

Kants morele ontologie



KANTS MORELE ONTOLOGIE

Historische oorsprong en systematische betekenis

Kants moralische Ontologie
Historischer Ursprung und systematische Bedeutung

Proefschrift
ter verkrijging van de graad van doctor aan de
Erasmus Universiteit Rotterdam
op gezag van de
rector magnificus
Prof.dr. S.W.J. Lamberts
en volgens besluit van het College voor Promoties.
De openbare verdediging zal plaatsvinden op
donderdag 20 oktober 2005 om 13.30 uur
door

Andreas Albertus Noordraven
geboren te Bloemendaal

Promotiecommissie

Promotor: Prof.dr. G.A. van der Wal
Overige leden: Prof.dr. D.A.A. Loose
Prof.dr. B.R.F. Raymaekers
Prof.dr. Th.J.M. Mertens

De totstandkoming van deze dissertatie werd mede mogelijk gemaakt door financiële ondersteuning van:

de Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek (gebied Geesteswetenschappen)
de Stichting Hoogeschool-Fonds 1920 te Rotterdam
de Vereniging Trustfonds Erasmus Universiteit Rotterdam
de Stichting Weproned

©2005 Andreas Noordraven
Frontispice: *Kant liest Moral*, olieverfschets door Heinz Sprenger (1947)
Lay-out en omslag: Bartswerk Grafisch Ontwerp Nijmegen
Druk: MacDonald/SSN Nijmegen
ISBN 9090196749
NUR 730

voor Christien

INHOUD

VOORWOORD	xI
-----------------	----

HOOFDSTUK I

INLEIDING: PROBLEEMSTELLING EN OPBOUW VAN DE STUDIE

1. Twee opvattingen over ethiek	1
2. Actualiteit en traditie	5
3. De ethiek van Kant	11
4. Transcendentale kritiek en morele ervaring	20
5. Kants morele ontologie	32

HOOFDSTUK II

KANT EN DE FILOSOFISCHE TRADITIE: ONTOLOGISCHE VOORONDERSTELLINGEN EN MORELE MOTIEVEN

1. Ontologie en moraal	39
2. “Philosophie nach dem Weltbegriff”	50
3. Intelligibiliteit	60
3.1 De invloed van Leibniz: substantiebegrif en theocen- trisch kenmodel	60
3.2 Kants voorkritische kennisopvatting	70
3.3 De eindigheid van het denken: Kants Leibnizkritiek in de “Amphibolie der Reflexionsbegriffe”	74
3.4 Kant en Plato. Het “dogmatische” standpunt in de antinomieënleer	78
4. Gemeenschap	85
4.1 Fysica en metafysica in het voorkritische werk	85
4.2 Kants Newtonreceptie: het coëxistentieprincipe	94
4.3 Gemeenschap als categorie: de derde analogie van de ervaring	104
4.4 De dynamische grondslagen van Kants natuurfilosofie ..	108
5. Het Reich der Zwecke	116

HOOFDSTUK III

HET TRANSCENDENTALE DENKEN: FORMALISERING VAN DE WERKELIJKHEID EN MORELE SUBJECTIVITEIT

1. Kants kritische werkelijkheidsopvatting	133
1.1 De antinomie van de rede	133
1.2 Dialectiek als zelfkritiek van het theoretische denken . . .	137
1.3 Natuur en wereld in de <i>Kritik der reinen Vernunft</i>	142
2. Het ethisch formalisme	151
3. De rechtvaardigingsvraag	169
3.1 <i>Principium diiudicationis</i> en <i>principium executionis</i>	169
3.2 De deductie van de morele wet	181
3.3 Problematische aspecten van het vrijheidsbegrip: compatibilisme en zelfreferentie	196
4. Het Faktum der Vernunft	211
5. Het transcendente subject	231
5.1 Subjectiviteit en substantialiteit	231
5.2 Empirische zelfkennis en transcendente apperceptie . . .	236
5.3 Zelfbewustzijn en noumenale existentie	243

HOOFDSTUK IV

DE TRANSFORMATIE VAN DE TRANSCENDENTAALFILOSOFIE: ONTOLOGIE EN MORAAAL IN HET OPUS POSTUMUM

1. Naar een nieuwe ontologie	255
1.1 De eenheid van de ervaring	255
1.2 Een leemte in de transcendente kentheorie	259
1.3 Van de <i>Kritik der Urteilkraft</i> naar het <i>Opus postumum</i> . . .	267
2. Kants transcendente materietheorie	279
2.1 De fysica als collectieve ervaringseenheid	279
2.2 De etherdeductie	283
2.3 Indirecte Erscheinung	290
3. Selbstsetzung en Selbstaffektion	294
4. Existentie als <i>omnimoda determinatio</i>	303
5. Het primaat van de moraal	308
5.1 Het hoogste niveau van de transcendentiaalfilosofie	308
5.2 De mens als idee	312
5.3 Het morele godsbewijs	314
5.4 Kants leer van het geweten	320
5.5 Conclusie	333

INHOUD	IX
SAMENVATTING	337
ZUSAMMENFASSUNG	345
LITERATUUR	
1. Gebruikte Kantuitgaven, citeer- en schrijfwijze	353
2. Afkortingen	354
3. Geraadpleegde werken	357
REGISTER VAN NAMEN	385
CURRICULUM VITAE	393

VOORWOORD

Dit boek is het resultaat van vijftien jaar onderzoek naar de morele en ontologische vooronderstellingen van Kants transcendente filosofie. In deze periode heeft mijn aanvankelijke vraagstelling — die naar het rechtvaardigingsprobleem in Kants ethiek en de leer van het Faktum der Vernunft — plaatsgemaakt voor een andere en omvattender vraagstelling, waarvan het oorspronkelijke onderzoeksplan nog slechts een onderdeel vormt. De voorliggende studie stelt de vraag naar Kants opvatting over de verhouding tussen denken en zijn of die tussen kennis en werkelijkheid in de verschillende fasen van zijn denkontwikkeling. Mijn antwoord laat zien dat het kritisch-transcendente denken niet Kants definitieve opvatting over de verhouding tussen kennend subject en gekende realiteit weergeeft, maar dat de moreel-ontologische denkbeelden uit zijn voorkritische periode ook voor zijn opvatting over de verhouding tussen mens en wereld in de latere fasen van zijn denken van doorslaggevende betekenis zijn geweest. Het toeval wilde dat ik kort na aanvang van mijn onderzoek Vittorio Mathieu's *Kants Opus postumum* in handen kreeg. De kennismaking met dit boek, dat ik louter kocht vanwege de intrigerende titel, had tot gevolg dat ik mij enkele jaren haast exclusief met het mij tot dan toe onbekende postume werk van Kant heb beziggehouden. Hoewel mijn geplande onderzoek door deze excursie de nodige vertraging opliep, beschouw ik deze jaren allermintst als verloren. Voor het eerst kreeg ik een inzicht in het belang van de ontologische motieven die Kants denken van het begin af aan hebben bepaald en die ook in zijn kritische periode nooit geheel afwezig zijn geweest. Het postume werk fungeerde in dit opzicht als een organiserend gezichtspunt, van waaruit alles met terugwerkende kracht zijn plaats en betekenis kreeg. Dit gold niet alleen de verhouding van ontologie en transcendente kritiek,

maar ook de samenhang tussen theoretische en praktische rede. Ook slaagde ik erin vanuit dit nieuwe gezichtspunt een aannemelijke interpretatie te vinden voor Kants morele theorie, waarvan het formalistische karakter door de meeste Kantkenners als een onoverkomelijk tekort wordt opgevat.

Gaandeweg ontstond het plan om de bovenvermelde resultaten neer te leggen in een alomvattend Kantboek, dat niet alleen de grondslagen van het kritische denken zou bevatten, maar ook de voorgeschiedenis en de nawerking ervan en geschreven in een stijl, die voor een breed publiek toegankelijk zou moeten zijn. Het is aan anderen om te beoordelen of ik in deze opzet geslaagd ben, maar het schenkt mij in ieder geval een bijzondere voldoening om mijn boek thans te kunnen presenteren. Als ik de illusie mag koesteren dat de hier geboden studie wellicht op een aantal punten vernieuwende inzichten bevat, dan is dat in het besef dat die inzichten slechts in jaren van moeizame arbeid zijn verworven.

Ik dank mijn begeleiders van het eerste uur, prof. dr. Koo van der Wal en prof. dr. Govert den Hartogh, voor de ruimte die zij mij hebben gelaten om mijn eigen weg te gaan. Prof. Den Hartogh dank ik voor zijn inspanning die er toe geleid heeft dat mijn project destijds onderdak heeft kunnen vinden bij de Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek. Prof. Van der Wal, mijn promotor, dank ik voor het vertrouwen dat hij van begin af aan in mijn plannen heeft gehad en — belangrijker nog — voor het feit dat dit vertrouwen er tot het eind toe is gebleven. Voor hun bereidheid het manuscript te beoordelen dank ik prof. dr. Donald Loose (Erasmus Universiteit Rotterdam), prof. dr. Thomas Mertens (Radboud Universiteit Nijmegen) en prof. dr. Bart Raymaekers (Hoger Instituut voor Wijsbegeerte van de Katholieke Universiteit Leuven).

Van mijn vrienden en collega's dank ik in de eerste plaats dr. Hendrik Kaptein voor zijn steun en door de jaren heen getoonde belangstelling. Voor hun belangstelling dank ik ook prof. dr. Claudia Bickmann (Keulen), PD dr. Martin Bondeli (Bern), PD dr. Harald Köhl (Berlijn), dr. Gerhard Schwarz (Berlijn) en in het bijzonder prof. dr. Fumiyasu Ishikawa (Sendai), met wie ik gedurende verscheidene jaren een correspondentie heb mogen voeren over de voorgeschiedenis van het kritische denken en de oorsprong van Kants dialectiek.

Kunnen de bovengenoemden stuk voor stuk gelden als Kant-specialist, in strikte zin geldt dit niet voor degene die aan de totstandkoming van mijn proefschrift ongetwijfeld de belangrijkste bijdrage heeft geleverd: de vroegere geneesheer-directeur van de Haagse Rudolf Steiner Kliniek en voormalig Amnesty-voorzitter Cees van der Kroef. Ik heb Cees leren kennen toen hij begin jaren negentig nog praktijk uitoefende als psychiater in Den Haag. In de loop der jaren is tussen ons een hechte band ontstaan die tot op de dag van vandaag is gebleven. Door zijn met een grote belezenheid gepaard gaande filosofische onbevangenheid heeft hij mij steeds opnieuw weten te stimuleren. Toch dank ik Cees niet alleen voor de talloze discussies die ik met hem mocht voeren, maar vooral voor de wijze waarop hij zich al die jaren voor mij heeft ingezet. Zijn praktische hulp en inventiviteit zijn voor het slagen van mijn project in hoge mate bepalend geweest.

Verskillende organen en instanties hebben mij financieel gesteund. De Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek komt dank toe voor een mij in 1990 toegekende vierjarige onderzoekssubsidie. Van groot belang is ook de financiële steun geweest van de kant van de Stichting Hoogeschool-Fonds 1920 te Rotterdam en de Vereniging Trustfonds van de Erasmus Universiteit Rotterdam. Ik ben het bestuur van beide fondsen dankbaar voor het in mij gestelde vertrouwen. Met name noem ik bestuurssecretaris drs. B.W.G. Dalenoord, alsmede de voormalige bestuurssecretaris drs. J.Ph. van Dok. Ten slotte gaat mijn dank uit naar de Stichting Weproned te Den Haag. Ik ben de heer Frans van Leuven en mevrouw Louky van Scherpenzeel, beiden bestuurslid van genoemde stichting, erkentelijk voor hun inzet en belangeloze bemiddeling.

Voor hun vriendschap en de mij verleende gastvrijheid in hun huis in Berg en Dal dank ik prof. dr. Bob Wentges en zijn vrouw Nelleke Wentges-Viëtor. Bij hen heb ik anderhalf jaar lang de rust kunnen vinden die mij in staat gesteld heeft om mijn proefschrift eindelijk te voltooien. Ook mijn vrienden Michiel den Hond en Reinoutje Artz wil ik bij deze gelegenheid bedanken voor het gastvrije onthaal dat ik in het voorjaar van 2000 mocht ondervinden in hun villa aan de Heiligen See nabij Berlijn. Zonder dit Berlijnse onderkomen was deelname aan het negende internationale Kant-congres voor mij niet mogelijk geweest.

Prof. dr. Heinz Kimmerle was zo vriendelijk de correctie van de Duitse versie van mijn samenvatting voor zijn rekening te willen nemen. Ik ben hem hiervoor zeer erkentelijk. Bart Roelofs van Barts-werk Grafisch Ontwerp dank ik ten slotte voor de professionele en plezierige samenwerking bij de uiteindelijke vormgeving van mijn boek.

Ik draag dit boek op aan mijn lieve vrouw Christien, die in weinig benijdenswaardige omstandigheden al die tijd in de goede afloop van mijn project is blijven geloven. Hetzelfde geldt voor mijn zonen Niels en Ernst, die mij op hun eigen specifieke wijze steeds onvoorwaardelijk hebben gesteund. Zonder de steun van deze drie unieke mensen was dit proefschrift er nooit gekomen.

Nijmegen, augustus 2005

HOOFDSTUK I

INLEIDING: PROBLEEMSTELLING EN OPBOUW VAN DE STUDIE

1. Twee opvattingen over ethiek

In een opstel getiteld “On the Nature of the Ethical Problem”, dat hij bij de tweede druk van zijn *Kant's Pre-Critical Ethics* als aanhangsel heeft meegegeven, betoogt Paul Arthur Schilpp dat het in de filosofische ethiek niet gaat om het formuleren van abstracte voorschriften of principes die als leidraad voor het concrete handelen zouden moeten dienen. Wie van mening is morele problemen te kunnen oplossen met behulp van algemene regels en voor alle voorkomende gevallen geldende principes is volgens Schilpp op de verkeerde weg:

“When such “standards” are accepted as ultimate criteria by which not only all conduct is to be judged, but by which each problematic action is to be determined, there no longer is an ethical problem. All specific problems of action and of conduct are then problematic only in an instrumental sense. This completely eliminates the moral aspect of the problem, since there is then no longer any question of various possible engrossments, objectives, or ends, but only the question — wholly empirical in character — which specific means I shall choose to attain the already predetermined and accepted ends [...] As a matter of fact the ethical problem is not concerned with the search for, or setting up of, any absolutes of whatever type. And that because the ethical problem is fundamentally a human, that is to say, a qualitatively personal, problem. It must, in the very nature of the case, leave room for and provide the possibilities of human progress. And the respective ideas contained in the words “progress” and “absolute” are mutually exclusive. For the very concept of progress implies the

possibility of change, whereas the concept of an absolute implies static changelessness. Positively speaking, the ethical problem is concerned with the search for and creation of new or revised proximate objectives for the purpose of dealing in a rationally adequate way with new situations and novel experiences [...] So far from beginning — in the fashion of the ratiocinative or syllogistic method of procedure — with general assumptions, the practical reason of morality begins [...] confronted by the possibility of entering upon a new venture which is felt to contain in itself the possibility of personal growth and enhancement”.¹

Met zijn opvatting over het specifiek praktische karakter van morele problemen verbindt Schilpp een visie op de aard en de taak van de filosofische ethiek, die haaks staat op wat van oudsher als kenmerkend voor het ethisch denken is beschouwd. Volgens de klassieke opvatting is het de taak van de filosofische ethiek om universeel geldige regels en normen te formuleren, die ons vertellen hoe we ons behoren te gedragen. Die regels en normen, die zo goed mogelijk in een theorie moeten worden samengevat, dienen eenheid en structuur te brengen in de onoverzichtelijke complexiteit van onze morele opvattingen. Morele theorieën hebben volgens deze opvatting een tweeledige functie. Ze dienen in de eerste plaats de abstracte beginselen op te sporen die aan onze intuïtieve en onberedeneerde morele overtuigingen ten grondslag liggen en zo de vaak verborgen samenhang tussen onze morele intuïties zichtbaar te maken.² In de tweede plaats heb-

1. Paul Arthur Schilpp, On the Nature of the Ethical Problem, In: id., *Kant's Pre-Critical Ethics*, pp. 175-177.

2. Anders dan Schilpp in het bovenstaande citaat suggereert hoeft dit niet te betekenen dat het verband tussen algemene morele beginselen en bijzondere morele overtuigingen strikt deductivistisch moet worden opgevat. Het is ook mogelijk dat onze fundamentele morele principes binnen het kader van de theorie op grond van concrete morele inzichten bijgesteld of gewijzigd worden: principes en morele inzichten bepalen elkaar dan over en weer. Een dergelijk coherentiemodel is al te vinden bij Aristoteles. Zie Stuart Hampshire, *Two Theories of Morality*, pp. 5 vv. Wat de moderne ethiek betreft kan worden gewezen op John Rawls' model van het reflexieve evenwicht (*A Theory of Justice*, pp. 20 en 48 vv.). Vgl. ook Norman Daniels, Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics. In: *The Journal of Philosophy* LXXVI (1979), pp. 256-282.

ben morele theorieën een funderende taak: ze dienen de beginselen, die de systematische samenhang van onze bijzondere morele overtuigingen moeten garanderen, niet alleen te beschrijven maar ook te rechtvaardigen. Zoals Richard Brandt het in zijn bekende handboek formuleert: “[The] aim of normative ethics is not only the formulation of valid ethical principles, whether very abstract and general or relatively concrete, but also a defense or justification of accepting these principles”.³ Alleen als we de gelding van onze algemene morele beginselen kunnen bewijzen kan het objectieve en universele karakter van de moraal worden gewaarborgd. Vanaf het eerste begin bij Plato en Aristoteles is dit daarom steeds als de belangrijkste taak van de filosofische ethiek gezien: het formuleren van morele theorieën die onze abstracte normen en waarden kunnen legitimeren. Deze traditie, die zoals gezegd haar oorsprong heeft in het antieke denken, is bepalend geweest voor het rationele en systematische karakter dat tot op heden aan de filosofische ethiek wordt toegeschreven.

De opvatting van Schilpp is daarentegen een geheel andere: volgens hem is het juist niet de taak van de filosofische ethiek om abstracte morele beginselen te formuleren en deze vervolgens te rechtvaardigen. Morele theorieën, die zich ten doel stellen om absolute normen en universele beginselen te funderen, doen de werkelijkheid van het morele handelen per definitie tekort. Juist de onvoorspelbaarheid, de oneindige gevarieerdheid en het strikt persoonlijke karakter van morele problemen sluiten oplossingen in termen van abstracte regels en principes bij voorbaat uit. Het zijn bij uitstek nieuwe en onbekende situaties die morele vragen oproepen en die ons de ogen kunnen openen voor mogelijkheden en alternatieven waarvan we het bestaan vooraf niet konden vermoeden. Volgens Schilpp — wiens opvatting geworteld is in de traditie van het Amerikaanse pragmatisme — staan onze abstracte normen en idealen dan ook telkens opnieuw ter discussie wanneer een concrete morele beslissing van ons gevraagd wordt: “The basic principle is that “ought” is never an absolute but a conjectural obligation [...]. The only absolute “ought” is the moral necessity [...] of seeking to compare oughts and to construct freely a course of action”.⁴ Of zoals John

3. Richard Brandt, *Ethical Theory*, p. 7.

4. Schilpp, o.c., pp. 183-84.

Dewey, de voornaamste exponent van het filosofisch pragmatisme, het nog stilliger formuleert: “Moral theory can not emerge when there is positive belief as to what is right and what is wrong, for then there is no occasion for reflection. It emerges when [...] incompatible courses of action seem to be morally justified. [One] is forced to reflect in order to come to a decision. Moral theory is a generalized extension of [this] kind of thinking”.⁵ Als we ons daarentegen eenzijdig oriënteren aan abstracte normen die de theorie ons voorhoudt, gaat het moment van keuze en persoonlijke inzet verloren, waardoor het morele leven wordt gekenmerkt. Anders gezegd: de morele werkelijkheid is altijd rijker en geschakeerder is dan wat door een kunstmatige abstractie kan worden voorgesteld. Omdat de individuele morele ervaring volgens deze opvatting per definitie niet adequaat kan worden geconceptualiseerd en in zoverre altijd “irrationeel” is, kunnen we hier ook spreken van een *hiatus irrationalis* tussen het abstracte denken en de concrete morele werkelijkheid.⁶

5. John Dewey, *Ethics*, pp. 174-75; geciteerd bij Henry W. Stuart, *Dewey's Ethical Theory*. In: P.A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of John Dewey*, p. 298. Dat Schilpp als een leerling van Dewey beschouwd moet worden blijkt alleen al uit de aan Dewey ontleende terminologie. Termen als “situation”, “progress” en “growth” zijn kenmerkend voor Dewey's opvatting over het primaat van de concrete en individueel bepaalde situatie als een constellatie van conflicterende normen en voor zijn definitie van het goede als de permanente reconstructie en transformatie van wat aanvankelijk problematisch en tegenstrijdig is tot een harmonieus en betekenisvol geheel: “the process of growth, of improvement and progress, rather than the static outcome and result, becomes the significant thing [...] The end is no longer a terminus or limit to be reached. It is the active process of transforming the existent situation” (John Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, p. 177). Zie over de opvattingen van Dewey ook H.S. Thayer, *Meaning and Action*, pp. 165-204 en pp. 383-414.

6. Het probleem van de irrationaliteit van de realiteit, dat hier is toegespitst op de vraag naar de mogelijkheid van adequate morele kennis, beperkt zich overigens niet tot het terrein van de ethiek. Als de vraag naar de mogelijkheid van een adequate representatie van sociale fenomenen heeft dit probleem aan het begin van de vorige eeuw het grondslagendebat in de sociale wetenschappen beheerst, waaraan in het bijzonder de namen zijn verbonden van Heinrich Rickert en Max Weber (vgl. Guy Oakes, *Weber and Rickert. Concept Formation in the Cultural Sciences*). Als filosofisch thema keert de problematische verhouding tussen kennis en werkelijkheid ook in andere context terug: zo kan het zgn. differentie-denken van Jacques Derrida als uitdrukking van hetzelfde probleembewustzijn worden begrepen (zie i.h.b. *De la grammatologie* en *Marges - de la philosophie*).

Hoe we van deze negatieve bepaling tot een nieuwe en constructieve opvatting over de rol van de ethiek kunnen komen is hiermee nog niet aangegeven. Voorlopig is het echter voldoende om te constateren dat de verwerping van het traditionele abstracte denken in de ethiek een hernieuwde aandacht impliceert voor de individuele en concrete morele ervaring. Het ethisch denken dient zich volgens deze opvatting primair rekenschap te geven van de eigen aard van de morele ervaring, zoals die zich in heel concrete situaties manifesteert en die in termen van abstracte regels en theorieën niet adequaat kan worden begrepen. We kunnen de eigenlijke taak van de filosofische ethiek dan opvatten als het zo goed mogelijk in kaart brengen van de morele werkelijkheid zoals die ons in de morele ervaring is gegeven, omdat alleen op die manier aan het specifiek praktische karakter van de moraal kan worden rechtgedaan. Dat deze taak niet gemakkelijk is volgt direct al uit de status van het object van onderzoek. De morele werkelijkheid is immers geen voorgegeven werkelijkheid, maar krijgt pas gestalte in het menselijk handelen. De grenzen van het morele spectrum liggen dan ook niet eens en voor altijd vast, maar moeten telkens opnieuw worden gedefinieerd. Maar ook de methode die de ethiek dient te volgen is niet vooraf gegeven. We kunnen van tevoren niet precies aangeven welke vormen deze manier van omgaan met de morele werkelijkheid tenslotte zal aannemen. De ethiek heeft daarom naar haar aard een voorlopig karakter — ze is, om met Schilpp te spreken, “fundamentally inductive, provisional, conjectural, searching, and creative”.⁷

2. *Actualiteit en traditie*

De twee conflicterende opvattingen over de aard en de taak van de filosofische ethiek, zoals we die hierboven hebben weergegeven, kunnen gezien worden als de uitdrukking van een fundamentele crisis waarin de ethiek zich tegenwoordig bevindt. De inzet van het con-

7. Schilpp, o.c., p. 176. Zie voor vergelijkbare opvattingen o.a. Michael Stocker, *The Schizophrenia of Modern Ethical Theories*. In: *The Journal of Philosophy* LXXIII (1976), pp. 453-466, Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, i.h.b. pp. 93-119 en John McDowell, *Virtue and Reason*. In: R. Crisp/M. Slote (eds.), *Virtue Ethics*, pp. 141-163.

flict dat hier aan de orde is betreft geen punt van ondergeschikte aard, maar draait in wezen om de vraag of de ethiek als filosofische discipline nog bestaansrecht heeft. Sinds de metaethiek — de discipline die zich bezighoudt met de betekenisanalyse van morele begrippen en de logische structuur van morele redeneringen — in de laatste decennia haar dominerende positie heeft verloren en heeft plaatsgemaakt voor een hernieuwde aandacht voor normatief-ethische problemen, kan er tegelijkertijd ook een toenemende onzekerheid worden geconstateerd, zowel wat de methode als ook wat het object van de normatieve ethiek betreft. De oorzaak hiervan moet gezocht worden in het ontbreken van een mens- en wereldbeeld dat tegenwoordig nog aanspraak kan maken op uniformiteit en algemene gelding, dwz. van een gemeenschappelijk referentiekader dat de voorwaarden bevat die — om met Wittgenstein te spreken — ons “morele taalspel” constitueren. Morele problemen kunnen immers pas als zodanig geformuleerd worden binnen de context van een intersubjectieve denk- en voorstellingswereld, die mede bepaald wordt door vooronderstellingen van ontologisch-metafysische, kentheoretische en levensbeschouwelijke aard.⁸

Bij gebrek aan een dergelijk uniform referentiekader is het niet verwonderlijk dat het toenemend besef dat de gangbare ethische traditie geen toereikend antwoord kan bieden op de problemen van de tegenwoordige tijd, nog niet heeft geleid tot een alternatief dat op voldoende consensus kan rekenen om de door de traditie opengelaten plaats in te nemen. Integendeel: de tegenwoordige crisis van de ethiek is symptomatisch voor het huidige denken, waarin begrippen als pluralisme, conventionalisme en particularisme de plaats hebben ingenomen van vroegere idealen als rationaliteit, uniformiteit en onpartijdigheid. Het is in dit verband ook niet toevallig dat het vigerende postmodernisme, de denkrichting die de verwerping van het moderne eenheidsideaal tot haar programma heeft gemaakt ten gunste van de irreduceerbaarheid en autonomie van sociale conventies

8. Ook morele meningsverschillen veronderstellen altijd een gemeenschappelijk “metaethisch raamwerk”, dwz. een kader waarbinnen die meningsverschillen geformuleerd kunnen worden. Bij het ontbreken van een dergelijk kader zijn zelfs geen meningsverschillen meer mogelijk: men praat langs elkaar heen. Zie Stuart Hampshire, *Thought and Action*, pp. 262 vv.

en levensvormen, juist wat de ethiek betreft met lege handen staat.⁹ Een moreel conservatisme, dwz. een ethisch denken dat nog slechts pretendeert een weerspiegeling te zijn van bestaande conventies en morele praktijken, lijkt hier het enige alternatief te zijn voor een traditie die thans niet langer voldoet.¹⁰

Wanneer we ons echter niet willen overgeven aan een moreel conservatisme, dat de specifiek kritische functie van de filosofie miskent, maar ons evenmin tevreden kunnen stellen met een evenzeer onkritische receptie van het verleden, dwz. met de terugkeer naar een corpus van ethische theorievorming waarvan de gelding tegenwoordig juist ter discussie staat, dan lijkt de vraag naar een adequate methode, of die naar de ontwikkeling van een nieuwe “stijl” van ethisch denken, het belangrijkste thema van de hedendaagse ethiek te zijn.¹¹ Op

9. De kritiek op het modernistische kennisideaal en de legitimerende functie ervan, die sinds Jean-François Lyotards *La condition postmoderne* (1979) als typerend voor het postmoderne denken wordt beschouwd, is echter niet nieuw. Al in 1958 stelt Peter Winch dat het niet tot de taak van de filosofie behoort om een normatief standpunt in te nemen ten opzichte van concurrerende sociale praktijken: “To take an uncommitted view of such competing conceptions is peculiarly the task of philosophy; it is not its business to award prizes to science, religion, or anything else. It is not its business to advocate any Weltanschauung [...]. In Wittgenstein’s words, ‘Philosophy leaves everything as it was’” (*The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, p. 103).

10. Conservatief-communautaire posities worden o.a. ingenomen door Alasdair MacIntyre (*Whose Justice? Which Rationality?*), Annette Baier (*Moral Prejudices*) en Richard Rorty (*Consequences of Pragmatism en Contingency, Irony and Solidarity*). Hoewel de afwijzing van morele theorievorming en moreel conservatisme veelal in elkaars verlengde liggen, komen beide posities niet op hetzelfde neer. Zo verwerpt Bernard Williams in zijn *Ethics and the Limits of Philosophy* het discursieve redeneren in de ethiek ten gunste van de geleefde praktijk zonder zich op voorhand te committeren aan bestaande morele idealen: “How truthfulness to an existing self or society is to be combined with reflection, self-understanding, and criticism is a question that philosophy, itself, cannot answer. It is the kind of question that has to be answered through reflective living. The answer has to be discovered, or established, as the result of a process, personal and social, which essentially cannot formulate the answer in advance” (p. 200). Zie voor de verscheidenheid aan standpunten binnen de als “antie-theorie” bekend staande stroming in de moderne ethiek St. Clark/E. Simpson (eds.), *Anti-Theory in Ethics and Moral Conservatism*.

