

EEN DISCUSSIE OVER DE ETHIEK VAN IMMANUEL KANT

Jan Frans Lindemans polemiseert met Bernard Delfgaauw

Noot van de redactie:

Iedereen is het er over eens dat het oeuvre van Immanuel Kant een absoluut hoogtepunt in de geschiedenis van de wijsbegeerte betekent. Hierbij denkt men - helemaal niet ten onrechte - aan de drie kritieken: Kritik der reinen Vernunft (1781), Kritik der praktischen Vernunft (1788) en de onderschatte Kritik der Urteilskraft (1790). Of de studenten deze drie uiterst belangrijke boeken tijdens hun opleiding aan onze universiteiten lezen, kan men betwijfelen. De redenen zijn uiteenlopend: de studenten zijn te jong en filosofisch te onervaren, er zijn niet veel docenten die de moed en het withheldingsvermogen hebben om de didactische en kritische lectuur van deze teksten te begeleiden; ook is er het probleem van het moeilijke Duits van Kant: minder en minder nederlandstalige studenten lezen Duits en er bestaat nog geen Nederlandse vertaling van deze drie kritieken. Dit is een merkwaardig feit: de belangrijkste Duitse filosofen (Kant, Fichte, Hegel, Schelling) zijn de minst vertaalde denkers, hoewel men hun bijdrage uit de geschiedenis van de filosofie niet kan wegdenken. Daartegenover zijn er vertalingen op de markt van het hele oeuvre van Plato, Plotinus, veel van Seneca en Augustinus; de filosofie van de middeleeuwen blijft voor het nederlandstalig publiek grotendeels gesloten; van Descartes en Leibniz is er iets, Spinoza is goed vertegenwoordigd, Kierkegaard en Nietzsche zijn zeker niet verwaarloosd, er is iets van Heidegger en van Sartre, er is het hoofdwerk van Ryle, Wittgenstein en Levinas. Daartegenover is er weinig van Husserl, bijna niets van Max Scheler en Hans-Georg Gadamer.

Nu wordt er al te gemakkelijk beweerd dat wie Kant überhaupt kan lezen, hem ook in het Duits kan lezen, en dat bijgevolg een (Nederlandse) vertaling overbodig is. Dit lijkt een argument dat men uitsluitend in het Nederlands taalgebied schijnt te hanteren, maar dat men noch in Engeland of in Frankrijk aanvaardt, want daar gaat men met Kant (of met Husserl of Heidegger) in het Engels of in het Frans om. Daarenboven gebruikt men het argument ook niet wanneer het Plato betreft, omdat elke classicus de oorspronkelijke tekst met de vertaling leest, zelfs om eigen vertalingen te maken. Er is dus geen enkele reden om vertalingen van Kant of Hegel te misprijzen, integendeel. Ze zijn bijzonder nuttig. Precies daarom moest men destijds de drie Kant-vertalingen van de uitgeverij Boom toejuichen. Het zijn drie kleinere werken: de Prolegomena, een soort samenvatting van de eerste 'Kritik'; de Grondslagen van de ethiek ('Grundlegung zur Metaphysik der Sitten'), een voorstudie tot de tweede 'Kritik' en tenslotte Over schoonheid, de eerste tweeëntwintig paragrafen van de derde 'Kritik', een stuk dat als een geheel kan worden opgevat. In het zelfde perspectief moet men het initiatief van Bernard Delfgaauw voor de uitgeverij KOK-AGORA

(Kampen) toejuichen, omdat hij een aantal kleinere, maar belangrijke essays van Kant heeft vertaald: De eeuwige vrede (ISBN 90 242 7544 x), Over de gemeenplaats: 'Dat kan in theorie wel juist zijn, maar deugt niet voor de praktijk' (ISBN 90 242 7578 4), De idee der geschiedenis (ISBN 90 242 7609 8) en Wat is Verlichting ? (ISBN 90 242 7631 4). Voor Delfgaauw, die van 1961 tot 1982 hoogleraar in de wijsbegeerte aan de Rijksuniversiteit te Groningen was, is dit vertaalwerk het basismateriaal om zich kritisch met het oeuvre van Kant te confronteren. Het resultaat hiervan kan men lezen in drie delen Filosofie van de vervreemding, eveneens uitgegeven door KOK-AGORA: Deel I Van Descartes naar Kant (ISBN 90 242 7549 0), Deel II Terug naar de werkelijkheid (ISBN 90 242 7625 x) en Deel III Kant en de ethiek (ISBN 90 242 7639 x). Deel IV Ontologie en Metafysica is in voorbereiding.

Het werk van Bernard Delfgaauw is indrukwekkend en zijn kritiek lijkt soms op een afrekening. Dat hij, vooral met betrekking tot Kants ethiek, op weerstanden zal stuiten, zal niemand verwonderen, omdat hij een standpunt inneemt dat zich niet met Kants transcendentiaal geformuleerde categorische imperatief kan verzoenen. Deze onverzoenlijkheid is niet nieuw en de discussie daaromtrent behoort tot de grote polemieken over de ethiek. Het is daarom boeiend de argumenten van de discussanten te volgen. Jan Frans Lindemans, logicus, is het met Delfgaauw niet eens; Delfgaauw gaat op Lindemans' verwijten in, waarna Lindemans nog een kort wederwoord geeft. De lezer zal zeker niet genoeg hebben aan deze discussie, die zich in de loop van de geschiedenis van de kantiaanse wijsbegeerte meer dan eens heeft herhaald, maar kan uit deze discussie het motief putten om uiteindelijk Kant zelf te raadplegen, al zal hij voor de drie kritieken voorlopig nog geen beroep op een Nederlandse vertaling kunnen doen.

* * *

I

OVER DE GEMEENPLAATS "HET DOEL HEILIGT DE MIDDELEN
NIET"

Jan Frans Lindemans

"Lang is de weg door lessen, kort en
doeltreffend door voorbeelden"
(Seneca)

Filosofen hebben de slechte naam wereldvreemde denkers te zijn. Sommigen hebben bovendien nog het ongeluk, voor die enkele keren dat zij echt concreet willen zijn, totaal verkeerd begrepen te worden. Een illustratie van dergelijk filosofisch onbegrip is te vinden in het door Bernard Delfgaauw (overigens zeer voortreffelijk) vertaalde en van een inleiding voorziene werk van Immanuel Kant: *Ueber den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. (Nederlandse titel: "Over de gemeenplaats: dat kan in theorie wel juist zijn, maar deugt niet voor de praktijk"). In het eerste deel van dit artikel² illustreert Kant het begrip *plicht*, dat een zo centrale rol vervult in zijn ethiek, aan de hand van een voorbeeld. We citeren uit de Nederlandse vertaling:

"Men denke [bijvoorbeeld] aan het volgende geval. Iemand heeft een hem toevertrouwd vreemd bezit (depositum) in handen. De eigenaar ervan is dood. De erfgenamen weten er niets van en kunnen er niets van te weten komen. Men kan dit geval zelfs aan een kind van acht of negen jaar voorleggen. Daaraan kan men toevoegen, dat de houder van dit depositum (buiten zijn schuld) juist in deze tijd in zeer ongelukkige omstandigheden terecht is gekomen. Hij ziet hoe zijn gezin van vrouw en kinderen treurig gebukt gaan onder het gebrek. Hij zou zich ogenblikkelijk uit deze nood kunnen redden, wanneer hij zich het pand zou toeëigenen. Tevens is hij [in betere omstandigheden] een weldadig mensenvriend en zijn de erven rijk en liefdeloos, daarenboven leven zij in de hoogste mate weelderig en verkwistend. Het zou net zo zijn, alsof deze toevoeging aan hun vermogen in zee werd gestort. En nu zou men vragen, of het onder deze omstandigheden voor geoorloofd gehouden zou kunnen worden dit depositum ten eigen bate te besteden. Zonder twijfel zal het antwoord luiden: "Neen!". Ondanks alle motieven zal men alleen kunnen zeggen: het is onrecht, [dit wil zeggen] het is in strijd met de plicht." (O.G., blz. 47-48).

In een ietwat pedante voetnoot bij de geciteerde tekst schrijft Bernard Delfgaauw: "Zoals gewoonlijk bij Kant is dit een slecht voorbeeld. Kant ziet niet, dat het hier niet om de strijd tussen geluk enerzijds en plicht anderzijds gaat, maar om de strijd tussen twee plichten, tussen de financiële verplichting en de plicht voor zijn gezin te zorgen. Daarenboven zou de laatste plicht door menigeeen als zwaarder gezien worden." (O.G., blz. 47). Volgens Delfgaauw is Kants voorbeeld "binnen de gegeven samenhang uiterst ongelukkig" (O.G. blz. 15). Het is een slecht voorbeeld "zoals gewoonlijk bij Kant".

Hoe moet deze toch zware kritiek aan het adres van Kant worden begrepen? Is het voorbeeld een slechte illustratie van Kants theorie of wordt door dit voorbeeld precies de onhoudbaarheid van Kants theorie geïllustreerd? In het eerste geval heeft Kant het voorbeeld slecht gekozen; het voorbeeld past niet bij de theorie en is daarom slecht. In het laatste geval is het voorbeeld wel goed maar deugt de theorie niet: *das kann in der Theorie nicht richtig sein, so zeigt die Praxis.*

De positie van Delfgaauw is niet zo onmiddellijk duidelijk. Enerzijds argumenteert hij dat het in Kants voorbeeld om twee concurrerende plichten gaat en niet, zoals Kant het voorstelt, om de schijnbare concurrentie tussen plicht en geluk: "Er is hier geen sprake van een tegenstelling tussen plicht en geluksstreven. Er is sprake van een tegenstelling tussen twee verschillende plichten en het gaat erom, welke van die plichten het zwaarst moet wegen." (O.G. blz. 15). Anderzijds zouden uit het voorgaande twee dingen volgen, die de grondslagen van Kants ethiek aantasten: "Vooreerst blijkt het onderscheid tussen plicht en geluksstreven niet zo duidelijk als Kant denkt. (...) Vervolgens blijkt er een conflict tussen plichten mogelijk te zijn - een fenomeen, dat toch ook Kant bekend geweest moet zijn. Het is dan niet steeds duidelijk, welke van de plichten voorrang moet krijgen, anders gezegd: welke plicht *de plicht* is." (O.G., blz. 15-16).

In deze bijdrage wil ik aantonen:

- (i) dat het depositovoorbeeld wel degelijk Kants theorie op adequate manier illustreert;
- (ii) dat Delfgaauws kritiek op Kant precies datgene vooronderstelt wat Kant uitdrukkelijk bestrijdt;
- (iii) dat de grondslag van Kants theorie ook nu nog steeds zinvol blijft.

Volgens Delfgaauw gaat het in Kants voorbeeld om een concurrentie tussen twee plichten. Volgens Kant gaat het om iets anders, namelijk om de vraag of iemand *uit plicht* handelt indien de maxime, dit wil zeggen het subjectieve principe van zijn handeling, als volgt kan worden verwoord: "Ik heb een depositum in bewaring, maar ik geef het niet terug daar ik in geldnood ben en ik mijzelf en mijn gezin door deze niet-teruggave uit deze geldnood kan helpen."

Nu betekent het Kantiaanse plichtsconcept: "(...) niets anders dan beperking van de wil op voorwaarde van een algemene, op een aanvaard maxime steunende wetgeving. Het voorwerp of doel daarvan mag zijn wat het wil

(derhalve ook het geluk). Van dit doel en ook van ieder doel, dat men kan hebben, wordt hierbij volkomen geabstraheerd." (O.G., blz. 39). Een handeling is ethisch indien zij *uit plicht* is gesteld. Met andere woorden: indien de maxime de categorische imperatief onvoorwaardelijk erkent. In de *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* verwoordt Kant de categorische imperatief als volgt:

"Men moet *kunnen willen* dat een maxime van een handeling een algemene wet wordt; dit is [zonder meer] de canon van de morele beoordeling [van een handeling]. [Sommige] handelingen zijn van dien aard dat hun maxime niet eens als algemene natuurwet *gedacht* kan worden, zonder [in contradictie te vervallen]; laat staan dat men nog zou kunnen *willen* dat de maxime [die algemene natuurwet] *behoort* te worden. Bij andere treft men deze innerlijke [contradictie] weliswaar niet aan, maar het is toch onmogelijk te *willen* dat hun maxime tot de algemeenheid van een natuurwet verheven wordt, omdat zo'n wil met zichzelf in tegenspraak zou zijn." (G.E., blz. 90).

Welnu, toegepast op Kants voorbeeld lijkt het onredelijk en dus onzedelijk om de niet-teruggave van het gelddeposito als een algemene wet te verantwoorden op grond van het feit dat de depositohouder onvermogen is. Het in bewaring geven van een geldsom is geen schenking precies omdat het de teruggave van het in bewaring gegevene inhoudt.⁴ Een bewaargeving, waarbij het depositum niet zou moeten worden teruggegeven, is geen bewaargeving meer, kan niet consequent gedacht worden omdat het indruist tegen de 'natuur' van het deposito dat het depositum niet zou worden teruggegeven. Kants categorische imperatief eist van het individu een consequente wil. Ethisch handelen is consequent handelen. Wil men nu met betrekking tot een deposito consequent handelen, dan moet men dat depositum ook teruggeven, hoe pijnlijk dit in sommige gevallen ook moge zijn. Men kan namelijk niet én de algemene regel én de uitzondering tegelijk willen.

En wat dan met de 'plicht' om voor zijn gezin te zorgen? De verplichting om voor zijn gezin te zorgen is een *abstracte* eis in tegenstelling tot de *concrete* eis tot teruggave van het depositum. Hiermee wordt het volgende bedoeld: de verplichting om voor zijn gezin te zorgen kan op verschillende manieren worden nagekomen. "Zorgen voor het gezin" is dus een verzamelnaam van handelingen die alle gericht zijn op één gemeenschappelijk doel, namelijk het welzijn van zijn gezin.

