan wijst Kant op een "welgevallen in ons [...], een analogon van het geluk, dat noodzakelijk met het bewustzijn van de deugd moet samengaan". Dit welgevallen noemt hij "*zelftevredenheid*" waaraan hij niet veel later toevoegt: "De vrijheid zelf is op zo'n manier (namelijk indirect) in staat om een genot te bewerken dat niet geluk kan worden genoemd [...], en strikt genomen ook niet *zaligheid* [...], maar dat toch op dat laatste lijkt".³⁴ Zo dringt het genot alsnog door tot het hart van Kants praktische filosofie. De wet heeft tegelijkertijd een negatief effect (pijn) en een positief gevolg (zelftevredenheid). Hiermee gaat het wellustprincipe voorbij zichzelf: in naam van het wellustprincipe zoeken we naar datgene wat zich tegenover dit principe stelt.³⁵

De stap die Kant maakt naar het genot van de wet impliceert dat we inmiddels twee begrippen van genot hebben. Allereerst is er het begrip waar Kant geen morele wet uit kan afleiden: het genot als de bevrediging van verlangens en neigingen. Daarnaast is er sprake van een zuiver genieten waar geen verlangen of neiging aan voorafgaat. Daarom lijkt de zelftevredenheid volgens Kant op de zaligheid. Over dit zuivere genieten schrijft hij: "[...] een genot dat dus, althans

wat zijn oorsprong aangaat, analoog is aan de zelfgenoegzaamheid, die we alleen het allerhoogste wezen kunnen toeschrijven". God is hier exemplarisch. Alleen Hij is daadwerkelijk onafhankelijk van neigingen en behoeften. Hij heeft niets nodig en ervaart daarom een voortdurend geluk en eeuwige zaligheid. Analoog aan God ervaren wij in onze achting voor de wet het zuivere genieten van de wet. Na zijn pogingen om het genot weg te drukken, geeft Kant uiteindelijk eraan toe.

We zagen echter dat het wellustprincipe in het teken staat van de dood. Het wellustprincipe bleek een impliciete doodsdrift te bevatten. Heeft die conclusie geen gevolgen voor het genot van zelftevredenheid? Deze is het gevolg van de beperkingen die de wet onze neigingen oplegt. Zoals Rogozinski aangeeft, kunnen we de zelftevredenheid alleen verklaren als we deze neigingen als bron van misnoegen zien. We hebben een misnoegen voorkomen. Deze terugkeer van wellust voert ons echter naar een betekenisloosheid. In deze zelftevredenheid blijft alleen nog monotonie over: hier gebeurt niets nieuws. Het verleden laat zich begrijpen vanuit het heden. De toekomst zien we alleen nog als een eindeloze herhaling van het heden. Op de weg van het voortdurende geluk ontbreekt de uiteindelijke zin. Kant geeft immers aan dat "neigingen veranderen, groeien met de gunsten die men hun bewijst", zodat ze "steevast een grotere leegte achter[laten] dan men in gedachten had willen vullen. Daarom zijn ze voor een redelijk wezen altijd *hinderlijk*, en wekken ze bij zo'n wezen de wens op om ervan bevrijd te zijn, ook al kan het er geen afstand van doen."³⁶ In zijn *Anthropologie* karakteriseert Kant deze ervaring als verveling: de beangstigende waarneming van de leegte waarin niets nieuws plaatsvindt. Deze leegte is de tijd van de verveling. De mens gaat op zoek naar iets nieuws. Maar deze druk kan uitmonden in de beslissing om het leven te beëindigen, "aangezien de weelderige mens het genot van alle soorten uitgeprobeerd heeft, en geen voor hem meer nieuw is". Deze leegte geeft de mens het gevoel van "gruwel (*horror vacui*)". Zo slaat het geluk alsnog om in een dodelijke angst. Deze mens verkiest immers de snelle dood boven de langzame.³⁷

We hebben in het wellustprincipe geen spoor van het *morele* leven gevonden. We kunnen het wellustprincipe niet tot een algemene wet verheffen. De *morele* wet moet de ontstane leegte, de betekenisloosheid in de verveling, opvullen. Deze wet voert ons immers naar een belang dat verder voert dan dat van het wellustige: het *morele* belang. Dan begrijpen we beter waarom de vraag naar geluk voor Kant – althans volgens een ongepubliceerde notitie – een "*parergon* [bijkomstigheid] van de moraal" is.³⁸ Zoals uit de voorgaande lezing tevens blijkt, heeft Kant uiteindelijk nooit definitief kunnen beslissen over de status van het geluk en het genot. Is het een plicht of een neiging om gelukkig te zijn? Staat Wellust *tegenover* de Deugd of betreft dit een onderscheid? Valt het geluk nu binnen of buiten Kants ethiek? Het thema van het geluk is daarmee niet minder relevant. Wat zich in de marge (als *parergon*, bijkomstigheid) afspeelt raakt de kern van de moraliteit. Deze *parergon* van de moraal vatten we als volgt op: het wellust- of geluksprincipe

is tegelijkertijd uitgesloten als het kwaad (als de onzuivere materie van zintuiglijke begeerten) én vereist zodat de wet als wet kan gelden.³⁹ Zodoende staat deze *parergon* noch simpelweg binnen, noch simpelweg buiten de moraliteit. Het bevindt zich op de grens van de wet. We staan op de grens van de wet zelf alsof deze een scheiding der wegen betreft.

De derde weg: de wetgevende vorm

Kant wil ons natuurlijk verleiden de deugdzame weg in te slaan. Misschien was dit ook Prodicus' inzet, maar in Xenophons *Memorabilia* lezen we niet welke keuze Heracles maakt. En net zomin als Socrates vertelt over Heracles' keuze vertelt Xenophon ons niet hoe Aristippus heeft gereageerd. Misschien behelst Heracles' overdenking bovenal een impasse, zoals Socrates impliciet aangeeft als hij zijn contemplatie omschrijft als "*aporounta*" (wat Verhoeven vertaalt als "nadenkend"). Hieraan ligt "*aporía*" ten grondslag: een moeilijke of onmogelijke weg (*on apóros*). De allegorie begint met een aporie zonder dat uiteindelijk een beslissing is genomen. Daarom is Kants onvermogen om de status van het geluk binnen zijn filosofie te bepalen niet zonder belang. Niemand zou hem serieus nemen als hij Wellust en Deugd zou reduceren tot een scheiding der wegen van Genot en Pijn.

We zagen bovendien dat Socrates impliciet verwijst naar een derde weg. Vaak vertelt hij zijn gespreksgenoten dat de deugd kennis is. Hieruit kunnen we natuurlijk afleiden dat ondeugd voorkomt uit onwetendheid. Daarbij komt nog dat Socrates in het geheel niet uit is op de bewondering van alle Grieken, zoals de Deugd Heracles nog belooft. Socrates richt zich op de ware deugd: wijsheid. Het leven van een wijze man is voor hem het meest gelukkige leven. Het hoogste goed is misschien niet de waarheid zelf, maar de weg naar wijsheid. Daarom is Socrates' wijsheid bovenal het besef van de eigen onwetendheid met betrekking tot fundamentele zaken. We hebben de socratische ironie aangestipt als hij naar Prodicus verwijst. Als hij Heracles (nog) geen keuze laat maken, zegt Socrates zelf als het ware niets om zodoende een onderzoek op te zetten, om zichzelf of anderen te laten spreken of denken. Hij bevraagt door onwetendheid te simuleren.