11. In dit verband heeft Bernard Williams’ opmerking dat “the problem of how to find a style in moral philosophy [...] actually one of the deepest questions about it”

welke wijze kan de filosofische ethiek in de huidige situatie nog gestalte geven aan de normatieve pretentie die zij van oudsher steeds gehad heeft? Het is onze overtuiging dat de filosofische traditie bij het vinden van een antwoord op deze vraag wel degelijk een belangrijke rol kan spelen, namelijk voorzover die traditie ons kan helpen om onze eigen tijd beter te begrijpen. Iedere poging tot conceptuele vernieuwing — en niet in de laatste plaats in de filosofie — dient zich rekenschap te geven van het bestaan van een intellectuele traditie die we niet zomaar kunnen negeren. “We cannot return to a state of nature”, schrijft Stuart Hampshire, “and [...] by a new social contract, start to build the institution of language again upon some rational principles. The existence of a language is already implied in the intention to form a new one. All innovations have to be made within the institutions already existing, and as the development of them”.¹² Dit geldt niet alleen voor het discours waarin onze bestaande politieke en sociale instituties gedefinieerd zijn, maar ook voor de taal die onze morele traditie belichaamt. Het overgeleverde morele discours, dat de context vormt waarbinnen onze morele keuzen en dilemma’s zich voordoen, kan niet zelf als het resultaat van een willekeurige keuze worden begrepen. Dit betekent dat het ons niet vrijstaat om de begrippen die met elkaar ons morele discours definiëren iedere gewenste betekenis te geven. Ons “morele taalspel” is geen conventie die we naar believen voor een andere conventie kunnen inruilen.¹³

genoemd kan worden nog niets aan actualiteit verloren. Zie Bryan Magee, *Modern British Philosophy*, p. 204.

12. *Thought and Action*, p. 31.

13. Zoals Winch opmerkt: “[...] a decision can only be made within the context of a meaningful way of life and a moral decision can only be made within the context of a morality. A morality cannot be *based* on decisions. What decisions are and what are not possible will depend on the morality within which the issues arise; and not *any* issue can arise in a given morality” (Nature and Convention. In: id., *Ethics and Action*, p. 55). Hetzelfde inzicht vormt een terugkerend thema in het werk van Karl-Otto Apel, voor wie het “morele taalspel”, waarin in het bijzonder de vraag naar de gelding van morele regels en normen aan de orde komt, een meta-institutie vormt die aan alle denkbare contingente taalspelen ten grondslag ligt. Deze meta-institutie, die als “nichthintergebaar” gekarakteriseerd wordt, is bij Apel het voorwerp van de transcendentiaal-pragmatische reflectie. Zie o.a. *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Sprache als Thema und Medium der

Een radicale verwerping van onze historische traditie is echter niet alleen onmogelijk, maar zou ook onwenselijk zijn. In *The Idea of History* schrijft R.G. Collingwood over de onlosmakelijke samenhang tussen geschiedenis en actualiteit. Volgens Collingwood ontlene historische fenomenen hun belang steeds aan hun betekenis voor het heden: “Historical knowledge is the knowledge of what mind has done in the past, and at the same time it is the redoing of this, the perpetuation of past acts in the present. Its object is therefore not a mere object, something outside the mind which knows it; it is an activity of thought, which can be known only in so far as the knowing mind re-enacts it and knows itself as so doing. To the historian, the activities whose history he is studying are not spectacles to be watched, but experiences to be lived through in his own mind; they are objective, or known to him, only because they are also subjective, or activities of his own”.¹⁴

Als deze opmerking het verdient om serieus genomen te worden, dan geldt dit in het bijzonder voor de geschiedenis van de ethiek, waar het gaat om de zelfverantwoording door de mens van zijn eigen bestaan. De bestudering van de ethische traditie kan dan geen doel in zichzelf zijn, maar ontleent haar belang steeds aan de actuele praktijk. De theorieën van Plato, Aristoteles, Kant, Fichte, Mill en Sidgwick — om slechts enkele namen te noemen — kunnen ons helpen om onze eigen tijd beter te begrijpen en daardoor onszelf beter te begrijpen. Wat deze theorieën ons te zeggen hebben over morele deugden, over morele motivatie of over plicht, maar ook over de samenhang tussen moraal en werkelijkheidsopvatting of tussen moraal en godsbegrip, is nu nog steeds van belang. Al deze aspecten kunnen ons helpen om ons inzicht in onszelf te vergroten en zo ons handelen “beter” te maken. Dit betekent niet dat alle aspecten van de ethische traditie zich zonder meer zouden lenen voor toepassing in het heden, maar veeleer dat de oriëntatie op het verleden als zodanig een praktisch-morele betekenis heeft. Het is met name deze opvatting over de betekenis van de ethische traditie voor de praktijk van

transzendentale Reflexion. In: id., *Transformation der Philosophie* Bd. II, pp. 311-330 en Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen. In: id. (Hrsg.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, pp. 10-173.

14. R.G. Collingwood, *The Idea of History*, p. 218.

het morele handelen die de grondslag vormt van de tegenwoordige hermeneutische ethiek. Het begrijpen van teksten met een normatief-ethische pretentie is naar hermeneutisch inzicht geen normatief neutrale bezigheid, maar vooronderstelt altijd een normatief “voorverstaan”, dat in de uitleg ervan gearticuleerd wordt.¹⁵ Het verstaan van vreemde teksten is daarom tegelijkertijd een verstaan van onszelf. Precies hierin schuilt het praktische belang dat in de hermeneutische ethiek wordt toegekend aan de bestudering van het verleden: het “hernemen” van de ethische traditie biedt ons de mogelijkheid om het specifiek praktische karakter van de morele ervaring, zoals dat in onze morele gevoelens en gedachten impliciet gegeven is, expliciet naar voren te halen en zo een hernieuwde gelding te verlenen.¹⁶

Wanneer we in de hierna volgende studie een herwaardering zullen bepleiten voor de ethiek van Kant, als een van de voornaamste representanten van de ethische traditie, dan kan het motief hiervoor slechts gelegen zijn in de huidige actualiteit. Als paradigma van normatieve ethiek kan Kants theorie van de morele verplichting een belangrijke bijdrage leveren aan de reconstructie van ons eigen verleden. De interpretatie van Kants ethiek is dan ook allerminst vrijblijvend, maar zij ontleent haar belang aan haar bijdrage aan het actuele morele discours, dat erop gericht is om de betekenis van de morele werkelijkheid in een voortgaand “gesprek tussen interpretaties” tot gelding te brengen.¹⁷

15. “Die Antizipation von Sinn, die unser Verständnis eines Textes leitet, ist nicht eine Handlung der Subjektivität, sondern bestimmt sich aus der Gemeinsamkeit, die uns mit der Überlieferung verbindet”, heet het bij Gadamer (*Wahrheit und Methode*, p. 277). Behalve in de ethiek als hermeneutische discipline speelt het normatieve “voorverstaan” ook in de moderne rechtstheorie een belangrijke rol (vgl. Josef Esser, *Vorverständnis und Methodenwahl in der Rechtsfindung*).

16. Het belang van een hermeneutische ethiek is ten onzent vooral bepleit door Paul van Tongeren. Zie o.a. zijn *Moral Philosophy as Hermeneutics of Moral Experience*. In: *International Philosophical Quarterly* XXXIV (1994), pp. 199-214, *Ethiek en traditie*. In: *Tijdschrift voor Filosofie* LVIII (1996), pp. 84-102 en *Ethiek als hermeneutiek van de morele ervaring*. In: J.P. Wils (red.), *Ethiek en hermeneutiek*, pp. 217-238. Voor Van Tongeren kan de confrontatie met de ethische traditie ertoe bijdragen om de context van onze huidige morele praktijk (“ons leven als praxis”) te reconstrueren. De confrontatie met het verleden heeft ook hier een normatief-praktische betekenis, nl. het vormen van onze morele sensibiliteit.

17. Zie voor de uitdrukking “gesprek tussen interpretaties” Van Tongeren, *Ethiek en traditie*, pp. 91 vv.

3. De ethiek van Kant

Het opmerkelijke van het standpunt van Schilpp, waarmee we onze inleiding zijn begonnen, schuilt niet zozeer in zijn afwijzing van een nog steeds gangbare traditie van ethisch denken — ook in de geschiedenis van de filosofie heeft het niet aan denkers ontbroken die zich tegen de gangbare opvatting hebben afgezet — als wel in het feit dat hij deze afwijzing beargumenteert met een beroep op Kant. Voor Schilpp is Kants karakteristieke bijdrage aan de ethische discussie gelegen in de opvatting dat objectieve doeleinden, normen en idealen bij de oplossing van morele problemen geen rol dienen te spelen. Integendeel, vanaf het eerste begin — dwz. sinds de publicatie van de *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* in 1762 — “Kant kept coming back more and more insistently and definitely to the process of rational reflection, creative construction, and transition as the only method capable of coping successfully with the exigencies of human experience and with the needs of moral obligation”.¹⁸ Kant zou deze in zijn voorkritische periode ontwikkelde positie volgens Schilpp ook in zijn latere werk zijn trouw gebleven: “What Kant really wants [...] is not a rule, wether dogmatic or intuitive, but a constructive method”.¹⁹ Het kritisch formalisme in de ethiek kan ons dan ook geen beoordelingscriterium verschaffen, maar dient uitsluitend in methodologische zin te worden begrepen, nl. als “a constructive process temporally extended”.²⁰ De categorische imperatief is volgens deze opvatting geen morele wet of regel waaraan een prescriptief karakter moet worden toegekend, maar eerder een descriptief principe dat de eigen aard van de morele ervaring tot uitdrukking brengt. “Kant’s famous ‘su-

18. *Kant’s Pre-Critical Ethics*, p. 173.

19. O.c., p. 96; zie ook pp. 174-76.

20. Ibid. Vgl. ook John Rawls, die Kants “morele constructivisme” afzet tegen het rationele intuïtionisme van Plato tot en met Sidgwick en G.E. Moore (Themes in Kant’s Moral Philosophy. In: E. Förster (ed.), *Kant’s Transcendental Deductions*, pp. 81-113). Toch wijkt Rawls’ constructivistische uitleg minder ver af van de traditionele interpretatie dan die van Schilpp. De zgn. “four-step CI-procedure” van Rawls (o.c., pp. 82 vv.) gaat uit van een deliberatieve rationaliteitsconceptie die bij Schilpp juist ontbreekt.

preme principle”, aldus de overeenkomstige interpretatie van A.R.C. Duncan, “is not a moral principle in the sense of a prescriptive rule or law or command. It is the ‘supreme principle of morality’ in the sense that it is the principle which expresses the functioning of the moral motive”.²¹

Wel beschouwd betekent deze interpretatie niets minder dan een volledige omkering van het traditionele Kantbeeld en het is daarom niet verwonderlijk dat Schilpps ideeën weinig navolging hebben gevonden.²² “If these views are correct”, zo verwoordt Keith Ward het traditionele standpunt, “the whole of the *Metaphysic of Morals* is almost unimaginably absurd, since it sets out to derive the system of human duties in general from the one supreme principle [...] The class of human duties is absolute and unchanging [...] The suggestion that they can be creatively prescribed fails to allow for the necessity and universality which, for Kant, is characteristic of all moral rules”.²³ Maar niet alleen in de late *Metaphysik der Sitten* wordt de categorische imperatief door Kant als de absolute en universele grondslag van de moraal aangemerkt, ook in de eerdere *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* noemt Kant de categorische imperatief expliciet het “oberste Prinzip der Moralität” (GMS IV 392), waaruit al onze bijzondere morele plichten kunnen worden afgeleid. Natuurlijk is het legitiem om deze opvatting te bekritisieren, maar het kan niet ontkend worden dat Kant met de categorische imperatief een abstract en formeel criterium heeft willen formuleren dat de menselijke rede tot leidraad kan dienen, zodat zij “mit diesem Kompass in der Hand in allen

21. A.R.C. Duncan, *Practical Reason and Morality*, p. 71.

22. De belangrijkste uitzonderingen zijn, behalve Duncan, T.C. Williams (*The Concept of the Categorical Imperative*) en John Silber (Procedural Formalism in Kant's Ethics. In: *The Review of Metaphysics XXVIII* (1974), pp. 197-236). Van de genoemde auteurs gaat Duncan het verst met zijn opmerking dat “Kant's curious attempt to use the principle of morality as some kind of moral criterion” onmogelijk Kants werkelijke bedoeling kan weergeven (*Practical Reason and Morality*, p. 54). De belangrijkste kritiek op Duncan is geformuleerd door H.J. Paton (*The Aim and Structure of Kant's Grundlegung*. In: *The Philosophical Quarterly VIII* (1958), pp. 112-130).

23. Keith Ward, *The Development of Kant's View of Ethics*, pp. 127-128. Zie voor een kritische bespreking van Schilpp ook Josef Schmucker, *Die Ursprünge der Ethik Kants*, pp. 23 v., 27-28, 66-70, 76-81, 101-104, 134-139 en 271-277.

vorkommenden Fällen sehr gut Bescheid wisse zu unterscheiden, was gut, was böse, pflichtmäßig oder pflichtwidrig sei” (ibid. 404). Wellicht het duidelijkst wordt deze opvatting geïllustreerd in het populaire, tegen Benjamin Constant gerichte essay *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen* uit 1797, waarin het van de categorische imperatief afgeleide gebod om de waarheid te spreken een “heiliges, unbedingt gebietendes, durch keine Konvenienzen einzuschränkendes Vernunftgebot” wordt genoemd (Über ein vermeintes Recht VIII 427): iedere vorm van “creative construction” in morele aangelegenheden wordt hier categorisch afgewezen.²⁴ De conclusie lijkt dan ook onontkoombaar dat de door Schilpp genoemde spontane en scheppende activiteit van de praktische rede onverenigbaar is met het absoluut gebiedende karakter van Kants ethiek dat juist voor zijn kritische periode kenmerkend is.

Toch menen we dat het niet gerechtvaardigd is om Schilpps interpretatie af te doen als een curiosum dat geen serieuze aandacht zou verdienen. Weliswaar moeten we Schilpps critici gelijk geven dat de leer van de categorische imperatief niet kan worden opgevat als een specifieke methode om nieuwe morele ervaringen in kaart te brengen, maar tegelijkertijd kunnen we ook Schilpps mening onderschrijven dat Kants definitieve ethiek niet goed begrepen kan worden wanneer we ons geen rekenschap geven van de spontane en creatieve activiteit van de praktische rede. Dit betekent dat Schilpp gelijk heeft voorzover hij een aspect van Kants ethiek benadrukt dat in de literatuur steeds onderbelicht is gebleven, maar dat het onjuist is om te menen dat dit aspect door de leer van de categorische imperatief tot uitdrukking wordt gebracht. Integendeel, de categorische imperatief beoordeelt de morele werkelijkheid slechts naar haar formele en apriorische structuur en is juist hierom niet in staat om het specifiek praktische karakter van de concrete morele ervaring op adequate wijze te representeren. De stelling, die we in de hierna volgende studie willen ver-

24. Ook welwillende critici hebben Kant naar aanleiding van dit essay een star rigisme en zelfs een moreel fanatisme verweten. Dat aan deze verwijten in de primair rechtsfilosofische context van het geschrift tegen Constant slechts een beperkte gelding toekomt wordt aannemelijk gemaakt door Beatrix Himmelmann (Die Lüge als Problem für Kants praktische Philosophie. In: *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*. Bd. III, pp. 230-238).

dedigen, is dat beide van de hierboven weergegeven opvattingen over ethiek in het werk van Kant zijn terug te vinden en dat deze moeilijkheid een consistente en uniforme interpretatie van Kants ethiek in de weg staat. Het is niet juist om de categorische imperatief tot het specifiek praktische karakter van de morele ervaring te willen reduceren, maar het is evenmin juist te menen dat Kants ethiek met de leer van de categorische imperatief als test voor het morele handelen zou zijn uitgeput.²⁵ We willen dan ook niet proberen om Kants ethiek als een coherent geheel te presenteren, maar menen er beter aan te doen om te erkennen dat Kant in de verschillende fasen van zijn denken, en vaak ook binnen een en hetzelfde werk, verschillende ethiekopvattingen huldigt, die niet tot elkaar te herleiden zijn.²⁶

Als we ons beperken tot de twee belangrijkste werken waarin Kant zijn opvattingen over ethiek gestalte heeft gegeven — de *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* en de *Kritik der praktischen Vernunft* — dan kan het eerste werk exemplarisch genoemd worden voor het traditionele abstracte denken in de ethiek. In de *Grundlegung* geeft Kant via een analyse van de formele en apriorische structuur van onze alledaagse morele ervaring een antwoord op de vraag naar een normatief criterium voor het morele handelen. Dit criterium is de

25. Exemplarisch voor de laatste opvatting is Christian Schnoors *Kants Kategorischer Imperativ als Kriterium der Richtigkeit des Handelns*, waarin de auteur zich expliciet afzet tegen de opvatting van Duncan c.s. (vgl. pp. 33-38, 231-233 en passim).

26. Op het principieel inconsistente karakter van Kants ethiek wordt al gewezen door Max Laupichler in zijn dissertatie uit 1931: “Kants Ethik läßt sich nicht auf eine einheitliche Linie bringen. Sie ist formalistisch und zugleich materiale Wertethik, sie vertritt die Tendenz zur Ablösung von der Metaphysik und ist zugleich auf Metaphysik gegründet, sie bedeutet weder einen glatten Bruch mit der Tradition noch deren geradlinige Fortsetzung” (*Die Grundzüge der materialen Ethik Kants*, p. 8). Ook Reinhard Brandt deelt deze mening: “Die Annahme des Gegebenseins “der” Kantischen Ethik [...] zerstört jede Möglichkeit einer exakten Bestimmung dessen, was in einer philosophischen Schrift steht [...] Der Interpret muß differierende, teils zusammenhanglose, teils inkompatible Theoriestücke eigenhändig zusammenbringen und harmonisieren [...] Was Kant im Jahre 1765 unter Ethik versteht und was 1797 mit dem gleichen Wort bezeichnet wird, läßt sich in “der” Kantischen Theorie nicht vereinbaren; der Interpret, der das Autorenkollektiv “Kant” zu einem identischen Autor umfunktioniert und die Einheit des sogenannten Kantischen Denkens annimmt, kann in Wirklichkeit nur selbst den Zusammenhang stiften, den es für kein anderes Subjekt vor ihm gab” (*Die Interpretation philosophischer Werke*, pp. 97-98).

categorische imperatief, een regel die “durch keine Bedingung eingeschränkt wird und als absolut-, obgleich praktisch-notwendig ganz eigentlich ein Gebot heißen kann” (GMS IV 416). De categorische imperatief is voor Kant niet alleen een criterium voor de beoordeling van het morele handelen, maar tegelijkertijd een gebod, waarvan de loutere algemeenheid als bepalende grond van de wil fungeert, dat wil zeggen een principe dat los van onze empirisch bepaalde motieven alleen terwille van zichzelf moet worden opgevolgd: “Hier ist nun die bloße Gesetzmäßigkeit überhaupt [...] das, was dem Willen zum Prinzip dient und ihm auch dazu dienen muß, wenn Pflicht nicht überall ein leerer Wahn und ein chimärischer Begriff sein soll” (GMS IV 402). Dit betekent dat de moraal begrepen moet worden als uitdrukking van de autonomie van de zuivere praktische rede: alleen een moraal die op zelfwetgeving gebaseerd is kan volgens Kant het absolute en onvoorwaardelijke karakter bezitten dat morele regels van alle andere regels onderscheidt. Ook de rechtvaardigingsvraag komt in de *Grundlegung* aan de orde. Het bewijs van de objectieve gelding van de categorische imperatief moet hier het bestaansrecht van de moraal verzekeren. Naar analogie van het bewijs voor de gelding van onze apriorische verstandsprincipes in de *Kritik der reinen Vernunft* probeert Kant in het derde hoofdstuk van de *Grundlegung* een theoretisch-deductief bewijs te leveren voor de gelding van de categorische imperatief. De hier beproefde deductie van moraliteit uit vrijheid roept echter — zoals we nog zullen zien — meer vragen op dan zij beantwoordt en kan alleen al hierom niet overtuigen. Maar ook al is Kants bewijsvoering in de *Grundlegung* aanvechtbaar, het feit dat hij de funderingsproblematiek hier nadrukkelijk centraal stelt mag illustratief heten voor zijn opvatting over de legitimerende taak van de ethiek en het rationele en systematische karakter dat volgens deze opvatting aan ethische theorieën dient toe te komen.

In de in 1788 verschenen *Kritik der praktischen Vernunft* zijn de accenten verlegd. Ook al wordt het hoogste principe van de moraal in dit tweede ethische hoofdwerk nog steeds een “kategorisch praktischer Satz a priori” genoemd (KpV V 31), toch is Kants opvatting over de aard en status van de moraal hier niet meer dezelfde als die in de *Grundlegung*. De legitimatie van een normatief criterium voor het morele handelen wordt in de tweede *Kritik* niet langer als de eigen-

lijke taak van de filosofische ethiek beschouwd. In plaats daarvan ligt de nadruk op het bewustzijn van de morele wet in de concrete morele ervaring. Dit bewustzijn is voor Kant “ein Faktum der reinen Vernunft, dessen wir uns a priori bewußt sind und welches apodiktisch gewiß ist” (KpV V 47). We kunnen dit “feit” van de zuivere rede, dat zich als een individueel spontaneïteitsbewustzijn in het concrete handelen manifesteert, niet verklaren in termen van abstracte regels of principes. Het Faktum der Vernunft is de uitdrukking van het morele motief, dat niet tot een morele regel gereduceerd kan worden omdat het aan alle morele regels en normen ten grondslag ligt. Het zelfevidente karakter van de morele ervaring maakt de rechtvaardigingsvraag hier overbodig. Als de zuivere rede werkelijk praktisch is, dan “beweist sie ihre und ihrer Begriffe Realität durch die Tat, und alles Vernünfteln wider die Möglichkeit, es zu sein, ist vergeblich” (KpV V 3). Het kan in de filosofische ethiek dan niet langer gaan om het rechtvaardigen van abstracte principes of theorieën. Er is immers geen vooraf gegeven corpus van regels en normen voorhanden dat betwijfeld kan worden en vervolgens rechtvaardiging behoeft. In Kants tweede *Kritik* gaat het daarom ook niet meer om de theoretische vraag naar de fundering van de wet van de zuivere rede, maar om de praktische vraag naar de aard van het ethisch inzicht als grond van de morele verplichting: hoe zijn wij tot moreel handelen in staat, hoe kan de zuivere praktische rede ons tot handelen motiveren? Het eigenlijke morele motief, waarvan we volgens Kant slechts de onbegrijpelijkheid kunnen inzien, komt in essentie neer op de fundamentele bereidheid ons telkens opnieuw voor onze daden te verantwoorden, waarbij we ons rekenschap moeten geven van de redenen die aan onze keuzen ten grondslag liggen. Volgens deze interpretatie is het de praktische rede, die ons in staat stelt om bepaalde problemen als specifiek ethisch te onderkennen. Zoals Schilpp al liet uitkomen gaat het hier telkens om problemen, die ons dwingen tot een beargumenteerde keuze, maar waarbij van tevoren vaststaande criteria of doeleinden geen uitkomst kunnen bieden, en die juist daarom van hoogst persoonlijke aard zijn.²⁷

27. Omdat het morele inzicht zijn betekenis steeds ontleent aan de context van een concrete handelingssituatie, kunnen we deze positie ook wel “situationistisch” of

We kunnen het contrast tussen de categorische imperatief als een abstract criterium voor de beoordeling van het morele handelen en het bewustzijn van de morele wet als uitdrukking van het morele motief nader illustreren aan de hand van het onderscheid tussen morele beoordeling en morele perceptie. Als we een concrete situatie willen beoordelen in termen van een abstract moreel beginsel, dan is voor die beoordeling nog een ander soort morele kennis vereist dan de kennis van het morele beginsel alleen. Deze “andere kennis” is geen kennis in theoretisch-cognitieve zin, maar een “praktisch weten”, dat we kunnen omschrijven als het vermogen tot moreel inzicht of morele perceptie. Als we Kants categorische imperatief als toetsend en rechtvaardigend beginsel willen gebruiken, dan is het nodig om onze intenties voor te stellen als handelingsmaximes.²⁸ Maar het formuleren van handelingsmaximes — die ter beoordeling aan de categorische imperatief worden voorgelegd — is geen moreel neutrale bezigheid. We moeten al tot morele perceptie in staat zijn om te weten welke aspecten van de realiteit in moreel opzicht relevant zijn en welke niet om de maximes te kunnen selecteren die voor toetsing in aanmerking komen. “Agents know the features of their proposed actions that raise moral questions *before* they use the [categorical imperative] to determine their permissibility. It is because they already realize that the actions they want to do are morally questionable that they test their permissibility”, zo schrijft Barbara Herman over de

“contextualistisch” noemen. Dit betekent echter niet dat Kant aan de moraal een subjectief en contingent karakter zou toekennen. Zoals de term Faktum der Vernunft al aangeeft brengt het fenomeen van de concrete morele ervaring het apriori van de zuivere rede tot uitdrukking: het morele inzicht is weliswaar steeds gebonden aan een concrete en individueel bepaalde context, maar maakt als manifestatie van de zuivere rede tegelijkertijd aanspraak op noodzakelijkheid en universaliteit. Vorm en inhoud van de moraal zijn daarom elkaars noodzakelijk complement: “Die oberste Prinzipien diiudicationis moralis sind zwar rational, aber nur principia formalia. Sie determinieren keinen Zweck, sondern nur die moralische Form eines Zwecks; daher nach dieser Form in concreto principia prima materialia vorkommen” (Ref. 6633, XIX 120).

28. In tegenstelling tot objectieve wetten zijn maximes bij Kant “subjectief-algemeen” handelingsprincipes. Op de specifieke moeilijkheden, die met Kants definitie van het begrip maxime verbonden zijn, zullen we hier niet verder ingaan. Zie hierover Harald Köhl, *Kants Gesinnungsethik*, pp. 45-61.

verhouding van moreel inzicht en morele wet.²⁹ “It is hard to see how any system of moral judgement that assessed maxims of action could work with morally naive or ignorant agents [...] In general, judgement is possible only when the material to be judged is presented in a manner that fits the form of judgement. Moral judgement is not the first step in moral deliberation [...] We expect moral agents to have acquired knowledge of the sorts of actions it is generally not permissible to do and of the sorts of actions which, in the normal course of things, have no moral import. And we do not imagine normal moral agents bringing maxims of grossly immoral acts to the [categorical imperative] procedure routinely, only to discover (to their surprise?) that these acts are forbidden”.³⁰ Het morele inzicht gaat daarmee aan de morele beoordeling vooraf. Voorafgaand aan de procedure die de categorische imperatief voorschrijft moeten we al in staat zijn om de wereld in morele categorieën te interpreteren. Dit morele inzicht is ons gegeven als een Faktum der Vernunft, dat volgens Kant niet verder afgeleid of begrepen kan worden.

Zelfs al zou de constatering dat Kants leer van de categorische imperatief voor de tegenwoordige ethiek aan belang heeft ingeboet een kern van waarheid bevatten, dan geldt dit niet voor de leer van het Faktum der Vernunft. Hier bezit Kants denken een actueel belang dat moeilijk overschat kan worden. In de leer van het Faktum der Vernunft worden twee verschillende aspecten verenigd: het vermogen tot morele perceptie en de wens om te handelen naar morele motieven. Beide aspecten, die in de concrete morele ervaring tot uitdrukking komen, zijn constitutief voor de moraal en voor het verplichtend karakter ervan. Het eerste aspect is hierboven al aangeduid: zoals we zagen gaat de morele perceptie in logische zin steeds aan de morele beoordeling vooraf. Het tweede aspect, de wens om te handelen naar morele motieven, betreft de intentie om te handelen op grond van maximes die de test van de categorische imperatief kunnen doorstaan. In technische termen kunnen we hier spreken van een meta-maxime of tweede-orde intentie: de intentie om te handelen naar

29. Barbara Herman, *The Practice of Moral Judgment*. In: *The Journal of Philosophy* LXXXII (1985), p. 416.

30. *Ibid.*, pp. 416-418.

intenties die als formele maximes gekwalificeerd kunnen worden.³¹ In dit aspect komt tevens de eigenlijke betekenis van Kants autonomiebegrip tot uitdrukking. Autonomie betekent dan “subjecting one’s first-order intentions to a criterion, and forming the second-order intention to have only intentions which meet it”.³² Hoewel niet iedereen daadwerkelijk naar deze tweede-orde intentie handelt, gaat het hier om een gezindheid die bij ieder redelijk wezen verondersteld wordt aanwezig te zijn. Deze gezindheid vormt het eigenlijke morele grondmotief, dat in laatste instantie neerkomt op de wens een moreel mens te zijn en een moreel leven te willen leiden.³³

Moreel inzicht en moreel motief definiëren samen het “moral point of view”, het morele standpunt dat aan alle bijzondere morele standpunten en opinies — dus ook aan Kants leer van de categorische imperatief — vooraf gaat. Dit morele standpunt is volgens Kant constitutief voor onze morele persoonlijkheid.³⁴ De morele persoonlijkheid of het morele “zelf” wordt niet alleen gekenmerkt door het cognitieve vermogen tot morele beoordeling, maar ook door

31. Zie over het begrip meta-maxime of tweede-orde intentie Govert den Hartogh, *When is a Principle a Formal Principle?* In: *Akten des 7. Internationalen Kant-Kongresses*. Tl. II.1, pp. 277-289.

32. Den Hartogh, o.c., p. 289.

33. In de woorden van Harald Köhl: “Das jemand zuletzt wegen der Moralkonformität einer Handlung diese Handlung ausführen will, [kann] nur bedeuten, daß er ein *moralisches Selbstverständnis* hat; daß er sich den (oder einen) *moralischen standpunkt* zu eigen gemacht hat; das er sich mit diesem und über diesen *Standpunkt* identifiziert; daß er ein *moralischer Mensch* sein will. Und von so jemandem werden wir gewiß sagen wollen, er habe eine *moralische Gesinnung*” (o.c., p. 77). De hier vooronderstelde voluntaristische premisse, die de normatieve gelding van Kants ethiek in laatste instantie afhankelijk stelt van de erkenning door de wil van het morele subject, komt ook bij andere auteurs ter sprake. Zie o.a. Ernst Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, p. 70 en recentelijk Andrea Esser, *Eine Ethik für Endliche. Kants Tugendlehre in der Gegenwart*, p. 204. Zie voor Kants voluntarisme ook de bespreking van het Reich der Zwecke in het tweede hoofdstuk en het Faktum der Vernunft in het derde hoofdstuk hieronder.