De morele waarde van de handeling ligt dus niet in het effect dat er van verwacht wordt, dus ook niet in een of ander principe van [handelen] dat zijn beweegreden aan het verwachte effect moet ontleunen. Want al deze effecten ([de geneugten van het eigen leven], ja zelfs [het bijdragen tot andermans] gelukzaligheid) zouden ook door andere oorzaken tot stand gebracht kunnen worden en daarvoor zou dus niet de wil van een redelijk

wezen nodig zijn; en toch kan alleen daarin het hoogste en onvoorwaardelijk goede aangetroffen worden. (G.E., blz. 59).

Nu is in het vorige betoogd dat de teruggave van een deposito tot de natuur van inbewaargeving behoort. Kan men echter zinvol stellen dat de niet teruggave van een depositum tot de natuur behoort van de 'plicht' om voor zijn gezin te zorgen? Kan men redelijkerwijze willen dat de plicht om voor zijn gezin te zorgen als een *onvoorwaardelijke plicht* geldt? Houdt de zorgplicht ook in dat men valse verklaringen mag afleggen met het oog op het bekomen van bijvoorbeeld een studiebeurs? Houdt de zorgplicht ook in dat men fiscaal mag frauderen? Uiteraard niet! De volksmond zegt: *het doel heiligt de middelen niet*. En is het niet precies dat wat Kant filosofisch heeft willen verwoorden in een theorie die hij aan de hand van het depositovoorbeeld wil illustreren? In de kantiaanse terminologie is een motief, geïnspireerd door een welbepaald doel dat niet de louter 'zuivere' redelijkheid op zichzelf is en daarom niet consequent universaliseerbaar is, geen plicht. Deze 'onzuivere' doeleinden noemt Kant *geluk*. Een imperatief, gediceerd door het menselijk geluksstreven, noemt Kant een *assertorische hypothetische imperatief*. Deze imperatieven, hoe groot hun feitelijke impact op het menselijke handelen, ook moge wezen, maken niet de grondslag van de moraliteit uit:

"Hij moet er zelfs, zoveel als hem mogelijk is, scherp op letten, dat geen enkele van zijn geluk afgeleide drijfveer zich onopgemerkt inlaat bij de bepaling van de plicht. Dit wordt daardoor bewerkt, dat men zich de plicht liever voorstelt als verbonden met de opofferingen die haar vervulling (de deugd) kost, dan met de voordelen die zij voor ons meebrengt." (O.G., blz. 38).

Delfgaauw heeft daarom wellicht gelijk waar hij schrijft: "Ik denk, dat velen het met mij en niet met Kant eens zullen zijn, wanneer ik stel, dat de plicht van zorg voor het eigen gezin zwaarder weegt dan de plicht van teruggave, (...)" (O.G., blz. 15). Hij doet hierbij een beroep op het moreel gevoel van zijn lezers, op hun *moral sense* (Shaftesbury). Nu is het goed mogelijk dat de moderne morele gevoeligheid niet onder de indruk komt van Kants rationeel anti-sentimentalisme. Door echter een beroep te doen op het morele gevoel, toont Delfgaauw zich een adept van de Anglosaksisch geïnspireerde sentimentalistische geluksethiek. Nu is het precies deze opvatting van ethiek die Kant in het eerste hoofdstuk van *Ueber den Gemeinspruch...* bekritiseert. *Inhoudelijk* kan men Kants ethiek resumeren als de leer hoe we het geluk waardig moeten worden, maar niet als de leer hoe we gelukkig moeten worden. Wij hebben het geluk niet in pacht. Het geluk is een onbetrouwbaar criterium voor zedelijkheid: "Het is alleen jammer dat het begrip ['geluk'] zo'n onbepaald begrip is dat de mens nooit met zekerheid en [eenstemmigheid] zeggen kan wat hij eigenlijk wenst en wil, alhoewel [elke mens dit geluk wenst

te bereiken]." (O.G., blz. 81). Toegepast op het depositovoorbeeld, kan het geluk zowel als argument contra als argument pro teruggave van het depositum worden gebruikt:

"Zou hij immers met het oog op zijn geluk zijn beslissing nemen, dan zou hij [bijvoorbeeld] zo kunnen denken: 'geef je het bij jou berustende vreemde bezit terug zonder dat daarom gevraagd wordt aan de echte eigenaren terug, dan zullen zij je vermoedelijk voor je eerlijkheid belonen. Gebeurt dat niet, dan zul je een wijd verbreide goede naam verwerven, die je zeer voordelig kan worden. Maar dit alles is zeer onzeker." (O.G., blz. 48)

Ondanks filosofische bezwaren tegen het eudaimonisme, toch heeft de geluksethiek steeds aantrekkingskracht gehad. Volgens Kant is dit te verklaren als volgt:

"Dat de ervaring van de geschiedenis tot nu toe het goede gevolg van de deugdenleer niet heeft kunnen bewijzen, is wel de schuld van de volgende valse veronderstelling. Men veronderstelt namelijk, dat de drijfveer die van de idee van de plicht op zichzelf is afgeleid voor het doorsnee begrip van de mensen veel te fijn van aard is. De grovere drijfveer daarentegen die uitgaat van bepaalde voordelen, die in deze en ook in een toekomstige wereld, te verwachten zijn, wanneer men de wet in acht neemt (zonder de wet zelf als drijfveer te nemen), zou veel sterker op het gemoed inwerken. Daarom denkt men, dat men aan het streven naar geluk de voorrang moet geven boven hetgeen de rede tot de voornaamste voorwaarde maakt, namelijk de waardigheid gelukkig te zijn. Daarom ook heeft men het streven naar geluk tot het uitgangspunt van de opvoeding en de preek gemaakt." (O.G., blz. 50).

Op Garves' opwerping dat deze het onderscheid tussen de leer hoe wij gelukkig moeten worden en de leer hoe wij het geluk waardig moeten worden niet in zijn hart aantreft, antwoordt Kant:

"Hij, de rechtschapen man, trof deze scheiding tussen geluksmotief en plichtsmotief werkelijk steeds in zijn hart aan (in zijn wilsbepalingen). Zij wilde zich alleen niet ten behoeve van de speculatie en om datgene te begrijpen wat onbegrijpelijk (onverklaarbaar) is, namelijk de mogelijkheid van categorische imperatieven (zoals die van de plicht), in zijn hoofd laten rijmen met de gewone beginselen van psychologische verklaringen (die allemaal het mechanisme van de natuurnoodzakelijkheid [als grondslag hebben])." (O.G., blz. 46).

De geluksethiek draait in een cirkel rond. Voor Kant is het morele gevoel een gevolg van een zedelijke wet, die gebiedt de plicht te willen.