Hoewel Kant meermalen spreekt over een scheiding der wegen spreekt hij niet over een derde weg. Bovendien blijkt hij tot nu toe niet in staat om een andere weg dan die van het wellustprincipe aan te wijzen, hoe gruwelijk dat vooruitzicht ook mag zijn. We hebben slechts over de idee van een andere weg gelezen. Om uiteindelijk dit probleem te omzeilen kan hij niet anders dan de realiteit van de wet en het bewust zijn van deze wet presenteren als feit: een (niet-empirisch) feit van de zuivere rede. In plaats van de objectieve realiteit van de plicht te bewijzen, blijkt deze ons reeds gegeven te zijn. Deze feitelijkheid toont zich als een gift: als wetgeving. Alleen door middel van het feitelijk gegeven zijn van de wet kan Kant

ons een tweede weg (de weg van de Deugd) presenteren. Deze wet maakt het onderscheid tussen goed en kwaad mogelijk. Dit betekent echter wel dat de wet voorafgaat aan het goede.

Impliceert dit niet dat Kant gedwongen is om dan ook een derde weg te beschrijven? Kant verzet zich namelijk tegen een lange traditie. Als we op de scheiding der wegen moeten beslissen tussen goed (de weg van de Deugd) en kwaad (de weg van de Ondeugd) impliceert de derde weg een wending: waarbij voorgangers (zoals Wolff) uitgaan van het goede om de wet hieruit af te leiden, draait Kant de hiërarchie om. Niet het goede maar de morele wet komt bij hem op de eerste plaats. Zo voorkomt Kant de onvermijdelijke tautologie van zijn voorgangers. Hun wet schrijft voor het goede te doen, oftewel: het is goed het goede te doen. Daarom neemt Kant de wet zelf als uitgangspunt. We maken dan geen keuze op basis van de verleidelijke woorden van Deugd en Ondeugd. We beoordelen elke stap vanuit het standpunt van de wet. Als we op de scheiding der wegen een keuze moeten maken tussen goed en kwaad, dan is de derde weg: het onderzoek naar de wet die dit onderscheid mogelijk maakt. Wat schrijft de wet voor? Het kwaad laat zich zodoende begrijpen als de overtreding van de wet. Het goede betekent dan: doen wat de wet zegt.

Maar wie schrijft de wet voor? Waar komt de wet vandaan? Schrijft de Deugd misschien de wet voor? De deugd laat zich meten op basis van de grootte van de overwonnen neigingen die in de weg liggen. Maar "de menselijke moraliteit" is (in tegenstelling tot die van de heilige) "in zijn hoogste trede toch niets meer dan deugd".⁴⁰ Net als Socrates laat Kant zich niet verleiden door de gunsten die de Deugd ons belooft als we haar weg kiezen. De Deugd geeft ons niet de wet als zodanig. Voor de mens is de deugd alleen de hoogste trede. De wet *als zodanig* herkennen we niet in de deugd.

Dan vermoeden we tevens dat de wet niet afkomstig is van de mens. Kant onderscheidt de aanleg tot menselijkheid van die tot de persoonlijkheid. Alleen deze laatste kent de "ontvankelijkheid voor de achtung voor de morele wet". De persoonlijkheid karakteriseert hij als redelijk, terwijl de menselijkheid tegelijkertijd verwijst naar het levende (dierlijke) en het redelijke. De mens is zeker een "subject van de morele wet", maar alleen in de zin dat de mens onderworpen is aan deze wet. De mens is een redelijk wezen, maar Kant herinnert ons er voortdurend aan dat niet alle redelijke wezens per definitie mensen zijn. De mensen zijn niet puur redelijk maar ook wellustig.

Is de wet dan toch een gift van God? Maar ook de wil van God wijst Kant af als bepalingsgrond van de zedelijkheid. God is in Kants praktische werk nog slechts een object van geloof, een postulaat van de praktische rede (we komen erop terug). In zijn *Vorlesungen über Rationaltheologie* concludeert hij zelfs dat God "als het ware de morele wet zelf [is], maar gepersonificeerd gedacht."⁴¹ De wet is niet langer de wet van God. Als we nog kunnen spreken over God dan alleen nog als "grensgod van de moraal [*Grenzgott der Moral*]"⁴² De heilige wil van een

oneindig wezen – als deze bestaat – is misschien een model (oerbeeld, *Urbild*) voor ons, maar dit impliceert niet dat de morele wet voortkomt uit een heilige, goddelijke wil. Hij staat symbool voor de eenheid van wet en geluk.

Wat betekent het dan als we lezen over de wet *van de zuivere praktische rede*, dat wil zeggen, van de zuivere wil? Geeft deze rede ons de wet? Kant maakt echter een cruciaal onderscheid tussen wetgever (*Gesetzgeber, legislator*) en auteur (*Urheber, autor*). Een autonome wil als wetgever gebiedt door de wet. Maar deze wil is daarmee niet ook nog eens de auteur van de wet. In dat geval zou de wet “positief (toevallig) en willekeurig” zijn.⁴³ Als iemand zichzelf onderwerpt aan de wet dan is hij niet de auteur van de wet. Hij kan als wetgever hooguit de *verplichting* aan zichzelf en anderen geven. Dit impliceert niet alleen de gift van de wet vanuit het vreemde. Dit impliceert tevens dat het ontvankelijke subject deze gift herhaalt en eigen maakt *alsof* deze zijn of haar wet is, dat wil zeggen, *alsof* dit subject de auteur van de wet is. Dan is de zuivere praktische rede geen vermogen van de mens om de wet voort te brengen. Deze rede toont zich als aanleg om deze wet te ontvangen.

De wet is dus niet gegeven door de Deugd, het goede, God, de mens of de zuivere praktische rede (zuivere wil). Deze is als mogelijkhedenvoorwaarde van alle wetten niet te herleiden tot een religieuze, politieke of juridische wet. Als de wet een feit van de zuivere rede is, dat wil zeggen, als we spreken over de wet en wetgeving, dan begrijpen we dat de wet *zichzelf geeft*. De gift van de wet is een gift aan de wet. De mogelijkhedenvoorwaarde van een wet is de wet die zichzelf als wet geeft.

Dat maakt Kants morele filosofie uiterst gecompliceerd. Reeds vroeg beseft Kant dat “de filosofie op een werkelijk hachelijk standpunt is gesteld dat onwrikbaar behoort te zijn, hoewel er noch in de hemel, noch op aarde iets is waaraan dat standpunt kan worden opgehangen of waardoor het kan worden gestut.”⁴⁴ We kunnen dit hachelijke standpunt als volgt interpreteren: Kants kritische filosofie vindt noch in de goddelijke wil, noch in de zintuiglijke natuur een vast ijkpunt. Deze filosofie bevindt zich tussen hemel en aarde. Maar misschien kunnen we dit hachelijke standpunt ook opvatten als een aporie: een impasse. Nu weten we dat de aporie van de ethiek voortkomt uit het feit dat niemand in het bijzonder de wet geeft. Deze wet geeft zichzelf.

