

**DE ONMACHT VAN DE WILLENDE REDE**  
**Intenties en consequenties**  
**in de moraal filosofieën van Kant en Smith**

*Koen Raes*

**1. Kants absolutisme ? Smiths economisme ?**

*Pro captu lectoris habent sua fata libelli.* Het lot van boeken hangt af van hoe ze door hun lezers worden begrepen. En lezers zullen boeken begrijpen vanuit de vragen die hen bezig houden. Kant en Smith zijn tijdgenoten die filosoferen op en over het breukvlak van een nieuwe tijd. *Adam Smith* (1723-1790) is een Schots Verlichter die als vader van de klassieke economie bekendheid verwerft. Hij ontwikkelt het economisch denken als een van politiek en ethiek autonome discipline. De Duitse Aufklärer *Immanuel Kant* (1724-1804) fundeert de autonomie van de ethiek tegenover techniek, recht en religie. Beiden thematiseren in die zin de fragmentatie van 'rationele' handelingsvormen die voor de moderniteit zo kenmerkend is en beiden zijn dan ook vaak gebruikt om moderne opvattingen van 'economische' of 'ethische' rationaliteit te verdedigen. Maar hoewel zij in hun werk een nieuw tijdperk en een nieuwe vorm van denken aankondigen, blijven zij tegelijk veel meer putten uit aannamen en 'evidenties' van wat voor hen nog geen verleden was, dan hun latere lezers en exegeten onderkennen. Die hebben Kant en Smith vaak als inzet voor een regelrechte apologie van de moderniteit gebruikt. De onverbidelijke rationaliteit van de 'invisible hand' als grondslag van de vrije markteconomie of van de categorische imperatief als grondslag van het ethisch handelen zijn tot dogma's gecanoniseerd, verabsoluteerd en, uiteindelijk, gekarikaturiseerd. Men heeft het dan over Smiths 'cynisme' en over Kants 'rigorisme'. Maar Kant is net zo min een rabiate cognitivistische absolutist als Smith een blinde verheerlijker van het bezitsindividualisme : dat blijkt uit hun moraal filosofisch werk. Beiden willen het morele verschijnsel, zoals ze het rondom zich hebben geobserveerd, veeleer beschrijven en verduidelijken dan een volstrekt nieuwe ethiek, *more geometrico*, te ontwikkelen — meer als een tak van de *episteme*, dan van de *phronesis*<sup>1</sup>. Kant heeft het over *maxime*; — en dat is een begrip uit de 'pre-moderne' casuïstiek —, terwijl Smith voortdurend naar de 'deugden' en de 'morele sentimenten' verwijst en ook dat is veeleer 'pre-modern'. Zij zien hun taak in de eerste plaats veeleer als verhelderend, dan construerend,

veeleer ordenend dan axiomatiserend. In het werk van beide denkers blijft het traditionele referentiekader sterk aanwezig, en precies daarom vertonen ze al eens de neiging hun argumentaties 'retorisch' op scherp te stellen opdat hun inzichten des te duidelijker van die van hun voorgangers zouden kunnen worden afgebakend.

## 2. Universele rede, particuliere sentimenten

Toch is de benadering van het morele verschijnsel bij Kant wezenlijk verschillend van Smiths benadering en is het zelfs verleidelijk de verschillen in termen van een 'continentale' versus een 'angelsaksische' opvatting van wijsbegeerte te duiden. De receptie van hun werk heeft alvast tot twee onderscheiden tradities in de ethische theorie geleid die tot op het huidige moment doorwerken. In de 'kantiaanse' traditie wordt het ethische fundamenteel gekenmerkt door haar autonomie die uit haar fundering in de rede voortspruit. De ethiek is een coherente eenheid van beginselen die zich laten kermerken door de criteria van intentionaliteit, algemeenheid, universaliteit, formaliteit, openbaarheid, finaliteit, onafhankelijkheid en onophefbaarheid. Men kan het een 'legalistische' ethiek-opvatting noemen, omdat de notie van onvervreemdbare rechten (en plichten) een centrale positie in de kantiaanse ethiek inneemt.<sup>2</sup> Juist door haar systematisch zoeken naar coherentie heeft de ethica van Kant, ook al was dat niet de opzet van de auteur, steeds hervormingsgezinde denkers kunnen inspireren in hun kritiek op een maatschappij die niet rationeel is en die niet aan de voorwaarden van de praktische rede beantwoordt. Met name de universaliseringsregel vormt vaak de toetsteen voor kritische theorieën die er een politieke ethiek op grond van voor universalisering vatbare belangen of het universele burgerschap uit afleiden. De kantiaanse nadruk op het motief — handelen uit plicht — en dus de wil als maatstaf voor het morele gehalte van een handeling kan een politiek van intentionele veranderingsgerichtheid en van 'gewilde' maatschappelijke orde inspireren. Daartegenover verschijnt Smiths ethiek als een substantiële waardenleer van 'particularistische' morele attitudes, die contextueel wordt ingevuld en dicht bij de klassieke casuïstiek aanleunt. Smith relativeert een ethiek van de intenties, wijst op het contradictorische karakter van de morele gevoelens. Hij situeert morele deugden steeds binnen een context van praktijken waarbinnen zij een 'goed' zijn en legt grote nadruk op de concrete effecten van handelingsvormen, eerder dan op de intenties die eraan ten grondslag liggen. Hij staat sceptisch tegenover grootse intentionele veranderingsprogramma's en verwerpt universalistische perspectieven, omdat hij ze niet in overeenstemming met de menselijke natuur acht. Smith is vooral in de resultaten van het menselijk handelen

geïnteresseerd, maar is tegelijk sceptisch over de mogelijkheden om die resultaten doelgericht te verwerkelijken. Bij Smith staat niet de ethiek van de 'gewilde orde' centraal, wel die van de ongewilde, maar toch harmonische orde, waarvoor hij veeleer de verantwoordelijkheid bij God dan bij de mens situeert. Hij is eerder de filosoof van de 'cosmos' dan van de 'taxis', in de terminologie van F.A. Hayek<sup>3</sup>.

### 3. Moraliteit als opheffing van contradicties : Kant

De moraalfilosofie van Kant maakt, zoals dat het geval is bij vele filosofen, een geïntegreerd deel uit van zijn gehele oeuvre, zodat een goed begrip ervan voorkennis van het eerdere werk vergt. Het betreft hier vooral de *Kritiek der reinen Vernunft* (1781) en juist dat maakt het de lezer niet makkelijk het impliciete referentiekader van de *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) meteen te doorgronden. Ik probeer toch even de gedachtengang van de *Kritiek der Zuivere Rede* te schetsen, voor zover die licht werpt op Kants moraalfilosofie<sup>4</sup>. In zijn eerste kritiek onderscheidt de auteur het object of de materie van de kennis van de gedachte die ernaar is gericht of de vorm van de kennis. Het formele element van de kennis is, daar het uit de geest voortspruit, a priori gekend. Soms is het slechts 'relatief' a priori, zoals in het concept 'huis' dat weliswaar in onze geest is opgestapeld, maar uiteindelijk toch is afgeleid uit vroegere percepties van huizen en dus, in oorsprong, a posteriori is. Dat geldt niet voor concepten als 'oorzaak', 'noodzakelijkheid' en 'substantie'. Zij zijn 'absoluut' a priori want uit geen enkele ervaring afgeleid. Daar onze kennis uit vorm en materie bestaat zijn er op het eerste gezicht drie soorten kennis mogelijk. Kennis die zich uitsluitend met de vorm van het denken bezighoudt, kennis die zich richt op de toepassing van deze vormen, op de materie en kennis die uitsluitend op de materie van het denken betrekking heeft. De eerste kennisvorm is de logica, de tweede valt uiteen in theoretische kennis of wetenschap — waarbij het doel van het kennisproces de bepaling van de objecten van het denken is — en in praktische kennis of ethiek — waarbij het doel van het kennisproces de realisatie van het object van het denken is. Voor Kant bestaat kennis van de derde soort niet, daar kennis steeds vormen impliceert.