"Ongetwijfeld moet de wil [*motieven*] hebben. Deze zijn echter niet bepaalde vooropgestelde, op het [*fysische*] gevoel betrokken objecten als doeleinden, maar niets anders dan de onvoorwaardelijke [*wet*] zelf. De ontvankelijkheid van de wil [om zich ondergeschikt te maken aan de wet, die onvoorwaardelijk eist], heet [*moreel gevoel*]. [Deze] is derhalve niet de oorzaak, maar het gevolg van de wilbepaling. Wij zouden in ons niet de geringste waarneming daarvan aantreffen, wanneer deze eis niet in ons aanwezig zou zijn." (O.G., blz. 43-44).

De 'psychologische' geluksethiek daartegenover vooronderstelt een redelijk gevoel dat moet toelaten te kiezen tussen een wirwar van neigingen.

"Vandaar het oude lied: dat dit gevoel, derhalve een genoegen dat wij ons tot doel maken, de eerste oorzaak van de wilbepaling zou zijn; dat bijgevolg het persoonlijke geluk (waartoe dit gevoel als element behoort) toch de grond zou uitmaken van alle objectieve noodzaak om te handelen, bijgevolg de noodzaak van iedere verplichting. Deze gedachte behoort tot de spitsvondige [*beuzelarijen*]. [Komt immers bij het aangeven van een oorzaak voor een bepaald effect geen einde aan de vragen die men zich stelt], dan maakt men [ten einde raad] het effect tot oorzaak van zichzelf." (O.G., blz. 44).

De kritiek van Kant op de 'populaire filosofie' is ook *formeel*. Volgens Kant hechten de 'Populärphilosophen' een verkeerd belang aan voorbeelden:

"Men zou de zedelijkheid ook geen slechter dienst kunnen bewijzen dan wanneer men haar aan voorbeelden zou willen ontlenu. Want elk voorbeeld dat men mij daarvan geeft, moet er zelf van tevoren volgens principes van de moraliteit op beoordeeld worden of het ook waard is om als oorspronkelijk voorbeeld, dat wil zeggen als model te dienen; het kan ons echter geenszins als eerste het begrip ervan aan de hand doen." (O.G., blz. 69).

Voorbeelden kunnen volgens Kant enkel ter illustratie dienen. Voorbeelden staven geen theorie, zij kunnen deze theorie evenmin in het gedrang brengen. Dit lijkt echter niet de opvatting te zijn van Delfgaauw wanneer hij, verwijzend naar het depositovoorgebeeld, schrijft: "Hieruit volgen twee dingen, die de grondslagen van Kants ethiek aantasten." (O.G., blz. 15).

Boven is al aangetoond dat het depositovoorgebeeld Kants theorie op een (zelfs akelig) adequate wijze illustreert en dat, zelfs al zou men het voorgaande niet aannemen, het voorbeeld de theorie niet in discredit kan brengen. Vanuit

het kantiaanse standpunt blijft er dus niet veel over van Delfgaaus 'kritiek' op het depositovoorbeeld. Men moet dus aannemen dat Delfgaauw het kantiaanse standpunt niet deelt. Dit blijkt duidelijk uit volgende zin: "Ons inziens immers kan het gebruiken van het depositum voor het eigen gezin het geluk van de depositum-houder wel bevorderen, maar is het desondanks toch evenzeer plicht, terwijl Kant het als een handeling van het geluksstreven beschouwt." (O.G., blz. 15).

Dat het gebruiken van het depositum voor het eigen gezin het geluk van de depositum-houder *kan* bevorderen, is een zo vage uitspraak dat men ze moeilijk kan weerleggen. Dat het gebruiken van het depositum voor het eigen gezin ook *plicht* zou zijn, is echter een *contradictio in terminis* en kan om deze reden (niet omdat het een handeling van het geluksstreven zou zijn) ethisch niet worden verantwoord. Nu heeft Delfgaauw het op een andere plaats over de "plicht om voor zijn gezin te zorgen", maar dat is iets anders dan "de plicht om het depositum voor het eigen gezin te gebruiken". De plicht om voor zijn gezin te zorgen houdt weliswaar geen *contradictio in terminis* in, toch kan men deze plicht niet *willen* als een onvoorwaardelijke verplichting, wel als een hypothetische verplichting, gericht op een welbepaald doel. De omschrijving zelf van de plicht: "zorgen *voor* het gezin" drukt meteen ook het doel uit. Dit vage en onvoorspelbare doel noemt Kant het geluk. In het depositovoorbeeld ging het daarentegen om een zeer concrete handeling.

Uiteraard kan men niemand verplichten om het al dan niet eens zijn te zijn met de ethiek van Kant. Of Kants theorie echter kan weerlegd worden door een beroep te doen op het moreel gevoel van de niet altijd filosofisch geschoolde lezer van Delfgaaus vertaling is ten eerste de vraag. Het is daarom bijzonder spijtig dat een vakfilosoof zoals Delfgaauw met een retorische truc de anti-pathie van Kants rationalistische moraal poogt om te zetten in een antipathie *voor* Kants moraal. In tegenstelling tot de Angelsaksische gevoelsethiek is Kants formele moraal niet sympathiek, ook niet in de etymologische betekenis van het woord (hierin verschilt de kantiaanse van de stoïcijnse moraal). Kant is zich er terdege van bewust dat zijn theorie verbonden is met "opofferingen die haar vervulling (de deugd) kost". Kant heeft zich ook niet de minste moeite getroost om dit minder sympathiek aspect van zijn ethiek voor de lezer te verdoezelen. In het depositovoorbeeld is het een weldadige mensenvriend, die, door omstandigheden buiten zijn wil op de sukkel geraakt, het geld moet teruggeven aan liefdeloze en verkwistende rijksaards. Het is dan ook niet te verwonderen dat Kant wel eens wordt verweten het geluk van de mens op te offeren aan de ijsskoole rede.

Kan de mens de kantiaanse moraal wel aan? Is deze moraal niet te 'rein' voor de mens? Deze vraag is echter vanuit moraal/*filosofisch* standpunt naast de kwestie. Het is niet omdat de mens *ervaart* hoe moeilijk Kants ideaal te realiseren is, dat hij *moet denken* dat dit ideaal niet kan verwezenlijkt worden en dat hij bijgevolg dit ideaal *moet* verlaten en een afgezwakte, 'minder zuivere' moraal, waarvan hij *verwacht* dat ze gemakkelijker in de praktijk om te zetten

is, waardevoller *moet* achten. Dat in feite heel wat onredelijke motieven (eigenbelang, al dan niet gecamoufleerd achter het begrip 'geluk') het menselijk handelen bepalen, is de filosoof niet onbekend. Toch neemt de filosoof aan dat de mens, vanuit ethisch oogpunt, vrij is, anders zou een fenomeen zoals wroeging onverklaarbaar zijn. Vrijheid volgens Kant heeft te maken met de autonomie van de wil. Precies dit maakt de moraal rein dat de redelijke wil zichzelf bepaalt en niet bepaald wordt door het dictaat van het geluk, het genot of enig ander motief. "Natuur en neiging echter kunnen de vrijheid geen wetten geven. Heel anders staat het met de idee van de plicht. De overtreding daarvan werkt - ook zonder rekening te houden met de daaruit voortkomende nadelen - rechtstreeks in op het gevoel en maakt de mens in zijn eigen ogen verachtelijk en strafbaar." (O.G., blz. 51).