34. Als Kant de achtung voor de morele wet in de *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* “die Anlage für die Persönlichkeit” noemt (Rel. VI 27), dan kan dit niet betekenen dat de achtung ons zou motiveren het morele standpunt in te nemen: ook de achtung voor de morele wet vooronderstelt het morele standpunt en kan het niet constitueren. Vgl. Köhl, o.c., pp. 135-39 en 143-47.

emotieve eigenschappen als moreel gevoel, geweten, liefde en zelfrespect. Het zijn deze laatste eigenschappen, die tevens het niet verder afleidbare morele motief tot uitdrukking brengen. In de *Metaphysik der Sitten* brengt Kant het “feitelijke” karakter van deze morele eigenschappen ter sprake: “Es sind solche moralische Beschaffenheiten, die, wenn man sie nicht besitzt, es auch keine Pflicht geben kann sich in ihren Besitz zu setzen” (MS VI 399). Anders gezegd: het feitelijk bestaan van deze eigenschappen garandeert hun motiverend karakter. In hetzelfde verband spreekt Kant over de constitutieve status van het morele gevoel voor de menselijke persoonlijkheid: “Ohne alles moralische Gefühl ist kein Mensch; denn bei völliger Unempfänglichkeit für diese Empfindung wäre er sittlich tot, und wenn (um in der Sprache der Ärzte zu reden) die sittliche Lebenskraft keinen Reiz mehr auf dieses Gefühl bewirken könnte, so würde sich die Menschheit [...] in die bloße Tierheit auflösen und mit der Masse anderer Naturwesen unwiederbringlich vermischt werden” (MS VI 400).

4. *Transcendentale kritiek en morele ervaring*

De voorliggende studie onderzoekt de vraag hoe Kants “officiële” leer van de categorische imperatief zich verhoudt tot zijn opvatting over het specifiek praktische karakter van de morele ervaring. Zoals we zagen gaat het hier om twee onverenigbare opvattingen over de aard en taak van de filosofische ethiek, die in laatste instantie om een keuze vragen. Het feit dat Kant een dergelijke keuze niet met zoveel woorden maakt stelt iedere Kantinterpretatie voor een onoverkomelijk probleem. Het contrast tussen een ethiek als stelsel van normatief-ethische beginselen en als uitdrukking van een moreel bewustzijn dat zich niet in zulke beginselen laat onderbrengen, is immers in al Kants werken terug te vinden. Zo vinden we de leer van de categorische imperatief niet alleen in de *Grundlegung*, maar ook in zijn latere politieke en rechtsfilosofische geschriften, waar Kant tot het laatst toe is blijven vasthouden aan de idee van de categorische imperatief als de apriorische en universele grondslag van moraal en recht. Anderzijds blijft de opvatting over het specifiek praktische karakter der morele fenomenen niet beperkt tot de *Kritik der praktischen Vernunft*. Ook in het voor- en nakritische werk benadrukt Kant herhaaldelijk het

belang van het motiverend karakter van de concrete morele ervaring voor een adequaat begrip van het morele handelen.³⁵ Een interpretatie die het fenomeen van de concrete morele ervaring wil reduceren tot de abstracte leer van de categorische imperatief, kan daarom evenmin overtuigen als een interpretatie die de categorische imperatief geen zelfstandige betekenis toekent tegenover het morele bewustzijn in concrete situaties. Wie hier terwille van de consistentie een uniforme interpretatie nastreeft, moet Kants tekst onvermijdelijk geweld aandoen. Toch kunnen we niet blijven staan bij een loutere beschrijving van Kants verschillende ethiekopvattingen, die we als de leer van de categorische imperatief en de leer van het Faktum der Vernunft hebben aangeduid. Niet omdat we geloven beide opvattingen in een omvattende morele theorie met elkaar te kunnen verzoenen, maar omdat we menen dat op grond van Kants eigen premissen een gefundeerde keuze ten gunste van een van beide gedaan kan worden.

De leidende vraagstelling van het onderzoek dient zich hiermee aan: wat zijn de gronden die ons in staat stellen een dergelijke keuze te maken? Om deze vraag te kunnen beantwoorden zullen we in de hierna volgende hoofdstukken de vooronderstellingen aan het licht te brengen die elk van beide ethiekopvattingen dragen. Deze vooronderstellingen zijn van filosofische aard: ze betreffen de verhouding tussen denken en werkelijkheid en in laatste instantie de aard van de werkelijkheid zelf. Het onderzoek verdedigt de stelling dat het onderscheid tussen Kants opvatting over het specifiek praktische karakter van de morele ervaring en de abstracte leer van de categorische imperatief de tegenstelling weerspiegelt tussen een ontologisch-dogmatische en een kritisch-transcendentale werkelijkheidsopvatting.³⁶ Voor het ontologisch-dogmatische werkelijkheidsbegrip, dat zijn oorsprong

35. Nog in de late *Metaphysik der Sitten* komt het voor Kant "nicht bloß darauf an, zu wissen, was zu tun Pflicht ist [...], sondern vornehmlich auf das innere Prinzip des Willens, nämlich daß das Bewußtsein dieser Pflicht zugleich Triebfeder der Handlungen sei" (MS VI 375 Anm.).

36. We gebruiken de term "dogmatisch" hier louter in descriptief-neutrale zin. Ook bij Kant heeft de term "dogmatisch" aanvankelijk een strikt neutrale betekenis en krijgt hij pas later (dwz. vanaf 1776) zijn negatieve klank. Vgl. Yeop Lee, *Vom Typologie zum Kampfbegriff. Zur Untersuchung des Begriffs 'Dogmatisch' bei Kant*. In: *Akten des 7. Internationalen Kant-Kongresses*. Tl. II.2, pp. 481-487.

vindt in het vroeg-Griekse denken, vallen objectieve werkelijkheid en morele realiteit samen. Morele kennis is hier kennis van de voorgegeven orde van het zijnde. Dit betekent niet alleen dat de gelding van de moraal naar ontologisch inzicht gefundeerd is in een objectieve en onafhankelijke zijnsorde, maar ook omgekeerd dat de orde van het zijn als voorwerp van het theoretisch denken een morele status bezit. Het kritisch-transcendentale denken, dat met de epistemologie van Kant zijn definitieve formulering krijgt, huldigt een heel andere werkelijkheidsopvatting: de werkelijkheid geldt hier niet langer als “vooraf” gegeven, maar zij ontleent haar bestaan aan de constitutieve rol van het menselijk subject.³⁷ De oorspronkelijke ontologische realiteit wordt hier gereduceerd tot de formele structuren van het voorstellende denken. Met deze reductie van objectieve zijnsorde tot gedachte werkelijkheid verliest ook de moraal haar vanzelfsprekende gelding: niet alleen de inhoud van de moraal, maar ook de fundering ervan wordt voor het transcendentale denken tot probleem. Onze stelling dat Kants opvatting over het primaat van de concrete morele ervaring een ontologische werkelijkheidsvisie representeert, terwijl zijn leer van de categorische imperatief een product van het kritisch-transcendentale denken genoemd kan worden, is voor de opbouw en inhoud van de onderhavige studie van bepalende betekenis. Zoals al uit de formulering blijkt bestaat de hier verdedigde opvatting uit twee verschillende beweringen, die echter allerminst vanzelfsprekend zijn. Beide beweringen behoeven daarom een nadere toelichting.

De samenhang tussen het kritisch-transcendentale denken en de leer van de categorische imperatief — om met de laatste bewering te beginnen — is er een van methodologische aard. “Wenn wir ein Gesetz a priori erkennen, so schreiben wir dieses Gesetz dem Objekte vor; der Natur, wenn es ein Naturgesetz, der Freiheit, d.i. uns selbst, wenn es ein moralisches Gesetz ist”, heet het in een door Adickes gedateerde notitie uit 1790 (Ref. 6316, XVIII 623).³⁸ We kunnen hier

37. Zoals Karl Löwith heeft laten zien is de idee dat de fenomenale werkelijkheid alleen kenbaar is omdat zij een product is van de geest niet pas met Kants transcendentaal-kritische kenconceptie in de filosofie geïntroduceerd, maar heeft zij een theologische oorsprong die veel ouder is (*Vicos Grundsatz: verum et factum convertuntur*. In: id., *Sämtliche Schriften*. Bd. IX, pp. 195-227).

38. Zie voor de chronologische datering van Kants literaire nalatenschap Erich Adickes, *Einleitung in die Abteilung des handschriftlichen Nachlasses*. In: AA XIV I-LXII.

een structurele analogie constateren tussen Kants subjectief-procedurele kenconceptie, die in de *Kritik der reinen Vernunft* als een radicale “Umänderung der Denkart” (BXVI) ten opzichte van het klassieke contemplatieve kennisideaal wordt getypeerd, en zijn kritische ethiek. De opvatting dat de ervaarbare werkelijkheid in formeel opzicht van de constitutie door de menselijke kennis afhankelijk is, vindt haar pendant in de leer van de autonomie van het morele subject. De morele orde kent evenmin als de natuurlijke orde een onafhankelijk bestaan, maar komt voort uit de zelfwetgeving van het autonome individu. “Wille und Erkenntnis stehen in dieser Hinsicht gleich”, schrijft Ernst Cassirer, “sie sind nur, sofern eine dauernde und bleibende Regel sich feststellen läßt, die ihre Einheit und Identität konstituiert. Wie diese Regel für die Erkenntnis nicht vom Gegenstande her gewonnen, sondern durch die Analytik des Verstandes festgestellt wurde; [...] so [...] gibt es auch [auf dem Gebiet des Ethischen] eine Gesetzmäßigkeit, die nicht in dem dinglichen Inhalt und in der dinglichen Differenz dessen, was gewollt wird, sondern in der eigentümlichen Grundrichtung des Willens selbst wurzelt und die kraft dieses ihres Ursprungs die ethische Objektivität im transzendenten Sinne des Wortes [...] zu begründen vermag”.³⁹ Dezelfde vraagstelling, die Kants theoretische filosofie tot een transcendentale discipline maakt, is ook werkzaam op het terrein van de ethiek. In beide gevallen richt de filosofische analyse zich niet op de inhoud van wat zich als ervaring aandient, maar op de subjectieve voorwaarden die die ervaring mogelijk maken. Dit betekent dat het transcendentale denken niet alleen een theoretische, maar ook een praktische component bezit. Zoals Kant het in een van zijn latere aantekeningen formuleert:

“[Transzendentalphilosophie] ist die von allem Inhalt (d.i. allen Gegenständen) abstrahierende synthetische Erkenntnis a priori aus Begriffen, also bloß das Formale des theoretisch spekulativen und moralisch praktischen sich selbst bestimmenden Subjekts” (OP XXI 92).

De categorische imperatief, die het formele aspect van onze praktisch-morele kennis tot uitdrukking brengt, heeft daarmee dezelfde trans-

39. Ernst Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, pp. 255-56.

cententale status als de categorieën en principes van het theoretische verstand.⁴⁰ Kants bekende definitie in de inleiding van de *Kritik der reinen Vernunft*, die de term transcendentiaal van toepassing verklaart op kennis, “die sich nicht so wohl mit Gegenständen, sondern mit unsern Begriffen a priori von Gegenständen überhaupt beschäftigt” (A11; vgl. ook B25), heeft dan ook niet de bedoeling om de ethiek een transcendentale status te ontzeggen: tot de objecten, waarvan het kritische denken de apriorische aspecten in kaart brengt, behoren niet alleen de objecten van het theoretisch kennen, maar ook die van het morele handelen.⁴¹ Ook al kunnen de objecten die met de apriorische begrippen van de praktische rede corresponderen niet, zoals de objecten van de theoretische rede, in de zintuiglijke ervaring gerepresenteerd worden, toch is de aard van de samenhang tussen kennis en werkelijkheid in theoretisch en praktisch opzicht dezelfde. Het gaat in Kants kritische ethiek niet om een beschrijving van de zijswijze van de mens als moreel-handelend wezen, maar om de vraag naar de in het subject aangelegde categoriale structuur als mogelijkheidsvoorwaarde voor onze concrete morele ervaring. Het subject heeft hier nog slechts een indirecte relatie tot de morele ervaringswereld: de moraal in haar materieel-inhoudelijke verschijningsvorm is voor de

40. Deze ruime interpretatie van het begrip transcendentiaal, die ook Kants kritische ethiek — evenals zijn esthetica — als een transcendentale discipline opvat, is in de literatuur vrij algemeen aanvaard. Zie o.a. Hans Vaihinger, *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Bd. I, pp. 364 en 483, H.J. de Vleeschauwer, *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant*. T. III, pp. 299-305 en 338-346 en O.D. Duintjer, *De vraag naar het transcendentale*, pp. 97-102 en 143 vv. Ook de bekendste commentaren op Kants ethiek, H.J. Patons *The Categorical Imperative* (pp. 19-33) en Lewis White Becks *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason* (pp. 3-61) benadrukken de methodologische overeenkomst tussen Kants transcendentale kentheorie en zijn kritische ethiek. Een afwijkend standpunt wordt ingenomen door Josef Schmucker, die van mening is dat Kants leer van de categorische imperatief “weder genetisch noch sachlich in einem Verhältnis der Abhängigkeit von dem kritischen Anliegen der theoretischen Metaphysik [steht]” (*Die Ursprünge der Ethik Kants*, p. 383). Volgens Schmucker is het dan ook onjuist om Kant een “kritische ethiek” toe te schrijven. We komen hieronder nog op Schmuckers these terug.

41. Dit wordt slechts ogenschijnlijk anders wanneer Kant morele kennis in hetzelfde werk “einen Gegenstand” noemt, “der der transzendentalen Philosophie fremd ist” (A801/B829; vgl. ook B28-29). Wat hier echter van de transcendentiaalfilosofie wordt uitgezonderd zijn geen zuivere praktische begrippen apriori, maar praktische

filosofische analyse niet rechtstreeks toegankelijk, maar kan alleen via de louter formele kenmerken ervan worden gethematiseerd.

De tweede van de hierboven genoemde beweringen — de veronderstelde samenhang tussen Kants opvatting over het primaat van de concrete morele ervaring en zijn ontologische werkelijkheidsvisie — is van inhoudelijke aard. Anders dan voor het transcendentale denken, dat de wereld als een product van onze kennis begrijpt en de ordening van de werkelijkheid als het resultaat van de werkzaamheid van het menselijk verstand, is de wereld voor het ontologische denken een autonome en in zichzelf geordende werkelijkheid, die teruggaat op een goddelijke oorsprong. De natuurlijke wereld is hier de uitdrukking van Gods volkomenheid: “Ordnung, Schönheit, Vollkommenheit in allem, was möglich ist, setzen ein Wesen voraus, in dessen Eigenschaften [...] diese Beziehungen gegründet sind. [D.h.] das notwendige Wesen [ist] der hinlängliche Realgrund alles andern, was außer ihm möglich ist”, zoals Kant het in het voorkritische werk formuleert (Beweisgrund II 88).⁴² Deze vroege ontologisch-theologische werkelijkheidsconceptie wordt bij Kant gedragen door de overtuiging “*daß das Ganze das beste sei, und alles um des Ganzen willen gut sei*” (Optimismus II 33). Het goede is hier een intrinsiek kenmerk

begrippen die “auf Gegenstände des Wohlgefallens oder Mißfallens, d.i. Lust und Unlust [gehen]” (A801/B829 Anm.). Kant is hier nog de mening toegeedaan dat “moralische Begriffe nicht gänzlich reine Vernunftbegriffe [sind], weil ihnen etwas Empirisches (Lust oder Unlust) zum Grunde liegt” (A569/B597), een opvatting die in zijn ethische geschriften uit dezelfde periode voorgoed plaatsmaakt voor de overtuiging dat “die Begriffe des Guten und Bösen als Folgen der Willensbestimmung a priori [...] ein reines praktisches Prinzip, mithin eine Kausalität der reinen Vernunft voraussetzen” (KpV V 65). Nog verder gaat de conclusie van Konrad Cramer: waar Kants ethiek erin zou slagen om aan de programmatische eisen van de transcendentaalfilosofie te voldoen, zou het juist de theoretische kritiek zijn (en met name de analogieënleer) die met diezelfde eisen in strijd komt (Kants Bestimmung des Verhältnisses von Transzendentalphilosophie und Moralphilosophie in den Einleitungen in die “Kritik der reinen Vernunft”. In: H.F. Fulda/J. Stolzenberg (Hrsg.), *Architektonik und System in der Philosophie Kants*, pp. 273-286).

42. Vgl. ook *ibid.* 124 v. en ANuTH I 228. Zie over de theologische oorsprong van Kants vroege kosmologie Hans-Joachim Waschkie, *Physik und Physikotheologie des jungen Kant*. Vgl. over Kants ontologisch-theologische werkelijkheidsopvatting in het latere werk Heinz Heimsoeth, *Astronomisches und Theologisches in Kants Weltverständnis*. In: *id.*, *Studien zur Philosophie Immanuel Kants II*, pp. 86-108.

van de realiteit. Ondanks de veranderde verhouding tussen kennis en werkelijkheid in het kritische werk blijft de conceptuele samenhang tussen moraliteit en realiteit ook in de latere tijd gehandhaafd. Dat het kennend verstand, dat zich in Kants kritische fase beperkt tot de synthetisering van de waarneembare werkelijkheid, niet in staat is ons een toegang te verschaffen tot het goede als de oorspronkelijke zijnsgrond van de ervaringswereld, betekent niet dat de morele werkelijkheid zich voorgoed aan de greep van het eindige subject onttrekt. Integendeel, het is hier de autonome menselijke wil — als complement van het theoretisch verstand — die ons in de concrete morele ervaring een toegang verschaft tot de realiteit van het goede als de verborgen zijnsgrond van de gekende werkelijkheid, “wovon wir gar nichts wissen, noch überhaupt (nach der jetzigen Einrichtung unseres Verstandes) wissen können” (KrV A250). Het onvoorwaardelijke, als noodzakelijk kenmerk van de moraliteit, ligt volgens Kant in onszelf besloten. We hoeven onze blik dan ook niet naar buiten te richten om het intelligibele correlaat van de zintuiglijke werkelijkheid op het spoor te komen:

“Denn es ist unsere Vernunft selber, die sich durchs höchste und unbedingte praktische Gesetz, und das Wesen, das sich dieses Gesetzes bewußt ist, (unsere eigene Person) als zur reinen Verstandeswelt gehörig [...] erkennt. So läßt es sich begreifen, warum in dem ganzen Vernunftvermögen *nur das Praktische* dasjenige sein könne, welches uns über die Sinnenwelt hinaushilft und Erkenntnisse von einer übersinnlichen Ordnung und Verknüpfung verschaffe” (KpV V 105-106).

De werkelijkheid als object van de zuivere praktische rede is hier niet langer afhankelijk van de constitutie door het menselijk subject, maar heeft een van het morele subject onafhankelijke ontologische status. Het feit dat de inhoud van de moraal bij Kant als object van de wil wordt gedefinieerd, betekent niet dat de moraal haar normatieve karakter aan de individuele wilsbeslissing ontleent, maar veeleer dat de realiteit van het goede pas in de concrete morele ervaring voor ons ontsloten wordt. Toch wil dit niet zeggen dat de taak van het morele subject zich daarmee zou beperken tot een louter passief ter kennis nemen van die aan ons denken en handelen voorafgaande ontologi-

sche realiteit. Juist omdat de hier bedoelde realiteit een motiverend karakter bezit kan het goede slechts worden ingezien voorzover we er ook daadwerkelijk mee instemmen. Het is deze wederzijdse betrekking tussen het appellerende karakter van het objectief goede en onze subjectieve instemming die door Dieter Henrich constitutief is genoemd voor onze morele ervaring: “Ohne einen Akt der Zustimmung gibt es keine Erkenntnis des Guten. Wer sagt, ‘dies ist gut’, meint immer zugleich, daß das, was sich ihm als das Gute zeigt, von ihm in seinem Sein bestätigt wird. Das Richtige leuchtet ein, das Gute aber ist ursprünglich gebilligt [...] Obwohl das Gute nur in der Zustimmung sichtbar wird, ist es doch nicht *durch* sie gut. Der Billigung muß der Anspruch des Guten vorausgehen, gebilligt zu sein. Die Legitimität dieses Anspruches ist unmittelbar verständlich. Sie ist der Grund der Billigung (complacentia), ohne die das Gute nicht eingesehen werden kann”.⁴³ In hermeneutische termen gesproken is de realiteit van het goede — dat als voorwerp van de morele wil uit zichzelf een legitieme aanspraak op erkenning maakt — alleen toegankelijk voor een moreel “voorverstaan”, dat zich in de concrete morele ervaring manifesteert.⁴⁴

Het conflict tussen ontologie en transcendentiaalfilosofie, dat de ontwikkeling van Kants denken in belangrijke mate heeft bepaald, maakt de kern van het proefschrift uit. Wanneer we dit conflict in de hierna volgende hoofdstukken aan de hand van zeer uiteenlopende teksten van Kant zullen reconstrueren, dan geschiedt dit echter steeds met het oog op de interpretatie van Kants ethiek. Als Kants ethiek doorgaans vereenzelvigd wordt met zijn leer van de categori-

43. Henrich, *Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft*. In: id. [et al.] (Hrsg.), *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*, pp. 83-84. Een vergelijkbare opvatting over het relationele karakter van het moreel goede is te vinden bij Christine Korsgaard: “the goodness of a good thing must have something to do with its goodness *for us*. It cannot merely be a property, metaphysical and simple, which we perceive in things and respond to in an extraordinary way” (Two Distinctions in Goodness. In: *The Philosophical Review XCII* (1983), p. 187). Anders dan Henrich bepleit Korsgaard echter geen ontologisch realisme. Het goede als intrinsiek kenmerk van de realiteit wordt door Korsgaard in laatste instantie herleid tot de praktische rationaliteit van het morele subject, dwz. tot “[our] power of conferring goodness on the objects of our choice” (o.c., p. 183).

44. Vgl. over het hermeneutische begrip “voorverstaan” hierboven p. 10.

sche imperatief, dan heeft dit niet in de laatste plaats te maken met de overheersende rol van het transcendentale denken in zijn kritische periode, die hem de mogelijkheid ontnemt om zijn opvatting over het primaat van de concrete morele ervaring in theoretische termen gestalte te geven. Het idioom van de transcendentale kritiek, die naar haar aard als een constitutietheorie van de theoretisch gekende ervaringswereld moet worden beschouwd, is principieel niet in staat om het in de traditie verankerde moreel-ontologische zijnsbegrip adequaat te representeren.⁴⁵ Dat het transcendentale denken hier tekort schiet uit zich tevens in Kants wijze van redeneren: over het concrete morele bewustzijn en het ontologische karakter ervan wordt — voorzover het al ter sprake komt — slechts in indirecte en hypothetische formuleringen gesproken. Illustratief is de volgende passage uit de *Kritik der reinen Vernunft*, waar Kant het spontaneïteitsbewustzijn van de zuivere praktische rede ter sprake brengt. “Gesetzt aber”, zo luidt de hypothetische overweging, “es fände sich [...] in gewissen (nicht bloß logischen Regeln, sondern) a priori feststehenden, unsere Existenz betreffenden Gesetzen des reinen Vernunftgebrauchs, Veranlassung, uns völlig a priori in Ansehung unseres eigenen *Daseins* als *gesetzgebend* und diese Existenz auch selbst bestimmend vorauszusetzen, so würde sich dadurch eine Spontaneität entdecken, wodurch unsere Wirklich-

45. Deze bewering staat haaks op de zgn. ontologische Kantuitleg van Heimsoeth, die van mening is dat het traditionele zijnsbegrip juist door Kants kritisch-transcendentale denken tot uitdrukking gebracht wordt (*Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus*. In: id., *Studien zur Philosophie Immanuel Kants I*, pp. 189-225). Heimsoeths opvatting dat “die kritische Wendung von 1770-1780 den endgültigen Sieg der Metaphysik des Geistes und der Innerlichkeit über die Metaphysik des naturalistischen Rationalismus [bedeutet]” (o.c., p. 207), is o.i. niet vol te houden. Het valt niet in te zien hoe het kritisch-transcendentale denken — zonder een radicale transformatie zoals die pas in het nakritische werk aan de orde zal komen — de definitieve doorbraak van Kants ontologie (de “Sieg der Metaphysik des Geistes”) zou moeten bewerkstelligen. Evenmin als Kants kritisch-transcendentale motieven in termen van een ontologisch-theologische werkelijkheidsopvatting kunnen worden begrepen, kunnen zijn moreel-ontologische motieven tot een kritisch-transcendentale voorstellingswijze worden herleid. Het is juist de onopgeloste spanning tussen ontologie en transcendentiaal filosofie die de innerlijke dynamiek van Kants denken uitmaakt en die het eigenlijke thema van de onderhavige studie vormt.

keit bestimmbar wäre, ohne dazu der Bedingungen der empirischen Anschauung zu bedürfen” (B430). De hier vooronderstelde spontaneïteit, waarvan het bestaan uit de concrete morele ervaring kan worden afgeleid, blijft echter voor de transcendente analyse verborgen: “[Ich] würde durch jenes bewundernswürdige Vermögen, welches mir das Bewußtsein des moralischen Gesetzes allererst offenbart, zwar ein Prinzip der Bestimmung meiner Existenz, welches rein intellektuell ist, haben, aber durch welche Prädikate?” (B431). Het antwoord op de laatste vraag veronderstelt een inzicht in de samenhang tussen zelfbewustzijn en noumenale existentie dat voor het theoretische verstand onbereikbaar is. De oorzaken hiervan zullen in het vervolg nog ter sprake komen. Hier gaat het ons alleen om het indirecte karakter van de formulering: datgene wat geïntendeerd wordt onttrekt zich aan een rechtstreekse beschrijving. Maar ook wanneer Kant zich bij wijze van uitzondering wèl in rechtstreekse bewoordingen uitspreekt — zoals in de passages in de *Kritik der praktischen Vernunft* waarin hij het Faktum der Vernunft ter sprake brengt — kwalificeert hij datgene wat als “gegeven” en “onloochenbaar” wordt voorgesteld telkens in één adem als onverklaarbaar en onbegrijpelijk.⁴⁶

Deze situatie zal pas radicaal veranderen als Kants denken na 1799 een nieuwe koers inslaat, die evenals de “Kopernikanische Wende” in de *Kritik der reinen Vernunft* van baanbrekende betekenis genoemd mag worden. Deze nieuwe koers, die het gevolg is van Kants toenevende twijfel aan de juistheid van zijn kritisch-transcendente uitgangspunten, vindt haar neerslag in het onvoltooid gebleven *Opus postumum*, het boek dat Kant wel als zijn tweede hoofdwerk heeft beschouwd en waarvan de tekst voor het eerst in de jaren dertig van de vorige eeuw volledig is gepubliceerd.⁴⁷ In dit werk, waarvan het

46. Vgl. KpV V 31, 42 en 46 vv. Ook in de hierboven geciteerde passage in KpV V 105-06, waar Kant zich zonder reserve lijkt uit te spreken (“So läßt es sich begreifen, warum in dem ganzen Vernunftvermögen nur das Praktische dasjenige sein könne, welches uns über die Sinnenwelt hinaushilft und Erkenntnisse von einer übersinnlichen Ordnung und Verknüpfung verschaffe”) blijft een theoretische verklaring van de aard van het morele bewustzijn en de specifieke functie ervan achterwege (vgl. ook KpV V 161-62).

47. Na eerdere publicaties van delen van het manuscript door Rudolf Reicke (Ein ungedrucktes Werk von Kant aus seinen letzten Lebensjahren. In: *Altpreußische Mo-*

grote belang pas in de afgelopen decennia door de academische kritiek is onderkend, probeert Kant datgene tot stand te brengen wat hij in zijn kritische fase nog voor onmogelijk had gehouden: het tekort van het kritisch-transcendentale denken door een radicalisering van datzelfde denken op te heffen.⁴⁸ Het is in het bijzonder de grondgedachte van de *Kritik der reinen Vernunft*, volgens welke de werkelijkheid zich naar onze kennis richt en niet andersom, die bij Kant een aantal principiële vragen oproept. Als de wereld haar wetmatigheid uitsluitend ontleent aan de categoriale structuren van het menselijk verstand, dan stuiten we op het probleem dat niet alleen teleologisch geordende verschijnselen (zoals organismen of werken van kunst), maar ook specifieke empirische wetmatigheden (zoals die op het terrein van de chemie en experimentele natuurkunde) zich aan het interpretatieschema van de transcendentale synthese lijken te onttrekken. Waar de eerstgenoemde moeilijkheid in de *Kritik der Urteilskraft* aan de orde komt, vormt het laatste probleem het eigenlijke thema van het *Opus postumum*. Het centrale denkmotief in Kants nagelaten werk is dat van de “Übergang”, of het probleem van de verbinding

natsschrift XIX-XXI (1882-1884) en Albrecht Krause (*Das nachgelassene Werk Immanuel Kants* en *Die letzten Gedanken Immanuel Kants* uit respectievelijk 1888 en 1902), is de volledige tekst van Kants postume werk thans te vinden in de door Artur Buchenau en Gerhard Lehmann bezorgde banden XXI (1936) en XXII (1938) van de Akademieausgabe, waarbij echter van iedere ordening, chronologisch of anderszins, is afgezien. Een nieuwe, door Eckart Förster geredigeerde uitgave van het OP, die de Buchenau/Lehmann-editie op termijn moet vervangen, is op dit moment in voorbereiding (zie Eckart Förster, *Zwei neu aufgefundene Lose Blätter zum Opus postumum*. In: *Kant-Studien XCV* (2004), p. 28). Zie over de publicatiegeschiedenis van het OP Reinhard Brandt (Kants Vorarbeiten zum “Übergang von der Metaphysik der Natur zur Physik”. Probleme der Edition. In: *Übergang*, hrsg. vom Forum für Philosophie Bad Homburg, pp. 1-27), Werner Stark (*Nachforschungen zu Briefen und Handschriften Immanuel Kants*, pp. 53-59, 100-118 en 158-169) en Eckart Förster (Introduction in: Immanuel Kant, *Opus postumum*, pp. xv-lv).