Kennis kan, hoewel zij steeds op objecten is gericht, een zuiver a priori of formeel karakter hebben, waar zij zich richt op wat onafhankelijk van de ervaring van de objecten kan worden gekend. Dat is voor Kant het terrein van de 'zuiver' theoretische en de 'zuiver' praktische wijsbegeerte. Logica kan a priori gekend worden daar zij alle objecten van het denken abstraheert; zij vertelt ons niets over 'de wereld', bevat slechts analytische oordelen. Maar kunnen wetenschap en ethiek

a priori kennis opleveren ? Dat is de centrale vraag in Kants kritische filosofie. Hoe kunnen we kennis verwerven, bewijzen dat we ze kunnen verwerven, ontdekken waaruit ze bestaat ?

Wat de theoretische kennis a priori betreft, die zou relatief a priori, voorwaardelijk a priori of onvoorwaardelijk a priori kunnen zijn. Alle empirische concepten zijn relatief a priori. Zekere kennis gaat echter aan iedere waarneming vooraf en is slechts 'relatief' tegenover de meest algemene voorwaarden waaronder objecten ons kunnen gegeven zijn. Dan betreft het voorwaardelijke a priori kennis, kennis van de a priori voorwaarden voor de mogelijkheid van ervaring in het algemeen. Het causaliteitsbeginsel hoort ertoe. In de *Kritiek van de zuivere Rede* ontwikkelt Kant een theorie van het voorwaardelijke a priori karakter van al onze theoretische kennis. Kennis van objecten is slechts mogelijk onder de voorwaarden waarin zij ons als verschijnselen gegeven zijn en onder de voorwaarde dat zij door ons gedacht (kunnen) worden middels onze fundamentele denkvormen of 'categorieën' van onze geest. Onvoorwaardelijke theoretische kennis a priori acht Kant onmogelijk.

Wat de praktische kennis betreft, de kennis dus van hoe mijn handelen en hoe de wereld behoren te zijn, haar object dient vooreerst verduidelijkt te worden. Gezien we er hier naar streven iets te verwerkelijken, is het object van die kennis het 'doel' van ons handelen. Dat doel — of het concept van dat doel — moet in staat zijn ons zo te bewegen dat we het realiseren. Zoals voor de theoretische kennis kunnen we in beginsel opnieuw een onderscheid maken tussen praktische oordelen die relatief a priori gekend zijn, voorwaardelijk a priori of onvoorwaardelijk a priori. Een relatief a priori praktisch oordeel vertelt me wat ik moet doen om doelen van een welbepaald type vooruit te helpen. Het vertelt me dit voor ieder specifiek doel en produceert aldus 'behendigheidsregels' of technische kennis. Een voorwaardelijk a priori praktisch oordeel vertelt me wat ik moet doen om doelen te realiseren die ik, omdat ik een menselijk wezen ben, noodzakelijk moet hebben. Dergelijke oordelen zijn absoluut bindend voor mij, op voorwaarde dat ik inderdaad het wezen ben dat het veronderstelt. Geluk is (voor de mens) een dergelijke algemene doelstelling. Voorwaardelijke a priori praktische oordelen worden 'Imperative der Klugheit' genoemd. De ethiek van Smith bijvoorbeeld bevat niets anders dan dergelijke normen, en dat geldt ook voor de ethica van Aristoteles of van Hume.

Nu gebeurt er iets merkwaardigs. Zoals in het geval van de theoretische kennis had Kant kunnen stellen dat onvoorwaardelijke a priori praktische oordelen onmogelijk zijn, gezien praktische oordelen maar gelden onder de voorwaarde dat de menselijke natuur is wat hij is. Maar dat doet hij niet. Integendeel is het de centrale opzet van de *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* te argumenteren dat indien ethiek van enige betekenis is, we moeten er van uitgaan dat haar oordelen



universeel geldig zijn, onafhankelijk van onze preferenties, passies, neigingen of sentimenten, met andere woorden, onafhankelijk van onze (fysieke) natuur. Kant beklemtoont dat ethica, zoals logica, onvoorwaardelijke oordelen dient te ontdekken en, zoals in de logica van haar 'materie' moet worden geabstraheerd — bijgevolg in het geval van de praktische rede van alle doelen van het menselijke handelen. Ethica is de leer van de beginselen die een zuivere rede zouden leiden.

Kant vergt aldus, in tegenstelling tot de meeste andere filosofen, méér van de praktische dan van de theoretische rede. Hij geeft zichzelf de opdracht op zoek te gaan naar onvoorwaardelijk a priori praktische kennis, die hij voor wat de theoretische kennis betreft voor onmogelijk had gehouden. Waarom doet hij dit? Oordelen die afhankelijk zijn van de omstandigheden of van de kenmerken van een persoon kunnen voor Kant geen aanspraak maken op moraliteit. Het zou volstaan te zeggen dat men nu eenmaal een andere aard heeft, of dat de omstandigheden zich hebben gewijzigd om zich moreel niet meer gebonden te achten. De argumenten van de *Grundlegung* zijn dan ook zo opgebouwd dat de lezer van de noodzaak van het onvoorwaardelijke karakter van morele oordelen moet worden overtuigd. In een eerste deel vertrekt Kant daarom van de veronderstelling dat ons moreel bewustzijn in wezen correct is en zoekt hij naar de onderliggende impliciete beginselen. Hij probeert de lezer aldus te overtuigen dat hij in werkelijkheid altijd al met een zeer algemeen beginsel, dat Kant de 'hoogste morele wet' noemt heeft ingestemd, namelijk "ik zal nooit anders handelen dan dat ik ook kan willen dat het maxime van mijn handelen een algemene wet wordt"<sup>5</sup>. Kant bewijst in dit eerste deel niets. Hij analyseert slechts wat we als evident blijken aan te nemen. Gezien het object van de praktische rede het 'doel' van het menselijk handelen betreft, beklemtoont Kant het 'motief' van de handeling als grondslag van haar moreel gehalte. En gezien dit motief een 'onvoorwaardelijk' karakter moet hebben, kunnen alleen handelingen uit plicht aanspraak maken op moraliteit, waarbij "plicht de noodzakelijkheid is van de handeling uit respect voor de wet"<sup>6</sup>. In het tweede deel vertrekt Kant van de notie van een wil die rationeel is. Hij wil bewijzen dat een dergelijke wil noodzakelijk de hoogste morele wet als imperatief van zijn handelen moet aanvaarden. Indien de rede praktisch is, indien de wil slechts door de rede kan worden geleid, dan is haar hoogste beginsel de morele wet. Kant bewijst echter niet dat de mens een rede heeft die praktisch kan zijn in deze zin. Hij had immers in de *Kritiek van de zuivere Rede* reeds aangetoond dat we geen kennis hebben van de mens als een noumenale werkelijkheid en het is slechts in die hoedanigheid dat de mens een zuiver praktische rede kan bezitten. In het derde deel bewijst Kant daarentegen twee zwakkere stellingen, namelijk dat er geen logische contradictie is tussen de veronderstelling dat onze rede praktisch kan zijn en de wetenschap dat alle

gebeurtenissen in de wereld causaal gedetermineerd zijn en dat een rationele actor moet veronderstellen dat zijn rede praktisch kan zijn, ook al kan hij nooit het theoretische bewijs daarvan verwerven. Iedere persoon die zichzelf als een rationeel wezen beschouwt, moet daarom consistent de geldigheid aanvaarden van de categorische imperatief die van ons vergt steeds te handelen op grond van een regel waarvan we tegelijk kunnen willen dat hij een algemene wet zou worden.