Hoe is deze wet dan gegeven? Hiervoor vinden we een aanwijzing op de eerste scheiding der wegen van Kants *Grundlegung*: de wil staat “tussen zijn *a priori* principe, dat formeel is, en tussen zijn *a posteriori* drijfveer, die materieel is”. We weten nu niet wat de wet voorschrijft maar wel dat deze als vorm gegeven is. Daarom spreekt Kant in zijn tweede *Kritik* over een *wetgevende vorm*. Als de wet zichzelf geeft, dan geeft deze zich als vorm. Deze vorm van de wet wordt echter niet van buitenaf opgelegd aan de materie van maximes (de subjectieve grondslagen van het handelen). Het betreft de “wetgevende vorm van de maximes” zelf. De vraag voor Kant is namelijk: hebben de praktische regels voor

het handelen (de maximes) de vorm “die hen *geschikt maakt voor algemene wetgeving*, en hen tot algemene wet maakt”⁴⁵ De wetgevende vorm is zodoende immanent aan de wil. Als de wil zich laat bepalen door deze vorm, dan gehoorzaamt deze wil aan de *eigen* vorm. En een wil is *vrij* als deze gehoorzaam is aan deze vorm en niet aan de materie. De tegenstelling tussen Wellust en Deugd is hiermee herleid tot het onderscheid tussen materie en vorm.

De eenheid van deugd en geluk

Als we de wet niet kunnen afleiden uit het goede, hoe past het goede nog in Kants ethiek? Hij kan geen genoegen meer nemen met zijn eigen voorkritische, leibniziaanse positie waarin het zijn en het goede identiek zijn. Als ze identiek zouden zijn, dan volgt hieruit dat het kwaad niets is. Als kwaadwillendheid inhoudt dat men het niets wil, dan kan de bestaande wereld alleen maar de meest perfecte zijn. Het alternatief voor de identiteit van het zijn en het goede is voor Kant (in zijn voorkritische periode) niet geruststellend: vrijheid geeft ruimte aan het kwaad. Vrijheid zou “het beste onder datgene wat mogelijk was te scheppen in het eeuwige niets verbannen”. Op een “scheiding der wegen [*Scheidewege*] in een labyrint van moeilijkheden” waarbij hij zou moeten kiezen tussen vrijheid of Gods best mogelijke wereld aarzelt hij niet: liever geen vrijheid dan de vrijheid die het “kwaad gebiedt dat dit iets [*Etwas*] is”.⁴⁶ Om geen ruimte te geven aan kwaadwillendheid verkiest Kant in zijn vroege werk geen scheiding der wegen en geen vrijheid.

Maar deze positie zal Kant in zijn kritische periode niet meer verdedigen. Anders herkennen we immers ook geen kwaad meer in de wellustige martelingen en verkrachtingen van De Sades personages. De sadistische wereld mondt niet uit in niets. De frontispice van zijn *Justine ou les Malheurs de la vertu* verwijst bovendien indirect naar Heracles' scheiding der wegen: in plaats van de keuze tussen Wellust en Deugd plaatst De Sade daar Chéry's afbeelding *La Vertu entre la Luxure et l'Irreligion*. De Sades Justine staat gedurende haar pogingen om een deugdzaam leven te leiden tussen Wellust (*Luxure*) en Goddeloosheid (*Irreligion*). We begrijpen natuurlijk dat Kant geen sadistische ethiek wil verkondigen. Daarom moeten we nagaan hoe Kant het goede en het kwade in zijn ethiek plaatst. Hoewel Kant in zijn vroege werk nog uitging van het bestaan van God zullen we in deze paragraaf zien dat Zijn bestaan is gereduceerd tot een postulaat van de praktische rede.

Met het thema van het (hoogste) goed herintroduceert Kant het thema van het geluk. Hoewel hij aanvankelijk het kwaad denkt te vinden in het principe van geluk keert dit principe terug in de Dialectiek van de *Kritik der praktischen Vernunft*. Dan richt Kant de aandacht op het hoogste goed. De mens kan volgens hem niet om het verlangen naar geluk heen: “Elk redelijk, maar eindig wezen heeft

onvermijdelijk het verlangen gelukkig te zijn, en dat is dus een onvermijdelijke bepalingsgrond van zijn vermogen tot begeren.”⁴⁷ We benadrukken hierbij de eindigheid van dit wezen. Met de herinroductie van het geluk hoopt Kant recht te doen aan deze eindigheid. De mens is immers geen zuiver heilig wezen. Kant wil met de herinroductie van het geluk tevens voorkomen dat de mens zich afwendt van de wet. En gezien het onvermijdelijke verlangen naar geluk maakt Kant het ons wel erg gemakkelijk als hij de morele wet tegenover het principe van het geluk plaatst. Als we altijd al neigen naar het geluk dan is er geen grond meer om de deugdzame weg te kiezen. Daarom hoopt hij beide thema’s (de deugd en het geluk) te verenigen in het begrip van het hoogste goed.

Een synthese is alleen mogelijk als er een verhouding van een begrip met het geheel andere is. Zonder deze transcendentie leiden we het ene begrip direct af uit het andere zonder iets nieuws toe te voegen. Nu begrijpen we beter waarom Kant de ongelijksoortigheid van het geluk en de deugd wilde aantonen. Maar tevens hebben we een cruciale verschuiving gemerkt waarbij de twee niet meer aan elkaar *tegengesteld* zijn maar van elkaar *onderscheiden*. Om het belang van de verbinding van het geluk en de deugd in het hoogste goed te benadrukken wijst Kant expliciet op de transcenderende beweging in de synthese: het hoogste goed betreft “een propositie [...] die het begrip van de plichten in de wereld overschrijdt [*hinausgeht*] en er een gevolg van die plichten (een effect) aan toevoegt dat niet vervat ligt in de morele wetten”.⁴⁸ Na de bespreking van de wetgevende vorm in het voorgaande herintroduceert Kant nu het materiële als het effect van het morele handelen.

Hier stuiten we wederom op een scheiding der wegen. Waar we aanvankelijk alleen het pad van het epicurische wellustprincipe voor ons hadden, plaatst Kant nu de epicurist tegenover de stoïcijn: hun “wegen gingen oneindig ver uiteen”.⁴⁹ Waar de epicurist uitgaat van het zintuiglijke (wellust) neemt de stoïcijn de deugd als uitgangspunt. Volgens de eerste voert de weg van het wellustprincipe (het geluk) naar de deugd. De stoïcijn zoekt het geluk daarentegen in het bewustzijn van de eigen deugd. Maar beiden denken dat de deugd *onmiddellijk* af te leiden is uit het begrip van geluk, of vice versa. Beiden hebben niet gezien dat de verhouding tussen geluk en deugd een *reële* (synthetische) in plaats van een *logische* (analytische) verbinding vereist. Zij hebben geen oog voor het ongelijksoortige van het geluk en de deugd. Daarom is de verbinding van deugd en geluk bij hen gebaseerd op identiteit in plaats van causaliteit. We merken hierbij op dat de stoïcijnen de allegorie van Heracles regelmatig hebben aangehaald in hun strijd met de epicuristen.⁵⁰ Volgens hen verwijst de allegorie naar het primaat van de deugd in plaats van het geluk of genot. Dan begrijpen we beter dat het ongelijk van de epicurist volgens Kant *absoluut* is, terwijl de stoïcijn slechts *voorwaardelijk* ongelijk heeft. Het is tevens duidelijk dat Kant geen genoegen neemt met één van deze wegen. Hier merken we dat hij een derde weg zoekt: die van het Christendom.