48. Hoewel pas vrij recent een toenemende belangstelling voor Kants nagelaten werk geconstateerd kan worden, zijn de twee belangrijkste studies over het OP al ouder. Zie het in 1920 verschenen standaardwerk van Erich Adickes, *Kants Opus postumum dargestellt und beurteilt* en het uit 1958 daterende commentaar van Vittorio Mathieu, *La filosofia trascendentale e l'“Opus postumum” di Kant*. Van het laatste werk is sinds 1989 een verkorte en opnieuw geredigeerde Duitstalige uitgave beschikbaar (*Kants Opus postumum*, hrsg. von Gerd Held).

van “metafysica” in de zin van transcendentiaalfilosofie en “fysica” als een systeem van empirische natuurwetenschap. Met de laatste term bedoelt Kant het geheel van onze materieel-inhoudelijke voorstellingen, waarvan het systematische karakter niet op toereikende wijze door de formele structuren van het denken kan worden verklaard. In wezen wordt hiermee de klassieke vraag naar de relatie tussen denken en zijn, waarop de *Kritik der reinen Vernunft* geen afdoende antwoord had kunnen geven, opnieuw aan de orde gesteld. In het nagelaten werk zoekt Kant het antwoord op deze vraag in een nieuwe ontologische interpretatie van de werkelijkheid, waarmee hij echter geen onproblematische terugkeer naar een naïeve voorkritische positie beoogt, maar waarmee hij de verborgen zijnsgrond aan het licht wil brengen die aan het transcendentale denken zelf ten grondslag ligt. De terugkeer naar de ontologie in het nagelaten werk moet daarom ook niet als een breuk met de transcendentiaalfilosofie worden beschouwd, maar veeleer als een voortzetting van het transcendentale denken op een hoger niveau.⁴⁹ Het “nieuwe transcendentalisme” in het late *Opus postumum* brengt aldus een verbinding tot stand tussen Kants voorkritische dogmatisme en zijn transcendentale kritiek, die ook wel als een ontologisering van het transcendentale denken kan worden aangeduid.

Het is deze terugkeer naar de ontologische uitgangspunten van zijn vroegste periode, die voor de late Kant een rehabilitatie betekent van de concrete morele ervaring, die voor het kritisch-transcendentale denken steeds een *erratum* was gebleven. Vanuit dit perspectief bezien is het niet de “officiële” leer van de categorische imperatief, die voor Kant van wezenlijk belang is en zijn diepere intentie weergeeft, maar juist de in systematisch opzicht veel minder uitgewerkte leer van het ethisch inzicht. Terwijl de categorische imperatief slechts een beschrijving geeft van de formele structuur van het morele subject in de lijn van het

49. Zie hierover Mathieu, *Kants Opus postumum*, pp. 185 vv. De commentaren van Adickes en Mathieu nemen op dit punt een radicaal tegengestelde positie in: terwijl Adickes Kants “nieuwe transcendentalisme” als een definitieve breuk met het kritische denken beschouwt, benadrukt Mathieu juist de continuïteit tussen het kritische en het nakritische denken. We komen in het laatste hoofdstuk nog op deze kwestie terug.

transcendentale denken, brengt de concrete morele ervaring voor Kant de specifieke zijnswijze van het menselijk subject tot uitdrukking, die niet alleen chronologisch gezien aan het transcendentale denken vooraf gaat, maar ook in logische zin door dit denken wordt voorondersteld.

Onze conclusie luidt dan ook dat een hernieuwde aandacht voor de ontologische motieven in Kants denken voor een adequaat begrip van zijn ethiek onontbeerlijk is. Hoewel deze conclusie slechts bescheiden lijkt, legt zij niet alleen de grondslag voor een nieuwe interpretatie van de ethiek van Kant, maar kan zij ook als aanzet worden beschouwd tot een manier van ethisch denken die de huidige kloof tussen abstracte theorie en concrete morele werkelijkheid kan overbruggen.

5. *Kants morele ontologie*

De indeling van het proefschrift sluit aan bij de hierboven gevolgde gedachtegang. De in de vorige paragraaf geschetste probleemstelling zal in de drie resterende hoofdstukken nader worden uitgewerkt, waarbij achtereenvolgens aan de orde zullen komen: Kants metafysisch-ontologische werkelijkheidsopvatting en de oorsprong ervan in de filosofische traditie (hoofdstuk II), het kritisch-transcendentale denken als grondslag van het ethisch formalisme (hoofdstuk III) en tenslotte Kants rehabilitering van het ontologische denken in het nakritische werk en het belang hiervan voor de ethiek (hoofdstuk IV). We volgen hierbij in grote lijnen de fasering van Kants denkontwikkeling, zoals die geschetst wordt in het in 1804 uitgegeven *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*. In dit geschrift, dat in het stadium van een ontwerp is blijven steken, onderscheidt Kant in zijn denken drie periodes: een theoretisch-dogmatische periode, waarin hij zich een aanhanger betoont van de metafysica van Leibniz en Wolff, een “sceptische” of transcendentaal-kritische periode, waarin de kritiek op het dogmatische denken centraal staat, en een praktisch-dogmatische periode, die het laatste en hoogste stadium van zijn denkontwikkeling vormt en waarin de transcendentale filosofie plaats maakt voor een transcendentale theologie of “Weisheitslehre, als einen Übergang zum Endzweck der Metaphysik”.⁵⁰

50. Fortschritte XX 273. De genoemde indeling is in zoverre opmerkelijk, dat Kant zijn transcendentale kritiek hier nog slechts als “doorgangsstadium” ter voorberei-

Het tweede hoofdstuk heeft zoals gezegd de metafysische achtergrond van Kants ethiek tot thema. Kants opvattingen over de aard en status van de moraal, zoals die in de *Kritik der praktischen Vernunft* hun definitieve uitwerking krijgen, worden in dit hoofdstuk gesitueerd in hun filosofische context. Het feit dat Kants denken een breuk met de voorafgaande filosofische traditie pretendeert te zijn kan zijn gebondenheid aan diezelfde traditie niet verhelen. Het zijn in het bijzonder Leibniz en Newton, aan wie Kant een aantal vooronderstellingen ontleent van ontologisch-theologische aard, die ook in zijn kritische fase bewaard blijven en die aan zijn opvatting over het specifiek praktische karakter van de morele ervaring ten grondslag liggen. Deze vooronderstellingen betreffen Kants werkelijkheidsopvatting. Het begrip “wereld”, zoals dat in de traditie steeds centraal had gestaan, maakt ook bij Kant het eigenlijke thema van zijn filosofie uit. Bij de beantwoording van de vraag naar de zin en het doel van het menselijk bestaan, oriënteert de filosofie zich noodzakelijk aan het begrip wereld, dat als de totaliteit van het zijnde het menselijk bestaan mede omvat. Het is opmerkelijk dat drie aspecten, die Kants werkelijkheidsopvatting uit zijn voorkritische periode karakteriseren, in de loop van zijn denkontwikkeling nauwelijks enige wijziging ondergaan. De wereld is voor Kant een morele werkelijkheid, ze heeft een intelligibel karakter en wordt gekenmerkt door een dynamische structuur. De eerste twee elementen gaan terug op een metafysisch-ontologische denkrichting, waarvan Leibniz en Plato door Kant als de belangrijkste vertegenwoordigers worden beschouwd. Het laatste element ontleent Kant aan de natuurfilosofie van Newton, die het begrip gravitatie of de wederzijdse aantrekking tussen de afzonderlijke elementen der materie als verklaring voor de wetmatige ordening van de werkelijkheid had aangevoerd. In hun onderlinge samenhang

ding op het laatste en hoogste stadium van de metafysica lijkt te beschouwen. “Dies sollten alle diejenigen bedenken”, schrijft Max Wundt, “welche ihn zum bloßen Kritiker machen möchten. In dem Kritizismus sieht er nur eine Vorbereitung, den vorübergehenden “Stillstand”, “eine den Fortschritt hemmende Bedenklichkeit”, der der Vollendung vorausgehen muß, damit der Überschritt ins Übersinnliche “nicht ein gefährlicher Sprung sei”” (*Kant als Metaphysiker*, p. 388). Vgl. over Kants periodisering van de metafysica in de Fortschritte ook Mario Caimi, *Kants Metaphysik. Zu Kants Entwurf einer metaphysica specialis*. In: *Akten des 7. Internationalen Kant-Kongresses*. Tl. I, pp. 103-126.

brengen deze drie aspecten een metafysische positie tot uitdrukking, die we als Kants morele ontologie kunnen aanduiden. De wereld is in deze visie een geordend geheel van intelligibele substanties, een gemeenschap of “rijk”, waarvan de dynamische samenhang door de wetten van de moraal wordt gegarandeerd. Van een abstract individualisme of moreel isolationisme, bezwaren die vaak tegen Kants kritische ethiek worden aangevoerd, kan hier geen sprake zijn. Het morele subject is voor Kant van het begin af aan een ontologisch subject dat gedefinieerd wordt in termen van zijn relaties tot anderen. Het feit dat de genoemde voorkritische elementen — moraliteit, intelligibiliteit en samenhang — terugkeren in het begrip Reich der Zwecke in de *Grundlegung*, bewijst dat Kants ontologische werkelijkheidsvisie ook in zijn kritische fase gehandhaafd blijft: de wereld is ook hier een morele gemeenschap van intelligibele subjecten die een onderlinge dynamische samenhang vertonen.

Het derde hoofdstuk behandelt de thematische spanning tussen Kants metafysische wereldbeeld en zijn transcendentale kritiek. De eenheid van ontologie en moraal, die aan Kants voorkritische werkelijkheidsopvatting ten grondslag had gelegen, is voor de transcendentale kritiek niet langer acceptabel. De wereld in oorspronkelijke zin, die niet pas in de kentheoretische analyse verschijnt, maar eraan voorafgaat, wordt door het transcendentale denken gereduceerd tot “natuur”, dwz. tot een mathematisch-fysische werkelijkheid waarvan het bestaan van de constituerende activiteit van het menselijk verstand afhankelijk is. Het begrip “wereld” in kritische zin is voor Kant nog slechts een heuristische fictie, een “grensbegrip” dat de horizon van onze mogelijke ervaring aanduidt. Binnen deze radicale dichotomie tussen natuur en wereld, of tussen kenbare werkelijkheid en kosmologische idee, is voor een specifiek morele realiteit geen plaats meer: de moraal trekt zich terug in een buitenwereldse sfeer, ze verliest haar vanzelfsprekende autoriteit en wordt autonoom, abstract en subjectief. De werkelijkheid heeft volgens deze opvatting niet langer een inhoudelijk moreel karakter, maar zij ontleent haar morele structuur aan de constitutieve rol van het menselijk subject. Evenals de transcendentale kentheorie geeft ook Kants ethisch formalisme uitdrukking aan het kritische programma, dat zich de reductie van onze ervaringswereld tot een louter formele en apriorische structuur

ten doel stelt. Het is daarom geen toeval dat het ethisch formalisme zich niet op de concrete morele ervaring in haar verschillende verschijningsvormen richt, maar slechts de structurele aspecten ervan in kaart brengt.

De vraag naar de verhouding tussen transcendentiaalfilosofie en morele ontologie wordt in het resterende deel van het derde hoofdstuk toegespitst op het onderscheid tussen formeel moraalprincipe en concrete morele ervaring. Dat het formele principe van de categorische imperatief de materieel-inhoudelijke aspecten van onze morele ervaring buiten beschouwing laat kan als een definiërend kenmerk van Kants kritische ethiek worden beschouwd. Toch wordt dit uitgangspunt door Kant niet consequent gehandhaafd. We zullen dit illustreren aan de hand van de vraag naar de rechtvaardiging van de morele wet. Voor Kant is de categorische imperatief niet alleen een criterium voor de beoordeling van het morele handelen, maar ook het principe van de morele motivatie. Norm en motief vallen in laatste instantie samen. De vraag is hoe dit mogelijk is: hoe kan een louter formeel principe constitutief karakter bezitten? Of anders gezegd: hoe kan de categorische imperatief zelf als handelingsmaxime fungeren? Kants antwoord op deze vragen is te vinden in het derde hoofdstuk van de *Grundlegung*, waar hij de poging onderneemt tot een deductie van de morele wet. Het inzicht dat de hier beproefde afleiding van moraliteit uit vrijheid een structureel tekort vertoont dat een adequaat begrip van de moraal in de weg staat, kan gelden als één van de belangrijkste resultaten van de drie jaar later verschenen *Kritik der praktischen Vernunft*. Met de leer van het Faktum der Vernunft geeft Kant aan dat de vraag naar de rechtvaardiging van de morele wet niet door een theoretisch-deductief argument beantwoord kan worden, maar dat op deze vraag alleen een praktisch antwoord mogelijk is: dat we tot moreel handelen in staat zijn “toont zich” in de concrete morele ervaring, zoals die in ons alledaagse denken en doen steeds aanwezig is. Dit praktische spontaneïteitsbewustzijn heeft voor het transcendentale denken echter niet alleen een morele, maar ook een ontologische betekenis. Het ethisch inzicht is tegelijkertijd een praktisch zelfbewustzijn dat ons een toegang verschaft tot de ontologische werkelijkheid. Terwijl het zelfbewustzijn in theoretisch opzicht gereduceerd wordt tot een louter transcendentale voorwaarde

van onze ervaringskennis, biedt het zelfbewustzijn in praktisch opzicht een directe toegang tot mijn “onzichtbare zelf”, dwz. tot de voorgegeven intelligibele orde van het zijnde. Het ethisch inzicht heeft hier het primaat boven het theoretisch-discursieve denken: de oorspronkelijke moreel-ontologische werkelijkheid onttrekt zich als intelligibele werkelijkheid aan het theoretisch kennen, maar is ons toegankelijk via het concrete morele bewustzijn.

Het vierde en laatste hoofdstuk laat zien hoe Kant in de laatste fase van zijn denken tot een geheel nieuwe interpretatie van zijn transcendentale denken komt, die in zekere zin een terugkeer betekent naar de dogmatische uitgangspunten van zijn voorkritische periode. Waar het vorige hoofdstuk nog steeds de mogelijkheid leek open te laten om Kants ontologisch-theologische denkbeelden als onverenigbaar met het kritische denken af te wijzen en deze motieven te beschouwen als een restant van een in wezen achterhaald metafysisch gedachtegoed, laat het laatste hoofdstuk zien waarom een dergelijke optie niet goed mogelijk is. De in het derde hoofdstuk gesignaleerde spanning tussen ontologie en transcendentiaal filosofie is geen toevallige inconsequentie, maar duidt veeleer op een structureel defect van het kritische denken zelf. Zo blijkt de door de theoretische kritiek vooronderstelde kloof tussen natuur en wereld tot een aporie te voeren, die het kritisch denken van binnen uit bedreigt, maar die door de transcendentale kritiek zelf niet kan worden opgelost. Deze aporie, die voor Kant in het nakritische werk de aanleiding vormt om de vraag naar de verhouding tussen kennis en werkelijkheid en daarmee de vraag naar de aard van de werkelijkheid opnieuw te stellen, betreft het probleem van de eenheid van de ervaringskennis. De noodzakelijke eenheid van de ervaring, die de systematische samenhang van de empirische ervaringswereld moet waarborgen, blijkt onverenigbaar met het bestaan van een radicale kloof tussen een door het verstand geconstitueerde natuur en een als regulatieve idee opgevatte wereld. Deze “leemte” in de transcendentale kentheorie leidt Kant ertoe om in het *Opus postumum* een transcendentale materietheorie te formuleren, waarin de in zijn eerdere denken naïef aangenomen vooronderstellingen van ontologische aard (moraliteit, intelligibiliteit en samenhang) met de theoretische kritiek worden verzoend. Op deze wijze slaagt Kants “nieuwe” transcendentalisme erin om de kritische

dichotomie tussen kenbare werkelijkheid en morele ervaringswereld te overbruggen. Zo blijken niet alleen het intelligibele aspect, maar ook het dynamische en het morele aspect van de werkelijkheid, evenzovele elementen te zijn van een zijnsbegrip dat voor de transcendentale kenkritiek een noodzakelijke vooronderstelling vormt. In zoverre betekent Kants transcendentale denken uit de late negentiger jaren tegelijkertijd een herwaardering van de metafysisch-ontologische uitgangspunten van zijn voorkritische periode.

Welke betekenis heeft deze terugkeer naar de uitgangspunten van het voorkritische denken nu voor de interpretatie van Kants ethiek? Deze vraag komt in het laatste deel van het vierde hoofdstuk aan de orde. Als het *Opus postumum* laat zien dat er een morele realiteit bestaat, die als objectieve zijnswerkelijkheid aan de kentheoretische analyse voorafgaat, dan is dit voor Kants ethiekbegrip van bijzonder belang. De wereld van de “morele feitelijkheid”, die in het voorkritische werk nog een naïef aangenomen vooronderstelling vormde en die in de *Kritik der praktischen Vernunft* als een Faktum der Vernunft werd aangeduid, krijgt in het nakritische werk een transcendentaal-filosofische fundering. Het aan het licht brengen van deze verborgen morele zijnsgrond maakt volgens de late Kant het “hoogste niveau” van de transcendentaalfilosofie uit. We kunnen hier een rehabilitatie constateren van het fenomeen van de concrete morele ervaring, dat in de kritische ethiek had moeten wijken voor de abstracte leer van de categorische imperatief. Deze hernieuwde aandacht voor het specifiek praktische karakter van de morele ervaring zal tenslotte worden geïllustreerd aan de hand van Kants leer van het geweten, een fenomeen dat in het kritische werk nauwelijks genoemd wordt, maar dat in het nakritische werk als het morele fenomeen bij uitstek kan worden beschouwd.

HOOFDSTUK II

KANT EN DE FILOSOFISCHE TRADITIE: ONTOLOGISCHE VOORONDERSTELLINGEN EN MORELE MOTIEVEN

1. Ontologie en moraal

In één van zijn latere geschriften schrijft Karl Löwith:

“Wenn wir [...] an dem griechischen Begriff der Philosophie als dem klassischen festhalten, so tun wir es nicht um eine vergangene Etappe in der Geschichte der fortgeschrittenen Philosophie zu reprimieren, sondern in der Überzeugung, daß die Griechen eine Entdeckung machten, die — wie jede erste Entdeckung — für immer wahr bleibt [...] Die Griechen entdeckten einmal für immer, daß es ein Sehen und eine Einsicht gibt, die frei sind von den Beschränktheiten der alltäglichen praktischen Umsicht, die sich im Umkreis unserer jeweiligen Absichten bewegt [...] Mit einem solchen absichtslosen Hinsehen rein um der Einsicht willen beginnt das Philosophieren als zweckloses *theorein*. Es ist deshalb eine Sache für wenige, und doch ist es allgemein zugänglich. Denn es gehört zur Auszeichnung des Menschen, daß er nicht gebunden ist an das, was ihn unmittelbar angeht und anspricht [...] Zum Menschsein gehört der aufrechte Gang und der dadurch frei gewordene Umblick, der es ihm möglich macht, den theoretischen Abstand zur Welt und allem, was in ihr ist, zu gewinnen, aus dem heraus man erstaunen und sich besinnen kann. Mit einem solchen besinnlichen Erstaunen wird einem das scheinbar längst Bekannte und stets Vertraute unbekannt und fremd. Jedermann kennt die “Welt”, und man bewegt sich alltäglich in ihr, aber eines Tages fragt man sich erstaunt, was Mensch und Welt sind und was es heißt, sich als Mensch in der Welt vorzufinden. Das allererste Phänomen, das ein Erstaunen hervorruft, ist aber natürlicherwei-

se nicht der erstaunende Mensch, sondern die erstaunliche Welt, weil die natürliche Blickrichtung ein Ausblick ist, der nach außen geht, und nicht die Reflexion auf uns selbst, die als eine Rückwendung die Zuwendung zu dem voraussetzt, was wir nicht selber sind. Das erste und ursprüngliche Thema der Philosophie ist das Ganze des von Natur aus Seienden oder die Welt, und die Verhaltensweise, in der dieses Ganze wissentlich zugänglich wird, ist die philosophische Theorie.”¹

Met deze karakterisering van de aard en oorsprong van de filosofische reflectie brengt Löwith twee hoofdmomenten tot uiting, die het filosofisch denken vanaf de klassieke oudheid tot de dag van vandaag hebben gekenmerkt. Het eerste moment, het thema “Welt”, is van ontologische aard. De vraag naar de aard van de werkelijkheid, opgevat als de totaliteit van het zijnde, heeft vanaf het allereerste begin het grondthema van de westerse filosofie uitgemaakt. De eerste en eigenlijke vraag van de filosofie, zo heet het bij Aristoteles, de vraag die men van oudsher stelt, die men tegenwoordig stelt en die ons altijd zal blijven bezighouden, is de vraag naar het zijnde (*ti to on*) of — nauwkeuriger gezegd — de substantie (*hè ousia*) als het wezen van het zijn.² Van Parmenides tot Hegel betekent filosoferen dan ook steeds het ontwerpen van een wereldbeeld, het begripsmatig verstaan van een wereld, die haar bekende en vertrouwde karakter verloren heeft. Door afstand te nemen van de werkelijkheid biedt het ratione-

1. Karl Löwith, *Welt und Menschenwelt*. In: id., *Sämtliche Schriften*. Bd. I, pp. 314-315.

2. *Metaphysica* Z 1028 b2. Aristoteles identificeert de vraag naar het zijnde met die naar de zijnsgrond of het wezen van het zijn. Deze veronderstelde ontologische identiteit tussen zijn en zijnde heeft de verdere filosofische traditie blijvend beïnvloed. Zo delen ook Kant en zijn directe voorgangers, Wolff en Baumgarten, dit Aristotelische uitgangspunt. Pas in onze eeuw heeft Heidegger deze stilzwijgend aangenomen identiteit ter discussie gesteld door het begrip ontologische differentie te thematiseren: de eigenlijke betekenis van het zijn kan volgens Heidegger principieel niet via de vraag naar het zijnde als zijnde gevonden worden. We zullen in deze studie niet verder op dit probleem ingaan. De term “wereld” zal hier steeds gebruikt worden om zowel het zijn als ook het zijnde in zijn traditionele betekenis aan te duiden. Zie voor het probleem van identiteit en differentie in het ontologisch denken van Aristoteles tot aan de tegenwoordige tijd: Ernst Vollrath, *Die These der Metaphysik*.

le denken ons de mogelijkheid juist tot de eigen aard van die realiteit door te dringen.

Hoewel dit niet hoeft te betekenen dat denken en zijn, zoals bij Hegel, in laatste instantie identiek zijn, of zoals bij Plato, dat het denken de realiteit in haar zuivere vorm vermag af te beelden, gaat de filosofie in haar ontologische gerichtheid steeds uit van een structurele verwantschap tussen denken en zijn.³ Denken is naar klassiek besef steeds na-denken van de voorgegeven orde van het universum. Ware filosofische kennis is volgens deze opvatting dan ook absolute en oneindige kennis — al houdt dit niet vanzelfsprekend de garantie in dat het menselijk weten ook *de facto* absoluut en oneindig is. Pas wanneer de klassieke vraag naar de aard van de werkelijkheid in het laatmiddeleeuwse denken haar primaat verliest en plaatsmaakt voor de vraag naar de kenbaarheid van de werkelijkheid — een omslag die in de moderne tijd haar uitdrukking heeft gevonden in Kants *Kritik der reinen Vernunft* — komt ook de natuurlijke verwantschap tussen denken en zijn, die steeds als stilzwijgende premisse van het ontologisch denken had gefungeerd, ter discussie te staan.⁴ Bij Descartes, die niet ten onrechte vaak als de eerste moderne denker wordt gezien, komt dit probleembewustzijn tot uiting in het radicale onderscheid tussen *res cogitans* en *res extensa*, een kloof die het theoretisch verstand niet meer had kunnen overbruggen. Maar ook Kant dankt zijn blijvende betekenis voor het moderne denken aan hetzelfde probleembewustzijn. Kants fundamentele kritiek van de rede, met de hieruit voortvloeiende beperking van het denken tot het domein van de ervaringskennis, is een rechtstreeks gevolg van het inzicht dat denken en zijn niet langer commensurabel zijn.

3. Zo wordt het filosofisch denken in het pseudoaristotelische geschrift *Over de wereld (Peri kosmou)* als volgt gekarakteriseerd: “Schon oft schien mir die Philosophie eine überirdische Beschäftigung zu sein, besonders dann, wenn sie sich zum Anblick des Weltganzen und der darin verborgenen Wahrheit erhebt. Die Erkenntnis dieses Größten und Höchsten kommt der Philosophie am meisten zu, weil es ihr verwandt ist” (391 a1; geciteerd bij Löwith, o.c., pp. 298-299; cursiv. A.N.).

4. Zie over deze radicale omkering van perspectief, waardoor het klassieke ontologisch georiënteerde denken in vrijwel alle opzichten in zijn tegendeel komt te verkeren, G.A. van der Wal, *De omkering van de wereld. Van premodern naar modern referentiekader*. In: id., *De omkering van de wereld*, pp. 74-100.

Desondanks geldt ook voor de moderne filosofie — en niet in de laatste plaats voor Kant — dat aan de reflectie op onszelf en op de structuren van ons kennen steeds een ontologisch gerichte oriëntatie ten grondslag ligt. Om Löwith te citeren: “eine Zuwendung zu dem, was wir nicht selber sind”. Dit geldt al voor de epistemologie van Descartes, wiens deductivistische methode zoals bekend de oneindigheid van God als voorafgaande ontologische waarheid vooronderstelt.⁵ Maar ook de sceptische methode in de transcendentale Dialektik van de *Kritik der reinen Vernunft*, waarmee Kant de dialectische schijn van de rede aan het licht brengt, gaat uit van het bestaan van een waarheid die aan het menselijk kennen voorafgaat. Kants kritiek van de rede vooronderstelt met andere woorden een standpunt, van waaruit de schijn als schijn kan worden ingezien en de waarheid aan het licht kan komen. Zoals Heimsoeth opmerkt: “[Kants] ganzes Philosophieren erwächst und hält sich auf der Basis grundsätzlichen Vertrauens auf einen positiven Leistungssinn und auf die innere Einhelligkeit der menschlichen Vernunft im ganzen; wenn in ihr eine “Dialektik” wurzelt [...], dann muß es sich um etwas Erhellbares handeln, so, daß mit der grundsätzlichen Aufklärung eine tiefer gelegene Einstimmigkeit der Vernunft mit sich selber sichtbar und durchsichtig wird”.⁶ Als “Logik des Scheins” is de dialectische methode in Kants kritische hoofdwerk dan ook geen uiting van een radicale scepsis die erop uit is om de legitimiteit van iedere aanspraak op kennis te ondergraven: “Sie [i.e. die skeptische Methode] ist vom *Skeptizismus* gänzlich unterschieden, einem Grundsätze einer kunstmäßigen und szientifischen Unwissenheit, welcher die Grundlagen aller Erkenntnis untergräbt, um, wo möglich, überall keine Zuverlässigkeit und Sicherheit derselben übrig zu lassen” (KrV A424/B451). Het gaat Kant juist om de waarheid die zich aan de twijfel onttrekt: “*Denn die skeptische Methode geht auf Gewißheit [...]*” (ibid.; cursiv. A.N.). Dezelfde ontologische gerichtheid van het eindige en gesitueerde subject wordt ten slotte op formule gebracht door Hegel, die voor de laatste maal in de geschiedenis van de filosofie de poging onderneemt om de klassieke grondbegrippen uit de traditie — god, mens en wereld — in

5. Al sinds Arnauld staat dit probleem in de literatuur bekend als de cartesiaanse cirkel. Zie E.M. Curley, *Descartes Against the Skeptics*, pp. 96-124.

6. Heinz Heimsoeth, *Transzendente Dialektik*. Tl. I, p. 5.

een alomvattend systeem met elkaar te verbinden. In de *Wissenschaft der Logik*, het werk waarin Hegel de formele grondslagen van zijn bewustzijnsontologie uiteenzet, heet het: “Es ist die Natur des Endlichen selbst, über sich hinauszugehn, seine Negation zu negieren und selbst unendlich zu werden [...] Die Unendlichkeit ist seine *affirmative Bestimmung*, das, was es wahrhaft an sich ist”.⁷

Ook al betekent filosofisch denken voor Descartes, Kant en Hegel niet langer na-denken van een voorgegeven wereldorde, maar gaat het primair om een reflectie op de aard van het denken zelf, toch vinden we bij geen van deze bij uitstek moderne denkers een radicale breuk ten opzichte van de voorafgaande ontologische traditie. De aandacht voor het kennend subject in de moderne filosofie vooronderstelt in al deze gevallen een context, waarbinnen de vraag naar het subject secundair is ten opzichte van de ontologische vraag naar de aard van de werkelijkheid. We kunnen dan ook concluderen dat de filosofie naar haar eigenlijke intentie steeds ontologie gebleven is, ook wanneer — zoals in het moderne denken — de wereld niet langer expliciet het thema van de filosofische reflectie vormt.