Ik ga hier niet nader op Kants argumentatie in. Essentieel is echter de parallel die hij tussen logica en ethica ontwikkelt, zowel in de systematische opbouw van zijn wijsbegeerte, als in de argumenten die hij voor zijn maximes inbrengt. Ethica is de leer van de beginselen die men zonder contradicties kan gehoorzamen, die met andere woorden universeel en voor iedereen geldig zijn, onafhankelijk van tijd of ruimte. Een plicht kan maar een morele plicht worden genoemd indien zij ons onvoorwaardelijk bindt; en we daarom haar ter wille van zichzelf navolgen. "Plicht moet praktisch-onvoorwaardelijke noodzakelijkheid van de handeling zijn; moet dus voor alle redelijke wezens ... gelden en alleen daarom ook voor alle menselijke willen een wet zijn".<sup>7</sup> De nadruk ligt op consistentie en categoriciteit en Kant ziet de vervulling van beide voorwaarden slechts mogelijk in een formele regel-ethiek, die abstractie van alle substantiële waarden maakt. De 'morele eenheid' onder de mensen neemt aldus de vorm van een formele en universele eenheid aan, een eenheid waarin elke mens bovendien als een gelijk moreel subject wordt aangesproken, aangezien de omstandigheden geen invloed op de geldigheid van de categorische imperatief (mogen) uitoefenen.

Uit de godsdienstoorlogen heeft Kant geleerd dat men de 'morele eenheid' van de mensheid niet op één specifieke godsdienst kan baseren. Gods bestaan is problematisch en bovendien zou de geldigheid van het goddelijke gebod dan van het aanvaarden van Gods gezag afhankelijk zijn. Het zou een 'hypothetische' moraliteit blijven. Verder blijken er diverse godsdiensten te zijn en is er onder mensen een grote culturele diversiteit<sup>8</sup>. De morele orde mag daarom niet berusten op één specifieke substantiële opvatting van het goede, want ook dan zou de ethiek 'conventioneel' blijven, afhankelijk van de vraag of de menselijke natuur is wat hij is. Maar we mogen het niet in ons hoofd halen de geldigheid van de ethiek af te leiden uit de gelding van zekere normen of zekere eigenschappen van de menselijke natuur. We kunnen hem slechts funderen in wat mensen noodzakelijk gemeenschappelijk hebben, namelijk hun vermogen tot rationaliteit en vrijheid. Opdat de ethiek onvoorwaardelijk geldig zou zijn, een structurelgelijke 'noodzakelijkheid' zou hebben als de logica, moet hij bestaan uit regels die universeel gelden en moet die universaliteit formeel kunnen bepaald worden. Aan die voorwaarden beantwoordt de categorische imperatief.

Het 'formele' egalitarisme van Kant is intrinsiek aan een opvatting van onvoorwaardelijkheid gekoppeld, waarvoor de logica als leer van het consistente

argumenteren, die ons 'niets over de (contingente) wereld vertelt', model staat. De morele maatschappij is een rationele maatschappij zonder contradicties. Die zienswijze heeft bijzonder grote invloed uitgeoefend en oefent die nog steeds uit. 'Niet-contradictie' staat in Apels opvatting van 'Das apriori der Kommunikations-gemeinschaft' en in Habermas' theorie van de communicatieve rationaliteit centraal<sup>9</sup>. Ook de moraalfilosoof R.M. Hare meent dat contradicties met het morele gezichtspunt strijdig zijn: er bestaan, in die zin, geen morele conflicten of dilemma's. Dergelijke conflicten treden slechts op waar men zich slechts op het 'intuïtieve' niveau van het waarden blijft bewegen; waar men echter het kritische niveau bereikt kan er voor ieder conflict slechts één keuze de moreel juiste keuze zijn<sup>10</sup>.

Voorals in Kants behandeling van vier exemplarische morele plichten komt zijn opvatting van ethische rationaliteit als niet-contradictorisch handelen duidelijk aan het licht<sup>11</sup>. Zelfdoding en het niet-naleven van een belofte zijn handelingen op grond van regels die conceptueel contradictorisch zijn. Men kan hun universalisering niet 'denken'. Men kan zich niet indenken dat iedereen altijd zijn belofte zou verbreken, of dat ieder levend wezen zichzelf van kant zou maken, want dat zou 'het beloven' of 'het leven' tenietdoen. Het verwaarlozen van de eigen talenten of het niet helpen van anderen in nood (zonder groot eigen risico) zijn handelingen op grond van regels die, naar de wil, contradictorisch zijn. Men kan zich hun universalisering wel indenken, maar men kan zoiets nooit 'willen'. Het probleem is hier niet of Kant ons van de 'zuiver formele' geldigheid van zijn maxims kan overtuigen (dat is niet het geval want in werkelijkheid beroept hij zich wel degelijk op substantiële aannamen), wél om de inzet van zijn ethiek om het handelen van individuen ideëel en universeel consistent te maken.

Kant vertolkt een uitgesproken visie op de samenleving. Op zich is het immers best mogelijk zich een samenleving voor te stellen waarin sommige mensen in bepaalde omstandigheden tot zelfdoding of tot contractbreuk overgaan, of een samenleving te willen waarin sommigen hun talenten niet ontwikkelen of anderen niet helpen. Maar Kant beschouwt dit als onethisch omdat dit met zijn universalistische invulling van het ethische gezichtspunt en zijn individualistische ('monologische') en intentionalistische invulling van dit universalisme in strijd is. Ethiek bekommert zich om wat de mens behoort te doen, afgezien van wat anderen doen en onafhankelijk van de (hypothetische) gevolgen. In een ethisch rationele wereld handelt ieder als individu volgens dezelfde algemene wetten en wordt de sociale eenheid op grond van die individueel geïnterioriseerde universaliteit verwerkelijkt. Iedereen handelt 'als of' hij handelt tegelijk volgens een regel die in beginsel ook alle anderen naleven, ook al is dat feitelijk niet het geval. Tegengestelde handelingsnormen of niet-universaliseerbare handelingsnormen verwerpt hij als immoreel. Op de contradicties die ontstaan wanneer de mens

categorisch handelt terwijl de anderen dat niet doen, gaat Kant niet in. Dergelijke 'feitelijke' tegenstellingen zijn irrelevant voor de autonome actor, want louter hypothetisch.

Waar de contradictie als immoraliteit wordt opgevat, kan zij inspirerend werken in de zoektocht naar maatschappijen die ook in materieel opzicht op een niet-contradictorische grondslag zouden berusten. In dat perspectief zijn Marx' ideeën van het 'niet-universaliseerbaar' — en daarom immoreel — eigendomsrecht van het proletariaat als een 'universele klasse' en het 'communisme' als een maatschappij waarin alle contradicties zouden zijn opgeheven aan de kantiaanse opvatting van moraliteit schatplichtig<sup>12</sup>. Eugene Kamenka merkt hierover op : "Nergens in Marx' eerste besprekingen van de 'rationele moraal' en van de rationele wet, behandelt hij hen als middelen, als handelingsbeginselen om de produktie van een maximum aan 'goed' in een gegeven situatie te verzekeren (zoals in het utilitarisme, K.R.) Hij was niet geïnteresseerd in de 'morele problemen' van het individu dat geconfronteerd wordt met 'inherent' kwade situaties, omstandigheden waarin iemand moet lijden, waarin zijn strevingen worden beknot, waarin hij wordt gedomineerd en beperkt. De vrees van een Burke dat goede morele bedoelingen, in het politieke leven, kwade gevolgen konden opleveren, het probleem van Godwin die gedwongen wordt te kiezen tussen het redden van aartsbisschop Fénelon of van zijn moeder, zouden door Marx benaderd worden als niets anders dan pogingen om zich met het kwaad te verzoenen. Zolang dergelijke 'contradicties' mogelijk zijn, zou Marx hebben gerepliceerd, is de maatschappij nog niet rationeel, is de mens nog niet vrij, is ware moraliteit onmogelijk. Er bestaan geen rationele beginselen om met 'contradicties' om te springen, tenzij de opheffing van die contradicties"<sup>13</sup>. Marx 'universaliseert' als het ware het ideële universalisme van Kant, door het historisch te 'materialiseren'.