Dat deze vrijheid echter geen gemakkelijke opdracht is, geeft Kant grif toe:

"Misschien heeft nooit een mens zijn erkende en ook door hem vereerde plicht geheel onbaatzuchtig (zonder vermenging met andere drijfveren) uitgeoefend. Misschien ook zal nooit iemand ondanks de grootste inspanning zover komen. (...) Zich daarentegen de begunstiging van de invloed van dergelijke motieven tot maxime [] maken, onder het voorwendsel dat de menselijke natuur dergelijke reinheid niet toelaat (wat hij toch nooit met zekerheid stellen kan), is de dood van alle moraliteit." (O.G., blz. 45-46).

Een eudaimonisme zal, omdat zijn principe een doeleinde is, de middelen om dit doel te bereiken moeten afwegen. Bij een sentimentalistisch eudaimonisme zal dit ontaarden in een afwegen van sentimenten. Delfgaauw geeft daarvan zelf een voorbeeld. Volgens Delfgaauw zou de zorg voor het eigen gezin zwaarder wegen dan de plicht tot teruggave "(...) tenzij de verstrekkers van het depositum op dit ogenblik in even ellendige omstandigheden zouden verkeren als de houder van het depositum" (O.G., blz. 15). En men kan nog verder gaan. In welke richting zal de balans van het sentiment overhellen, als bijvoorbeeld de depositohouder geen weldadige mensenvriend zou zijn of, wanneer hij door zijn eigen fout in de miserie is terechtgekomen? Wat indien de erfgenamen van de depositogever wel zorgzame en weldadige mensen zouden zijn?

Bovendien leidt het beroep op het gevoel tot heel wat hypocrisie in de moraal. De sentimentalistische moraal is de moraal van iemand die groot protest schreeuwt tegen doping in de sport, maar die anderzijds wil dat zijn levensgezellin er zo goed mogelijk voorkomt, zelfs al moet zij daarvoor een beroep doen op de apotheekkast. Het is de moraal van iemand die protesteert tegen het doodslaan van jonge zeehonden, maar zijn eigen hond in vacantieland aan zijn lot overlaat. Het is de moraal van de politicus, die luid schreeuwt tegen apartheid in Zuid-Afrika, maar de vreemdelingen in zijn eigen land in de kou

laat staan.

Consistentie en consequentie zijn en blijven de eerste vereisten van de moraal. Dit vereist echter een duidelijk principe, dat het geluksgevoel niet kan leveren maar wel de rede, de rede die redelijk *wordt*, precies door redelijk te *zijn*.

* * *

II

ANTWOORD AAN LINDEMANS

Bernard Delfgaauw

De redactie ben ik erkentelijk, dat ik zo snel kan reageren op het artikel van de Heer Lindemans. In drie punten wordt door Lindemans duidelijk aangegeven waarom het gaat in deze discussie:

- (i) illustreert het deposito-voorbeeld Kants theorie op adequate manier?
- (ii) veronderstelt mijn kritiek op Kant niet juist wat Kant uitdrukkelijk bestrijdt?
- (iii) is de grondslag van Kants theorie ook voor ons nog steeds zinvol?

Er zijn in deze discussie enkele misverstanden, die ik wil trachten op te helderen. Er zijn ook enkele principiële verschillen van inzicht, die ik gaarne verder toe wil spitsen.

Ik blijf niet duidelijk gemaakt te hebben in inleiding of commentaar op mijn Kant-vertaling waarom het deposito-voorbeeld door mij uiterst ongelukkig genoemd wordt. Kant zegt ter inleiding van het voorbeeld: "Het plichtsbegrip moet slechts duidelijk aan het verstand en aan de wil van de mens worden voorgehouden en dat met terzijdestelling, ja zelfs in tegenstelling tot het geluksmotief¹⁾". Deze inleiding doet vermoeden, dat Kant hier de zorg voor het eigen gezin als een streven naar geluk ziet en het teruggeven van het depositum daar als plicht tegenover stelt. In de voetnoot bij de tekst heb ik gezegd, dat het voorbeeld ongelukkig is, omdat de zorg voor het gezin evenzeer een plicht is als het teruggeven van een depositum. Kants voorbeeld is derhalve geen voorbeeld van de botsing tussen geluksstreven en plichtsbesef, maar een conflict tussen twee plichten.

Hiertegen voert Lindemans twee bezwaren aan:

A. Wij wijken zo van Kants benadering van de ethiek af. Het gaat er bij de ethische beoordeling van onze daden om, of wij ons laten leiden door een maxime, waarvan men zou kunnen wensen, dat zij algemene wet zou worden.

B. Als het om twee plichten zou gaan in dit geval, dan was de eerste plicht (het teruggeven van het depositum) veel zwaarder dan de tweede (de zorg voor het gezin). Kant zelf zou inderdaad in het eerste geval van een *volkomen plicht*, in het tweede geval van een onvolkomen plicht spreken.

A. Ik wijk van Kant af op grond van het feit, dat ik de zorg voor het

gezin niet als gelukselement (wat het overigens ook is), maar als plicht taxeer. Zo kan ik de maxime van de verplichting van terugbetaling en de maxime van de verplichte zorg voor het gezin met elkaar vergelijken.

B. Lindemans heeft gelijk, als ik zorg voor het gezin in een onbepaalde zin zou bedoelen, zo iets als "alles wat ik mijn gezin extra kan geven, is welkom". Bedoeld is - en dat is kennelijk niet duidelijk gezegd - de leniging van de uiterste nood. De gedachtengang was: "Mijn vrouw of kind is dodelijk ziek en ik ben arm en krijg van niemand hulp. Er is een effectief geneesmiddel, maar ik dan dit onmogelijk betalen. Ik gebruik daar nu het depositum voor, ofschoon ik niet weet, hoe ik deze grote som geld ooit weer bij elkaar kan krijgen". In een dergelijk geval is het niet alleen geoorloofd, maar zelfs plicht de aankoop van het geneesmiddel voorrang te geven boven het terugbetalen van het depositum.

Mijn grote bezwaar gaat tegen het absolutisme van Kant in de *Grundlegung* en de *Kritik der praktischen Vernunft*. Enige ruimte voor bovengenoemde overwegingen begint er zo'n tien jaar later te komen in de *Metaphysik der Sitten*, maar het is dan te laat voor Kant geworden, gezien zijn leeftijd, om dergelijke overwegingen alsnog in zijn ethische theorie in te bouwen. De fundamentele moeilijkheid van Kants ethiek is gelegen in de hang naar volstretheid. Geleend geld moet *altijd* teruggegeven worden, de waarheid mag *nooit* ontkend worden, enzovoort. Dit is goed te begrijpen tegen de metafysische achtergrond van Kants ethiek: wij hebben een dubbel bestaan. Onze psychische lichamelijkeheid als natuurwezen wordt door natuurwetten (inclusief de psychische wetmatigheid) bepaald. Ons geestelijk zelfbewustzijn daarentegen is vrij. Zo staat de *homo noumenon* als geestelijk wezen tegenover de *homo phaenomenon* als natuurwezen. Daarom denkt Kant ook een ethiek te kunnen ontwerpen, die niet alleen voor ons mensen als geestelijke wezens geldt, maar ook voor louter geestelijke wezens als engelen en voor eventuele lichamelijke-geestelijke bewoners van andere planeten.