Het tweede moment dat door Löwith wordt genoemd ter karakterisering van het filosofisch denken, is van normatieve aard. Het bieden van een begripsmatige articulatie van een ons vreemd geworden werkelijkheid, betekent tevens het geven van een houvast in die werkelijkheid. De filosofie (“das zwecklose *theorein*”) heeft naar haar aard steeds een praktische gerichtheid. Het gaat de filosofie bij de beant-

7. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Die objektive Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein*. In: id., *Gesammelte Werke*. Bd. XXI, p. 125. Het is deze bepaling van de oneindigheid als het wezen van de eindigheid die voor Hegel tevens de waarheid van de christelijke religie uitmaakt. Het moderne denken (dat met het christendom een aanvang neemt) onderscheidt zich volgens Hegel van het antieke denken doordat het het onderscheid tussen eindigheid en oneindigheid niet alleen problematiseert, maar ook weet op te heffen: “Das ist also die Größe dieses Standpunkts, der der modernen Welt angehört, daß sich das Subjekt so in sich selbst vertieft hat, daß das Endliche sich selbst als Unendliches weiß und in dieser Unendlichkeit mit der Endlichkeit behaftet ist [...] Die Alten sind nicht zu diesem Gegensatz gekommen, nicht zu dieser Entzweiung. Das ist die höchste Kraft des Geistes, zu diesem Gegensatz zu kommen, und der Geist ist nur dies, diesen Gegensatz zu fassen und selbst im Gegensatz unendlich sich zu erfassen” (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil III. Die vollendete Religion*. In: id., *Vorlesungen*. Bd. V, p. 112).

woording van de vraag naar de aard van de werkelijkheid uiteindelijk om de vraag welke plaats de mens temidden van die werkelijkheid inneemt: “was es heißt, sich als Mensch in der Welt vorzufinden”, zoals het bij Löwith heet. Of om een bekende uitspraak van Kant te citeren: “Die größte Angelegenheit des Menschen ist zu wissen, wie er seine Stelle in der Schöpfung gehörig erfülle und recht verstehe, was man sein muß, um ein Mensch zu sein” (Bemerkungen XX 41). Zo is filosoferen steeds denken in zelfbetrokkenheid: als redelijke zelfverantwoording door de mens van zijn eigen bestaan is de filosofie naar haar idee het zoeken naar inzicht, dat voor het leven richtinggevend is.⁸ Niet denken, maar handelen is dan ook altijd het doel van alle filosofische reflectie geweest.

Een vluchtige blik op de geschiedenis van de filosofie leert dat dit primaat van de praktijk het filosofisch denken tot aan de moderne tijd steeds als vanzelfsprekende aanname heeft begeleid. Al in de vroeg-Griekse filosofie had het “ken uzelf” (*gnothi seauton*) de plaats van de mens in de werkelijkheid gegolden. Ook voor Plato, in wiens ideeënleer de idee van het Goede de hoogste plaats had ingenomen, hadden ontologie en ethiek een eenheid gevormd. De hoogste vorm van filosofische kennis was voor Plato morele kennis en ook de praktische normen voor de politieke samenleving lagen bij hem besloten in een structurele zijnsleer, die het voorwerp vormde van de filosofische reflectie. Als Aristoteles voor het eerst een onderscheid maakt tussen theoretische en praktische filosofie betekent dit geen werkelijke breuk met het denken vóór hem. Weliswaar worden de theoretische wetenschappen (wiskunde, natuurwetenschap en theologie) bij Aristoteles terwille van zichzelf bedreven en is het doel van de praktische

8. In de woorden van G.A. van der Wal: “In de filosofie [...] is steeds het eigen zijn en handelen in het geding; filosofisch inzicht is geen onpersoonlijke kennis, neerslag van onderzoekingen in een houding van innerlijke afstandelijkheid en vrijblijvendheid [...] Naar haar idee is de filosofie het totaal van die gedachtengangen die tot een redelijke opstelling en positiebepaling in de wereld strekken” (Enkele reflecties over filosofie — oud en nieuw. In: I.B. Horst [et al.] (red.), *De Geest in het geding*, p. 292). Als alle filosofische reflectie steeds een praktische gerichtheid vooronderstelt, dan volgt hieruit dat de uitdrukking “praktische filosofie” niet anders dan tautologisch kan zijn (vgl. Helmut Kuhn, Ist “praktische Philosophie” eine Tautologie? In: M. Riedel (Hrsg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. Bd. I, pp. 57-78).

wetenschappen (ethiek en politiek) het menselijk handelen, toch is het onderscheid tussen theorie en praktijk allerminst absoluut. Evenals de dichter heeft ook de filosoof de taak om de goddelijke wet te formuleren die de grondslag vormt van het menselijk leven in de polis. Het speculatieve denken (*theoria*) wordt bij Aristoteles daarom zelf als vorm van praxis opgevat (vgl. *Politica* VII 1325 b 21 vv.) en de vervolmaking van dit denken als de hoogste vorm van deugd (vgl. *Ethica Nicomachea* X 7).⁹ Dit samengaan van filosofische reflectie en praktische gerichtheid heeft zich vervolgens voortgezet tot aan de moderne tijd: telkens weer is het karakter van de filosofische reflectie bepaald door het primaat van de moreel-politieke vraagstelling, ongeacht het feit of die reflectie de “theorie” dan wel de “praktijk” in engere zin betrof. Dit geldt ook voor de metafysica, die van alle filosofische disciplines altijd de meest “theoretische” is gebleven. Zoals Cassirer in dit verband opmerkt: “Was der Metaphysik [...] immer wieder von neuem ihren Halt gab, das waren nicht rein logische Beweisgründe, sondern die ethischen Fragen und Interessen, mit denen sie unlöslich verbunden schien”.¹⁰

Een kentering treedt pas op met Bacon en Hobbes, wanneer onder invloed van het moderne wetenschapsideaal aan de filosofie de

9. De stelling dat het theoretische weten in het klassieke denken niet los van zijn praktische context kan worden begrepen vormt een terugkerend thema in het werk van Hans-Georg Gadamer. Zoals Gadamer laat zien is de belangrijkste tegenstelling voor Aristoteles niet die tussen theorie en praktijk, maar die tussen *praxis* en *poiesis*: “Das Begriffsfeld, in dem Wort und Begriff Praxis ihren eigentlichen Ort haben, ist nicht primär durch den Gegensatz zur ‘Theorie’ und als eine Anwendung von Theorie bestimmt [...] Die wichtigste Abgrenzung, die der Begriff der Praxis bei Aristoteles erfährt, [ist] nicht die von der theoretischen Wissenschaft, die sich als eine Art höchster Praxis aus dem weiten Bereich menschlicher Lebensmöglichkeiten erhebt, als die Abgrenzung gegen das auf Wissen beruhende herstellen, die Poiesis” (Hermeneutik als praktische Philosophie. In: M. Riedel (Hrsg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. Bd. I, pp. 327 v.). Dit betekent dat het klassieke onderscheid tussen theorie en praktijk niet samenvalt met het moderne onderscheid tussen zuivere wetenschap en de toepassing ervan: terwijl de praktijk voor het moderne denken als toepassingsgebied van de theorie geldt, is deze tegenstelling naar klassiek besef allerminst fundamenteel. Vgl. over de praktisch-politieke dimensie van Aristoteles’ theoriebegrip ook Joachim Ritter, *Die Lehre vom Ursprung und Sinn der Theorie bei Aristoteles*. In: id., *Metaphysik und Politik*, pp. 9-33.

10. Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem*. Bd. II, p. 603.

programmatische eis gesteld wordt haar normatieve vooronderstellingen prijs te geven. Het duidelijkst doet deze invloed zich gelden op het gebied van de ethiek en de politieke filosofie. Deze klassieke normatieve disciplines worden in de moderne tijd gereduceerd tot “waardevrije” wetenschappen naar het model van natuurwetenschap en geometrie.¹¹ Ethiek en politiek zijn niet langer “praktisch” in klassieke zin, dwz. gericht op het juiste handelen en de juiste staatsinrichting, maar staan geheel in het teken van wat bij Aristoteles *poiësis* heette, dwz. het maken en produceren van wat wenselijk geacht wordt en niet van wat goed of rechtvaardig is. De tegenstelling met de klassieke conceptie wordt treffend geformuleerd door Thomas Hobbes, die de politieke filosofie (“civil philosophy”) nog slechts als een instrument opvat ten behoeve van de maakbaarheid van de samenleving. Voor Hobbes wordt het wetenschappelijk karakter van de “civil philosophy” — naar analogie met de wiskunde — bepaald door het vermogen om haar objecten zelf voort te brengen: “The reason whereof is this, that the science of every subject is derived from a precognition of the causes, generation, and construction of the same; and consequently where the causes are known, there is place for demonstration, but not where the causes are to seek for. Geometry therefore is demonstrable, for the lines and figures from which we reason are drawn and described by ourselves; and civil philosophy is demonstrable, because we make the commonwealth ourselves”.¹² Deze grondtrek van het moderne denken wordt tenslotte in de *Scienza Nuova* van Giambattista Vico blijvend op formule gebracht met het adagium *verum et factum convertuntur*.¹³ Waarheid — en dit geldt ook voor morele en politieke waarheid — wordt nog slechts begrepen in termen van maakbaarheid. Morele en politieke problemen zijn naar modern inzicht in wesen technische problemen, waarvoor alleen de wetenschap en niet de filosofie de oplossing kan bieden.

11. Zie voor de ontwikkeling van het ethische en politieke denken onder invloed van het moderne wetenschapsideaal Wilhelm Hennis, *Politik und praktische Philosophie*.

12. Thomas Hobbes, Six Lessons to the Professors of the Mathematics. In: *The English Works of Thomas Hobbes*. Vol. VII, p. 184.

13. Zie over de oorsprong en invloed van Vico's adagium het eerder genoemde opstel van Löwith (*Vicos Grundsatz: verum et factum convertuntur*).

Toch is de diepgaande crisis waarin de filosofie onder invloed van het moderne wetenschapsideaal terecht is gekomen, van voorbijaande aard gebleken. Het moderne denken is er ten slotte niet in geslaagd om de filosofie definitief te transformeren tot een positieve wetenschap. In de huidige tijd wordt de reductie van normatief-praktische idealen tot uitspraken die aanspraak kunnen maken op wetenschappelijke gelding niet langer mogelijk geacht. “Die praktische Philosophie”, schrijft Wilhelm Hennis, “und mit ihr die politische Wissenschaft, steht und fällt mit dem Anerkenntnis, daß das Fällen von Werturteilen, die Bestimmung des Aufgegebenen Zieles menschlichen Handelns und Zusammenlebens, die Erörterung des ‘Staatszweckes’, eine legitime wissenschaftliche Aufgabe ist [...] Sie ist danach nicht möglich als *blasse* Erfahrungswissenschaft”.¹⁴ Anders gezegd: de filosofie, die van oudsher de morele en politieke werkelijkheid als haar eigenlijke object van onderzoek heeft beschouwd, beeldt de werkelijkheid niet slechts af, maar heeft altijd tegelijkertijd de pretentie haar te veranderen. Die pretentie is geen toevallige bijkomstigheid, maar vormt zoals we hierboven al zagen een definiërend kenmerk van het filosofisch denken als zodanig. Dit betekent niet dat de praktisch-normatieve uitgangspunten van de filosofie zich aan alle kritiek onttrekken; het betekent wel dat de filosofie naar haar aard geen waarde vrije wetenschap kan zijn.¹⁵ Kort gezegd: wanneer filosofie al tot wetenschap herleid kan worden, dan geldt dit niet voor haar normatieve vooronderstellingen. Wat hierboven is opgemerkt over de ontologische oriëntatie van de filosofie geldt daarom ook voor het primaat van de praktisch-normatieve vraagstelling: zoals de filosofie naar haar eigenlijke intentie steeds ontologie is gebleven, zo kan zij ook haar normatieve grondslag niet verloochenen.

Ook dit inzicht vinden we geïllustreerd bij Kant. Ook al is Kants filosofie gebaseerd op hetzelfde activistische kenmodel dat ook voor

14. O.c., p. 53.

15. Het gaat ons hier uitsluitend om de irreduceerbaarheid van filosofie als normatieve discipline tot waarde vrije wetenschap. Het argument dat de wetenschap in haar technisch-instrumentele gerichtheid op haar beurt ook steeds een politiek-normatieve context vooronderstelt blijft hier verder buiten beschouwing. Zie over dit thema Jürgen Habermas, Erkenntnis und Interesse. In: id., *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, pp. 146-168.

de moderne wetenschap maatgevend is, toch blijven wetenschap en filosofie bij Kant gescheiden disciplines. Enerzijds deelt Kant de moderne overtuiging dat er tussen wetenschap en filosofie een methodologische overeenkomst bestaat, anderzijds is hij van mening dat de filosofie zich juist door haar normatieve karakter van de wetenschap onderscheidt. De filosofie oriënteert zich bij Kant aan de wetenschap, voorzover de laatstgenoemde discipline het vermogen bezit om onze kennis niet als een “aggregaat”, maar als een “systeem” te representeren: “Ich verstehe [...] unter einem Systeme die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee. Diese ist der Vernunftbegriff von der Form eines Ganzen, so fern durch denselben der Umfang des Mannigfaltigen so wohl, als die Stelle der Teile untereinander a priori bestimmt wird. Der szientifische Vernunftbegriff enthält also den Zweck und die Form des Ganzen, das mit demselben kongruiert” (KrV A832/B860).¹⁶ De wetenschap kan daarom een systeem van kennis genoemd worden, “wo immer die Idee des Ganzen zum Grunde liegt die die Einteilung bestimmt” (Logik Pölitz XXIV 597). Deze “Idee des Ganzen” berust niet op ervaring, maar is “in der Vernunft selbst gegründet” (KrV A834/B862). Voor Kants filosofiebegrip geldt hetzelfde: ook de filosofie richt zich naar de idee van een totaal, nl. “die Idee von einem All der Realität” (A576/B604), dat “lediglich in der Vernunft ihren Sitz hat” (A573/B601) en dat de eenheid van kennis en werkelijkheid moet garanderen. “Übersehen wir unsere Verstandeserkenntnisse in ihrem ganzen Umfange”, schrijft Kant in de Anhang zur transzendenten Dialektik van de *Kritik der reinen Vernunft*, “so finden wir, daß dasjenige, was Vernunft ganz eigentümlich darüber verfügt und zu Stande zu bringen sucht, das *Systematische* der Erkenntnis sei, d.i. der Zusammenhang derselben aus einem Prinzip. Diese Vernunftseinheit setzt jederzeit eine Idee voraus, nämlich die von der Form eines Ganzen der Erkenntnis, welches vor

16. Vgl. ook Logik Busolt XXIV 631: “System ist [...] wo die Idee des Ganzen vor der Bestimmung der Teile vorher geht. Ein Aggregat aber ist, wo die Kenntnis der Teile vor dem Begriff des Ganzen vorhergeht”. Zie over de historische oorsprong van Kants systeembegrip Norbert Hinske, *Die Wissenschaften und ihre Zwecke. Kants Neuformulierung der Systemidee*. In: *Akten des 7. Internationalen Kant-Kongresses*. Tl. I, pp. 157-177; vgl. ook id., *Zwischen Aufklärung und Vernunftkritik*, pp. 102-117.

der bestimmten Erkenntnis der Teile vorhergeht und die Bedingungen enthält, jedem Teile seine Stelle und Verhältnis zu den übrigen a priori zu bestimmen” (A645/B673).¹⁷

Met deze gemeenschappelijke methodologische oriëntatie houdt de analogie tussen filosofie en wetenschap echter op. Volgens Kant kan de wetenschap de filosofie nooit vervangen. Dit geldt in het bijzonder voor de normatieve beginselen van ethiek en politieke filosofie, waarvan “der Grund der Verbindlichkeit [...] nicht in der Natur des Menschen oder den Umständen in der Welt, darin er gesetzt ist, gesucht werden müsse, sondern a priori lediglich in Begriffen der reinen Vernunft” (GMS IV 389). Uiteindelijk is de wetenschap slechts middel ter bereiking van het enige doel waar het de filosofie in wezen om te doen is: het streven naar wijsheid. “Was wir im ächten Verstande Philosophie nennen können [...] bezieht alles auf Weisheit, aber durch den Weg der Wissenschaft, den einzigen, der, wenn er einmal gebahnt ist, niemals verwächst und keine Verirrungen verstattet”, zoals de rangorde tussen filosofie en wetenschap in de *Kritik der reinen Vernunft* nader wordt bepaald (A850/B878).¹⁸ Het is deze overtuiging dat “alles Interesse zuletzt praktisch ist” (KpV V 121), die in Kants werk een opvallende en blijvende plaats inneemt, ook in die geschriften waarin het voorwerp van studie niet van praktische, maar van metafysisch-theoretische aard is. Aan het einde van het tweede hoofdstuk van de *Metaphysik Pölitz*, waarin Kant de rationele psychologie behandelt, heet het met zoveel woorden:

17. Het is in dit verband van belang te onderscheiden tussen de termen “systeembegrip” en “begripssysteem”: het eerste is het wetenschapstheoretische ideaal dat voor de eenheid van onze kennis bepalend is, het tweede is het categorieënsysteem van de transcendentiaalfilosofie, dat ons in staat stelt om *binnen* die eenheid naar systematisch gezichtspunt te differentiëren. Zo opgevat kan Kants transcendentale begripssysteem als toespitsing en culminatiepunt van zijn systeembegrip worden beschouwd. Vgl. Günter Zöllner, “Die Seele des Systems”: Systembegriff und Begriffssystem in Kants Transzendentalphilosophie. In: H.F. Fulda/J. Stolzenberg (Hrsg.), *Architektonik und System in der Philosophie Kants*, pp. 53-72.

18. Vgl. ook KpV V 163: “Wissenschaft (kritisch gesucht und methodisch eingeleitet) ist die enge Pforte, die zur *Weisheitslehre* führt, wenn unter dieser nicht bloß verstanden wird, was man tun, sondern was *Lehrern* zur Richtschnur dienen soll, um den Weg zur Weisheit, den jederman gehen soll, gut und kenntlich zu bahnen und andere vor Irrwegen zu sichern; eine Wissenschaft, deren Aufbewahrerin jederzeit die Philosophie bleiben muß”.

“Die Hauptsache ist immer die Moralität: diese ist das Heilige und Unverletzliche, was wir beschützen müssen, und diese ist auch der Grund und der Zweck aller unserer Spekulationen und Untersuchungen. Alle metaphysischen Spekulationen gehen *darauf* hinaus. Gott und die *andere Welt* ist das einzige Ziel aller unserer philosophischen Untersuchungen, und wenn die Begriffe von Gott und van der andern Welt nicht mit der Moralität samenhangen, so wären sie nichts nütze” (Metaphysik Pölitz XXVIII 301).

2. “Philosophie nach dem Weltbegriff”

Eén van de plaatsen waar de verbinding van het thema “wereld” met de traditionele praktische gerichtheid van het filosoferen bij Kant haar beslag krijgt, is het derde hoofdstuk van de transcendentale Methodenlehre in de *Kritik der reinen Vernunft*, waarin Kant zijn eigen filosofiebegrip afbakt tegenover dat van de achttiende-eeuwse schoolfilosofie. We kunnen volgens Kant een “scholastische” en een “universele” of traditionele betekenis van het begrip filosofie onderscheiden. In de eerste betekenis is filosofie “nur ein *Schulbegriff*, nämlich von einem System der Erkenntnis, die nur als Wissenschaft gesucht wird, ohne etwas mehr als die systematische Einheit dieses Wissens, mithin die *logische Vollkommenheit* der Erkenntnis zum Zwecke zu haben” (A838/B866). Filosofie is hier niet meer dan een kunstleer, een techniek die we kunnen gebruiken om ons systeem van kennis te vervolmaken, zonder dat we ons de vraag naar het doel van die kennis stellen.

Filosofie in de tweede betekenis, waar Kants eigenlijke interesse naar uitgaat, wordt “Philosophie nach dem Weltbegriff” genoemd. Het universele belang, dat de filosofie volgens deze betekenis vertegenwoordigt, wordt al aangegeven door Kants omschrijving van de term “Weltbegriff”: “*Weltbegriff* heißt hier derjenige, der das betrifft, was jedermann notwendig interessiert” (A839/B867 Anm.). Voorzover filosofie ook hier een wetenschap genoemd kan worden, nl. een samenhangend geheel van kennis volgens de organiserende idee van een systeem, luidt Kants definitie van wat hij als filosofie in de ware zin van het woord beschouwt: “die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Ver-

nunft” (A839/B867; vgl. ook Logik Jäsche IX 24 en Wiener Logik XXIV 798). Deze wezenlijke doeleinden van de filosofie zijn nu hetzij einddoel, hetzij subalterne doelen, die als middel aan het einddoel ondergeschikt zijn. Op de vraag wat het einddoel is, waar al onze kennis tenslotte op gericht is, luidt het antwoord: “kein anderer, als die ganze Bestimmung des Menschen” (A840/B868). De praktisch-morele connotatie van dit filosofiebegrip wordt tenslotte ondubbelzinnig uitgesproken, als Kant hieraan toevoegt: “*und die Philosophie über dieselbe heißt Moral*” (ibid.; cursiv. A.N.).

Filosofie “nach dem Weltbegriff” is dientengevolge niets anders dan moraalfilosofie. Kant sluit hier bewust aan bij de traditie: “Um dieses Vorzugs willen, den die Moralphilosophie vor aller anderen Vernunftbewerbung hat, verstand man auch bei den Alten unter dem Namen des Philosophen jederzeit zugleich und vorzüglich den Moralisten” (ibid.). En met een verwijzing naar Socrates heet het in de Logik Jäsche: “Der praktische Philosoph, der Lehrer der Weisheit durch Lehre und Beispiel, ist der eigentliche Philosoph” (Logik Jäsche IX 24). Kennis van de wereld, waar de filosofie in de oudheid steeds naar had gestreefd, had overeenkomstig deze praktische oriëntering altijd kennis van de mens in de wereld gegolden, de plaats van de mens in de polis, in de gemeenschap met anderen. Als Kant in zijn logica-college de vraag “Was ist der Mensch?” de enige vraag noemt, die alle andere filosofische vragen in zich verenigt (Logik Jäsche IX 25), dan gaat het ook bij Kant niet om de mens in zijn louter empirische of “fysiologische” hoedanigheid, maar om de mens als *wereldburger*, dat wil zeggen als constituerend lid van een gemeenschap, waarin hij zichzelf tot doel is. In overeenstemming hiermee wordt de filosofie, die de plaats van de mens in de werkelijkheid tot thema heeft, filosofie “in weltbürgerlicher Bedeutung” genoemd (ibid.), terwijl de levensvorm waarin de mens ten slotte zijn hoogste bestemming bereikt als “*allgemeiner weltbürgerlicher Zustand*” wordt aangeduid (Allgemeine Geschichte VIII 28). In de *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* heet het: “*der Mensch [ist] sein eigener letzter Zweck [...] Ihn also seiner Species nach als mit Vernunft begabtes Erdwesen zu erkennen, verdient besonders Weltkenntnis genannt zu werden, ob er gleich nur einen Teil der Erdgeschöpfe ausmacht*” (Anthropologie VII 119). In die zin is “Weltkenntnis” voor Kant hetzelfde als “praktische Men-

schenkenntnis”, die in tegenstelling tot alle andere vormen van kennis de filosofie haar blijvende waarde verleent:

“Philosophie ist wirklich nichts anderes als eine praktische Menschenkenntnis; alles andere ist die Kenntnis der Natur und eine Vernunftkunst; aber die obrigkeitliche Würde über die menschliche Vernunft und alle Kräfte, so fern sie ihr unterworfen sind, kommt der Philosophie zu. O! es ist zu bedauern, daß wir diese Bedeutung schwinden lassen. Ohne solche unterscheidende Benennung ist diese Kenntnis nicht von anderer ausgesondert, und es gibt keine wirkliche Lehre der Philosophie” (Ref. 4927, XVIII 30).

Het domein van kennis, dat met de begrippen “Weltkenntnis” en “praktische Menschenkenntnis” wordt aangeduid, valt echter niet samen met het domein van morele normativiteit, zoals dat in Kants ethische geschriften in kaart wordt gebracht. In zijn ethische werken maakt Kant steeds een strikt onderscheid tussen “allgemeine praktische Weltweisheit” en moraalfilosofie in eigenlijke zin. Alleen de laatste discipline heeft tot taak om de idee en het principe “eines möglichen reinen Willens [zu] untersuchen und nicht die Handlungen und Bedingungen des menschlichen Wollens überhaupt, welche größtenteils aus der Psychologie geschöpft werden” (GMS IV 390). Morele kennis in engere zin is daarmee het exclusieve domein van de zuivere praktische rede. “Weltkenntnis” kan daarentegen niet uit de rede worden afgeleid, maar vindt haar oorsprong in de ervaring:

“Die Erfahrungen der *Natur* und des *Menschen* machen zusammen die *Weltkenntnisse* aus. Die *Kenntnis des Menschen* lehrt uns die *Anthropologie*, die *Kenntnis der Natur* verdanken wir der *physischen Geographie* oder *Erdbeschreibung*” (Geographie Rink IX 157).

“Weltkenntnis” valt hiermee uiteen in antropologische en geografische kennis, die we ons respectievelijk door de omgang met anderen en door het maken van reizen eigen kunnen maken (vgl. Geographie Rink IX 157-58). Toch omvat de wereld, die volgens Kant het voorwerp van onze antropologische en geografische kennis uitmaakt, meer dan wat alleen uit de empirische ervaring kan worden afgeleid: “Von demjenigen, der viele Reisen gemacht hat, sagt man, er habe

die Welt gesehen. Aber zur Kenntnis der Welt gehört mehr, als bloß die Welt sehen. Wer aus seiner Reise Nutzen ziehen will, der muß sich schon im Voraus einen Plan zu seiner Reise entwerfen, nicht aber die Welt bloß als einen Gegenstand des äußeren Sinnes betrachten” (ibid. 157). Hetzelfde geldt voor onze omgang met anderen: “Umgang mit Menschen [...] lehrt uns den Menschen kennen, erfordert aber, wenn dieser Endzweck soll erreicht werden, viele Zeit. Sind wir aber schon durch Unterweisung vorbereitet: so haben wir bereits ein Ganzes, einen Inbegriff von Kenntnissen, die uns den Menschen kennen lehren. Nun sind wir imstande, jeder gemachten Erfahrung ihre Klasse und ihre Stelle in derselben anzuweisen” (ibid. 158). Het is met andere woorden niet voldoende om op reis te gaan en mensen te ontmoeten wanneer we niet over een theoretisch kader beschikken om onze ervaringen op zinvolle wijze met elkaar te verbinden. Kants colleges over antropologie en fysische geografie, die gedurende meer dan dertig jaar een vast onderdeel van zijn onderwijscurriculum vormden, moesten in deze leemte voorzien en zijn toehoorders aldus op “kennis van de wereld” voorbereiden.¹⁹ Het grote belang dat Kant steeds aan deze colleges heeft gehecht, moet niet in de laatste plaats worden verklaard door de morele betekenis die aan de hier behandelde vormen van “Weltkenntnis” kan worden toegeschreven. Maar wat moeten we hier onder verstaan, wanneer “Weltkenntnis” van empirisch-pragmatische aard door Kants moraalbegrip in strikte zin wordt uitgesloten?

Om deze vraag te kunnen beantwoorden moeten we ons rekenschap geven van het primaire ontologische karakter van Kants werkelijkheidsbegrip. De wereld, zoals die in de bovengenoemde “auf *Weltkenntnis* abzuweckende Vorlesungen” (Anthropologie IX 122 Anm.) in kaart wordt gebracht, is geen theoretische constructie van het kennend verstand, dwz. geen mathematisch beschrijfbaar voorstellingswereld die haar realiteit aan de structuren van onze kennis ontleent, maar de

19. “In meinem anfänglich frei übernommenen, späterhin mir als Lehramt aufgetragenen, Geschäfte *der reinen Philosophie* habe ich einige dreißig Jahre hindurch zwei auf *Weltkenntnis* abzuweckende Vorlesungen, nämlich (im Winter-) *Anthropologie* und (im Sommerhalbjahre) *physische Geographie* gehalten, welchen als populären Vorträgen beizuwohnen, auch andere Stände geraten fanden” (Anthropologie IX 122 Anm.). Vgl. ook *Rassen der Menschen* II 443 Anm.

directe en vanzelfsprekende context van ons alledaagse denken en handelen. Het gaat hier om onze concrete en alledaagse ervaringswereld, die gedefinieerd is in termen van onze intenties, behoeften en interessen en waarvan de realiteit aan alle theoretische kennis vooraf gaat. Deze “altijd al” aanwezige ervaringswereld — onze “Lebenswelt” om met Husserl te spreken — vormt de context waarbinnen niet alleen onze theoretische reflectie op de werkelijkheid, maar ook ons morele handelen pas gestalte kan krijgen.²⁰ De vraag naar de betekenis van de wereld valt hier samen met de vraag naar onze oorspronkelijk gegeven leefwereld, dat wil zeggen met de vraag naar de wijze waarop wij ons tot de werkelijkheid verhouden. “Die Frage nach der Bedeutung von Welt überhaupt”, schrijft Klaus Düsing, “ist zugleich die Frage nach der Notwendigkeit einer vorausgehenden und leitenden Hinsicht für den Menschen, durch die er sich in seinem besonderen Tun von vornherein in einem Ganzen bewegt und immer schon einen möglichen Zusammenhang alles vielfältig verschiedenen, das er antrifft und das ihn angeht, erwartet”.²¹ De wereld is in deze opvatting “ein Strukturmoment des Sich-Verhalten-Könnens des Menschen überhaupt, sofern dieses irgendwie auf Kenntnis oder Überlegung beruht”.²² Het is deze structurele betrekking tussen mens en werkelijkheid, waar Kant op doelt als hij de wereld in zijn geografecollege het schouwtoneel van onze kennis en vaardigheden noemt:

“Die Welt ist das Substrat und der Schauplatz, auf dem das Spiel der Geschicklichkeit vor sich geht. Sie ist der Boden, auf dem unsere Erkenntnisse erworben und angewendet werden. Damit aber das in Ausübung könne gebracht werden, wovon der Verstand sagt, daß es geschehen soll: so muß man die Beschaffenheit des Subjekts kennen, ohne welches das erstere unmöglich wird” (Geographie Rink IX 158).

20. Vgl. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, pp. 105 vv. Ook in het grondslagenonderzoek van de fenomenologische sociologie neemt het begrip “Lebenswelt” een belangrijke plaats in. Zie o.a. Alfred Schütz/Thomas Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt* en Richard Grathoffs recentere *Milieu und Lebenswelt*.