Het kantiaanse universalisme met haar nadruk op consistentie kan aldus als een hervormingsgerichte theorie worden ingezet, waarin de immorele of amorele werkelijkheid van de intermenselijke tegenstellingen met een niet-contradictorisch en universaliseerbaar samenlevingsideaal in contrast wordt gesteld. De nadruk op het 'motief' van het handelen kan bovendien, waar het op de verwerkelijking van de moraal is gericht, het 'politieke' handelen rechtvaardigen.

#### 4. Moraliteit als listige verzoening der tegenstellingen : Smith

Smiths moraaltheorie biedt een hervormingsgericht perspectief dat met geen ander te vergelijken valt. Hoewel een tijdgenoot van David Hume (1711-1776) blijkt diens *Treatise of Human Nature* (1739) nauwelijks invloed te hebben uitgeoefend op de benadering van het morele verschijnsel die Smith in *The Theory*



of *Moral Sentiments* (1759) uiteenzet<sup>14</sup>. Men zal tevergeefs zoeken naar enige behandeling van de kloof tussen 'beschrijven' en 'voorschrijven' en tussen 'rede' en 'gevoel' die bij Hume zo centraal staat en die op Kant zo'n grote invloed heeft uitgeoefend<sup>15</sup>. Smith denkt vanuit de culturele achtergrond van een Schotse samenleving die van zeer veraf en zonder veel invloed politiek door de Engelse regerende elite en haar parlement in Westminster wordt geleid — wellicht één van de redenen voor zijn scepticisme tegenover politieke instellingen. Het is vanuit het Schotse institutionele betekeniskader met zijn Romeinsrechterlijke erfenis (in tegenstelling tot de Engelse common law), haar presbyteriaanse bindingen met het 'calvinistische protestantisme' en haar benadrukking van het gemeentelijke recht, vanuit haar 'tradities' en 'verhalen' dat begrippen als 'virtuousness', 'propriety', 'merit' en 'human nature' en verwijzingen naar 'evident, substantive truths' hun betekenis verwerven. Samen met andere Schotse Verlichters is Smith "gebonden door aanspraken dat hun instituties beginselen belichamen die rationeel kunnen verdedigd worden tegen iedere alternatieve verzameling van beginselen en instituties"<sup>16</sup>. Het doceren van moraalfilosofie was daartoe uiterst geschikt. Terwijl Kant vanuit het perspectief van een verdeeld Duitsland filosofeert dat dringend aan unificatie en modernisering toe is, schrijft Smith vanuit een betutteld Schotland dat zich tegen een toenemende anglicanisering weert. Niettegenstaande deze historiciteit (of juist daarom) verdient Smiths moraaltheorie herwaardering, en dit niet alleen om de heldere stijl waarin hij zijn inzichten presenteert. Net zoals in *The Wealth of Nations* getuigt hij van grote mensenkennis. *The Theory of Moral Sentiments* is in de eerste plaats een fenomenologie van het morele gevoel, die zo adequaat mogelijk haar expressies en variaties tracht te vatten.

Smiths benadering is op een uitgangspunt gebaseerd dat hij met Hutcheson deelt, namelijk dat de mens van nature een sociaal wezen is dat "belang stelt in het lot van de anderen en hun geluk voor hem noodzakelijk maakt, hoewel hij er geen enkel voordeel uit haalt behoudens het plezier het te zien"<sup>17</sup>. Moraliteit veronderstelt sociabiliteit, intersubjectiviteit. De anderen zijn de noodzakelijke spiegel waarin het zelf zich ontwikkelt. De grondslag van het morele gevoel, de sympathie, is het vermogen zich in de situatie van de — concrete — ander te denken en om, omgekeerd, het eigen handelen ook vanuit de situatie van de ander te waarderen<sup>18</sup>. Sympathie is hierbij niet zozeer het vermogen om zich de 'subjectieve ervaring' van de ander eigen te maken (want dat is vaak onmogelijk) als wel het vermogen zich in diens situatie 'in te leven'<sup>19</sup>. De samenleving wekt dit vermogen op. We worden ons bewust van onze (morele) identiteit door onze relaties met anderen, waarmee we ons identificeren en van wie we leren wat 'gepast' is. Aldus ontwikkelt zich geleidelijk aan het perspectief van de 'onpartijdige toeschouwer' als het morele perspectief bij uitstek.

Smiths 'onpartijdige toeschouwer' mag echter niet de invulling van de abstracte 'ideale waarnemer' krijgen die het begrip later heeft gekregen<sup>20</sup>, noch die van de even abstracte 'universele sympathisant'. Als een zuivere 'waarnemer' is de eerste immers niet in staat een morele evaluatie te maken, gezien zijn afstandelijkheid hem iedere grondslag voor het maken van een keuze ontnaemt. De 'universeel' betrokkene is daar evenmin toe in staat, gezien hij al evenzeer een positie ontbeert van waaruit hij kan oordelen<sup>21</sup>. De onpartijdige toeschouwer van Smith vertolkt integendeel het standpunt van de willekeurig andere concrete persoon die, tot de persoon en de situatie waarmee gesympathiseerd wordt, niet in een bijzondere, belangenbepaalde relatie staat. Hij oordeelt slechts op basis van zijn sympathie als medemens, waarbij zijn 'onpartijdigheid' niet gebaseerd is op het ontbreken van enige bekommernis om het lot van de betrokkenen, maar wel op een gelijke bekommernis waarin geen enkele persoon wordt 'voorgetrokken'.

Waar Smith het morele gevoel, als onpartijdig inlevingsvermogen, noch wenst te herleiden tot een zuiver plichtsgevoel, noch tot een berekenende nuttigheidsratio, doet hij dat telkens op grond van observaties van feitelijk aangetroffen waarderingen van gevoelens of deugden. Zo meent hij dat bepaalde morele attitudes, zoals bijvoorbeeld (echtelijke) trouw, aan waarde zouden inboeten indien zij slechts door een plichtsgevoel zouden zijn geïnspireerd<sup>22</sup>. Evenzo betwist hij dat de nuttigheid de grondslag vormt van onze morele waarderingen, want zij kan niet verklaren waarom mensen vaak opteren voor de 'meest perfecte keuze', hoewel haar grotere nuttigheid tegenover andere alternatieven vaak betwistbaar of zelfs helemaal afwezig is<sup>23</sup>. Wat gepast is (propriety) is een op zichzelf staande grondslag van het morele gevoel, ook al staat zij nooit helemaal los van plichts- of nuttigheidsoverwegingen of van gewoonte of recht. Smith verwerpt met andere woorden ieder reductionisme, iedere 'theoretische' (re)constructie van het morele die aan de feitelijke diversiteit en variabiliteit van het morele waarden onrecht doet.

Maar Smith toont zich toch vooral een groot moraalpsycholoog waar hij nader ingaat op de spanningen tussen de diverse deugden, de inconsequenties in het moreel waarden en, vooral, de beperktheden van onze morele vermogens. Een handeling wordt, zo stelt hij, gewaardeerd op grond van hetzij "de intentie of de affectie van het hart waaruit ze ontspruit, of, ten tweede, de uiterlijke handeling of beweging van het lichaam of, tenslotte, de goede of slechte gevolgen die er werkelijk en in feite het gevolg van zijn"<sup>24</sup>. Het lijkt zonneklaar dat de twee laatste mogelijkheden geen enkele grondslag kunnen zijn voor morele goed- of afkeuring ('praise or blame'), voor het toeschrijven van verdienstelijkheid of onverdienstelijkheid ('merit or demerit'). Opdat we iemand dankbaar zouden zijn of juist iets kwalijk zouden kunnen nemen, is vereist dat hij de oorzaak is van de opgewekte vreugde of smart, zélf in staat is die gevoelens te koesteren en ze

bewust heeft opgewekt<sup>25</sup>. En nochtans gebeurt het voortdurend dat we dankbaarheid betonen of kwaad zijn in situaties die niet aan deze voorwaarden voldoen. Mensen ergeren zich aan de steen die hen pijnigde en zullen nooit meer onverschillig staan tegenover een instrument dat de oorzaak is van de dood van een vriend, ook al is dat ding uiteraard volstrekt onschuldig. We zijn een dier dat ons heeft gered dankbaar, maar zullen een dier dat een mens heeft gedood, ook zonder dat het enige 'fout' treft, afmaken. We zullen, omgekeerd, een poging tot moord nooit zo zwaar veroordelen als een uitgevoerde moord, ook al is de intentie gelijk. Iemand die blindelings over een muur een steen werpt zullen we minder sterk veroordelen indien hij — toevallig — niemand heeft geraakt dan indien dat wel het geval zou zijn geweest. We zijn iemand die ons wil helpen dankbaarder indien hij in zijn opzet slaagt dan indien hij mislukt, ook al was de inspanning dezelfde.