Een dergelijke universele ethiek is onmogelijk. Zij overschrijdt ten enen male de grenzen van ons kennen, voorzover de *Kritik der reinen Vernunft* die terecht getrokken heeft². In feite komt het hierop neer: concrete categorische imperatieven, zoals Kant die op wil stellen, zijn onmogelijk. Zij komen niet verder dan richtlijnen: zij geven een richting aan, maar het blijft de vraag of deze richting te volgen is. Laat ik aan twee voorbeelden tonen, wat ik bedoel, wanneer ik niet wil spreken van categorische imperatief, maar van verplichte richtlijn:

(i) "Geleend geld zult gij teruggeven"

(ii) "Gij zult altijd de waarheid spreken".

Richtlijn (i) is wat hier ter discussie staat. Richtlijn (ii) wordt door Kant in een later artikel aan de orde gesteld (*Berlinische Blätter*, 6 sept. 1797).

Richtlijn (i) is reeds zo ver toegelicht, dat ik met een samenvatting kan volstaan. Uiteraard moet men geleend geld teruggeven, maar deze verplichting kan opgeheven worden, wanneer er een ernstige plicht tegenover staat. Een

dergelijk geval is aanwezig, wanneer het leven van een mens alleen gered kan worden, wanneer ik het depositum aanspreek (voor geneesmiddelen of verpleging), omdat ik over geen enkel ander middel ter betaling beschik. De richtlijn wordt derhalve door mij niet verworpen, maar zij mag niet verabsoluteerd worden. Moraal is niet iets dat ik uit een handboek kan aflezen. Er zijn weliswaar ethische handboeken genoeg, vanaf de bijbel tot sowjet-handleidingen in de ethiek en ik kan er alle regels in opslaan, maar hanteren kan ik die regels slechts, wanneer ik ze toepas op de situatie waarin ik mij bevind. Dan kan wel eens een heel andere regel toegepast moeten worden als waaraan ik in eerste instantie denk. Dit is zaak van ons oordeelsvermogen.

Richtlijn (ii) vindt men in Kants genoemde tijdschriftartikel *Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen*. Hier polemiseert Kant met Benjamin Constant. Ik ga daar hier niet verder op in, ofschoon de opmerkingen van Constant zeer de moeite waard zijn. Het gaat hier alleen om de positie van Kant. De situatie, die door Constant en Kant wordt opgeroepen, is de volgende. Mijn vriend wordt door een moordenaar achtervolgd en vlucht in ons huis. De moordenaar belt aan en vraagt mij, of ik mijn vriend verborgen heb. Als ik het antwoord niet op een of andere wijze kan ontwijken, blijft er slechts de mogelijkheid over van *ja* of *neen*. *Neen* is een onwaarheid, derhalve ben ik verplicht de waarheid *ja*, te zeggen.

Dit voorbeeld is voor mij de zeer ver terugliggende aanleiding mij met de ethiek van Kant bezig te houden, omdat een ethiek die tot zo absurde en onmenselijke conclusies leidt, onaanvaardbaar is. Van meet af aan ben ik overtuigd geweest, dat deze ethiek op ernstige denkfouten gebaseerd moet zijn. Mijn kennismaking met dit artikel van Kant valt samen met de spanning, die het verbergen tijdens de laatste oorlogswinter van een Duitse priester-deserteur in ons huis meebracht. Terwijl wij een Duitser verborgen en daardoor waarschijnlijk het leven redden, probeerde een andere Duitser ons aan te praten, dat het plicht was hem te verraden, als er gevraagd werd of wij iemand in ons huis hadden verborgen. Waar ligt de fout ?

Wederom in de verabsolutering. Juiste richtlijn is: Gij zult de waarheid spreken. Maar nogmaals: richtlijnen kunnen niet zo maar uit een handboek afgelezen worden. Ik behoer mij af te vragen: hoe moet ik deze richtlijn hier toepassen ? Dan is het mogelijk, dat de situatie van mij verlangt de richtlijn om te draaien: in deze omstandigheden zult gij *niet* de waarheid spreken. Ik kan het ook anders zien: ik sta voor een conflict van plichten: enerzijds de waarheid spreken, anderzijds een mensenleven redden. Voor Kant overweegt in dit geval de eerste plicht, voor mij (en voor de meeste lezers, vermoed ik) de tweede plicht en wel zozeer dat waarheid spreken in dit geval geen plicht meer is, maar een misdaad.

Hebben wij hier niet met een uitglijder van Kant te doen ? Dit is niet het geval. Benjamin Constant heeft Kant alle mogelijkheden aan de hand gedaan om aan zijn absurde conclusie te ontkomen. Constant zegt: "De waarheid te zeggen is een plicht, maar alleen tegen degene, die een recht op de waarheid

heeft". Kant verwerpt deze uitspraak volledig en noemt haar *das proton pseudos* en kiest daarmee voor het verraden van een vriend. Als de Feldgendarmierie mijn huis binnendringt, dan behoort zij niet tot degenen, die een recht op de waarheid hebben, want zij bevindt zich in mijn land en huis zonder recht. Uiteraard moet men Constants uitspraak niet te ruim uitleggen. In het gewone alledaagse menselijk verkeer hoef ik me niet regelmatig af te vragen: heeft deze persoon het recht de waarheid van mij te horen? Voor de gewone omgang geldt inderdaad: Gij zult de waarheid spreken.

De categorische imperatief is een verzinsel, wanneer wij tenminste met Kant de term categorisch in de zin van absoluut verstaan. Er zijn geen absolute imperatieven, tenzij misschien juist die imperatieven, die krachtens hun aard om relativering vragen, zoals: "Gij zult het goede doen en het kwade laten" of de bijbelse imperatief: "Bemin je naaste zoals jezelf". Dit zijn absolute imperatieven, die alleen door middel van relativering gevolgd kunnen worden. Steeds opnieuw zal ik moeten beslissen wat hier en nu het goede is en het kwade. Steeds opnieuw zal ik moeten onderzoeken, wat ik voor mijn naaste wel of niet kan doen.