De vraag is natuurlijk hoe Kant deze synthese nog kan bewerkstelligen. We zagen reeds dat Kant worstelt met de vraag hoe het bovenzintuiglijke (de morele wet) zich verhoudt tot de natuur. Hoe kunnen we feitelijk deugdzaam handelen als “de deugden hun wapens uit het arsenaal van de metafysica moeten lenen”? Om deze mogelijkheid te denken, voert Kant uiteindelijk de beroemde postulaten in: de onsterfelijkheid van de ziel en het bestaan van God. We moeten de onsterfelijkheid postuleren zodat de duur van ons bestaan overeenstemt met de volledige vervulling van de morele wet; we postuleren het bestaan van God om de mogelijkheid van de synthese van de deugd en het geluk te denken. De onsterfelijkheid maakt het mogelijk om een progressie naar de verwerkelijking van de deugd te begrijpen. Maar pas met het postulaat van het bestaan van God zijn we in staat de mogelijkheid van de bovenzintuiglijke, verstandelijke wereld als het hoogste goed te herkennen. Pas met dit laatste postulaat denken we de synthese van de morele wet en het geluk.

Daarmee stuiten we echter op een opmerkelijke omkering. Waar Kant aanvankelijk de objectieve realiteit van de wet als het (niet-empirische) feit van de zuivere rede presenteert, is deze objectiviteit nu toevertrouwd aan een postulaat: het bestaan van God. Maar dan hebben we een uiterst instabiele basis van de ethiek: Gods bestaan is immers (slechts) een postulaat, een hypothese. Zoals we zullen zien, heeft deze gedachte grote gevolgen.⁵¹

Hoe kunnen we het thema van het hoogste goed begrijpen in relatie tot de wetgevende vorm? Kant wil de wet niet uit het goede afleiden. Deze gedachte herhaalt hij in de Dialectiek, want – zo stelt hij – als we “een object als bepalingsgrond van het willen aannemen” dan leidt “dit altijd [...] tot heteronomie en verdringing van het morele principe”. Zoveel hebben we reeds vernomen. De morele wet is hier nog louter een idee, een leeg begrip zonder object, dat wil zeggen: deze wet is als entiteit van de rede (*ens rationis*) *niets*. Direct hierna wijst Kant er echter op dat het begrip van de morele wet (als deugd) reeds besloten ligt in het hoogste goed. De wetgevende vorm maakt reeds deel uit van het begrip van het hoogste goed. Dan is dit “hoogste goed niet alleen *object*” maar “tegelijk de *bepalingsgrond* van de zuivere wil”.⁵² Het hoogste goed verschijnt daarmee samen met de morele wet als bepalingsgrond omdat dit eerste begrip reeds de morele wet omvat. Indirect doet het wellustprincipe daarmee zijn intrede bij de bepaling van de zuivere wil hoewel Kant zijn uiterste best heeft gedaan om dit principe uit te bannen.

We mogen het thema van het hoogste goed niet bagatelliseren. Aangezien we de wet niet louter als een gedachteding (*ens rationis*), dat wil zeggen, als *niets* kunnen accepteren, moeten we de stap maken naar een uitbreiding of verwerkelijking van deze idee. Als het hoogste goed – de eenheid van geluk en deugd – onmogelijk blijkt te zijn, dan toont dit “de ondeugdelijkheid van die morele wet” aan. De morele wet is dan louter “fantastisch en op lege, ingebeelde doelen” gericht.⁵³ Daarom spreekt Kant van een uitbreiding van deze wet: met de

verwerkelijking van het hoogste goed in deze wereld “breidt de praktische rede zich [...] uit boven de morele wet”. Na een verhandeling over de wetgevende vorm biedt dit hoogste goed ons de mogelijkheid om de materie (het principe van geluk, het wellustprincipe) terug te halen. Hier betrekken we de morele wet op het natuurlijke van de mens. Dan beseffen we dat het hoogste goed de morele wet zelf is die zich uitbreidt. Deze betreft zich op “de natuurlijke eigenschap van de mens”.⁵⁴

Aangezien het postulaat van het bestaan van God aan de basis ligt van het hoogste goed kunnen we stellen dat alleen God de objectieve realiteit van de morele wet zekerstelt. Het postuleren van Gods bestaan behoedt ons voor een lege, ingebeelde wet. Dit staat garant voor de waarheid van de wet. We zagen tevens dat God de wet zelf is maar “gepersonificeerd gedacht”. God is niet het hoogste zijnde dat van buitenaf een synthese bewerkstelligt. Hij fungeert daarentegen als analogie of symbool voor de transcendentie van de wet. Als we aanvankelijk de wetgevende vorm en de uitgebreide wet (het hoogste goed) van elkaar moeten scheiden, kunnen we uiteindelijk alleen nog het bestaan van God postuleren om de deugd en het geluk weer te verenigen.

De vraag is dan hoe de wet zich zo kan uitbreiden? Hoe kan deze zich verzintuiglijken? Hoe kunnen we de verhouding van de wet tot het verlangen naar geluk begrijpen als Kant deze duidt in termen van uitsluiting en insluiting? Hoe kan de “natuurlijke eigenschap van de mens” deze uitbreiding van de wet ontvangen? Kant stelt dat we “ons genoodzaakt zien de mogelijkheid van het hoogste goed [...] zo ver te zoeken, namelijk in de verbinding met een intelligibele wereld”.⁵⁵ Dan kunnen we inderdaad alleen nog hopen dat we onze voortgang onafgebroken kunnen voortzetten, “zelfs voorbij dit leven” (postulaat van onsterfelijkheid), en dat God het geluk en de deugd bij elkaar brengt (postulaat van het bestaan van God). Zo probeert Kant de synthese te baseren op een idee. Voor de theoretische rede blijft deze idee een leeg begrip zonder object. Hiervan verkrijgen we door middel van de ervaring geen kennis. Daarom vindt deze rede “de weg van de natuurnoodzakelijkheid” meer geschikt dan die van de vrijheid. Vanuit praktisch oogpunt moet de rede echter postuleren dat het object van deze idee gegeven is. Maar dan moeten we tevens concluderen dat er hier en nu geen synthese van geluk en deugd plaatsvindt. Op dit moment zijn we bij de scheiding der wegen, in het midden tussen Wellust en Deugd. De mogelijkheid van een synthese waarbij de deugdzame weg leidt tot gelukzaligheid kunnen (of moeten) we hierbij alleen nog postuleren.

Voorbij het wellustprincipe

In de vorige paragraaf stonden we kort stil bij Kants voorkritische werk waarin hij stelde dat er geen vrijheid is want anders zou kwaadwillendheid iets zijn. Hoewel

Kant in zijn latere werk de grond van het kwaad zoekt, blijft *kwaadwillendheid* echter uitgesloten. Hoewel hij inmiddels ruimte heeft gecreëerd voor vrijheid (als idee) concludeert hij nu niet dat daarmee ook kwaadwillendheid onvermijdelijk is. Kwaadwillendheid is niets: het onmogelijke. In deze paragraaf gaan we meer uitgebreid in op het thema van het kwaad. Hier onderzoeken we de consequenties van de uitsluiting van kwaadwillendheid voor Kants praktische filosofie en voor het wellustprincipe.