Smith heeft aldus oog voor het probleem van de 'moral luck'<sup>26</sup> dat iedere zuivere intentietheorie van het moreel waarden zware parten speelt. De feitelijke omstandigheden en gevolgen van ons handelen spelen een rol in onze morele waardering, ook al waren die in geen enkel opzicht 'voorzien' of 'gewild'. Het is een ontmoediging voor iedere deugdenleer dat "de wereld oordeelt op grond van de gebeurtenis en niet op grond van de bedoeling"<sup>27</sup>, maar, zo meent Smith, toch zijn deze sentimenten niet willekeurig. "Toen de natuur... het zaad van deze onregelmatigheid in de menselijke inborst plantte, blijkt zij, zoals bij andere gelegenheden, het geluk en de volmaaktheid van de soort te hebben beoogd"<sup>28</sup>. Indien slechts de 'hurtfulness of the design' of de 'malevolence of the affection' onze morele verontwaardiging ('resentment') zouden bepalen dan zouden mensen gedreven worden door alle 'furies of that passion' jegens iedereen die ze zelfs maar zouden verdenken van dergelijke intenties of gevoelens. Dan zou er geen veiligheid meer zijn voor het meest onschuldige en onverdachte handelen terwijl anderzijds grote lof zou worden gezwaaid naar wie alles goed bedoelt, maar er niets van terecht brengt. Daarom staat het werkelijke handelen en zijn werkelijke gevolgen centraal in onze waardering, met name op juridisch vlak. En Smith geeft hierbij de 'moraliseerders' een veeg uit de pan: "De mens is gemaakt om te handelen en om, door het uitoefenen van zijn bekwaamheden dergelijke veranderingen te bewerkstelligen in de uiterlijke omstandigheden van hemzelf en van anderen als het meest voordelig blijkt voor het geluk van allen. Hij mag geen voldoening geven in slappe goedmoedigheid of zich verbeelden de vriend van de mensheid te zijn omdat hij het in zijn hart goed meent met de voorspoed van de wereld. Hij mag de gehele kracht van zijn ziel inroepen en er iedere zenuw van opspannen om deze doelen te realiseren die in de aard van zijn wezen liggen, maar de natuur heeft hem geleerd dat noch hijzelf, noch de mensheid geheel tevreden

zullen zijn met zijn handelen, noch het zullen beladen met overvloedig applaus, tot hij die doelen werkelijk heeft verwerkelijkt"<sup>29</sup>.

Smith benadrukt met andere woorden de gevolgen van het handelen en weigert uitsluitend te kijken naar de intenties. En hij problematiseert de relatie tussen intenties en consequenties die hem uiteindelijk zullen leiden tot zijn beroemde 'invisible hand'-metafoor die overigens, opmerkelijk genoeg, een heel wat duidelijker behandeling krijgt in zijn *Theory of Moral Sentiments* dan in het zeventien jaar later verschijnende *Wealth of Nations*.

Vooreerst merkt hij op dat men al te vaak de neiging heeft om op grond van de aanwezigheid van een bepaald effect of resultaat tot het bestaan van zekere intenties te besluiten. Efficiënte en finale oorzaken worden aldus met elkaar verward. Terwijl niemand het in zijn hoofd zou halen de 'functie' van het hart in het regelen van de bloedsomloop toe te schrijven aan enigerlei 'bedoeling' van dat hart wordt dergelijke vergissing al snel gemaakt waar het de menselijke geest betreft. "Wanneer we door natuurlijke beginselen gedreven worden om de doelen te bevorderen die een verfijnde en verlichte rede ons zouden aanbevelen, dan zijn we ertoe geneigd om aan die rede, als hun efficiënte oorzaak, de sentimenten en handelingen toe te schrijven waarmee we die doelen bevorderen en ons te verbeelden dat dit uit de wijsheid van de mens voortspuit, terwijl het in werkelijkheid om de wijsheid van God gaat"<sup>30</sup>. De natuur maakt het, door haar efficiënte causaliteit onmogelijk dat de mens de door haar bepaalde finaliteit van de menselijke natuur tot de zijne zou maken. Door zich te richten op doelen als persoonlijke eerbiedwaardigheid realiseert het individu 'natuurlijke' doelen zoals het menselijk geluk of de overleving van de soort. De natuur heeft de mens niet uitgerust om de doelen der natuur tot de zijne te maken. Alleen de 'great superintendent of the universe' is daartoe in staat.

Zo is het niet omdat de waarde rechtvaardigheid het voortbestaan van de maatschappij verwerkelijkt dat mensen die waarde verdedigen. Zij doen dat om heel wat concretere doelen, met name het leed dat zijzelf en anderen uit hun omgeving zou worden aangedaan indien men die waarde met voeten zou treden. Weliswaar kan de mens inzien dat de morele orde op rechtvaardigheid berust, maar hij kan dit inzicht niet aldus aanwenden dat hij rechtvaardig zou handelen met de uitdrukkelijke bedoeling daardoor de morele orde te verwerkelijken. Zij kan niet 'gewild worden'. Het voortbestaan van 'de' maatschappij is een abstractum zonder motiverende waarde<sup>31</sup>. Wanneer een aanslag op een ander wordt gepleegd, sympathiseert men met het lot van die ander als concrete ander en niet als 'lid' van 'de' maatschappij. Onze bekommernis voor de anderen spruit niet voort uit onze bekommernis voor de maatschappij, maar juist die bekommernis voor de anderen leidt tot het instandhouden van de maatschappij. Smith loopt niet hoog op met universalistische — politieke ? — perspectieven, zij wezen gebaseerd

op een universele redelijkheid of op een universele welwillendheid ('universal benevolence')<sup>32</sup>. Zo ook kan men uit het geheel van de uitingen van moraliteit zekere algemene regels afleiden die universeel worden erkend en nageleefd. Men kan dan de neiging hebben deze regels te zien als de ultieme fundering van de morele gevoelens. Maar de werkelijkheid is juist andersom<sup>33</sup>. Ethica is geen deductieve discipline die concrete waarderungen afleidt uit abstracte regels. Zij ontwikkelt gebeurlijk dergelijke regels inductief uit concrete waarderungen.

Het is niet omdat iets algemeen waardevol is, dat het daàrom wordt nagestreefd en het is niet omdat men 'algemeen goede' of het 'goed van het algemeen' nastreeft, dat het daarom ook wordt gerealiseerd. Het is niet omdat iets wenselijk is dat het daarom ook intentioneel wensbaar is.