Zo spoedig men Kants categorische imperatief nader gaat ontleden, springen de moeilijkheden in het oog. Een materiële ethische imperatief kan categorisch genoemd worden, wanneer hij a priori en daarom altijd en overal geldt. Dit altijd en overal gelden is niet hetzelfde als absoluut gelden, want de ene imperatief kan moeten wijken voor een 'hogere' imperatief, zoals de imperatieven van geleend geld teruggeven en de waarheid spreken moeten wijken voor de imperatief: "Gij zult een mens in nood helpen". Daarbij mag overigens niet vergeten worden, dat laatst genoemde imperatief ook weer 'circumstantieel' beoordeeld moet worden. Het is iets anders een ondergedoken jood of deserteur voor de vijand te verbergen als een misdadiger te onttrekken aan de rechtmatige rechter. Ethiek is nooit van het blad af te lezen.

Meestentijds gebruikt Kant de term *categorische imperatief* niet voor een inhoudelijk bepaalde, maar voor een volstrekt formele imperatief. Zo zegt hij in de *Grundlegung*: "Er is dus maar een enkele categorische imperatief en die luidt als volgt: handel alleen volgens die maxime waarvan je tegelijkertijd kunt willen dat ze een algemene wet wordt"³. Ongeveer dezelfde formulering in de *Kritik der praktischen Vernunft*: "Handel zo, dat de maxime van je wil altijd tegelijk als beginsel van een algemene wetgeving kan gelden" (S 7). In dit werk duidt Kant de categorische imperatief aan als de "grondwet van de zuivere praktische rede". Zowel hier als in de *Grundlegung* legt Kant er alle nadruk op, dat zijn inbreng in de ethiek een zuiver formele inbreng is, maar dat hij juist daarom in staat is de ethiek als wetenschap op te bouwen.

Kant betoogt nu, dat de categorische imperatief het criterium is voor de zedelijkheid van onze handelingen. Deze gedachte komt op tal van plaatsen, ook in de essays, terug. Er schuilt een merkwaardige cirkel in deze veronderstelling van Kant. De categorische imperatief kan immers wel de zedelijkheid van onze handelingen toetsen, maar alleen volgens de maatstaven van wat voor mij de

zedelijkheid is. Zo zal iemand, die tevreden is met de structuur van onze maatschappij in normale omstandigheden (niet in de door mij bedoelde noodsituatie) geleend geld teruggeven. Anders immers, zegt Kant op een andere plaats, wanneer namelijk mijn maxime zou zijn, geleend geld niet terug te geven, dan zou - als mijn maxime algemene wet zou worden - niemand meer geld uitlenen en zou niemand meer tijdelijk uit zijn financiële nood bevrijd kunnen worden, zodat het maatschappelijk stelsel ontwricht zou worden.

Maar als ik eens een revolutionair was en van mening zou zijn, dat de structuur van onze maatschappij radicaal gewijzigd moet worden en dat de eerlijkheid gebiedt, dat alle rijkdommen gelijk worden verdeeld, dan zou ik mijn depositum juist niet terug moeten geven en moeten wensen, dat deze maxime (geef niet terug) algemene wet zou worden. Dan bevorder ik de totstandkoming van een andere, door mij zedelijker geachte maatschappij. Ik kan derhalve met de categorische imperatief alle kanten uit, hij bevestigt alleen de ethiek die ik reeds aanhang. Ook Hitler heeft de categorische imperatief toegepast, want hij heeft zo gehandeld, dat de maxime van zijn wil, de uitroeiing van joden, zigeuners en homofielen, tot algemene wet zou worden. De categorische imperatief is een lege huls.

Misschien zal Lindemans zeggen: het staat beter met andere formuleringen van de categorische imperatief. Ik wil me daar niet van afmaken met de opmerking, dat deze formulering de eerste plaats bekleedt in *Grundlegung* en *Kritik der praktischen Vernunft*. De derde formulering uit de *Grundlegung* waarop ik dadelijk terugkom speelt immers ook een belangrijke rol: Lindemans beroept zich eveneens op de tweede formulering uit de *Grundlegung*: "Handel zo alsof de maxime van je handeling door jouw wil tot algemene natuurwet zou worden"⁴. Afgezien van het feit, dat de huidige opvatting van natuurwet sterk afwijkt van de achttiende eeuwse opvatting, brengt deze formulering ons niet verder: Hitler zou niets liever zien dan dat de uitroeiing van de joden een natuurwet zou zijn.

Anders ligt het met de derde formulering van de categorische imperatief in de *Grundlegung*: Handel zo dat je de mensheid zowel in je eigen persoon als in de persoon van ieder ander tegelijkertijd altijd ook als doel en nooit enkel als middel gebruikt"⁵. In deze formulering is met de categorische imperatief te werken, omdat deze niet 'leeg' is. Dit brengt echter mee, dat Kant ten onrechte stelt, dat de imperatief zuiver formeel gebleven is. Hier is een eerste stap in de richting van het materiële gezet, een houding tegenover mensen aangegeven.

Het lijkt mij niet nodig op de verwijten in te gaan, die Lindemans formuleert, nadat hij over de *Popularphilosophie* heeft gesproken. Het antwoord daarop is in het voorgaande gegeven. Daarin heb ik drie dingen gedaan. Vooreerst heb ik duidelijk gemaakt, dat ik met 'zorg voor het gezin' een zorg in de uiterste nood bedoel, waar het om leven en sterven gaat. Dan staat de ene plicht tegenover de andere. Vervolgens heb ik laten zien, dat maximen nooit *absolute* gelding hebben. Tenslotte heb ik laten zien, dat de categorische imperatief in drie van de vier aangehaalde formuleringen *leeg* is. In het vierde

geval is zij niet langer *leeg*, maar dan ook niet meer zuiver *formeel*. Een lege categorische imperatief laat iedere ethiek, zelfs de meest wanstaltige toe.

Lindemans is er niet in geslaagd mij te overtuigen van het 'filosofisch onbegrip', waarvan hij aan het begin van zijn artikel spreekt. Evenmin is mij duidelijk geworden, welke 'retorische truuc' ik gebruik zou hebben en dat ik tegenover Kant 'de angelsaksische gevoelsethiek' zou verdedigen. Evenmin denk ik Kant te weerleggen "door beroep te doen op het moreel gevoel van de niet altijd geschoolde lezer". Lindemans wekt de indruk, dat inleiding en commentaar bij mijn vertaling tevens bedoeld zouden zijn als een ethische verhandeling. Het gaat erom de vertalingen (het gaat om een geheel van vier boekjes, waarin zeven belangrijke teksten van Kant vertaald zijn en toegelicht) voor de niet-geschoolde lezer toegankelijk te maken⁶. Zoiets gaat nu eenmaal niet, wanneer men niet meedenkt met de moeilijkheden die de lezer bij Kant tegen zal komen.

* * *

III

WEDERWOORD AAN DELFGAAUW

Jan Frans Lindemans

Indien ik er niet in geslaagd ben om Bernard Delfgaauw van een en ander te overtuigen, dan verwondert dit mij niet. Dit is eigenlijk ook nooit mijn bedoeling geweest bij het schrijven van mijn kritiek. Onze standpunten liggen blijkbaar te ver uit elkaar. Toch ben ik Professor Delfgaauw dankbaar voor zijn antwoord daar het mij toelaat een aantal eerder geformuleerde stellingen te verduidelijken.