Tot nu toe hebben we het kwaad beperkt tot het wellustprincipe. Maar tegelijkertijd hebben we feitelijk nog geen zicht op het "voetpad van de vrijheid" zodat we niet weten welke weg we moeten inslaan. Voordat we verdergaan, is er nog een vraag die we nog niet afdoende beantwoord hebben: waarom plaatst Kant *wellust* tegenover deugd? Hiervoor is niet alleen een historische reden te geven. Het vermogen tot begeren ervaren we namelijk allereerst als een *hang*, dat wil zeggen, een vatbaarheid voor de begeerte naar een genieten. Vervolgens is er de *neiging* als opgewekte hang. Van alle neigingen zijn *hartstochten* het meest intens. De rede is hierbij niet in staat om tot een vergelijk met de som van alle neigingen te komen. En van alle hartstochten is *wellust* (liefde "in de meest enge zin van het woord", "de vleselijke lust", de "grootste zintuiglijke lust") het meest hartstochtelijk.⁵⁶ Wellust beheersen we het minst. Deze is duister, oncontroleerbaar, wild en misleidend. Wellust getuigt van passiviteit: ze gaat aan ons vooraf en achtervolgt ons. We zijn niet meer verbaasd als Kant Wellust op de scheiding der wegen aantreft. Wellust haast zich om als eerste ons te verleiden.

Als we zeggen dat de wet reeds gegeven is als een feit weten we nog niet wat deze ons voorschrijft. Dan hebben we misschien wel een scheiding der wegen maar nog geen regel op basis waarvan we een morele beslissing kunnen nemen. Als we ervan uitgaan dat het zijn en het goede identiek zijn, dan verliezen we echter het kwaad, de Ondeugd, uit ons zichtveld. Tevens hebben we de mogelijkheid bekeken waarbij het wellustprincipe en de wet samengaan. Maar als we hierbij uitgaan van een onderscheid in plaats van een tegenstelling is er geen scheiding der wegen. Pas bij de bespreking van het hoogste goed stonden we uiteindelijk weer op een tweesprong. Dit betekent dat alleen God de kloof tussen het formele en het materiële, tussen de morele wet en de (uitgebreide) wet van het hoogste goed, tussen het geluk en de deugd, kan overbruggen. Zijn bestaan is hooguit een postulaat. Hoe is de wet voorbij het wellustprincipe mogelijk? De mogelijkheid hiervan lijkt te zijn gegeven omdat Kant het onmiddellijke bewustzijn van de morele wet presenteert als feit. Hoe komen we met Kant voorbij het wellustprincipe?

Om deze vraag te beantwoorden presenteert Kant iemand die "over zijn wellustige neiging beweert dat die volstrekt onweerstaanbaar voor hem is als hij het geliefde object tegenkomt en zich een passende gelegenheid voordoet; de vraag is dan of hij zijn neiging zou kunnen bedwingen als er voor het huis waar hij die gelegenheid aantreft, een galg is opgericht waaraan hij meteen na de

genoten wellust zal worden opgehangen". Deze tirannieke hartstocht ervaart hij als een onweerstaanbare imperatief. Maar in het beseft van een mogelijke, onmiddellijke dood zal deze persoon geen gehoor geven aan deze imperatief: "We hoeven niet lang te raden wat zijn antwoord zal zijn." Het wellustprincipe houdt geen stand in het aangezicht van de dood. We zijn niet in staat om het wellustprincipe te presenteren als een wet. De hartstocht kan niet op tegen de imperatief om de dood te vermijden. Hoewel we eerder zagen dat volgens Kant het wellustprincipe in het teken van de dood in plaats van het leven staat, toont de dood in deze beproeving het failliet van het wellustprincipe aan. Dit experiment geeft aan dat het wellustprincipe niet als (morele) wet stand weet te houden.

Hiermee is de wet zelf nog niet gegeven in de ervaring. Kant zoekt daarom verder:

Vraag hem vervolgens of hij, wanneer zijn vorst hem onder bedreiging van dezelfde onmiddellijke doodstraf zou dwingen een valse getuigenis af te leggen tegen een rechtschapen man die hij, de vorst, onder bedrieglijke voorwendselen graag in verderf zou storten – of hij het dan mogelijk acht dat hij zijn liefde voor het leven overwint, hoe groot die ook mag zijn. Hij zal misschien niet durven garanderen dat hij het wel of niet zou doen, maar dat het mogelijk voor hem is, moet hij zonder aarzeling toegeven. Hij oordeelt dus dat hij iets kan, omdat hij zich ervan bewust is dat hij het behoort te doen, en leert de vrijheid in zichzelf kennen, die hem zonder de morele wet onbekend gebleven zou zijn.⁵⁷

In dit experiment ontvouwt zich een nieuwe mogelijkheid, namelijk die van een vrij subject om het leven te geven. Dit subject geeft het leven in naam van de wet die machtiger en sterker is dan de dood. Hij geeft dit in naam van de wet die verbiedt dat men toegeeft aan de eis om valse getuigenissen af te leggen. Het wellustprincipe en de morele wet tonen hun feitelijke waarden als we beide principes confronteren met de dood. Het alternatief van de wet is heteronomie. Hier staat de vorst symbool voor een tirannieke wellustprincipe dat ons beheerst.

De tweede beproeving plaatst de wet tegenover de angst voor de dood. De mogelijkheid van vrijheid leiden we hier direct af uit de wet. Waar de dood in eerste instantie het wellustprincipe als moreel principe om zeep helpt, blijkt nu dat de morele wet sterker is dan de dood. Hier toont zich geen vrijheid die voortkomt uit angst, maar een vrijheid die deze vrijheid overstijgt: de vrijheid om te sterven omwille van de plicht, dat wil zeggen, in naam van de wet zelf. Deze zelfopoffering is de ultieme beproeving waarin de wet zich onmiddellijk laat ervaren. Hier is de beslissing op niets anders dan vrijheid gestoeld. Dit voorbeeld sterkt en verheft onze ziel omdat we hier zien dat we daadwerkelijk in staat zijn tot de "opoffering van alles wat voor onze allerdiepste neigingen ook maar enige waarde mag hebben".⁵⁸ In dit voorbeeld herkennen we datgene wat hoger dan het leven zelf is. Voorbij het wellustprincipe ligt de zuivere plicht. Nu weten we ook dat we omwille van de plicht kunnen handelen. Deze beproeving is het voorbeeld bij uitstek van de scheiding der wegen.

Hoe kunnen we wellust echter als het *kwaad* zien wanneer er hierbij geen sprake is van autonomie maar van heteronomie? In de *Grundlegung* verscheen de neiging naar het geluk (het wellustprincipe) nog als de grond van het kwaad. Maar nu blijkt dat dit principe niet zozeer het kwaad als zodanig is maar simpelweg inconsequent. Het kwaad van een neiging getuigt hooguit van een *gebrekigheid*: het onvermogen om weerstand te bieden aan zintuiglijke drijfveren. De zintuiglijkheid als grond van het morele kwaad houdt zodoende "te weinig in".⁵⁹ Het wellustprincipe getuigt van een zwakke inborst. Dit kwaad is een gevolg van hartstochten die zich niet laten onderwerpen, sturen, beheersen of voorschrijven. Wellust is een kwaad dat voortkomt uit de aanleg tot dierlijkheid: de "aanleg tot verbreiding van de soort via de geslachtsdrift en de instandhouding van wat via de geslachtsgemeenschap wordt verwekt". Maar we beseffen tevens dat de kwaadaardige wellust de mens niet tot "een *duivels wezen*" maakt. Als onnatuurlijke afwijking is dit kwaad een ondeugd "van de *rauwe natuurstaat*".⁶⁰ Dit kwaad overstijgt tenminste niet de mensheid. Een wellustige wil is hooguit beestachtig en niet duivels.