Smith is daarom ook niet bereid een radicale kloof te installeren tussen 'eigenliefde' en 'moraliteit', want die eigenliefde is vaak het meest geschikte motief om moreel waardevolle zaken te realiseren. "Ieder mens is zonder twijfel van nature in de eerste en belangrijkste plaats het best geplaatst om voor zichzelf te zorgen en omdat hij beter dan wie ook in staat is om voor zichzelf te zorgen is het gepast dat dit zo is"<sup>34</sup>. Eigenliefde kan echter niet zonder liefde vanwege anderen. Zij heeft de 'sympathy' nodig als haar dessem. En waar mensen ernaar streven om geliefd te worden overstijgen zij hun loutere eigengerichtheid want "van nature verlangt de mens er niet alleen naar om geliefd te worden maar ook om lieflijk te zijn, hij verlangt niet alleen lof, maar ook lofwaardigheid, hij vreest niet alleen afkeuring, maar ook afkeurenswaardigheid"<sup>35</sup>. En omdat geliefd worden of geloofd worden niet hetzelfde is als het waard zijn geliefd of geloofd te worden, groeit er uiteindelijk toch een objectief moment, dat een louter subjectivistische invulling van eigenliefde ontbeert.

Mensen zijn verder ook meer bekommerd om hun directe verwanten of burenen, dan om meer verwijderde mensen of om 'de mensheid'. 'Special relationships' prevaleren, in de termen van het hedendaagse communitarisme en feminisme over 'universal relationships'. Mensen waarderen, zoals gezegd, niet universalistisch, maar juist omdat die particuliere voorkeur bij alle mensen aanwezig, met andere woorden universeel is, wordt uiteindelijk toch om de universaliteit gezorgd. "Dat we maar matig belang stellen... in het geluk van wie we noch kunnen helpen noch kwetsen en in wie in ieder opzicht zo ver is verwijderd van ons, blijkt wijselijk door de natuur te zijn verordend; en indien het mogelijk ware om in dit opzicht onze oorspronkelijke ingesteldheid te wijzigen, dan zouden we weinig winnen bij een verandering"<sup>36</sup>.

Het is binnen dit kader dat men Smiths 'onzichtbare hand' moet situeren. In *The Theory of Moral Sentiments* analyseert hij het gedrag van rijke landeigenaren; hoewel zij geen grotere magen hebben dan de armen ontwikkelen zij toch onevenredig grotere begeerten. Om die strevingen te bevredigen middels luxe-



goederen, scheppen zij arbeidsplaatsen — en een inkomen — voor wie ze moeten produceren. Aldus worden ook de armen in staat gesteld hun noden te lenigen. "De rijken ... consumeren niet veel meer dan de armen; ondanks hun natuurlijke zelfzucht en roofzucht, en hoewel ze alleen maar hun eigen gemak beogen, hoewel het enige doel dat hen voorstaat met de arbeid van al die duizenden die ze tewerkstellen om hun eigen hoogmoed en onbevredigbare verlangens tevreden te stellen, verdelen ze met de armen het product van al hun verbeteringen. Ze worden door een onzichtbare hand geleid om bijna dezelfde verdeling van de noodzakelijke levensmiddelen te realiseren dan zou tot stand gekomen zijn indien de wereld in gelijke delen ware verdeeld over al zijn bewoners; aldus helpen zij, zonder het te bedoelen, zonder het te weten, de belangen van de maatschappij vooruit en brengen zij middelen voort ter vermenigvuldiging van de soort"<sup>37</sup>. Men kan beslist historische opwerpingen formuleren tegen deze wel erg rooskleurige analyse, maar wezenlijk is toch het grondmechanisme dat Smith hier blootlegt.

Mensen worden gedreven door een streven naar perfectie van de systemen die zij beheersen, en helpen daardoor onrechtstreeks het algemeen belang vooruit. Het produceren om de rijkdom van de rijken te vermeerderen, bevordert de algemene welvaart, net zoals het streven naar macht om de macht de eenheid en organisatie van de natie stimuleert. Politici worden veeleer door een 'public spirit' of door een 'spirit of system' en de ambitie om indrukwekkende realisaties na te laten gedreven dan door 'feelings of humanity'. Zij worden makkelijker en efficiënter gepaaid door hen te wijzen op de grootsheid en ingeniositeit van het politieke bouwwerk dat zij vooruihelpen dan door hun te wijzen op de voordelen die een dergelijk bouwwerk voor hun onderdanen heeft<sup>38</sup>. Zoals ook reeds Machiavelli heeft gesteld, realiseert de ambitie van de prins tot machtsbehoud en machtsuitbreiding de eenheid van de natie en is hij terwille van die eenheid onrechtstreeks gedwongen de belangen van zijn volk te realiseren<sup>39</sup>. Smith wijst hier het streven naar perfectie aan als datgene wat mensen motiveert. De standaarden van perfectie behoren hierbij tot de praktijken waarop zij betrekking hadden. Economisch handelen is handelen in termen van de voortdurende uitbreiding van de productie -capaciteit net zoals politiek handelen het uitbreiden en vervolmaken van het politieke machtsstelsel betekent. Waar men het handelen daarentegen naar standaarden richt die extern zijn aan die praktijken, loopt het mis<sup>40</sup>. Dat is de betekenis van de beroemde passage uit de *Wealth of Nations*: "Het is niet van de goedwilligheid van de slager, de brouwer of de bakker dat we onze maaltijd verwachten, maar van hun bekommernis om hun eigen belang. We richten ons evenmin tot hun medemenselijkheid maar tot hun zelfliefde en spreken niet over onze noden, maar over hun voordelen"<sup>41</sup>. En in het vierde boek luidt het: "Door de steun van de plaatselijke over die van de vreemde nijverheid te verkiezen beoogt ieder individu slechts zijn eigen veiligheid, en door die nijverheid

op een dergelijke manier te richten dat haar produkt van de grootste waarde is, beoogt hij slechts zijn eigen voordeel. Hij wordt hier, zoals in vele andere gevallen, door een onzichtbare hand geleid om een doel te bevorderen dat geen deel van zijn intenties uitmaakt. Evenmin is het altijd het slechtst voor de maatschappij dat het doel er geen deel van uitmaakt. Door zijn eigen belangen na te streven, bevordert hij geregeld die van de maatschappij met meer effect dan wanneer hij werkelijk de bedoeling heeft om het algemeen belang te bevorderen. Ik heb nooit veel goeds gezien van iemand die beweerde voor het openbare goed te handelen"<sup>42</sup>.

Ten onrechte heeft men deze passages een louter economistische duiding gegeven, waarbij Smith het menselijke 'economistische' eigenbelang als handelingsmotief steeds zou verkiezen boven meer 'verheven' altruïstische bekommernissen. Maar men moet Smiths benadering van het economisch handelen binnen het geheel van zijn theorie van de menselijke handelingsmotieven situeren. Zoals reeds kon blijken uit bovenstaande citaten uit *The Theory of Moral Sentiments* gaat Smith uit van de relatieve autonomie van maatschappelijke praktijken of handelingsvormen, die ieder hun eigen standaarden van perfectie cultiveren en 'functioneel' maar niet intentioneel aan elkaar koppelen. Smiths uitgangspunt voor het moreel waarderen van menselijke handelingsvormen is consequentialistisch, maar niet intentionalistisch. Hij beklemtoont de concrete effecten van handelingsvormen, maar niet de intenties die eraan ten grondslag liggen. Hij gelooft tegelijk niet in de mogelijkheid dat resultaten steeds doelgericht te verwerkelijken zijn. Het is een benaderingswijze die later ook door De Tocqueville zal worden gevolgd.