Delfgaauw acht het noodzakelijk om bij de vertaling van een filosofisch werk mee te denken "met de moeilijkheden die de lezer (...) tegen zal komen". Hoe lofwaardig dit initiatief ook moge klinken, mij lijkt het nogal betutelend en - zeker naar aanleiding van Kants depositovoorbeeld - volledig overbodig. Kant heeft de moeilijkheden, die de toepassing van zijn theorie met zich mee kan brengen, nooit willen verdoezelen. Het depositovoorbeeld is daarvan de sprekende getuige. Daarom heeft dit depositovoorbeeld ook iets provocerends. Of dit de bedoeling van Kant is geweest, laten we hier terzijde; mij is het alleszins duidelijk dat ook de 'niet-geschoolde' lezer dit voorbeeld naar waarde weet te schatten. Als Bernard Delfgaauw het gechoqueerde gevoel filosofisch wil verantwoorden, dan mag men van hem toch verwachten dat hij dit even uitdiept. Niet dat dit een ethische verhandeling had moeten worden. Zich beperken tot een appèl op het morele gevoel van de lezer (is dit geen retorische truuc ?) en tot een verwijzing naar een nog te verschijnen uitvoerige behandeling van Kants ethiek, lijkt mij een toch zeer magere verantwoording; vandaar mijn kritiek.

Uiteraard zal pas bij het verschijnen van dit werk een grondige discussie mogelijk zijn. Toch veroorloof ik me nog twee bemerkingen op Delfgaaus antwoord.

Vooreerst lijkt Delfgaauw het depositovoorbeeld van Kant zodanig te interpreteren dat men zich de vraag kan stellen of het nog gaat om twee conflicterende normatieve principes dan wel om het invoeren van een *noodrecht*. (Delfgaauw heeft het over een door hem 'bedoelde noodsituatie', 'de leniging van de uiterste nood'.) Door deze eenzijdige interpretatie maakt hij een karikatuur van Kants depositovoorbeeld en bevestigt hij alleen Kants stelling dat voorbeelden enkel een illustrerende waarde hebben in ethiek. Bovendien is het zo dat Kant in zijn later gepubliceerde *Metaphysik der Sitten* het bestaan van een 'Notrecht' - "ein Zwang ohne Recht" - expliciet erkent.

Een tweede bemerking heeft betrekking op het gebruik van de term 'categorische imperatief'. Enerzijds heeft Delfgaauw het over categorische imperatieven (in het meervoud), die hij opvat als objectieve plichten (zoals: 'Jij zult niet doden') en waarvan hij het absolute karakter (wellicht terecht) ontkent. Anderzijds moet hij toegeven dat het bij Kant eigenlijk gaat om één Categorische Imperatief, dé stelregel voor de moraliteit van alle handelingen, namelijk de universaliseerbaarheid van de maxime. Met Hegel kan ik het eens zijn als deze de noodzakelijkheid van deze categorische imperatief duidelijk vooropstelt, maar tevens benadrukt dat deze niet voldoende is, geen objectieve zedelijkheid toelaat, omdat de praktische toepassing ervan objectieve elementen veronderstelt die bij Kant - zeker bij de zogenaamde 'onvolkomen' plichten - worden voorondersteld. (Bijvoorbeeld de vraag naar de noodzakelijkheid van privé-eigendom, gezin enzovoort).

Delfgaauw maakt van Kants moraal echter een karikatuur door deze tot een louter subjectivisme te herleiden: "(de categorische imperatief) bevestigt alleen de ethiek die ik nu reeds aanhang". De Categorische Imperatief is voor Kant niet het *verheffen* van de eigen willekeur tot een algemene wet, maar het *bepersen* van deze willekeur door redelijk, dit wil zeggen als een universele wetgever en dus op de eerste plaats consequent, te handelen. Daarom vind ik de verwijzing naar Hitler bijzonder ongelukkig.

Noten van Lindemans

¹Immanuel Kant. *Over de gemeenplaats: dat kan in theorie wel juist zijn, maar deugt niet voor de praktijk*, Ingeleid, vertaald en geannoteerd door Prof. dr. B. Delfgaauw, Kampen, Kok Agora, 1987. Naar deze publicatie wordt in het vervolg verwezen door middel van de afkorting "O.G."

²In: Berlinische Monatschrift, 1793, XXII, p. 201-284. Het artikel werd opgenomen in de tekstuitgave van K. Vorländer in: *Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie Ethik und Politik*, Philosophische Bibliothek, Hamburg, F. Meiner, 1973, p. 67-113.

³Immanuel Kant. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Philosophische Bibliothek, Hamburg, F. Meiner, 1965. In deze publicatie zal gebruik gemaakt worden van de vertaling door I. de Lange: Immanuel Kant. *Grondslagen van de ethiek*, Amsterdam, Boom Meppel, 1978. Naar deze vertaling wordt verwezen door middel van de afkorting

"G.E.". Vierkante haken geven de tekstcorrecties aan van de auteur.

⁴Zie bijvoorbeeld de omschrijving van "bewaargeving" in Van Dale.

⁵Christian Garve (1742-98). Publiceerde in 1792 *Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral und Literatur*, waarin hij een aantal opwerpingen formuleerde tegen (Kants) kritische filosofie. Het eerste deel van *Über den Gemeinspruch: ...* is een antwoord op Prof. Garve.

Noten van Delfgaauw

¹*Over de gemeenplaats: Dat kan in theorie wel juist zijn, maar deugt niet voor de praktijk*. Kampen, Kok Agora 1987, blz. 47.

²Daarvoor verwijs ik naar mijn boek *Terug naar de werkelijkheid* (Filosofie van de vervreemding), Kok Agora Kampen, 1988.

³*Grondslagen van de ethiek*, vert. I. de Lange, Boom, Meppel, 1978, blz. 86.

⁴t.a.p.

⁵a.w. blz. 97.

⁶Het gaat om de volgende essays van Kant, die ik heb vertaald en met inleiding en commentaar bij Kok Agora heb uitgegeven. Ik noem ze met hun Nederlandse titel, het eerste jaartal geeft de oorspronkelijke uitgave aan, het tweede jaartal mijn vertaling: *De eeuwige vrede* (1795, 1986); *De Gemeenplaats* (1793, 1987); *De Idee der geschiedenis*, waarin *Idee voor een algemene geschiedenis in het perspectief van de wereldburger* (1784), *Vermoedelijk begin van de menselijke geschiedenis* (1786), *Het einde van alle dingen* (1794), de vertaling in 1988; *Wat is Verlichting?*, waarin *Wat is Verlichting?* (1784) en *Wat is oriëntering in het denken?* (1786), vertaling in 1988. Inleiding en commentaar zijn in deze boekjes bedoeld voor de niet geschoolde lezer. Een afzonderlijke verhandeling over Kants ethiek is daar van het begin af aan aangekondigd. Deze is intussen voltooid en zal zeer binnenkort verschijnen. Dan eerst wordt een grondige discussie mogelijk.