21. Klaus Düsing, *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, p. 9.

22. Ibid.

Kennis van de wereld betekent voor Kant dan ook niet — of althans niet in de eerste plaats — kennis van de bestaande werkelijkheid, maar kennis van onze subjectieve behoeften en interessen als uitdrukking van onze specifiek menselijke zijnswijze. Die zijnswijze is van pragmatische aard: de mens is “durch seine Vernunft bestimmt, in einer Gesellschaft mit Menschen zu sein und in ihr sich durch Kunst und Wissenschaften zu *kultivieren*, zu *zivilisieren* und zu *moralisieren*“ (Anthropologie VII 324).²³ Dat wil zeggen dat onze verhouding tot de werkelijkheid bepaald wordt door de mogelijkheden die de wereld ons biedt om onszelf in sociaal, cultureel en moreel opzicht te ontwikkelen en dat de pragmatische rede tot taak heeft om deze mogelijkheden in kaart te brengen. “Pragmatisch” staat hier niet — zoals op veel andere plaatsen in Kants werk — in tegenstelling tot “moreel” (vgl. KrV A800/B828, GMS IV 417 en MS VI 354), maar wordt gedefinieerd als een eigenschap van kennis “von der sich ein allgemeiner Gebrauch in der Gesellschaft machen läßt” (Ref. 1482, XV 659-60).²⁴ Het pragmatische weten stelt ons in staat om onze subjectieve positie te bepalen ten opzichte van de ons omringende werkelijkheid, dwz. om ons in de wereld te oriënteren.²⁵ Kant spreekt

23. Vgl. over de trias “cultiveren, civiliseren, moraliseren” als onderdeel van Kants pragmatische werkelijkheidsbegrip — waaraan Kant soms nog de term “disciplineren” toevoegt — Gerhard Funke, Kants Stichwort für unsere Aufgabe: Disziplinieren, Kultivieren, Zivilisieren, Moralisieren. In: *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*. Tl. III, pp. 1-25.

24. Vgl. ook Menschenkunde XXV 856, Anthropologie Mrongovius XXV 1210 en Moral Mrongovius II XXIX 607. Een overeenkomstige betekenis van het begrip “pragmatisch” kan ook bij Wolff, Meier en Baumgarten worden aangetroffen. Zie voor relevante vindplaatsen Clemens Schwaiger, *Kategorische und andere Imperative*, p. 121 noot 387.

25. In zijn in 1990 in Bonn gehouden inaugurale rede ‘Was heißt: Sich im Denken orientieren?’ Zur Möglichkeit philosophischer Weltorientierung nach Kant (in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie XVII* (1992), pp. 1-16) karakteriseert Werner Stegmaier het pragmatische weten dienovereenkomstig als “Gebrauchswissen”, dwz. “kein allgemeines und lehrbares Wissen [...], sondern ein Wissen, das sich nur im individuellen Gebrauch zeigt” (p. 11). Pragmatische kennis onderscheidt zich in dit opzicht principieel van theoretische kennis: “Wir suchen in der Orientierung nicht Gründlichkeit, Vermehrung und Vertiefung des Wissens [...]. Voreiligkeit, Vagheit und Oberflächlichkeit sind darum keine Defizite der Orientierung, sondern gerade das, was sie ermöglicht: in der Orientierung hält man sein Gleichgewicht nicht,

in dit verband over “*das Recht des Bedürfnisses* der Vernunft [...], als eines subjektiven Grundes etwas vorauszusetzen und anzunehmen, was sie durch objektive Gründe zu Wissen sich nicht anmaßen darf; und folglich sich im Denken [...] lediglich durch ihr eigenes Bedürfnis zu *orientieren*” (Was heißt VIII 137).²⁶ Anders gezegd: alleen door uit te gaan van praktische vooronderstellingen die zich aan het objectiverende denken onttrekken kunnen we er volgens Kant in slagen ons in de wereld te oriënteren en zo onze pragmatische subjectiviteit tot uitdrukking te brengen.

Hoewel Kants theorie van de pragmatische rede geen criteria bevat waaraan objectief geldige kennis dient te voldoen en evenmin is toegerust om onze subjectieve morele inzichten te funderen, heeft zij niettemin een normatief-morele component. Volgens Friedrich Kaulbach wordt de pragmatische subjectiviteit bij Kant “nicht als Stand dessen bestimmt, der sich die Dinge zu Gegenständen theoretischer Erkenntnis macht oder dem es um die Fundierung der Gesinnung in einem absoluten Sittengesetz zu tun ist: vielmehr versteht sich das Subjekt der pragmatischen Vernunft als Instanz, die unmittelbare sittliche Grunderfahrungen gewonnen, den Selbstzweckcharakter im andern Menschen eingesehen hat und vom Standpunkt seiner Welterfahrenheit die Möglichkeiten beurteilen kann, wie man sich verhalten soll, um uns selbst und die andern Menschen zur Erfüllung unserer Aufgabe in der Welt und unserer Zwecke in den Stand zu setzen”.²⁷ Zich oriënteren in de wereld veronderstelt niet alleen de bereidheid om rekening te houden met de legitieme belangen van ande-

indem man fest steht, sondern indem man sich in der Bewegung hält, wie im Gehen oder auf einem Fahrrad” (p. 12).

26. De bijzondere context van Kants opstel uit 1786 over de betekenis van het oriënterende denken (AA VIII 131-147) is de pantheïsme-discussie tussen Jacobi en Mendelssohn, waarin geloof en rede tegen elkaar werden uitgespeeld. In zijn bijdrage aan het debat laat Kant zien dat Gods bestaan geen inzet kan zijn van een theoretische discussie, maar dat het geloof in God als praktische vooronderstelling een noodzakelijke gelding bezit. Het praktische geloof in God is voor Kant het voorbeeld van een subjectieve zekerheid of “postulaat” van de zuivere rede, waaraan we ons in het denken kunnen oriënteren. Zie over de pantheïsme-discussie en Kants rol hierin Kurt Christ, *Jacobi und Mendelssohn. Eine Analyse des Spinozastreits*.

27. Friedrich Kaulbach, *Weltorientierung, Weltkenntnis und pragmatische Vernunft bei Kant*. In: id./J. Ritter (Hrsg.), *Kritik und Metaphysik*, p. 69.

ren, maar ook het vermogen om onze positie te bepalen ten opzichte van verleden en toekomst, dwz. een bewustzijn van onze plaats in de geschiedenis: “Die Erfahrenheit, welche im Bereich des Denkens der pragmatischen Vernunft ins Spiel kommt, [...] schließt auch einen Weg ein, den die individuelle Vernunft dessen, der Erfahrenheit beansprucht, gegangen sein muß; mit einem Wort: sie schließt eine Geschichte ein. Nur derjenige gewinnt den Zustand der Erfahrenheit, der den Weg dieser Geschichte gegangen ist und infolgedessen auch den Stand gewonnen hat, von dem aus es ihm möglich wird, angemessen über die Welt zu urteilen”.²⁸ Hiermee duidt Kaulbach impliciet op het morele aspect van wat we met Kant onder “Weltkenntnis” moeten verstaan. Wanneer we ons voortdurend rekenschap trachten te geven van onze plaats in de wereld, onze plaats in de geschiedenis en onze positie ten opzichte van onze medemensen, dan heeft deze houding als zodanig een morele betekenis, ook wanneer we niet expliciet uit morele motieven handelen: “so geht pragmatische Vernunft unmittelbar in reine praktische Vernunft über”.²⁹ Kants theorie van de pragmatische rede brengt zo een aspect van ons morele denken en handelen tot uitdrukking, dat we in het vorige hoofdstuk hebben omschreven als de bereidheid om ons voor onze daden te verantwoorden, waarbij we ons telkens opnieuw rekenschap dienen te geven van de redenen en motieven die aan onze keuzen ten grondslag liggen. Dit telkens opnieuw positie kiezen in een nooit aflatend proces van oriëntatie kan worden beschouwd als de articulatie van een specifiek morele gezindheid.³⁰ Het gaat om een habitus, waarvan het morele karakter niet alleen bepaald wordt door de veronderstelde dialoog tussen mijzelf en anderen, maar ook door de permanente dialectiek tussen theoretische reflectie en praktische beslissing. Oriëntatie betekent immers altijd heroriëntatie: de bereidheid om mijn motieven te herzien en om eerder ingenomen standpunten ter discussie te stellen. Deze openheid en onbevangenheid zijn niet het-

28. Kaulbach, o.c., p. 67.

29. Ibid., p. 69.

30. In de woorden van Stuart Hampshire: “This policy of ‘seeing round’, and of testing an intention by alternative descriptions in any difficult case, is itself a maxim of conduct, a part of a particular moral outlook” (*Thought and Action*, p. 215).

zelfde als vrijblijvendheid, maar komen voort uit een fundamenteel besef van verantwoordelijkheid en bereidheid tot zelfkritiek.³¹

Moreel handelen is steeds handelen in het besef dat mijn beschrijving van de werkelijkheid per definitie inadequaaf is, niet alleen vanwege de in het vorige hoofdstuk genoemde *hiatus irrationalis* tussen denken en werkelijkheid, maar ook omdat ik nooit absoluut zeker kan zijn van de motieven en intenties die aan mijn interpretatie van de wereld ten grondslag liggen. Volgens Kant kunnen we aan dit fundamentele menselijke tekort tegemoet komen door ons in het gebruik van de pragmatische rede te laten leiden door een drietal maximes of “Bedingungen der Vermeidung des Irrtums überhaupt” (Logik Jäsche IX 57). Deze maximes zijn:

“1) selbst zu denken, 2) sich in der Stelle eines Anderen zu denken, und 3) jederzeit mit sich selbst einstimmtig zu denken” (ibid.; vgl. ook Anthropologie VII 228 en KU V 294).

Volgens de eerste maxime dient onze interpretatie van de werkelijkheid steeds op eigen inzicht te berusten en niet op dwang of beïnvloeding van buitenaf, de tweede maxime gebiedt ons onze horizon te verbreden door ons het standpunt van anderen eigen te maken, terwijl de derde maxime ertoe dient om ons denken en handelen consistentie en samenhang te verlenen. In zijn *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* noemt Kant de erkenning van de eerstgenoemde regel “die wichtigste Revolution in dem Inneren des Menschen”, nl. “der Ausgang desselben aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Statt dessen, daß bis dahin andere *für* ihn dachten und er bloß nachahmte oder am Gängelbände sich leiten ließ, wagt er es jetzt, mit eigenen Füßen auf dem Boden der Erfahrung, wenn gleich noch wackelnd, fortzuschreiten” (Anthropologie VII 229).³² Als uitdrukking van onze morele zijswijze is echter vooral de tweede maxime

31. Hampshire noemt de begrippen “criticism” en “regret” als de polen van een morele dialectiek die als constitutief kan gelden voor onze morele zijswijze: “In his own action, and in the use of practical reason, a man is always forming a pattern of behaviour, and therefore a character, and at the same time criticising and regretting his own behaviour and habits in retrospect. There is therefore a circle of criticism and decision, of reflection and action, that continues as long as he is conscious” (o.c., p. 248).

32. “Zelf denken” is daarmee één van de grondbegrippen van de Duitse Verlichting. Zoals het op een andere plaats genoemd wordt: “*Selbstdenken* heißt den obersten

van belang, die “einen Mann von *erweiterter Denkungsart* anzeigt, wenn er sich über die subjektiven Privatbedingungen des Urteils, wozwischen so viele andere wie eingeklammert sind, wegsetzt und aus einem *allgemeinen Standpunkte* (den er dadurch nur bestimmen kann, daß er sich in den Standpunkt anderer versetzt) über sein eigenes Urteil reflektiert”, zoals het in de *Kritik der Urteilskraft* heet (KU V 295). Het is ditzelfde vermogen om zich te verplaatsen in de positie van anderen dat Kant al in de *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* uit 1764 constitutief had genoemd voor het bestaan van een morele gemeenschap:

“Denn indem ein jeder auf der großen Bühne, seinen herrschenden Neigungen gemäß, die Handlungen verfolgt, so wird er zugleich durch einen geheimen Antrieb bewogen, in Gedanken außer sich selbst einen Standpunkt zu nehmen, um den Anstand zu beurteilen, den sein Betragen hat, wie es aussehe und dem Zuschauer in die Augen falle. Dadurch vereinbaren sich die verschiedene Gruppen in ein Gemälde von prächtigem Ausdruck, wo mitten unter großer Mannigfaltigkeit Einheit hervorleuchtet, und das Ganze der moralischen Natur Schönheit und Würde an sich zeigt” (*Beobachtungen* II 227).

Als het bovenstaande Kants positie correct weergeeft, heeft “Philosophie nach dem Weltbegriff” inderdaad een morele betekenis, ook al komt deze betekenis in Kants ethische werken niet expliciet aan de orde. Dit laatste is niet toevallig: het aspect van de moraliteit, dat we als een definiërend kenmerk van Kants “Weltbegriff” hebben leren kennen, is een element dat aan alle specifieke ethische theorieën — en dus ook aan Kants formalistische ethiekopvatting — ten grondslag ligt. Als structureel element van de werkelijkheid is de moraal “altijd al” feitelijk gegeven, nog voordat wij de wereld in termen van morele theorieën interpreteren. Voor een juist begrip van Kants morele onto-

Proberstein der Wahrheit in sich selbst (d.i. in seiner eigenen Vernunft) suchen; und die Maxime, jederzeit selbst zu denken, ist die *Aufklärung*” (Was heißt VIII 146 Anm.). Vgl. over het programmatische karakter van het begrip “zelf denken” Norbert Hinske, *Ursprüngliche Einsicht und Versteinerung*. In: G. Müller (Hrsg.), *Das kritische Geschäft der Vernunft*, pp. 7-28. Vgl. ook id., *Zwischen Aufklärung und Vernunftkritik*, pp. 42-59.

logie is de hierboven geschetste theorie van de pragmatische rede van bijzonder belang. Het is immers de pragmatische rede waarmee we onze verhouding tot de werkelijkheid en daarmee onze specifiek menselijke zijnswijze in de concrete praktijk tot uitdrukking brengen. In Kants termen uitgedrukt: de pragmatische rede stelt ons in staat om onze “erworbenen Kenntnisse und Geschicklichkeiten zum Gebrauch für die Welt anzuwenden” (Anthropologie IX 119) en zo gestalte te geven aan de morele dimensie van ons bestaan, waarvan de realiteit “vor allem Vernünfteln über seine Möglichkeit und allen Folgerungen, die daraus zu ziehen sein möchten, vorhergeht” (KpV V 91).

3. Intelligibilität

3.1 De invloed van Leibniz: substantiebegrip en theocentrisch kenmodel

Met het aspect van de moraliteit hebben we nog slechts een deel van de betekenis van Kants ontologische werkelijkheidsconceptie aan het licht gebracht. Behalve het normatieve aspect van Kants “Weltbegriff” zijn nog twee andere aspecten van belang, die evenals het begrip moraliteit als structurele elementen van de werkelijkheid kunnen worden beschouwd en die niet alleen in de voorkritische fase, maar ook in Kants latere denken een belangrijke rol spelen. Het gaat hier om het begrip intelligibilität of intellectuele kenbaarheid en het begrip gemeenschap of samenhang. Het eerste begrip is geworteld in de voorafgaande metafysisch-ontologische traditie, die met Leibniz en Wolff een voorlopig hoogtepunt had bereikt. Het tweede begrip is afkomstig uit de natuurfilosofie van Newton, die een universele dynamische verbinding tussen de laatste elementen van de werkelijkheid had gepostuleerd. We zullen beginnen met een bespreking van het intelligibiliteitsaspect, dat in de secundaire literatuur steeds de meeste aandacht heeft gekregen. Het begrip gemeenschap zal daarna aan de orde komen.

De oorsprong van Kants opvatting dat de werkelijkheid intelligibel is, dwz. dat aan de waarneembare werkelijkheid een gedachte realiteit ten grondslag ligt, ligt bij Leibniz. Kant is zich van deze invloed van Leibniz steeds bewust geweest, ook wanneer hij Leibniz niet met zo-

veel woorden noemt. We kunnen Kants denkontwikkeling vanaf de *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte* uit 1747, dat de verhouding tussen Leibniz' substantiebeprij en Newtons mechanica aan de orde stelt, tot en met de ontologisering van het transcendentale denken in het late *Opus postumum* met recht als een doorlopende dialoog met Leibniz opvatten.³³ "Die Kantische Philosophie [ist] dem Wollen und dem Vollbringen nach eine fundamentale Auseinandersetzung mit Leibniz", zoals Gottfried Martin opmerkt, "eine Auseinandersetzung, in der Zustimmung und Entgegensetzung unlösbar miteinander verbunden sind".³⁴ De ontologie van Leibniz vormt dan ook niet slechts de historisch-metafysische context van Kants denkontwikkeling, maar is tegelijkertijd een onmisbare voorwaarde voor de reconstructie ervan. Evenals Kant na hem probeert ook Leibniz een antwoord te geven op de vraag naar de verhouding tussen denken en zijn. Wat is de voorgegeven orde van de werkelijkheid en hoe kan die orde door het menselijk subject als gekende werkelijkheid begrepen en aldus ontsloten worden? Leibniz' antwoord, dat we hieronder in hoofdlijnen zullen weergeven, combineert een universele substantietheorie met een theocentrische kennisopvatting, die beide deel uitmaken van een alomvattende metafysische theorie: de monadenleer.

Het centrale ontologische begrip is voor Leibniz de monade, "une substance simple", die wordt gedefinieerd als uniek, ondeelbaar en door God geschapen.³⁵ God, het principe en de oorzaak van alle substanties, is zelf ook een substantie, zij het niet geschapen maar een *ens a se*. De monade wordt voorts gekarakteriseerd als een oorspronkelijke bewegende kracht ("une activité originale"), naar het model van Aristoteles' entelechiebegrip.³⁶ In tegenstelling tot Descartes, die

33. Vgl. mijn artikel Leibniz' Onto-Logik und die transzendente Logik Kants. In: *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*. Bd. V, pp. 55-64. Burkhard Tuschling heeft er in hetzelfde verband op gewezen dat niet alleen Kants voorkritische natuurfilosofie, maar ook zijn dynamische materiebegrip in de MAN en zijn theorie van de bewegende krachten in het OP zijn voortgekomen uit de discussie met Leibniz (Apperception and Ether. In: E. Förster (ed.), *Kant's Transcendental Deductions*, pp. 193-216).

34. Gottfried Martin, *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie*, p. 9.

35. G.W. Leibniz, *Principes de la philosophie ou monadologie*, p. 68 vv.

36. Zie id., *Systeme nouveau*. In: *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*, hrsg. von C.I. Gerhardt. Bd. IV, p. 479.

de substantie in termen van lichamelijke uitgebreidheid had begrepen, stelt Leibniz het wezen van de substantie voor als werkzaamheid of kracht (“quelque chose de vital”³⁷) — uitgebreidheid drukt voor Leibniz slechts een relatie uit tussen de individuele monaden en is geen wezenskenmerk van de monade zelf. Het universum of de totaliteit van het zijnde wordt begrepen als een in zichzelf gesloten wereld van ontelbare individuele monaden, die als “levende spiegels” van de wereld ieder afzonderlijk, zij het steeds onder andere invalshoek, hetzelfde universum representeren: “[Toute] substance est comme un monde entier et comme un miroir de Dieu ou bien de tout l’univers, qu’elle exprime chacune à sa façon [...] Ainsi l’univers est en quelque façon multiplié autant de fois qu’il y a de substances”.³⁸ Alle realiteit ligt voor Leibniz besloten in het zijn van de individuele monaden: buiten of tussen de individuele monaden is er geen realiteit. Hoewel zij deel uitmaakt van een pluraliteit heeft de ondeelbare individuele substantie geen venster op de buitenwereld, maar draagt zij al haar toestanden, dwz. haar modificaties in heden, verleden en toekomst, reeds in zich: “On peut même dire que toute substance porte en quelque façon le caractère de la sagesse infinie et de la toute-puissance de Dieu [...] Car elle exprime, quoique confusément, tout ce qui arrive dans l’univers, passé, présent ou avenir, ce qui a quelque ressemblance à une perception ou connaissance infinie”.³⁹

Hoewel alle monaden het vermogen bezitten te denken en te willen, en in zoverre bezielde zijn, brengt niet iedere monade dit vermogen op dezelfde manier tot uitdrukking: “Et toute la nature, fin, vertu et fonction des substances n’étant que d’exprimer Dieu et l’univers [...], il n’y a pas lieu de douter que les substances qui l’expriment avec connaissance de ce qu’elles font, et qui sont capables de connaître des grandes vérités à l’égard de Dieu et de l’univers, ne l’expriment mieux sans comparaison que ces natures qui sont ou brutes et incapables de connaître des vérités, ou tout à fait déstituées de sentiment et de connaissance”.⁴⁰ Omdat alleen de mens, in tegenstelling tot alle

37. O.c., p. 483. Vgl. ook id., *Essais de Théodicée*. Partie I, § 87, pp. 158-159.

38. Id., *Discours de métaphysique*, p. 44.

39. Ibid.

40. O.c., p. 73.

andere geschapen substanties, als zelfbewust denkend subject in staat is tot zelfreflectie en kennis van God, manifesteert de intelligibele werkelijkheid zich bij uitstek in het menselijk denken. Op deze wijze representeert het *cogito* de gedachtenwereld van het goddelijk intellect: “Aussi n’avons nous dans notre âme les idées de toutes choses, qu’en vertu de l’action continuelle de Dieu sur nous, c’est-à-dire [que] l’essence de notre âme est une certaine expression, imitation ou image de l’essence, pensée et volonté divine et de toutes les idées qui y sont comprises. On peut donc dire que Dieu seul est notre objet immédiat hors de nous, et que nous voyons toutes choses par lui”.⁴¹ We kunnen dit model, dat het menselijk weten als een afspiegeling beschouwt van het goddelijk kennisideaal, als theocentrisch karakteriseren.⁴² De veronderstelde commensurabiliteit tussen het menselijke en het goddelijke weten garandeert het menselijk subject een inzicht in het goddelijke scheppingsplan, al betekent dit voor Leibniz niet dat menselijke en goddelijke kennis volledig samenvallen. Voor Leibniz is de mens — anders dan voor Plato, Augustinus en Malebranche — niet in staat is tot intuïtieve kennis, dwz. tot het denken van “Gods gedachten”.⁴³ De menselijke kennis is steeds eindig en

41. O.c., p. 65.

42. Henry Allison noemt het theocentrische kenmodel “a program or method of epistemological reflection, according to which human knowledge is analyzed and evaluated in terms of its conformity, or lack thereof, to the standard of cognition theoretically achievable by an ‘absolute’ or ‘infinite intellect’. By the latter I understand one that is not encumbered by the limitations of the human intellect, and which, therefore, knows objects ‘as they are in themselves’” (*Kant’s Transcendental Idealism*, p. 19). We hoeven volgens deze definitie niet uit te gaan van het feitelijk bestaan van een absoluut intellect: “The point is only that a hypothetical ‘God’s-eye view’ of things is used as a standard in terms of which the ‘objectivity’ of human knowledge is analyzed” (ibid.). Zie in dezelfde zin ook Gottfried Martin, *Immanuel Kant*, p. 69 vv.

43. Voor Plato was in de schouw van de eeuwige en onveranderlijke ideeën door de menselijke ziel de mogelijkheid gelegen om “aan God gelijk te worden”. Zie *Theaetetus* 176B en *De Wetten* 716D. In de latere tijd is, behalve Augustinus, vooral de leer van Malebranche “que nous voyons toutes choses en Dieu” van grote invloed geweest (*De la recherche de la vérité*, Livre III, IIe partie, chap. VI. In: id., *Oeuvres I*, pp. 338-346). Het vermoeden lijkt gewettigd dat Leibniz’ afwijzing van deze opvattingen verband houdt met zijn Lutherse achtergrond. Voor Luther immers gold de wens om “aan God gelijk te worden” als een vorm van ontoelaatbare hoogmoed.

beperkt, maar door de blik op het innerlijk te richten kan de mens de goddelijke waarheid volgens Leibniz niettemin benaderen: de wereld is immers een intelligibele, door God gedachte werkelijkheid die in de individuele menselijke ziel besloten ligt.⁴⁴

Het theocentrische kenmodel, dat Gods denken als maatstaf en criterium voor de beoordeling van het menselijk kennen beschouwt, ligt ook ten grondslag aan Leibniz' waarheidsopvatting. Waarheid drukt bij Leibniz een identiteit uit die als een analytische betrekking wordt begrepen tussen subject en predikaat.⁴⁵ Alle ware proposities zijn voor Leibniz — althans impliciet — analytisch: “c'est ce que les philosophes appellent *in-esse*, en disant que le prédicat est dans le sujet. Ainsi il faut que le terme du sujet enferme toujours celui du prédicat, en sorte que celui qui entendrait parfaitement la notion du sujet, jugerait aussi que le prédicat lui appartient”.⁴⁶ Dit geldt zowel voor de eeuwige en noodzakelijke waarheden (“vérités de raisonnement”), die in alle mogelijke werelden gelden, als ook voor de contingente waarheden (“vérités de fait”), waarvan de gelding beperkt is tot de waarneembare werkelijkheid in ruimte en tijd. Als we de analyticiteit van een oordeel kunnen vaststellen door een niet-identieke propositie in een eindig aantal stappen tot een identieke propositie te reduceren, dan spreken we van een noodzakelijke waarheid, zoals in het geval van aritmetische en geometrische waarheden, die we zonder tegenspraak niet kunnen ontkennen. Contingente waarheden kun-

44. Zie voor Leibniz' versie van het theocentrisch kenmodel Aron Gurwitsch, *Leibniz. Philosophie des Panlogismus*, pp. 23-31, 142-151 en 450-454. Volgens de panlogistische uitleg van Gurwitsch heeft het universum bij Leibniz een logisch-ontologische structuur, die teruggaat op het goddelijk intellect. Omdat de menselijke geest in staat is om de structuur van het universum na te denken (en zich daar bovendien van bewust is) “erscheint er als “allwissend”. Jedoch ist diese Allwissenheit begrenzt, endlich und — wie Leibniz es nennt — konfus [...] Die Konfusion hat ihren Grund in der Einseitigkeit der Repräsentation des Universums durch jede einzelne Monade oder darin, daß jede Monade an einen bestimmten “Standpunkt” gebunden ist” (p.146). In dit opzicht gaapt er een diepe kloof tussen de mens en God, die immers niet aan enig standpunt gebonden is.

45. Zie Winfried Lenders, *Die analytische Begriffs- und Urteilstheorie von G.W. Leibniz und Chr. Wolff*. Vgl. ook Lewis White Beck, *Analytic and Synthetic Judgements before Kant*. In: id., *Essays on Kant and Hume*, pp. 80-100.

46. *Discours de métaphysique*, p. 43.

nen daarentegen niet tot identiteiten worden gereduceerd. De onmogelijkheid om de identiteit van een contingente waarheid vast te stellen is echter niet gelegen in de aard van de contingente propositie zelf, maar is het gevolg van de eindigheid van het menselijk verstand. Omdat iedere individuele substantie een gesloten wereld is die alle mogelijke predikaten die aan het begrip ervan kunnen worden toegeschreven reeds bevat en het goddelijk verstand het vermogen bezit om de totaliteit van al deze predikaten te aanschouwen, kan er voor God geen onderscheid bestaan tussen logische waarheid en feitelijke waarheid, tussen *a priori* en *a posteriori* of — om Kants terminologie te hanteren — tussen “analytisch” en “synthetisch”. Omdat alle proposities in laatste instantie analytisch zijn, moet het “synthetisch” karakter van contingente proposities volgens Leibniz begrepen worden als de uitdrukking van het menselijk onvermogen tot een oneindige conceptuele analyse, dwz. als gevolg van een feitelijke en niet van een kwalitatieve of structurele beperking van het menselijk verstand.⁴⁷

Deze structurele verwantschap tussen het menselijk en het goddelijk denken impliceert echter niet dat Leibniz slechts een graadueel, of zelfs in het geheel geen onderscheid zou kennen tussen de intelligibele wereld der monaden en onze alledaagse voorstellingswereld in ruimte en tijd. Integendeel, het onderscheid tussen beide werelden is voor Leibniz fundamenteel. In tegenstelling tot de intelligibele werkelijkheid bezit de fysische voorstellingswereld — die gedefinieerd wordt in termen van uitgebreidheid, beweging, getal, duur, causaliteit, tijd en ruimte — geen realiteitskarakter: “[...] la matière prise pour la masse et elle-même n’est qu’un pur phénomène ou apparence bien fondée, comme encore l’espace et le temps. Elle n’a pas même des qualités précises et arrêtées qui la puisse faire passer pour un être déterminé [...]; puisque la figure même, qui est de l’essence

47. De relativering van het onderscheid tussen analytische en synthetische oordelen, die bij Leibniz een ontologisch-theologische achtergrond heeft, is in onze tijd op grond van semantische argumenten opnieuw onder de aandacht gebracht (W.V.O. Quine, *Two Dogmas of Empiricism*. In: *The Philosophical Review LX* (1951), pp. 20-43). Zie voor een overzicht van de tegenwoordige analyticiteitsdiscussie, waaraan behalve de naam van Quine i.h.b. die van Carnap, Kripke en Putnam verbonden zijn, Carsten Held, *Analytizität*. In: *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*. Bd. V, pp. 28-36.

d'une masse étendue terminée, n'est jamais exacte et déterminée à la rigueur dans la nature, à cause de la division actuelle à l'infini des parties de la matière".⁴⁸ De fysische werkelijkheid is voor Leibniz een oneindig deelbaar continuüm en de kwaliteiten die deze werkelijkheid constitueren worden gereduceerd tot een systeem van relaties ("quelque chose d'imaginaire et de relatif à nos perceptions"), dwz. tot een ordening die slechts de fenomenale betrekkingen representeert tussen de individuele niet-materiële substanties.⁴⁹ Ook ruimte en tijd zijn bij Leibniz naar hun aard fenomenaal. In zijn briefwisseling met Clarke verwerpt Leibniz Newtons absolute ruimtebegrip, dat hij met Gods wezen in strijd acht: Gods bestaan kan volgens Leibniz niet van een plaats in de ruimte afhankelijk zijn.⁵⁰ Maar ook ten aanzien van de geschapen substanties geldt dat de ruimte geen *principium individuationis* is: aan het abstracte en uniforme karakter van de ruimte kan immers geen toereikende grond worden ontleend om tussen afzonderlijke individuele substanties te onderscheiden. Waar Newton — evenals Spinoza — ruimte en tijd als attributen van God had opgevat, zijn deze begrippen voor Leibniz nog slechts "une chose ideale".⁵¹

48. Brief aan Arnauld, dd. 9 oktober 1687. In: G.W. Leibniz, *Correspondance avec Arnauld*, p. 186.

49. *Discours de métaphysique*, p. 46.