Volgens Elster geeft Smith hier een 'socio-logische' toepassing van Leibniz' theodicee en diens leer van de *harmonie préétablie*<sup>43</sup>. In Leibniz' metafysica wordt het bestaan van een bepaalde hoeveelheid van het kwade beschouwd als een noodzakelijke voorwaarde voor het bevorderen van het goede. Vervang, zoals Mandeville in diens *Fable of the Bees* (1729) 'het kwaad' door 'het eigenbelang' en je hebt de slogan van het 'private vices, public benefits'. Smith verwerpt Mandevilles cynisme, maar geeft tegelijk toe dat het een grond van waarheid bevat<sup>44</sup>. Hij kadert zijn benadering daarbij uitdrukkelijk in een religieuze cosmologie, waarin de zin en de harmonische samenhang der dingen uiteindelijk door God worden bepaald. "Het bestuur van het grote systeem van het universum echter, de zorg voor het universele geluk van alle rationele en voelende wezens is een zaak van God, en niet van de mens. Aan de mens is een heel wat bescheidener opdracht toebedeeld, maar ook één die beter past bij de zwakheid van zijn macht en de beperktheid van zijn begrip — de zorg om zijn eigen geluk, om dat van zijn familie, zijn vrienden, zijn land; dat hij begaan is met het beschouwen van het meer sublieme kan nooit een verontschuldiging zijn om zijn

meer bescheiden opdracht te verwaarlozen"<sup>45</sup>. De enorme voordelen van de arbeidsdeling, zo stelt Smith, zijn "niet voortgesprongen uit enige menselijke wijsheid"<sup>46</sup>, maar zijn wel het gevolg van geleidelijke, ongewilde evoluties, van zelfregulerende mechanismen, die tenderen naar 'evenwicht' in overeenstemming met de 'natural course of things'<sup>47</sup>. Toch willen ingrijpen in deze natuurlijke ontwikkelingsgang is een uiting van menselijke overmoed ('vanity'), een poging om God-gelijk te willen worden.

Mocht Smith nog de kans hebben gehad, dan zou hij wellicht zoals E. Burke in diens *Reflections on the Revolution in France* (1793) volstrekt geen begrip hebben opgebracht voor de Franse Revolutie en haar 'filosofische' ambitie om de maatschappij radicaal te 'hermaken' op grond van rationele en 'zuiver menselijke' beginselen. Smith benadrukt de superioriteit van 'spontaan gegenereerde' ordeningsbeginselen over 'gemaakte' orde en staat in die zin sceptisch tegenover een politiek die haar eigen grenzen overschrijdt. En die grenzen zijn voor Smith, zoals in de hele liberale traditie, door het verdedigen van de orde en de veiligheid van het land bepaald.

## 5. De onmacht van de willende rede.

Het probleem dat Smith aan de orde stelt, namelijk dat goede intenties in generlei opzicht ook optimale consequenties garanderen, kan niet eenvoudig worden opgelost door 'deontologische blindheid' voor de gevolgen van ons handelen, 'als de bedoelingen maar goed waren'. Evenmin kan het worden opgelost door een zuiver teleologische ethiek want die botst juist, zoals Smith klemtoont, op de onmogelijkheid om zekere 'goede doelen' doelbewust te verwerkelijken. Hegel heeft nog geprobeerd de logica van de onzichtbare hand met die van de ethische rede in goede sporen te brengen door beide een andere maatschappelijke sfeer toe te wijzen : die van de burgerlijke maatschappij als rijk van de schaarste en die van de politieke maatschappij als rijk van de vrijheid. Maar ondertussen weten we — contra Smith — dat 'tegenfinaliteiten' niet evident tot optimale ordening leiden en — contra Hegel — dat dergelijke mechanismen ook welig tieren binnen de *societas politica*. We worden geconfronteerd met de onmacht van de 'willende rede', of zij nu deontologisch of teleologisch is georiënteerd. De kantiaanse universaliseringsregel, die ons de vraag opdringt wat de toestand zou zijn mocht iedereen hetzelfde doen, is vooral bruikbaar gebleken om er legale regelgehelen mee te legitimeren, met andere woorden, regels waarvan de naleving op dwang, en niet op vrijwillige instemming berust. De rationaliteit van de universalisering kan zich immers geen 'free rider'-mentaliteit veroorloven, 'afwijkend' gedrag dat juist lonend wordt op voorwaarde dat de meeste anderen

een zekere regel navolgen. Ook universalistische imperatieven konden aldus vanuit een pragmatisch perspectief worden gelegitimeerd, zij het dat men daarin niet op vrijwillige naleving rekent. Het 'plichtmatige' krijgt voorrang over het handelen 'uit plicht' waar universele naleving maatschappelijk geboden is.

Het probleem van de tegenfinaliteit in het (inter)menselijke handelen omvat een veelheid aan spanningen die de Skandinavische wijsgeer Jon Elster grondig heeft gethematiseerd<sup>48</sup>. Centraal staat steeds de spanning tussen de intenties en de consequenties van ons handelen, zowel op intra-individueel als op inter-individueel of collectief vlak. Particularistische intenties (ouderliefde) kunnen betere universele consequenties hebben dan universalistische intenties (liefde voor 'de mensheid'). Het doelgericht nastreven van 'het goede' ('geluk') kan de slechtste methode blijken om het goede te realiseren, waar dat goede wezenlijk niet gewild kan worden bereikt.

Die 'perversiteit' van (inter)menselijke handelingsvormen, om het met Boehm of Boudon uit te drukken<sup>49</sup>, omvat een veel ruimer veld dan de kapitalistische productiewijze, die via de 'omweg' van de accumulatie om de accumulatie van kapitaal toch (zekere) behoeften van mensen bevredigt. En het volstaat niet die perversiteit op zich moreel aan te klagen vanuit de overtuiging dat een doelgericht systeem 'beter' zou functioneren, want dat is precies de kernvraag en tegelijk een zeer actuele problematiek. Welke nuanceringen men historisch ook mag aanbrengen, de superioriteit van een 'doelbewust behoeftegericht economisch productiesysteem' is op zijn minst onbewezen. Waarden als 'arbeidsatisfactie' en 'burgerschapszin' blijken ook al niet 'doelbewust' nastreefbaar, maar blijken 'bijproducten' te zijn van handelingsvormen met een andere finaliteit. Wie werkt 'om den brode' kan best ook bevrediging vinden in zijn werk en wie aan het politiek systeem participeert om zijn overtuiging/belangen vooruit te helpen kan best een democratische gezindheid ontwikkelen. En indien zij al niet doelbewust 'gewild' kunnen worden, kunnen die waarden zeker niet worden 'afgedwongen' middels één of andere politieke politie. Universele liefde is een *contradictio in terminis* en het politiek opdringen van een 'république de la vertu' (cfr. Saint Just) vooral een voedingsbodem voor hypocrisie. Dát zijn de limieten der willende rede. Wie de ontplooiing van morele deugdzaamheid een waarde vindt, doet er goed aan naar 'indirecte middelen' te zoeken die voorwaardescheppend, maar niet doelgericht zijn.

Smith verwijst, blijkbaar met instemming, naar de stoïcijnse metafoer waarin het leven met een spel vergeleken wordt. De speler behoort naar best vermogen te spelen en zich in het spel te vervolmaken, maar moet onverschillig staan tegenover de uiteindelijke winsten of verliezen, want die heeft hij niet in handen. "Indien we ons geluk zouden inzetten op het winnen van het spel, dan maakten we het afhankelijk van oorzaken die buiten onze macht liggen en buiten onze

leiding. We stelden ons noodzakelijk bloot aan voortdurende vrees en ongemak en geregeld aan pijnlijke en dodelijke teleurstellingen. Indien we het inzetten op het goed spelen, op het fair spelen, op het verstandig en handig spelen, op de gepastheid van ons eigen gedrag, dan zouden we het, in het kort, inzetten op wat door aangepaste discipline, opvoeding en aandacht geheel in onze macht kan liggen en onder onze leiding kan staan. Ons geluk ware perfect veilig en buiten het bereik van het lot"<sup>50</sup>. Smith heeft zoals de middeleeuwse 'godsrechten', uiteindelijk nog de beschikking over de troostende gedachte dat God het lot der teerlingen in handen heeft<sup>51</sup>. Maar wie zulk geloof ontbeert, zal elders naar de 'zin' van het spel moeten zoeken.