Daarmee blijft echter de vraag naar het kwaad *als kwaad* (de kwaadwillendheid) liggen. Maar voor dit absolute kwaad deinst Kant wederom terug. Dit kwaad is volgens hem niet mogelijk: vrijheid bestaat niet als we het kwaad omwille van het kwaad kunnen willen. Dit kwaad zou elke mogelijkheid van het goede vernietigen. De mens als dierlijk wezen is vrijgepleit – niet van het kwaad maar van het meest radicale kwaad –, want "een rede die ons ontlast van de morele wet, een *kwaadwillige rede* als het ware (een zonder meer slechte wil), houdt [...] te veel in: op die manier zou het verzet tegen de wet zelf immers tot drijfveer worden verheven (want zonder enige drijfveer kan de willekeur niet bepaald worden) en zou men in het verlengde daarvan van het subject een *duivels wezen* maken."⁶¹ De morele wet kan zichzelf niet aanbieden als het kwaad. Anders is het kwaad niet meer te onderscheiden van het goede. Niemand doet het kwaad uit vrije wil.

Daarom kunnen we volgens Kant ook nooit onze achting voor de wet verliezen. "De herwaardering van de oorspronkelijke aanleg tot het goede in ons betekent dus niet dat we een verloren drijfveer tot het goede opnieuw tot de onze maken. We konden deze drijfveer, die bestaat in de achting voor de morele wet, immers nooit verliezen, en was dat laatste mogelijk, dan zouden we ze bovendien nooit opnieuw kunnen verwerven." Achting maakt het mogelijk om te spreken over goed en kwaad: men kan beslissen om bepaalde wetten *niet* te volgen omdat we dit beter achten. Maar als we beslissen om ons onverschillig (dus: zonder achting) op te stellen met betrekking tot een bepaalde wet, dan is dit omdat we ons verhouden tot een andere wet. "Want ongeacht die val [in het kwaad, JvG] weerklinkt het gebod dat wij betere mensen *moeten* worden nog steeds onverminderd in onze ziel."⁶²

De wet neemt niet de gedaante aan van het kwaad. Deze kan volgens Kant

nooit leugenachtig zijn. We kunnen het kwaad niet *omwille van de plicht* willen. Het duivelse kwaad krijgt dus geen plek in het werk van Kant. Dit kwaad is niets, een onmogelijkheid, een object waarvan het begrip zichzelf vernietigt (*nihil negativum*). Kwaadwillendheid is geen weg maar een afgrond. Op het moment dat het kwaad als kwaad zich openbaart, is er geen menselijkheid en geen morele wet. Daarom zijn we niet in staat om vanuit Kant de mogelijkheid van kwaadwillendheid te denken. Van zijn vroege tot zijn late werk blijft dit punt overeind: moraliteit functioneert bij gratie van de ontkenning of uitsluiting van het duivelse kwaad. Zolang we het kwaad weten in te passen in het systeem van de rede verschijnt dit kwaad als beestachtigheid, als banaliteit en niet als kwaadwillendheid. Dit kwaad is een gebrekkigheid van het wellustprincipe in plaats van een kwaadwillendheid. Dan hebben we nog de hoop dat we betere mensen kunnen worden. Dan is het kwaad tenminste overzichtelijk. En alleen zo kan Kant vasthouden aan de wet, de deugd, de plicht, etcetera.

Een besluit op de scheiding der wegen

We hebben het reeds gezegd: om het onderscheid tussen goed en kwaad te bepalen, moeten we weten wat de morele wet voorschrijft. We zoeken de wet al snel in Kants imperatief die de *universalisering* van een subjectieve grondslag (*maxime*) van het handelen voorschrijft: de regel van het handelen mag niet in tegenspraak met zichzelf zijn. *Maar een imperatief is niet de wet als zodanig*. Kant benadrukt immers dat voor “mensen [...] de wet [...] de vorm van een imperatief [heeft], omdat men in hen, als redelijke wezens, weliswaar een *zuivere* wil kan vooronderstellen, maar [...] geen *heilige* wil, dat wil zeggen een wil die uitsluitend in staat is tot *maximes* die stroken met de morele wet.” Omdat neigingen een eindig wezen kunnen verleiden om de wet te overtreden, kent dit wezen de wet alleen als beperking en verplichting (imperatief). De wet geldt echter voor *alle* redelijke wezens. Ook een heilige, oneindige wil is onderworpen aan de wet, maar omdat deze *zichzelf niet tegenover de wet kan plaatsen* is elke *maxime* van deze wil tegelijkertijd een objectieve wet. Een heilige wil verheft zich “weliswaar niet boven alle praktische wetten, maar wel boven alle praktisch-beperkende wetten, en dus boven verplichting en plicht”.⁶³ De wet zelf blijft een idee. Afgezien van de wetgevende vorm heeft Kant niets te zeggen over deze wet. Hij heeft uiteindelijk geen definitie gegeven. Alleen God (als Hij bestaat) weet wat deze inhoudt.

Jacobi omschrijft Kant als de “Heracles onder de denkers”.⁶⁴ Maar hoe kunnen we volgens onze herculische filosoof een eerste stap zetten op “het voetpad van de vrijheid”? Deze vraag heeft ons in dit artikel beziggehouden. Inmiddels beseffen we dat Kants eerste morele stap veronderstelt dat de morele wet niet het kwaad kan zijn. In deze wet vinden we geen leugens, illusies en

ingebeelde doelen. Hierbij is een morele gezindheid en het besef van de deugdzame levensweg reeds verondersteld. Maar tevens beseft Kant dat we “een nog ongevormde en verwilderde geest” alleen door middel van verlokkingen en afschrikkingen “in het spoor van het moreel goede” kunnen brengen.⁶⁵ Dan verliest het onderscheid tussen plichtmatig (legaliteit) en omwille van de plicht (moraliteit) echter wederom zijn geldigheid. Als er voor deze ongevormde en verwilderde geest sprake is van een scheiding der wegen, dan voert één weg naar de “filosofie van wellust” (het platvloerse epicurisme) en een andere hooguit naar de “wellust van de wijze” (de epicurische “vrolijke inborst”). Als we hier de weg van de Deugd willen inslaan, dan zijn we inderdaad – zoals Hegel ons vertelt – afhankelijk van individuele kwaliteiten en een bijzondere natuur, zoals “de Antieken in het bijzonder aan *Heracles de deugd*” hebben toegeschreven.⁶⁶

Tijdens één van zijn twaalf grote werken splijt Heracles het Atlasgebergte. Daarom noemden de Grieken de Straat van Gibraltar ook wel de Zuilen van Heracles. Deze Zuilen bakenen de grens af tussen het bekende en het onbekende. Volgens de overlevering beitelde Heracles de woorden ‘Tot hier en niet verder’ op de Zuilen. Als Kant verwijst naar deze Zuilen stelt hij: zijn kritische filosofie “hecht haar *nihil ulterius* [verder is er niets] met uiterste betrouwbaarheid aan de Zuilen van Heracles die de natuur zelf heeft opgericht”.⁶⁷ Hoewel hij wijst op het strikte onderscheid tussen natuur en vrijheid beseffen we dat Heracles’ daad tevens een opening naar het onbekende creëert. Verschijnt hiermee de natuur dan zelf als een Heracles? Voorbij deze Zuilen vinden we de wet der wetten. Voorbij de Zuilen betekent: voorbij het wellustprincipe. Maar wat betekent *voorbij* het wellustprincipe? Daar vinden we geen gebied waar de zuiverheid van de morele wet aanwezig is. We beschouwen deze transcendentie – ‘voorbij het wellustprincipe’ – als de grens van de wet: tegelijkertijd binnen en buiten. Daarom spreken we over het wellust- of geluksprincipe als een *parergon* (bijkomstigheid) van de moraal: het uitstoten *en* terughalen van onzuivere, materiële verlangens.