50. Zie voor de controverse tussen Leibniz en Newton m.b.t. de absolute ruimte Max Jammer, *Das Problem des Raumes*, pp. 102-153. Zie over de theologisch-metafysische achtergronden van Leibniz' ruimtebegrip Heinz Heimsoeth, *Der Kampf um den Raum in der Metaphysik der Neuzeit*. In: id., *Studien zur Philosophie Immanuel Kants I*, pp. 107-112. Evenals Leibniz' opvattingen over tijd en ruimte waren ook die van Newton ingegeven door theologische motieven: zoals Jammer laat zien hadden de absolute tijd en de absolute ruimte bij Newton niet in de laatste plaats de functie om de grondslagen van de mechanica en de mathematische fysica een theologische fundering te geven.

51. Leibniz' vijfde brief aan Clarke. In: A. Robinet (ed.), *Correspondance Leibniz-Clarke*, p. 137. Hier tegenover staat het (door Clarke geformuleerde) standpunt van Newton: "Space is immense, & immutable, & eternal; and so also is Duration. Yet [...] Space & Duration are not *hors de Dieu*, but are caused by, & are immediate and necessary Consequences of His Existence. And without them, his Eternity and Ubiquity (or Omnipresence) would be taken away" (Clarke's vierde antwoord aan Leibniz. In: o.c., p. 110). Zie voor Newtons voorstelling van ruimte en tijd als Gods "eigenschappen" of "predikaten" J. E. McGuire, *Existence, Actuality and Necessity: Newton on Space and Time*. In: *Annals of Science XXXV* (1978), pp. 463-508 en

In Leibniz' latere werk keert het onderscheid tussen schijn en werkelijkheid, dwz. tussen de wereld der verschijnselen in ruimte en tijd en de onderliggende realiteit der individuele substanties, terug als het onderscheid tussen het rijk der natuur en het rijk der genade: het rijk der natuur is de wereld van de causaal gedetermineerde verschijnselen waarvan de samenhang in termen van de mechanistische natuurwetenschap kan worden verklaard; het rijk der genade wordt gevormd door de pluraliteit van denkende substanties of "geesten", die een gemeenschap vormen met God, "c'est à dire le plus parfait état, qui soit possible sous le plus parfait des Monarques".⁵² Anders dan in het rijk der natuur heerst in het rijk der genade ("un Monde Moral dans le Monde Naturel"⁵³) geen causaliteit maar vrijheid. Toch kan er volgens Leibniz tussen beide werelden geen tegenspraak bestaan, maar is er een volmaakte overeenstemming die gegarandeerd wordt door de leer van de *harmonia praestabilita* of de van tevoren door God vastgelegde overeenstemming.⁵⁴

Onder Leibniz' navolgers in het achttiende-eeuwse Duitsland genoot deze nadere karakterisering van de intelligibele wereld als een morele gemeenschap van "geesten", dwz. van denkende en zelfbewuste subjecten, een aanzienlijke populariteit. In het metafysisch denken van filosofen als Wolff, Crusius, Baumgarten, Darjes en Meier, die het filosofische klimaat aan de Duitse universiteiten in belangrijke mate bepaalden, golden — in navolging van Leibniz — de begrippen intelligibiliteit en moraliteit steeds als correlaat.⁵⁵ Voor wat de

id., Predicates of Pure Existence. Newton on God's Space and Time. In: P. Bricker/R.I.G. Hughes (eds.), *Philosophical Perspectives on Newtonian Science*, pp. 91-108.

52. *Principes de la philosophie ou monadologie*, p. 123.

53. Ibid.

54. Met de leer van de *harmonia praestabilita* doelt Leibniz niet slechts op de overeenstemming tussen lichaam en ziel — het thema van de polemiek met Descartes en de occasionalisten — maar op een universele harmonie "de toutes choses entre elles, entre la nature et la grâce, entre les décrets de Dieu et nos actions prévues, entre toutes les parties de la matière et même entre l'avenir et le passé" (*Essais de Théodicée*. Partie I, § 62, p. 144).

55. Zie voor de invloed van Leibniz op het filosofisch denken aan de Duitse universiteiten in de achttiende eeuw Max Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*. Vgl. ook Catherine Wilson, The reception of Leibniz in the eighteenth century. In: N. Jolley (ed.), *The Cambridge Companion to Leibniz*, pp. 442-474.

aanwijsbare invloed op Kants denken betreft zijn met name A.G. Baumgarten en G.F. Meier van belang. In Baumgartens *Metaphysica*, het handboek dat door Kant het “nützlichste und gründlichste unter allen Handbüchern seiner Art” genoemd wordt (Theorie der Winde I 503) en waarover hij tot in de late negentiger jaren college heeft gegeven, wordt nadrukkelijk gesproken over een “mundus [...] intellectualis, moralis, regnum gratiae”.⁵⁶ Bij Meier, Baumgartens leerling en opvolger als hoogleraar in Halle, wiens invloedrijke *Auszug aus der Vernunftlehre* (1752) voor Kants logicacollege als verplichte stof gold, heet het: “Da es nun in unserer Welt Geister gibt, so ist in dieser Welt ein allgemeiner Zusammenhang aller endlichen Geister, die in derselben entweder auf einmal, oder nach und nach, wirklich sind [...] Diese Geisterwelt wird auch *die verständige und moralische Welt* genannt, weil nur denen Geistern Verstand und Moralität zukommt”.⁵⁷

Ook bij Kant vinden we vrijwel identieke formuleringen. Zo luidt een door Adickes omstreeks 1770 gedateerde aantekening van Kants hand:

“Die intelligible Welt ist, deren Begriff für jede Welt gilt; folglich enthält sie nicht physische Gesetze, sondern objektive und moralische. Der intellektualbegriff der Welt ist also der Begriff der Vollkommenheit. Die Verstandeswelt ist also die moralische, und die Gesetze derselben gelten für jede Welt als objektive Gesetze der Vollkommenheit [...] Mundus intelligibilis ist die Welt vernünftiger Wesen, betrachtet nach objektiven Gesetzen der Freiheit” (Refl. 4254, XVII 483-84).

Uit dezelfde tijd stamt ook de volgende notitie:

“Die Erkenntnis ist entweder sensitiv oder intellektual; die Objekte entweder sensibel oder intelligibel. Es kann uns keine andere Welt als die sensible gegeben werden. Also ist jeder mundus physicus (materialiter) sensibilis; nur der mundus moralis (formaliter) ist intelligibilis darum, weil die Freiheit das Einzige ist, was a priori

56. A.G. Baumgarten, *Metaphysica*, § 403. In: AA XVII 111.

57. G.F. Meier, *Metaphysik*, § 375.

gegeben wird und in diesem Geben a priori besteht. Die Regel der Freiheit a priori in einer Welt überhaupt macht formam mundi intelligibilis aus. Diese führt nach Gründen der Freiheit auf die Präsumtion der intelligibilium, Gott und eine künftige Welt, darin alles (die Natur) den Moralischen Gesetzen gemäß sein wird. Der mundus intelligibilis als ein Gegenstand der Anschauung ist eine bloße unbestimmte Idee; aber als ein Gegenstand des praktischen Verhältnisses unserer Intelligenz zu Intelligenzen der Welt überhaupt und Gott als das praktische Urwesen derselben, ist [er] ein wahrer Begriff und bestimmte Idee: civitas Dei” (Ref. 4349, XVII 515-516).

In beide aantekeningen brengt Kant de grondtrekken van zijn ontologische werkelijkheidsconceptie op formule, waaruit een onmiskenbare verwantschap met Leibniz spreekt. Hoewel de tweede aantekening het standpunt van de in 1770 verschenen *Dissertatio* weergeeft, waarin Kant voor het eerst het programmatische onderscheid formuleert tussen zintuiglijke en intellectuele kennis en het receptieve karakter van de zintuiglijkheid als subjectieve ervaringsvoorwaarde benadrukt, wordt aan het bestaan van een ontologische werkelijkheid als een moreel-intellectuele gemeenschap van “Intelligenzen” niet getwijfeld.⁵⁸

Maar ook als Kant in zijn latere werk kennis van de intelligibele werkelijkheid niet langer mogelijk acht, blijft toch de samenhang tussen intelligibiliteit en moraliteit als onopgeefbare vooronderstelling gehandhaafd. “Moralität besteht [...] in der Beziehung aller Handlung auf die Gesetzgebung, dadurch allein ein Reich der Zwecke möglich ist” (GMS IV 434) heet het in de *Grundlegung* met een impliciete verwijzing naar Leibniz’ rijk der genade. Dit Reich der Zwecke, waartoe wij “nur alsdann als Glieder gehören können, wenn wir uns nach Maximen der Freiheit [...] sorgfältig verhalten” (GMS IV 462) wordt “die Idee einer reinen Verstandeswelt als eines Ganzen aller Intelligenzen” (ibid.) genoemd en het is de achting voor deze “bloße Idee” (GMS IV 439) die voor Kant de waardigheid van de mens uitmaakt. We vinden dezelfde samenhang tussen intelligibiliteit en moraliteit ten slotte ook terug in de *Kritik der praktischen Ver-*

58. Vgl. i.h.b. *Dissertatio* II 406-410; WA V 71-81.

nunft als Kant de intelligibele wereldorde als een morele wereldorde beschrijft (“die übersinnliche Natur [ist] nichts anders als *eine Natur unter der Autonomie der reinen praktischen Vernunft*”; KpV V 43) en hij de morele wet dienovereenkomstig — geheel in de lijn van zijn voorkritische ontologie — “das Grundgesetz einer übersinnlichen Natur und einer reinen Verstandeswelt” (ibid.) noemt.

3.2 Kants voorkritische kennisopvatting

In zijn voorkritische periode verwijst Kant nog expliciet naar Leibniz als degene aan wie hij zijn intelligibele werkelijkheidsconceptie ontleent. In de *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen* (1763) heet het: “Es steckt etwas Großes und, wie mich dünkt, sehr Richtiges in dem Gedanken des Herrn von *Leibniz*: Die Seele befaßt das Ganze Universum mit ihrer Vorstellungskraft, obgleich nur ein unendlich kleiner Teil dieser Vorstellungen klar ist” (Negative Größen II 199). Evenals Leibniz huldigt Kant in deze periode een theocentrische kennisopvatting. Het eerste werk waarin we deze opvatting aantreffen is Kants Habilitationsschrift uit 1755 (*Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*), waarvan het eerste hoofdstuk geheel gewijd is aan een uiteenzetting en verdediging van Leibniz’ identiteitsprincipe. Ter illustratie van dit principe contrasteert Kant het goddelijk kennisideaal met de eindigheid van het menselijk verstand. Het menselijk kenvermogen dient zijn toevlucht te nemen tot de methode van de conceptuele analyse, dwz. het herleiden van de oneindige veelheid van “verwarde” begrippen tot enkelvoudige elementen, om op deze wijze dezelfde identiteiten op het spoor te komen die voor Gods oneindige verstand evident zijn:

“Denn daraus [...] daß all unser Schlußfolgern in der Aufdeckung der Identität zwischen einem Prädikat und einem an sich oder in Verknüpfung betrachteten Subjekt aufgehoben wird, wie aus der letzten Regel der Wahrheiten erhellt, kann man ersehen, daß Gott ein Schlußfolgern nicht nötig hat, denn da seinem Blick alles in klarster Weise offensteht, stellt ein und derselbe Akt der Vorstellung das, was übereinstimmt oder nicht übereinstimmt, vor seinen Verstand hin, und er bedarf auch keiner Zergliederung,

wie sie die Nacht, die unser Verstehen verdunkelt, notwendig erfordert" (ND I 391; WA I 421).

De onmogelijkheid om de goddelijke waarheid deelachtig te worden wordt door de vroege Kant niet begrepen als een structureel kenmerk van het menselijk intellect, maar veeleer toegeschreven aan de oneindige complexiteit ("Verworrenheit") van onze voorstellingen, zoals die in de ervaring gegeven zijn. Kant ziet het in deze periode dan ook als de taak van de metafysica om "die Nebel der Verworrenheit zu zerstreuen, die den gemeinen Verstand verdunkeln" (Dissertatio II 395; WA V 37), waartoe de analytische methode, die ons in staat stelt om complexe samenhangen tot enkelvoudige elementen te herleiden volgens de beginselen van identiteit en tegenspraak, bij uitstek het geschikte instrument is. Dat deze methode de onderlinge verhouding tussen de grondelementen van onze kennis en hun gevolgen in laatste instantie niet volledig inzichtelijk kan maken, is niet meer dan een gevolg van het feit dat ons eindige verstand niet tot een oneindige conceptuele analyse in staat is. "Ich verstehe sehr wohl", schrijft Kant in de *Negative Größen*, "wie eine Folge durch einen Grund nach der Regel der Identität gesetzt werde, darum weil sie durch die Zergliederung der Begriffe in ihm enthalten befunden wird [...] Wie aber etwas aus etwas anderm, aber nicht nach der Regel der Identität fließe, das ist etwas, welches ich mir gerne möchte deutlich machen lassen [...] Wie soll ich es verstehen, daß, weil etwas ist, etwas anderes sei?" (Negative Größen II 202). Het antwoord op deze laatste vraag veronderstelt een inzicht in causale samenhangen ("Realgründe"), die niet tot logische identiteiten te herleiden zijn.⁵⁹ Dat het menselijk verstand tot een dergelijk inzicht niet in staat is, is voor Kant in dit stadium echter geen reden om Leibniz' theocentrische kenconceptie op te geven: de kritische gedachte dat het discursieve verstand principieel niet in staat is tot kennis van de intelligibele werkelijkheid is hier nog geheel afwezig.

In de *Dissertatio* uit 1770, waarin de gelding van de ervaringskennis wordt ingeperkt tot het gebied van de fenomenale werkelijkheid, wor-

59. Zie G. Tonelli, Die Anfänge von Kants Kritik der Kausalbeziehungen und ihre Voraussetzungen im 18. Jahrhundert. In: *Kant-Studien LVII* (1966), pp. 417-460.

den de kennisaanspraken van het metafysisch verstand nog onverkort gehandhaafd. Zoals de titel *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* al aangeeft, gaat het Kant in dit werk, dat de grens markeert tussen het voorkritische en het kritische denken, om het onderscheid tussen de intelligibele realiteit en de ervaringswereld. In tegenstelling echter tot de latere *Kritik der reinen Vernunft*, waar de functie van de categorieën wordt ingeperkt tot het organiseren van de zintuiglijke ervaringskennis, verwijzen de verstandsbegrippen in de *Dissertatio* nog buiten de ervaring om naar de intelligibele werkelijkheid (de *ipsa objecta*), zij het dat deze alleen toegankelijk geacht wordt wanneer “*die einheimischen Grundsätze der sinnlichen Erkenntnis nicht ihre Grenzen überschreiten und das Intellektuelle affizieren*” (*Dissertatio* II 412; WA V 85). Ontologie, rationale psychologie en ethiek worden hier genoemd als de gebieden van wetenschap waar het menselijk verstand nog tot “dogmatische kennis” van de intelligibele realiteit in staat is:

“Die Verstandeserkenntnisse haben vorzüglich einen zweifachen Zweck. Der erstere ist *elenktisch*; durch ihn sind sie von negativem Nutzen, weil sie nämlich das sinnlich Erfasste von den Noumena fernhalten [...] Der letztere ist *dogmatisch*; ihm gemäß laufen die allgemeinen Grundsätze des reinen Verstandes, wie die Ontologie oder die rationale Psychologie sie liefern, auf irgendein Urbild hinaus, das nur mit dem reinen Verstande begriffen werden kann und das in Ansehung der Realitäten das Gemeinsame Maß alles anderen ist, und dies ist die *Vollkommenheit* als *Noumenon*. Diese ist jedoch entweder im theoretischen oder im praktischen Sinne Vollkommenheit. Im ersteren ist sie das höchste Wesen, *Gott*, im letzteren Sinne *die moralische Vollkommenheit*. Die Moralphilosophie wird mithin [...] nur durch den reinen Verstand erkannt und gehört selber zur reinen Philosophie” (*ibid.* 395-96; WA V 39).

Dat het goddelijke kennisideaal voor Kant in de voorkritische periode steeds maatgevend is gebleven, blijkt ook uit zijn opvatting over de geometrie, de wiskundige discipline die al bij Plato het paradigma van intellectuele kennis had uitgemaakt.⁶⁰ In de *Nova dilucidatio* wor-

60. Vgl. Martin, *Immanuel Kant*, pp. 31-39 en Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, pp. 23-25.

den de mogelijkheidsvoorwaarden van de geometrie nog niet, zoals in de latere *Kritik der reinen Vernunft*, gefundeerd in de “Rezeptivität des Subjekts von Gegenständen affiziert zu werden” (KrV A26/B42), maar in het oneindige verstand van God. Kant noemt als voorbeeld de figuur van een driehoek, waarvan we het begrip kunnen definiëren door drie niet-evenwijdige rechte lijnen:

“d.h. wenn man ein Dreieck denkt, denkt man notwendig drei Seiten, was dasselbe ist, als ob man sagt: wenn etwas ist, ist es. Wie es aber kommt, daß dem Denken die Begriffe der Seiten, des zu umgreifenden Raumes usw. zu Gebote stehen, das heißt, daß überhaupt etwas ist, was gedacht werden kann, und von woher dann durch Vereinigen, Einschränken und Bestimmen der Begriff jedes denklichen Dinges entspringt, das könnte man gar nicht begreifen, wenn nicht alles das, was im Begriff real ist, in Gott, dem Quell aller Realität, da wäre” (ND I 395-396; WA I 437).

Maar niet alleen onze wiskundige kennis wordt in Kants voorkritische periode in Gods denken gefundeerd. Ook de samenhang tussen de individuele substanties, die evenals bij Leibniz als de laatste elementen van de realiteit worden beschouwd, wordt op analoge wijze afgeleid uit het theocentrische kennisideaal. Terwijl het kritische denken de samenhang tussen de afzonderlijke substanties afhankelijk maakt van de transcendentale principes van het kennend verstand, fundeert het voorkritische denken deze samenhang nog in het oneindige verstand van God. Op verschillende plaatsen in het vroege werk komt deze kwestie aan de orde. Zo stelt Kant in de *Nova Dilucidatio* dat uit het enkele bestaan van individuele substanties nog niet volgt dat ze op enige manier met elkaar in verbinding zouden staan:

“Da [...] es aber dem Endlichen durchaus nicht zukommt, Ursache für andere Substanzen zu sein, und nichtsdestoweniger alles im All in wechselseitiger Verknüpfung verbunden angetroffen wird, so muß man bekennen, daß dies Verhältnis von der Gemeinsamkeit der Ursache, nämlich von Gott als dem allgemeinen Grund der Daseienden abhängt. Da nun aber daraus, daß Gott einfach ihr Dasein eingerichtet hätte, die wechselseitige Beziehung zwischen ihnen auch nicht folgt, wenn nicht dasselbe Schema des göttlichen

Verstandes, welches das Dasein gibt, auch ihre Beziehung befestigt hätte, sofern es ihr Dasein als in Wechselbeziehung stehend vorstellt, so ist ganz offensichtlich, daß die allgemeine Gemeinschaft aller Dinge allein dem Begriff dieser göttlichen Vorstellung zuzuschreiben ist” (ND I 413; WA I 497-499).

Over Kants opvatting over de aard van de samenhang tussen de *intelligibilia* — die anders dan bij Leibniz een *nexus realis* en geen *nexus idealis* representeert — komen we in het vervolg nog uitvoerig te spreken. Hier gaat het ons alleen om de specifieke wijze waarop die samenhang in het voorkritische werk wordt gefundeerd, nl. in het “Schema des göttlichen Verstandes”.

3.3 De eindigheid van het denken: Kants Leibnizkritiek in de “Amphibolie der Reflexionsbegriffe”

In zijn kritische periode breekt Kant met al deze samenhangende uitgangspunten. Met de reductie van het ontologisch onderscheid tussen intelligibele en fenomenale wereld tot een epistemologisch onderscheid, maakt het theocentrisch kenmodel plaats voor een antropocentrisch kenmodel. De methode in de metafysica is niet langer die van de conceptuele analyse, dwz. abstract en analytisch, maar “dialectisch”, dwz. gericht op het ontmaskeren van de schijnredeneringen van het dogmatisch rationalisme.⁶¹ Ook worden de axioma’s van de euclidische geometrie niet langer begrepen in termen van hun gedacht-zijn door God, maar opgevat als mogelijksvoorwaarden die de apriorische structuur van het menselijk kenvermogen beschrijven. En tenslotte krijgt het traditionele substantiebegrip (“das letzte Subjekt der Realität”; Refl. 5650, XVIII 298) een transcendentiaal filosofische

61. Deze opvatting over de “eigenlijke” methode van de metafysica, zoals die in de transcendentale Dialektik van de KrV te vinden is, veronderstelt als complement een bewijs voor het synthetisch-apriorisch karakter van de ervaringskennis. Terwijl Kant de dialectische grondslag van het transcendentale denken naar eigen zeggen al in 1769 op het spoor was gekomen (“Das Jahr 69 gab mir großes Licht”; Refl. 5037, XVIII 69), krijgt het bewijs voor het synthetisch-apriorisch karakter van de ervaringskennis pas definitief gestalte in het veel later geschreven tweede hoofdstuk van de transcendentale Analytik van de KrV (A84-131/B116-69). Zie hieronder, pp. 133 vv.

herinterpretatie. Al deze punten, die Kants nieuwe transcendentiaal-idealistische positie weergeven, kunnen worden begrepen als evenzovele punten van kritiek op het denken van Leibniz.⁶² Kants principiële kritiek op Leibniz betreft de fundering van de eindigheid van het menselijk intellect. Voor Kant kan die eindigheid niet langer begrepen worden als het onvermogen tot een oneindige conceptuele analyse, maar gaat het om een structurele beperking die gefundeerd is in het transcendentale onderscheid tussen zintuiglijkheid en verstand, “zwei Grundquellen des Gemüts, deren die erste ist, die Vorstellungen zu empfangen [...], die zweite das Vermögen, durch diese Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen” (KrV A50/B74).⁶³ Dit onderscheid en de ermee corresponderende dualiteit tussen aanschouwing en begrip maakt voor de transcendentale kritiek de horizon van ons denken uit:

“Unsre Natur bringt es so mit sich, daß die *Anschauung* niemals anders als *sinnlich* sein kann, d.i. nur die Art enthält, wie wir von Gegenständen affiziert werden. Dagegen ist das Vermögen, den Gegenstand sinnlicher Anschauung zu *denken*, der *Verstand*. Keine dieser Eigenschaften ist der andern vorzuziehen. Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben, und ohne Verstand keiner gedacht werden [...] Beide Vermögen, oder Fähigkeiten, können auch ihre Funktionen nicht vertauschen. Der Verstand vermag nichts anzuschauen, und die Sinne nichts zu denken. Nur daraus, das sie sich vereinigen, kann Erkenntnis entspringen” (KrV A52/B75).⁶⁴

62. Het belang van Leibniz voor de ontwikkeling van Kants kritische positie blijkt alleen al uit het feit dat de aan Leibniz gewijde passages in de KrV zelfs de kritiek op Hume in uitvoerigheid en systematische betekenis overtreffen. Vgl. Klaus Erich Kaehler, Systematische Voraussetzungen der Leibniz-Kritik Kants im “Amphibolie-Kapitel”. In: *Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses*. Tl. I.1, pp. 417-426.

63. Het door Kant gebruikte psychologische idioom (“Grundquellen”, “Vermögen” e.d.) heeft hier een transcendentiaal filosofische functie. Het gaat m.a.w. niet om ons kenvermogen in cognitief-psychologische zin, maar om de mogelijkhedenvoorwaarden die a priori aan onze kennis ten grondslag liggen. Dit betekent niet dat psychologie en transcendentiaal filosofie bij Kant volledig samenvallen, maar veeleer dat psychologie als wetenschappelijke discipline niet alleen een cognitieve, maar ook een transcendentale component bezit. Vgl. W.H. Walsh, *Philosophy and Psychology in Kant's Critique*. In: *Kant-Studien LVII* (1966), pp. 186-198 en Patricia Kitcher, *Kant's Transcendental Psychology*, i.h.b. pp. 3-29 en 205 vv.

64. Karen Gloy wijst op het onherleidbare karakter van de dualiteit tussen begrip en

Leibniz' overtuiging dat er geen structureel onderscheid bestaat tussen het menselijke en het goddelijke intellect — de menselijke kennis gold immers als een onvolmaakte, dwz. een “verwarde” en “onduidelijke” representatie van de door God gedachte intelligibele voorstellingswereld — wordt in het hoofdstuk “Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe” van de *Kritik der reinen Vernunft* als een vorm van transcendentaal realisme bekritiseerd: “Leibniz *intellektuierte* die Erscheinungen” (A271/ B327), dwz. “Leibniz nahm die Erscheinungen als Dinge an sich selbst, mithin für intelligibilia, d.i. Gegenstände des reinen Verstandes, (ob er gleich, wegen der Verworrenheit ihrer Vorstellungen, dieselben mit dem Namen der Phänomene belegte)” (A264/B320; vgl. ook A44/B61 en Prol. IV 290-91).⁶⁵ Anders gezegd: Leibniz, die “alle Gegenstände nur mit dem Verstande und den abgesonderten formalen Begriffen seines Denkens verglich” (A270/ B326), maakte zich schuldig aan een “categoriefout” of “transcendentale amfibolie” doordat hij het onderscheid tussen zintuiglijkheid en verstand alleen in logische en niet in transcendentale zin opvatte. Met “logisch” bedoelt Kant in deze context analytisch; “transcendentaal” betekent daarentegen synthetisch.⁶⁶ In tegenstelling tot het analytisch verstand van Leibniz, dat steeds gericht was geweest op het “nadenken” van de voorgegeven intelligibele orde van het universum, is het verstand bij Kant “das Vermögen, Vorstellungen selbst

aanschouwing in Kants transcendentale kritiek (Die Kantische Differenz von Begriff und Anschauung und ihre Begründung. In: *Kant-Studien LXXV* (1984), pp. 1-37). Zoals Kant zelf toegeeft kunnen we voor de discursiviteit van ons verstand, dwz. het vermogen “nur vermittelt der Kategorien und nur gerade durch diese Art und Zahl derselben Einheit der Apperzeption a priori zu Stande zu bringen [...] eben so wenig ferner ein Grund angeben, als warum [...] Zeit und Raum die einzigen Formen unserer möglichen Anschauung sind” (KrV B145-46).

65. Zie voor de systematische betekenis van Kants amfibolie-hoofdstuk (KrV A260-292/B316-349), dat de overgang markeert van de transcendentale Analytik naar de transcendentale Dialektik, Heinz-Jürgen Hess, Zu Kants Leibniz-Kritik in der “Amphibolie der Reflexionsbegriffe”. In: I. Heidemann/W. Ritzel (Hrsg.), *Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft. 1781-1981*, pp. 200-232.

66. Vgl. Refl. 5554, XVIII 229: “Die reflektierenden Begriffe können logisch, mithin bloß analytisch, oder transzendental, mithin synthetisch, genommen werden”. Zie over het onderscheid tussen logische en transcendentale reflexiviteit Peter Reuter, *Kants Theorie der Reflexionsbegriffe*, pp. 82-109 en 203-242.

hervorzubringen” (A51/B75). De functie van het verstand is in Kants kritische fase niet langer analytisch, maar is gelegen in de “Spontaneität der Verbindung des Mannigfaltigen einer bloß möglichen Anschauung” (B428). De synthetische functionaliteit gaat daarmee aan de conceptuele analyse vooraf:

“Unter allen Vorstellungen [ist] die *Verbindung* die einzige, die nicht durch Objekte gegeben, sondern nur vom Subjekte selbst verrichtet werden kann, weil sie ein Actus seiner Selbsttätigkeit ist. Man wird hier leicht gewahr, daß diese Handlung ursprünglich einig, und für alle Verbindung gleichgeltend sein müsse, und daß die Auflösung, *Analysis*, die ihr Gegenteil zu sein scheint, sie doch jederzeit voraussetze; denn wo der Verstand vorher nichts verbunden hat, da kann er auch nichts auflösen, weil es nur *durch ihm* als verbunden der Vorstellungskraft hat gegeben werden können” (B130).

Deze constitutieve kennisopvatting markeert een radicale breuk met de voorafgaande ontologische traditie. De vraag naar het intelligibele karakter van de werkelijkheid heeft voor het kritische denken zijn legitimiteit verloren: “Dieser intelligibele Character könnte [...] niemals unmittelbar gekannt werden, weil wir nichts wahrnehmen können, als so fern es erscheint” (A540/B568). Intelligibiliteit is niet langer een structureel kenmerk van een aan het menselijk kennen voorafgaande werkelijkheid, maar bestaat nog slechts bij de gratie van de constitutieve werkzaamheid van het menselijk verstand. Anders gezegd: het denken kan de wereld niet meer afbeelden, maar de wereld is een functie van het denken geworden. We hebben daarom geen uitzicht meer op een andere wereld dan onze ervaringswereld: “Die andere Welt wird nicht andere Gegenstände, sondern eben dieselben Gegenstände anders (nämlich intellectualiter) und in andern Verhältnissen zu uns gesehen vorstellen” (Ref. 4240, XVII 474).⁶⁷

67. Vgl. Wilhelm Teichner, *Die intelligible Welt*, p. 69: “Die intelligible Welt figuriert nicht als eine Hinterwelt, von der die phänomenale auf irgendeine Weise abhängig sei und hergeleitet werden könne. Die intelligible Welt ist keine wirkliche und erst recht keine überwirkliche Welt. Noumenon und noumenale Welt [...] gehen der Welt möglicher Erfahrung nicht nur nicht voran, sondern sind für sich genommen gar nichts”.