Hij zal de regels van het samenleven en dus de ethiek moeten herdenken vanuit een meer contextuele en meer dynamischer optiek, waarin noch de intenties, noch de resultaten het *nec plus ultra* zijn om handelingswijzen moreel te valoriseren. Zowel het optimisme van Kants universalisme als het optimisme van Smiths *invisible hand* volstaan hiertoe niet, net zo min als één of andere utilitaristische teleologie. Het erkennen van de beperktheid der ethische rede staat echter nog niet gelijk met het uitspreken van haar failliet en het omarmen van een andere, zogenaamd rationelere 'economische rede' zoals vandaag al eens gebruikelijk is. Er zijn immers contextuele gronden aan te wijzen om juist heden ten dage een universalistisch perspectief niet vaarwel te zeggen : de feitelijke, historisch verwerkelijkte 'eenheid van de mensheid' en haar interdependent maatschappelijk systeem. Inzicht in de tegenfinaliteiten van het (inter)menselijk handelen staat niet evident haaks op iedere doelgerichte planningsgedachte, wél op een voluntarisme dat intenties met effecten en effecten met intenties verwacht. Contra-finale mechanismen in het menselijk handelen zijn wat ze zijn; ook zij dienen op hun waarde beoordeeld en, gebeurlijk, doorbroken. Er is geen 'intrinsieke' of a priori reden om ze in enigerlei opzicht 'superieur' te achten. Hun werking doorgronden moedigt niet het scepticisme aan, maar wel het streven naar diepgaander doorzicht van contextgebonden sociale dynamieken, naar een 'sociologische' benadering van ethische rationaliteit.

Het goede 'willen' is noch een garantie dat het ook gedaan zal worden, noch een garantie dat het goede verwerkelijkt wordt. Maar dat betekent uiteraard nog niet dat het omgekeerde plots geldig zou zijn. De beperkingen van de ethische rede zijn wat ze zijn. Maar ook de ethische rede is wat zij is, of minstens kan zijn : een imperatief om het goede optimaal te verwerkelijken.



## Noten

- <sup>1</sup>A.R. Jonsen & S. Toulmin, *The abuse of casuistry. A history of moral reasoning*, Berkeley, 1988, blz. 286.
- <sup>2</sup>Cfr. A. Macintyre, *After virtue. A study in moral theory*, Londen, 1985.
- <sup>3</sup>F.A. Hayek, *Law, legislation and liberty. A new statement of the liberal principles of justice and political economy*, Londen, 1982.
- <sup>4</sup>I. Kant, *Kritik der Reinen Vernunft*, Wiesbaden, 1971.
- <sup>5</sup>I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Stuttgart, 1984, blz. 40.
- <sup>6</sup>I. Kant, *Grundlegung...* op.cit. blz. 38.
- <sup>7</sup>I. Kant, op.cit. blz. 74.
- <sup>8</sup>Cfr. I. Berlins verdediging van 'negatieve vrijheid' als antwoord op het moderne (substantiële) waardenrelativisme in *Four essays on liberty*, Oxford 1964.
- <sup>9</sup>K.O. Apel, *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft in Transformation der Philosophie*, Band I, Frankfurt 1976, blz. 155-436;
- J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt 1981.
- <sup>10</sup>R.M. Hare, *Moral thinking. Its levels, method and point*, Oxford 1982, blz. 40.
- <sup>11</sup>I. Kant, *Grundlegung...* op.cit., blz. 69 e.v.
- <sup>12</sup>Cfr. H.J. Sandkühler & R. de la Vega (eds.) *Marxismus und Ethik*, Frankfurt 1974.
- <sup>13</sup>E. Kamenka, *The ethical foundations of marxism*, Londen 1972, blz. 37.
- <sup>14</sup>A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Indianapolis 1976.
- <sup>15</sup>In een brief aan Smith loofde Hume nochtans diens *Theory of Moral Sentiments* kort na de publicatie, maar hij ging niet in op de verschillen tussen beider benaderingen van het morele verschijnsel.
- <sup>16</sup>Voor een beschrijving zie A. Macintyre, *Whose Justice ? Which Rationality ?* London, 1988, blz. 241-259.
- <sup>17</sup>A. Smith, *Theory of Moral Sentiments*, op.cit. blz. 47.
- <sup>18</sup>A. Smith, op.cit. blz. 49.
- <sup>19</sup>op.cit. blz. 51, 62.
- <sup>20</sup>E. Brugmans, *Morele sensibèliteit. Over de moraalfilosofie van Adam Smith*, Tilburg, Tilburg University Press, 1989, blz. 37 e.v.
- <sup>21</sup>Cfr. D. Gauthier, *Morals by agreement*, Oxford University Press, 1986, 237.
- <sup>22</sup>A. Smith, op.cit. blz. 284.
- <sup>23</sup>A. Smith, op.cit. blz. 298.
- <sup>24</sup>A. Smith, op.cit. blz. 175.
- <sup>25</sup>Cfr. A. Smith, op.cit. blz. 181
- <sup>26</sup>Cfr. T. Nagel, 'Moral Luck' in *Moral Questions*, Cambridge 1979, blz. 24-38.; B. Williams, *Moral Luck*, Cambridge 1981.
- <sup>27</sup>A. Smith, op.cit. blz. 194.
- <sup>28</sup>A. Smith, op.cit. blz. 194.
- <sup>29</sup>A. Smith, op.cit. blz. 196.
- <sup>30</sup>A. Smith, op.cit. blz. 168-169.
- <sup>31</sup>A. Smith, op.cit. blz. 172.

- <sup>32</sup>A. Smith, op.cit. blz. 383.
- <sup>33</sup>A. Smith, op.cit. blz. 266.
- <sup>34</sup>A. Smith, op.cit. blz. 161.
- <sup>35</sup>A. Smith, op.cit. blz. 208.
- <sup>36</sup>A. Smith, op.cit. blz. 238.
- <sup>37</sup>A. Smith, op.cit. blz. 304. Hij hanteert hetzelfde voorbeeld ook in zijn *The Wealth of Nations*, Harmondsworth, Penguin 1986, blz. 269.
- <sup>38</sup>A. Smith, op.cit. blz. 307.
- <sup>39</sup>Cfr. A. Ehmark, *De geheimen van de macht. Een essay over Machiavelli*, Antwerpen 1988.
- <sup>40</sup>Een verwijzing naar Macintyres opvatting van 'goods that are internal to practices' ligt hierbij voor de hand (cfr. A. Macintyre, *After virtue*, op.cit. blz. 187 e.v.) evenals een verwijzing naar Walzers notie van diverse, eigensoortige 'spheres of justice' met hun eigen standaarden van uitmuntendheid en rechtvaardigheid (M. Walzer, *Spheres of Justice, a defence of pluralism and equality*, Oxford, 1983, blz. 6, e.v.).
- <sup>41</sup>A. Smith, *The Wealth of Nations*, op.cit. blz. 119.
- <sup>42</sup>A. Smith, *The Wealth of Nations*, IV, II, geciteerd in J. Elster, *Logic and society. Contradictions and possible worlds*, Chichester 1978, blz. 107-108.
- <sup>43</sup>J. Elster, op.cit. blz. 107.
- <sup>44</sup>A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, op.cit. blz. 487.
- <sup>45</sup>A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, op.cit. blz. 386.
- <sup>46</sup>A. Smith, *The Wealth of Nations*, op.cit. blz. 117.
- <sup>47</sup>A. Smith, op.cit., blz. 483.
- <sup>48</sup>J. Elster, *Logic and society*, op.cit.; J. Elster, *Ulysses and the sirens*, Cambridge (1979), J. Elster, *Sour grapes*, Cambridge 1983.
- <sup>49</sup>R. Boehm, *Kritiek der grondslagen van onze tijd*, Baarn, 1977; R. Boudon, *Effets pervers et ordre social*, Parijs, 1981.
- <sup>50</sup>A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, op.cit. blz. 447.
- <sup>51</sup>Cfr. J. Elster, *Solomonic judgments. Studies in the limitations of rationality*, Cambridge, 1989.