Het onvoorwaardelijk moeten (*Sollen*) (de verplichting) van de categorische imperatief heeft betrekking op de mens als redelijk *natuurwezen* en niet op heilige wezens. Wellust maakt de mens *onheilig* genoeg om de morele wet te overtreden. En als hij de wet ten koste van zijn neigingen volgt, dan doet hij dit niet graag. Daarom is *dwang* hier noodzakelijk. Een voldoende mate aan onheiligheid maakt de overtreding van de wet mogelijk. Een herculische dwang is nodig om de wet te volgen. Maar de mens is tegelijkertijd *heilig* genoeg om de wet met tegenzin te overtreden. De mens volgt *en* overtreedt de wet met tegenzin. Daarvoor is hij volgens Kant tegelijkertijd heilig en onheilig genoeg.

Hiermee staan we voor een onverklaarbaar probleem: “Het fenomeen nu dat de mens op deze scheiding der wegen (waar de mooie fabel Hercules tussen Deugd en Wellust plaatst) een grotere hang toont om gehoor te geven aan de neiging dan aan de wet is onmogelijk te verklaren”. Feitelijke handelingen kunnen we verklaren op basis van natuurwetten, maar dan verliezen we de vrije wil uit het

oog. Alleen in een “tegengestelde dwang” herkennen we de “onbegrijpelijke eigenschap van vrijheid”. De allegorie vertelt ons niet welke beslissing we moeten nemen. Deze verhaalt over het onbegrijpelijke van vrijheid: de aporie van de ethiek. In de fabel van de scheiding der wegen herkennen we echter niet het verlamdend effect van de praktische filosofie. We stellen daarentegen dat het denken deze aporie moet volhouden: er is geen beslissing zonder het onbeslisbare. Maar om de aporie als aporie te denken moeten we de mogelijkheid van het onmogelijke denken. Dan beseffen we dat de aporie nooit *als zodanig* volgehouden kan worden. We vroegen ons immers af of we daadwerkelijk op een scheiding der wegen staan, dat wil zeggen, of “het voetpad van de vrijheid” wel gegeven is. Daarmee stuiten we op het onderliggende probleem van deze verhandeling: de aporie van de aporie. Deze aporie drukt de onmogelijkheid van de aporie *als zodanig* uit.

De fabel over Heracles' scheiding der wegen verhaalt over (en verhult) een dieperliggende kwestie: vrijheid als zodanig is hier niet direct gegeven. We denken de morele wet als een idee. Anders gezegd: de morele wet is een leeg begrip zonder object, een *noumenon*, dat als entiteit van de rede (*ens rationis*) misschien geen innerlijke tegenspraak bevat maar dat we desondanks niet direct tot ervaring of kennis mogen rekenen. Hoewel de morele wet louter een idee, een gedachteding (*ens rationis*) is, kunnen we de *mogelijkheid* van deze wet tenminste denken. Maar deze wet is volgens Kant tevens een feit van de rede *alsof* de rede zichzelf verheft tot wet. Het kwaad als kwaad is hiermee verbannen uit Kants verstandelijke wereld. Wat waarlijk tegengesteld is aan deze wet is niet Wellust. Die is louter beestachtig en inconsequent. Tegengesteld aan de morele wet is het duivelse kwaad. Tegenover het gedachteding (de morele wet) staat het niet-ding (de kwaadwillendheid). Als we de identiteit van rede en wet – de wet als feit van de rede – opgeven, dan geven we ons over aan de mogelijkheid van het duivelse kwaad. Daarom is het beter om dit kwaad uit te bannen als het onmogelijke en onvoorstelbare. Onze rede kan niet zodanig zijn dat deze geen onderscheid meer kan maken tussen de verheven wet en de duivelse verschijningsvormen. Kwaadwillendheid is het object van een begrip dat zichzelf tegenspreekt en daarmee vernietigt. Het is absoluut niets, omdat het begrip niets is.

Hoewel hij ervoor terugdeinst, lijkt Kant meermalen de mogelijkheid van het onmogelijke aan te stippen. Een *relatieve* oppositie tussen de zonder meer slechte wil en de wet heeft Kant alleen aangewezen om direct af te wijzen. Hier ligt misschien tevens de kracht van zijn denken. Dit geeft ons namelijk te denken. Op Kants scheiding der wegen van Goed en Kwaad – van de goede, zuivere wil en kwaadwillendheid – blijft het geheim van kwaadwillendheid ongedacht. Kant wil dat we in plaats daarvan het kwaad en de wet vertalen naar de *menselijke* maat. Het onderscheid tussen Wellust en Deugd verhult de oppositie van de kwaadwillendheid en de wet. Zoals we kwaadwillendheid moeten vertalen naar de menselijke maat kunnen we niet anders dan ook de wet vertalen tot het hoogst

haalbare voor de mens: de Deugd. Maar om de aporie te denken moeten we het systeem bevragen op wat het onmogelijke is. Onze pogingen om de scheiding der wegen te begrijpen, bracht ons uiteindelijk bij het onderscheid tussen de beestachtige wellust en het meest radicale (duivelse) kwaad. Dit laatste kwaad krijgt geen plek in Kants systeem. Alleen door de uitsluiting van dit kwaad – in naam van de wet – kan hij vasthouden aan een scheiding der wegen.

Noten:

- 1 Met dank aan Camiel Donkers en Frans van Peperstraten voor hun waardevolle commentaar bij een eerdere versie van dit artikel.
- 2 Diogenes Laërtius, *Leven en leer van beroemde filosofen*, Amsterdam, Ambo, 2000, p. 86.
- 3 Xenophon, *Herinneringen aan Socrates*, Den Bosch, Voltaire, 2000, p. 55.
- 4 Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, in: *Kants gesammelte Schriften, herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, Walter de Gruyter, 1902-, band 6, p. 380n.
- 5 Idem, p. 376.
- 6 Immanuel Kant, *Vorlesungen über Moralphilosophie*, in: *Kants gesammelte Schriften, herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, Walter de Gruyter, 1902-, band 27.2.1, p. 492.
- 7 Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: *Kants gesammelte Schriften, herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, Walter de Gruyter, 1902-, band 4, p. 426n; vert. Immanuel Kant, *Fundering voor de metafysica van de zeden*, Amsterdam, Boom, 2013, p. 102n.
- 8 Cf. Michel Onfray, *L'Art de jouir*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 1991, p. 177.
- 9 Cf. Jacques Derrida, *La carte postale – de Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Flammarion, 1980, pp. 275-437.
- 10 Cf. Marcus Tullius Cicero, *On Duties*, London, Heinemann, 1913, I, 118: “*unam Voluptatis, alteram Virtutis*”.
- 11 Cf. Plato, *Symposium*, in: *Verzameld Werk*, Kapellen en Baarn, Pelckmans/Agora, 1999, band 2, 177b.
- 12 Cf. Plato, *Meno*, in: *Verzameld Werk*, Kapellen en Baarn, Pelckmans/Agora, 1999, band 1, 96d.
- 13 Cf. Xenophon, *Herinneringen aan Socrates*, pp. 159-160.
- 14 Het is opmerkelijk dat Onfray niet vermeldt dat Socrates (in plaats van Prodicus) de allegorie vertelt (cf. Michel Onfray, *Contre-histoire de la philosophie 1: Les sagessees antiques*, Paris, Grasset & Fasquelle, 2006, p. 182).
- 15 Cf. Leo Strauss, *Xenophon's Socrates*, South Bend, Indiana, St. Augustine's Press, 1988, p. 38.
- 16 Xenophon, *Herinneringen aan Socrates*, p. 54.
- 17 Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, p. 400; vert. Immanuel Kant, *Fundering voor de metafysica van de zeden*, p. 70.
- 18 Idem, pp. 454-455/138-139.
- 19 Idem, p. 455/140.

20 Idem, p. 442/122.

21 Immanuel Kant, *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, in: *Kants gesammelte Schriften, herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, Walter de Gruyter, 1902-, band 6, p. 23n; vert. Immanuel Kant, *De religie binnen de grenzen van de rede*, Amsterdam, Boom, 2010, p. 29n.

22 Immanuel Kant, *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, in: *Kants gesammelte Schriften, herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, Walter de Gruyter, 1902-, band 8, p. 190.

23 Seneca, *Dialogen*, Amsterdam/Meppel, Boom, 2001, p. 238.

24 Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, in: *Kants gesammelte Schriften, herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, Walter de Gruyter, 1902-, band 5, p. 115; vert. Immanuel Kant, *Kritiek van de praktische rede*, Amsterdam, Boom, 2006, p. 164.

25 Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in: *Kants gesammelte Schriften, herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, Walter de Gruyter, 1902-, band 7, p. 235.

26 Immanuel Kant, *Vorlesungen über Moralphilosophie*, p. 483.

27 Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, p. 231.

28 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in: *Kants gesammelte Schriften, herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, Walter de Gruyter, 1902-, band 3 en 4, A808/B836; vert. Immanuel Kant, *Kritiek van de zuivere rede*, Amsterdam, Boom, 2004, A808/B836.

29 Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, p. 418; vert. Immanuel Kant, *Fundering voor de metafysica van de zeden*, pp. 91-92.

30 Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, p. 58; vert. Immanuel Kant, *Kritiek van de praktische rede*, p. 103.

31 Idem, p. 73/118.

32 Idem, p. 88/133.

33 Idem, p. 77/123.

34 Idem, pp. 117-118/166-168.

35 Cf. Jacob Rogozinski, *Le don de la loi. Kant et l'énigme de l'éthique*, Paris, PUF, 1999, p. 248.

36 Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, p. 118; vert. Immanuel Kant, *Kritiek van de praktische rede*, p. 167.

37 Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, p. 233.

38 Immanuel Kant, *Vorarbeiten und Nachträge*, in: *Kants gesammelte Schriften, herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, Walter de Gruyter, 1902-, band 23, p. 100.

39 Cf. Jacques Derrida, *La vérité en peinture*, Paris, Flammarion, 1978, pp. 63-69; met betrekking tot Kants ethiek, cf. Jacob Rogozinski, *Le don de la loi. Kant et l'énigme de l'éthique*, p. 235.

40 Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, p. 383.

41 Immanuel Kant, *Vorlesungen über Rationaltheologie*, in: *Kants gesammelte Schriften, herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, Walter de Gruyter, 1902-, band 28, p. 1076.

- 42 Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden*, in: *Kants gesammelte Schriften, herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, Walter de Gruyter, 1902-, band 8, p. 370.
- 43 Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, p. 227.
- 44 Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, p. 425; vert. Immanuel Kant, *Fundering voor de metafysica van de zeden*, p. 101.
- 45 Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, p. 27; vert. Immanuel Kant, *Kritiek van de praktische rede*, p. 67.
- 46 Immanuel Kant, *Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus*, in: *Kants gesammelte Schriften, herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, Walter de Gruyter, 1902-, band 2, p. 34.
- 47 Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, p. 25; vert. Immanuel Kant, *Kritiek van de praktische rede*, p. 65.
- 48 Immanuel Kant, *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, p. 7n; vert. Immanuel Kant, *De religie binnen de grenzen van de rede*, 14n.
- 49 Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, p. 112; vert. Immanuel Kant, *Kritiek van de praktische rede*, p. 161.
- 50 Cf. Erwin Panofsky, *Heracles am Scheidewege und andere antike Bildstoffe in der neueren Kunst*, Leipzig en Berlijn, Teuber, 1930, p. 43.
- 51 Cf. Jacques Derrida, *Foi et savoir*, Paris, Seuil, 2000, p. 22.
- 52 Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, p. 110; vert. Immanuel Kant, *Kritiek van de praktische rede*, p. 157-158.
- 53 Idem, p. 114/163.
- 54 Immanuel Kant, *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, p. 7n; vert. Immanuel Kant, *De religie binnen de grenzen van de rede*, p. 15n.
- 55 Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, 115; vert. Immanuel Kant, *Kritiek van de praktische rede*, p. 164.
- 56 Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, p. 426.
- 57 Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, p. 30; vert. Immanuel Kant, *Kritiek van de praktische rede*, p. 71-72.
- 58 Idem, p. 208/282.
- 59 Immanuel Kant, *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, p. 35; vert. Immanuel Kant, *De religie binnen de grenzen van de rede*, p. 42.
- 60 Cf. Immanuel Kant, *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, pp. 26-27; vert. Immanuel Kant, *De religie binnen de grenzen van de rede*, pp. 32-33. Elders maakt Kant het onderscheid tussen natuurlijke (doelmatige) en onnatuurlijke (ondoelmatige) wellust (homoseksualiteit en bestialiteit) (cf. Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, p. 424). De natuurlijke wellust deelt Kant verder op in de dierlijke geslachtsdrift en die volgens de wet (het huwelijk): cf. Jacques Derrida, *Glas*, Paris, Galilée, 1974, pp. 142-150.
- 61 Idem, p. 35/42.
- 62 Idem, pp. 45-46/52-54.
- 63 Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, p. 32; vert. Immanuel Kant, *Kritiek van de praktische rede*, pp. 74-75.
- 64 Friedrich Heinrich Jacobi, *Wider Mendelssohns Beschuldigungen betreffend die Briefe über die Lehre des Spinoza*, in: *Friedrich Heinrich Jacobi: Werke*, Hamburg, Meiner, 1998, band 1.1, p. 322n.

65 Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, p. 152; vert. Immanuel Kant, *Kritiek van de praktische rede*, p. 202.

66 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: *Gesammelte Werke*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2009, band 14.1, p. 141.

67 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A395-396; vert. Immanuel Kant, *Kritiek van de zuivere rede*, A395-396.