De rol van de intelligibele wereld lijkt hiemeer uitgespeeld. “Nach der Kritik der reinen Vernunft gibt es keinen *mundus intelligibilis* mehr”, zo vat Alfred Baeumler Kants kritische positie samen, “aber es gibt eine rein intellektuelle Synthesis. Der Substanzbegriff des noumenon hat sich in einen Funktionsbegriff verwandelt”.⁶⁸ Dit betekent dat ook het substantiebegrif uit de traditie voor de kritische Kant geen ontologische status meer heeft, maar dat de betekenis ervan bepaald wordt door de functie die het vervult bij de synthetisering van onze ervaringskennis. In de eerste analogie van de ervaring verwijst het kritische substantiebegrif dan ook niet meer naar een ontologische werkelijkheid, maar naar het substraat van onze empirische voorstellingen in de tijd, dwz. “das Beharrliche, womit in Verhältnis alle Zeitverhältnisse der Erscheinungen allein bestimmt werden können [...] d.i. das Reale derselben, was als Substrat alles Wechsels immer dasselbe bleibt” (KrV B225). Ook hier breekt Kant met de traditie. “Das Unwandelbare im Dasein” (A144/B183), zoals het van Aristoteles tot Leibniz had geheten, is volgens de eerste analogie nog slechts een transcendentale voorwaarde, op grond waarvan we gebeurtenissen als op elkaar volgend of tegelijkertijd kunnen waarnemen. En omgekeerd kunnen onze empirische voorstellingen in de tijd als “ein modus der Existenz dessen, was bleibt und beharrt” (B227), dwz. als verschillende zijswijzen van de substantie, worden voorgesteld. Met deze opvatting is Kant ver verwijderd geraakt van Leibniz, voor wie tussen substantie en tijd steeds een onoverbrugbare tegenstelling had bestaan, die alleen in Gods denken kon worden opgeheven.

3.4 Kant en Plato. Het “dogmatische” standpunt in de antinomie-leer

Ondanks deze radicale kritiek op Leibniz’ kentheoretische positie, kunnen we toch — ook in Kants kritische fase — een blijvende inhoudelijke verwantschap tussen Kant en Leibniz constateren. Nog in 1790

68. Alfred Baeumler, *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*, p. 346. Zie ook Ernst Cassirer (*Substanzbegriff und Funktionsbegriff*), die de begrippen substantie en functie als paradigmatisch beschouwt voor twee radicaal verschillende manieren van denken, nl. het traditionele ontologische denken en het moderne wetenschappelijke denken.

maakt Kant zich in de controverse met Eberhard sterk voor de positie van Leibniz: “So möchte denn wohl die *Kritik der reinen Vernunft* die eigentliche Apologie für Leibniz selbst wider seine ihn mit nicht ehrenden Lobsprüchen erhebende Anhänger sein” (Über eine Entdeckung VIII 250).⁶⁹ Als we Kants Leibnizkritiek in aanmerking nemen zoals die met name in de *Kritik der reinen Vernunft* te vinden is, dan is deze uitspraak op zijn minst opmerkelijk te noemen. Maar ook in de *Metafysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* van 1786 brengt Kant zijn verwantschap met “dem berühmten Weltweisen” tot uitdrukking als hij over de monadenleer spreekt als “ein von *Leibnizen* ausgeführter, an sich richtiger *platonischer* Begriff von der Welt” (MAN IV 507). Van deze beide uitspraken, waaruit onmiskenbaar een positieve waardering voor Leibniz spreekt, is vooral het laatste citaat van belang, omdat hieruit blijkt dat Kant Leibniz als een aanhanger van Plato beschouwde.⁷⁰ Dit aan Leibniz toegeschreven platonisme kan als verklaring dienen voor het feit dat Kant nooit definitief met Leibniz gebroken heeft: niet

69. De volledige titel van het strijdschrift tegen Eberhard luidt *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll* (AA VIII 185-251). De wolfiaan J.A. Eberhard, hoogleraar in Halle en uitgever van het *Philosophisches Magazin*, had beweed dat Leibniz al veel eerder dan Kant een kritiek van de rede had geleverd en dat Kants KrV slechts een grove simplificatie was van de veel hechter gefundeerde ontologie van Leibniz. Kants antwoord aan Eberhard is een meesterstukje van polemisch vernuft: in plaats van de KrV tegenover Leibniz te verdedigen maakt Kant van Leibniz juist een bondgenoot in de strijd tegen Eberhard. Hij geeft toe dat Leibniz op de KrV anticipeert en tegelijkertijd beschuldigt hij op zijn beurt Eberhard van een tendentieuze weergave van de positie van Leibniz. Een complete documentatie van de Kant-Eberhard controverse is thans te vinden in: Immanuel Kant, *Der Streit mit Johann August Eberhard*, hrsg. von M. Lauschke und M. Zahn. Vgl. ook Manfred Gawlina, *Das Medusenhaupt der Kritik. Die Kontroverse zwischen Immanuel Kant und Johann August Eberhard*.

70. Vgl. ook Metaphysik Mrongovius XXIX 763 (“Leibniz war ein Anhänger des Plato”) en Metaphysik Volckmann XXVIII 373 (“Locke hängt dem Aristoteles, Leibniz dem Plato an”). Het feit dat Kant Leibniz als platonist beschouwde is niet zonder grond. In een aan Kant gerichte brief uit 1771 haalt de Leidse filoloog David Ruhnken een passage aan uit de correspondentie tussen Leibniz en de Franse scepticus Pierre-Daniel Huet, waarin Leibniz de leer van Plato “verheven en juist” noemt en “bewonderenswaardig om haar ideeën en eeuwige waarheden”: “*Doctrina Platonis metaphysica et moralis, quam pauci ex fonte hauriunt, sancta est rectaque, et, quae de ideis aeternisque veritatibus habet, admiranda*” (AA X 113).

alleen heeft Kant Leibniz steeds als platonist gezien, maar ook zag hij zichzelf als representant van een denktraditie die Plato en Leibniz tot haar eminentste vertegenwoordigers mocht rekenen.

Hoewel het zeer waarschijnlijk is dat Kant Plato's werk niet in de oorspronkelijke versie gekend heeft, erkent hij op tal van plaatsen — zowel in het voorkritische als in het kritische werk — zijn schatplichtigheid aan de filosofie van Plato.⁷¹ “Plato bemerkte sehr wohl”, zo heet het in de *Kritik der reinen Vernunft*, “daß unsere Erkenntniskraft ein weit höheres Bedürfnis fühle, als bloß Erscheinungen nach synthetischer Einheit buchstabieren, um sie als Erfahrung lesen zu können, und daß unsere Vernunft natürlicher Weise sich zu Erkenntnissen aufschwinde, die viel weiter gehen, als daß irgend ein Gegenstand, den Erfahrung geben kann, jemals mit ihnen kongruieren könne, die aber nichtsdestoweniger ihre Realität haben und keineswegs bloße Hirngespinnste seien” (A314/B370-71). In dit verband wordt Plato's “Geistesschwung [...] von der koppelichen Betrachtung des Physischen der Weltordnung zu der architektonischen Verknüpfung derselben nach Zwecken, d.i. nach Ideen, hinaufzusteigen” door Kant getypeerd als “eine Bemühung, die Achtung und Nachfolge verdient” (KrV A318/B375). Niet alleen gaat Kants onderscheid tussen noumenale en fenomenale werkelijkheid — alleen al terminologisch gezien — terug op Plato's onderscheid tussen bovenzinlijke realiteit en alledaagse ervaringswereld, maar ook wordt het kritische begrip “ideaal”, dwz. het tot “Ideal der reinen Vernunft” getransformeerde voorkritische *perfectio noumenon*, rechtstreeks afgeleid van Plato's begrip “idee”.⁷²

71. Zie voor vindplaatsen o.a. Gerhard Mollowitz, Kants Platoauffassung. In: *Kant-Studien XL* (1935), pp. 13-67 en Heinz Heimsoeth, Kant und Plato. In: *Kant-Studien LVI* (1965), pp. 349-372. Mollowitz maakt aannemelijk dat Kant Plato niet zelf gelezen heeft, maar dat hij zijn kennis baseerde op de tussen 1742 en 1744 in Leipzig verschenen *Historia critica philosophiae* van J.J. Brucker. Mollowitz' opvatting wordt bestreden door Schwaiger, *Kategorische und andere Imperative*, pp. 87 vv.

72. Vgl. Dissertatio II 396; WA V 41: “Das Größte an Vollkommenheit heißt heutzutage Ideal, bei Plato Idee” en KrV A568/B596: “Was uns ein Ideal ist, war dem Plato eine Idee des göttlichen Verstandes”. Wat de terminologie betreft is Kant overigens weinig consequent: vaak worden de termen “idee” en “ideaal” door elkaar gebruikt, terwijl ze op andere plaatsen — met name in de antropologiecolleges — juist van elkaar onderscheiden worden (zie o.a. *Menschenkunde XXV* 1006, *Anthropologie Collins XXV* 98-99 en *Anthropologie Parow XXV* 324-325).

Wanneer Kant zich van Plato distantieert, dan geldt zijn kritiek dan ook niet de “erhabene Philosoph” zelf, maar Plato’s navolgers, die zich volgens Kant in alle toonaarden schuldig hebben gemaakt aan “Mystik” en “Schwärmerei”. Plato, die van mening was geweest dat alle kennis apriori berust op wederherinnering van de ideeën uit een oorspronkelijke gemeenschap met God, gebruikte “seine intellektuellen Anschauungen nur rückwärts, zum *Erklären* der Möglichkeit eines synthetischen Erkenntnisses a priori, nicht vorwärts, um es durch jene im göttlichen Verstande lesbare Ideen zu *erweitern*”, zoals het heet in een polemisch essay uit 1796 (Vornehmer Ton VIII 398). De neoplatonisten gaan er daarentegen vanuit dat de eenwording met God nog steeds binnen menselijk bereik ligt, een vorm van “Schwärmerei” waarmee Kant de namen verbindt van uiteenlopende filosofen als Descartes, Malebranche, Spinoza en zijn tijdgenoot Johann Georg Schlosser. De hoogste vorm van ontaarding (“rasende Schwärmerei”) ziet Kant belichaamd in de filosofie van Spinoza, “der wahre Schluß der dogmatisierenden Metaphysik” (Refl. 6050, XVIII 436).⁷³ Het is opvallend dat de naam van Leibniz in deze opsomming ontbreekt. Hoewel Leibniz bij Kant eveneens als aanhanger van Plato te boek staat, bevindt hij zich toch “in genugsamer Entfernung von dessen mystischem Systeme” (KrV A854/B882) om niet tot het kamp van de neoplatonisten te worden gerekend.⁷⁴

73. In twee door Adickes na 1780 gedateerde aantekeningen (Refl. 6050 en 6051, XVIII 434-438) onderscheidt Kant drie gradaties van “Schwärmerei”. Als hoogste graad noemt Kant de opvatting van Spinoza “das wir selbst in Gott sind und in ihm unser Dasein fühlen oder anschauen”. De tweede graad is de door Malebranche verkondigde opvatting “daß wir alle Dinge nach ihrer wahren Natur nur in Gott als ihrer Ursache und in seinen Ideen als Urbildern anschauen”. De derde en minst gevaarlijke vorm tenslotte is die, welke met Descartes leert dat we uit ons eigen bestaan en uit onze begrippen van dingen in de werkelijkheid kunnen concluderen tot het bestaan van God — een standpunt dat Kant overigens zelf nog in *Der einzig mögliche Beweisgrund* uit 1763 had ingenomen. Het mystieke platonisme van Schlosser, de bezorger van een geannoteerde uitgave van Plato’s brieven, wordt bestreden in het bovengenoemde essay uit 1796 (*Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton*; AA VIII 387-406).

74. Zie ook *Metaphysik* Volkman XXVIII 372 (“*Leibniz* behauptet conceptus conatos, läßt aber das Mystische des Plato weg”) en *Metaphysik* Mrongovius XXIX 764 (“*Leibniz* hangt dem Plato an, aber nicht seinem Mystizismus”).

Eén van de opvallendste plaatsen waar Kant zich uitspreekt voor Plato's ontologisch-dogmatische werkelijkheidsbegrip is te vinden in het antinomieënhoofdstuk in de *Kritik der reinen Vernunft*. In dit hoofdstuk, dat niet alleen binnen de transcendentale Dialektik een centrale plaats inneemt, maar dat Kant zelf steeds als de eigenlijke kern van zijn kritische hoofdwerk heeft beschouwd, wordt de taak ondernomen "um das Skandal des scheinbaren Widerspruchs der Vernunft mit ihr selbst zu heben" (aan Garve, XII 258). Bij ons nadenken over het begrip "wereld", dat door de traditionele kosmologie als een absolute totaliteit was opgevat en dat naast God en de menselijke ziel een zelfstandig thema van de *metaphysica specialis* was geweest, stuiten we volgens Kant op het merkwaardige fenomeen dat de menselijke rede "von selbst und zwar unvermeidlich" (A408/B434) in een dialectische tegenspraak verstrikt raakt. Deze onvermijdelijke dialectiek van de rede wordt door Kant in de vorm van een viervoudige antinomie gepresenteerd, waarvan de thesen het theïstische wereldbeeld van de traditionele metafysica weergeven, terwijl de antithesen de werkelijkheidsvisie van de moderne mathematische natuurwetenschap tot uitdrukking brengen. Ook al is de inzet van de strijd in de vier afzonderlijke antinomieën telkens verschillend — aan de orde komen respectievelijk de vraag naar het begin van de wereld, de deelbaarheid van de materie, de menselijke vrijheid en God als noodzakelijke oorzaak van de wereld — toch worden zowel de vier thesen als ook de ermee corresponderende antithesen onder een gemeenschappelijke noemer gebracht. De klassieke metafysisch-ontologische werkelijkheidsopvatting, die door de vier thesen wordt uitgedrukt, berust op een "Gleichförmigkeit der Denkungsart", die Kant als "*Dogmatismus der reinen Vernunft*" aanduidt (A466/B494). Voor het gemeenschappelijke uitgangspunt van de antithesen, nl. dat "im Dasein überhaupt alles immer nur bedingt [ist], ohne irgend ein unbedingtes und erstes Dasein anzuerkennen" (A474/B502), gebruikt Kant de term "*Empirismus*" (A466/B494 vv.). Dit conflict tussen "empirisme" en "dogmatisme", dat de geschiedenis van het westerse denken heeft gedomineerd, heeft volgens Kant een klassieke oorsprong: "Dies ist der Gegensatz des *Epikurismus* gegen den *Platonismus*" (A471/B499).⁷⁵

75. Volgens Sadik Al-Azm (*The Origins of Kant's Arguments in the Antinomies*) zijn het niet de respectievelijke posities van Plato en Epicurus die voor de thesen en

Vanuit het standpunt van de kritische rede beschouwd zijn beide tegenover elkaar staande kosmologische posities in gelijke zin “dogmatisch” te noemen, voorzover zowel platonisme als epicurisme een aanspraak maken op universele gelding. In engere zin echter wordt het predikaat “dogmatisch” gereserveerd voor het platonistische standpunt, waarvan het gelijk weliswaar niet met theoretische argumenten bewezen kan worden, maar dat in praktisch opzicht verkozen dient te worden boven het in de antithesen verdedigde empirisme:

“Auf der Seite also des *Dogmatismus* [...] zeigt sich [...] ein gewisses *praktisches Interesse*, woran jeder Wohlgesinnter, wenn er sich auf seinen wahren Vorteil versteht, herzlich Teil nimmt. Daß die Welt einen Anfang habe, daß mein denkendes Selbst einfacher und daher unverweslicher Natur, daß dieses zugleich in seinen willkürlichen Handlungen frei und über den Naturzwang erhoben sei, und daß endlich die ganze Ordnung der Dinge, welche die Welt ausmachen, von einem Urwesen abstamme, von welchem alles seine Einheit und zweckmäßige Verknüpfung entlehnt, *das sind so viel Grundsteine der Moral und Religion. Die Antithesis raubt uns alle diese Stützen*, oder scheint wenigstens sie uns zu rauben” (A466/B494; ged. cursiv. A.N.).

Hoewel de kritische rede als “höhere und richterliche Vernunft” (A739/B767) tegenover de strijdende partijen in het kosmologische conflict een principieel neutraal standpunt inneemt en het derhalve niet tot haar taak behoort “um endlich zum Vorteile des einen oder des andern Teils zu entscheiden” (A424/B451), mogen we neutraliteit volgens Kant niet verwarren met onverschilligheid (“Indifferentismus”).⁷⁶ Anders gezegd: neutraliteit als methodologisch principe

antithesen in Kants antinomieënleer model hebben gestaan, maar de denkbeelden van Newton en Leibniz, zoals die te vinden zijn in de briefwisseling tussen Clarke en Leibniz, waarvan al drie jaar na publicatie in 1717 een Duitse vertaling beschikbaar was. Zonder verder op deze interpretatie in te gaan, kan gewezen worden op de curieuze omstandigheid dat Newton bij Al Azm de dogmatische positie krijgt toebedeeld, terwijl Leibniz de rol van de empirist vertolkt (!). Op het belang van de discussie tussen Leibniz en Clarke voor Kants transcendentale Dialektik wordt ook gewezen door Gottfried Martin (*Immanuel Kant*, pp. 48-58).

76. “*Indifferentismus* [ist] die Mutter des Chaos und der Nacht” heet het in het voorwoord van de KrV (AX). Vgl. ook KrV A756-57/B784-85.

hoeft een metafysische positiekeuze niet in de weg te staan, zolang beide niveaus van reflectie maar duidelijk worden onderscheiden.⁷⁷ Uiteindelijk gaat het Kant ook in de transcendente Dialektik om de hoogste metafysische waarheid, zij het dat die waarheid niet langer langs theoretische weg bereikbaar is. We vinden deze overtuiging terug in de *Kritik der praktischen Vernunft* als Kant de antinomie van de rede “die wohlthätigste Verirrung” noemt “in die die menschliche Vernunft je hat geraten können, indem sie uns zuletzt antreibt, den Schlüssel zu suchen, aus diesem Labyrinth herauszukommen, der, wenn er gefunden worden, noch das entdeckt, was man nicht suchte und doch bedarf, nämlich eine Aussicht in eine höhere, unveränderliche Ordnung der Dinge, in der wir schon jetzt sind” (KpV V 107). Dit uitzicht op een “hogere en onveranderlijke ordening der dingen” is niets anders dan de moreel-ontologische werkelijkheidsopvatting, zoals die in de thesen van de antinomie van de rede wordt verwoord en die door Kant als “platonisme” wordt aangeduid.

De keerzijde van Kants rehabilitatie van het ontologisch-dogmatische wereldbeeld van Plato en Leibniz is de bestijding van het empirisme, waartoe Kant niet alleen de leer van Epicurus rekent, maar in wezen iedere mechanistisch-materialistische werkelijkheidsconceptie. Zoals het in het voorwoord van de *Kritik der reinen Vernunft* wordt geformuleerd, is Kants kritische hoofdwerk niet in de laatste plaats geschreven opdat “dem *Materialismus, Fatalismus, Atheismus* [...] die Wurzel abgeschnitten werden” (B XXXIV-XXXV).⁷⁸ Het zijn de deterministische en in laatste instantie atheïstische implicaties van de mate-

77. Het onderscheid tussen een kritisch-methodologisch en een normatief-inhoudelijk denkniveau wordt miskend door Alois Riehl, die de zelfreflectie van de kritische rede onverenigbaar acht met een inhoudelijke positiekeuze. Volgens Riehl “wäre die Kritik nicht, was sie sein will, die Richterin über den Parteien, sie schlänge sich selbst zu den Parteien, wenn sie die reine Erkenntnis zwar im Allgemeinen untersuchte, im besonderem aber voraussetzte und sich im Streite um die reine Vernunft einfach auf einen Teil der reinen Vernunftferkenntnisse berufen würde” (*Der philosophische Kritizismus*. Bd. I, p. 449).

78. Vgl. ook Prolog § 60, IV 363, waar Kant het tot de taak van de transcendente ideeën rekent “die freche und das Feld der Vernunft verengende Behauptungen des *Materialismus, Naturalismus* und *Fatalismus* aufzuheben und dadurch den moralischen Ideen außer dem Felde der Spekulation Raum zu verschaffen”.

rialistische wereldbeschouwing, die niet alleen de vrijheid van de mens en zijn morele verantwoordelijkheid bedreigen, maar ook het geloof in God als schepper van de werkelijkheid. Tot de moderne filosofen, die in dit opzicht niet fel genoeg bestreden kunnen worden, rekent Kant Priestley (“ein echter, konsequent verführender *Fatalist*”; KpV V 98) en in het bijzonder Spinoza, wiens mystieke rationalisme voor Kant tegelijkertijd de uiterste vorm van kosmologisch empirisme vertegenwoordigt: “Wer alle Freiheit ausschließt und die Notwendigkeit der Natur annimmt, der behauptet das fatum strictum. Wer aber die absolute Notwendigkeit annimmt, daß alles schlechthin notwendig ist, der behauptet das fatum spinozisticum” (Metaphysik Pölitz XXVIII 200).⁷⁹

4. *Gemeenschap*

4.1 Fysica en metafysica in het voorkritische werk

Behalve de begrippen moraliteit en intelligibiliteit is er nog een derde aspect dat Kants “Weltbegriff” karakteriseert: het begrip gemeenschap of samenhang. Vanaf het eerste begin heeft Kant de vraag naar de systematische verbinding tussen de laatste elementen van de werkelijk-

79. Spinoza’s “System der Fatalität” heeft volgens de KU tot gevolg dat “die Zweckverbindung in der Welt [...] als unabsichtlich angenommen werden muß (weil sie von einem Urwesen, aber nicht von seinem Verstande, mithin keiner Absicht desselben, sondern aus der Notwendigkeit seiner Natur und der davon abstammenden Welteinheit abgeleitet wird), mithin der Fatalismus der Zweckmäßigkeit zugleich ein Idealismus derselben ist” (KU V 391-92). Kants bondige antwoord op de vraag van zijn leerling Kiesewetter naar de doelstelling van de transcendentale kritiek kan dan ook luiden: “Wiederlegung des Skeptizismus, Idealismus, Spinozismus. Ebenso auch des Materialismus, Praedeterminismus” (Refl. 6316, XVIII 628). Ook m.b.t. Spinoza kan overigens de vraag gesteld worden in hoeverre Kants kennis op primaire bronnen teruggaat. Volgens Heimsoeth (*Atom, Seele, Monade. Historische Ursprünge und Hintergründe von Kants Antinomie der Teilung*. In: id., *Studien zur Philosophie Immanuel Kants II*, p. 190) “hat Kant nur recht unbestimmte Vorstellungen von Spinoza und Spinozismus gehabt”. Kant, die in mondelinge conversatie zelf heeft toegegeven “den Spinoza niemals recht studiert zu haben” (J.G. Hamann aan F.H. Jacobi. In: *Immanuel Kant in Rede und Gespräch*, hrsg. von R. Malter, p. 274), lijkt vooral te zijn beïnvloed door het Spinozaabeeld van Jacobi. Vgl. Daniel Dahlstrom, Jacobi and Kant. In: *Proceedings of the 8. International Kant Congress*. Vol. I. 3, pp. 907-928.

heid als een van de belangrijkste filosofische problemen beschouwd. Het begrip samenhang stelt ons in staat om de moreel-ontologische werkelijkheid als een noodzakelijke eenheid te begrijpen en niet als een aggregaat, dwz. als een toevallig bijeengehouden verzameling losse substanties of individuen. Eén van de plaatsen in het voorkritische werk waar deze kwestie aan de orde komt is het vierde hoofdstuk van de *Dissertatio*, waarin Kant de vraag naar de samenhang van de werkelijkheid gelijkstelt met die naar de vorm van de intelligibele wereld. Nadat hij in het direct voorafgaande hoofdstuk de begrippen ruimte en tijd heeft ingevoerd als de vormprincipes die de eenheid van de zintuiglijke werkelijkheid moeten garanderen, stelt Kant zich in het vierde hoofdstuk de vraag

“auf welchem Grunde denn ebendieses Verhältnis aller Substanzen beruhe, das anschaulich betrachtet Raum heißt. Um diesen Punkt dreht es sich demnach bei der Frage nach dem Grund der Form der Verstandeswelt, daß ersichtlich wird: auf welche Art und Weise es denn möglich sei, daß mehrere Substanzen in wechselseitiger Gemeinschaft sind und auf diese Art zu demselben Ganzen gehören, das man Welt nennt. Die Welt betrachten wir hier nicht in Ansehung des Stoffes, d. i. der Naturen der Substanzen, aus denen sie besteht, ob sie stofflich oder unstofflich seien, sondern in Ansehung der Form, d. i. wie denn überhaupt zwischen mehreren Verknüpfung und zwischen allen Ganzheit statthabe” (Dissertatio II 407; WA V 71).

Ook in het filosofische debat, zoals dat voorafgaand aan Kants optreden was gevoerd en waar Kant in het voorkritische werk bij aansluit, had de vraag naar de samenhang van de werkelijkheid een belangrijke rol gespeeld, zij het dat zij door de voornaamste opponenten in de discussie, Leibniz en Newton, geheel verschillend was beantwoord. Leibniz had het bestaan van een verbinding tussen individuele substanties steeds ontkend. “Eine eigentliche Einwirkung der Substanzen aufeinander gebe ich nicht zu”, heet het in een brief aan De Volder, “da sich begrifflich nicht einsehen läßt, wie eine Monade die andre beeinflussen könnte”.⁸⁰ Voor Leibniz is de substantie een *ens*

80. Aan De Volder, dd. 20 juni 1703. Vertaling uit het Latijn door A. Buchenau. In: G.W. Leibniz, *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie II*, p. 505.

per se subsistens dat de oneindige veelheid van het universum uitdrukt zonder een samenhang met andere substanties te vooronderstellen: “On pourrait donc dire [...] qu’une substance particulière n’agit jamais sur une autre substance particulière et n’en pâtit non plus, si on considère que ce qui arrive à chacune n’est qu’une suite de son idée ou notion complète toute seule, puisque cette idée enferme déjà tous les prédicats ou événements, et exprime tout l’univers”.⁸¹ Newton was daarentegen uitgegaan van een alomvattende samenhang van de werkelijkheid, die hij gewaarborgd zag door het begrip gravitatie of de universele aantrekking tussen de afzonderlijke elementen der materie: “[...] if it universally appears, by experiments and astronomical observations, that all bodies about the earth gravitate towards the earth [...]; that, on the other hand, our sea gravitates towards the moon; and all the planets one towards another; [...] we must, in consequence of this rule, universally allow that all bodies whatsoever are endowed with a principle of mutual gravitation”.⁸² Volgens Newtons gravitatiewet staan alle fysische entiteiten — ongeacht hun onderlinge afstand — met elkaar in directe verbinding: “I here use the word *attraction* in general for any endeavour whatever, made by bodies to approach to each other, whether that endeavour arise from the action of the bodies themselves, [...] or whether it arises from [...] any medium whatever, whether corporeal or incorporeal, in any manner impelling bodies placed therein towards each other”.⁸³ Wat de fundering van hun respectievelijke standpunten betreft verschilden Leibniz en Newton al evenzeer van mening. Waar Leibniz zijn opvatting had gefundeerd in een metafysische theorie (de monadenleer),

81. *Discours de métaphysique*, p. 50.

82. I. Newton, *Mathematical Principles*, p. 399.

83. *Ibid.*, p. 192. In tegenstelling tot de vigerende mechanistische natuurfilosofie van o.a. Descartes, Huygens en Boyle beschouwt Newton de wederzijdse aantrekking tussen twee fysische lichamen als een “werking op afstand” (*actio in distans*), ook al achtte hij zich tot een nadere verklaring van dit begrip niet competent. Zie over de geschiedenis van het begrip “werking op afstand”, dat niet alleen in Newtons natuurfilosofie een fundamentele rol speelt, maar dat ook de basis heeft gevormd van de latere veldtheorieën van Faraday en Maxwell, Mary B. Hesse, *Forces and Fields. The Concept of Action at a Distance in the History of Physics* en id., *Action at a Distance and Field Theory*. In: P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*. Vol. I, pp. 9-15.

had Newton zich in zijn *Principia mathematica* beperkt tot een mathematische beschrijving van de fysische werkelijkheid, zonder zich met de eventuele metafysische oorzaken van de door hem ontdekte samenhangen in te laten. De vraag naar de metafysische oorsprong van de gravitatie viel voor Newton buiten de grenzen van de experimentele natuurwetenschap, waarvan de inductieve methode het niet toeliet “to feign hypotheses”.⁸⁴

Als de wereld, zoals bij Leibniz, uit een veelheid van geïsoleerde individuele substanties bestaat, die ieder afzonderlijk de totaliteit van het zijnde uitdrukken, dan kunnen de verhoudingen tussen de afzonderlijke individuen — en dus ook hun onderlinge morele betrekkingen — niet anders dan als gedachte relaties worden begrepen. In dit opzicht was Leibniz’ leer van de *harmonia praestabilita*, waarin de samenhang tussen de geïsoleerde substanties als een schijnbare en alleen door Gods schepping verklaarbare ordening werd voorgesteld, niet meer dan een logisch gevolg geweest van zijn ontologische uitgangspunten. Voor Kant is deze consequentie niet acceptabel. Morele en metafysische eenheid kan volgens Kant niet slechts in het denken bestaan, maar is het gevolg van een *nexus realis*, een verbinding tussen de individuele substanties die — naar het voorbeeld van Newtons universele aantrekkingskracht — als “fysisch” moet worden beschouwd. “Fysische samenhang” is voor Kant de uitdrukking van een causale relatie die berust op het wederzijdse vermogen der substanties

84. In de *Opticks*, Query 28, p. 369 noemt Newton het “the main Business of natural Philosophy [...] to argue from Phaenomena without feigning Hypotheses, and to deduce Causes from Effects”. Vgl. ook het beroemde dictum aan het eind van het derde boek van de *Principia*: “I have not been able to discover the cause of those properties of gravity from phenomena, and I frame no hypotheses; for whatever is not deduced from the phenomena is to be called an hypothesis; and hypotheses, whether metaphysical or physical, whether of occult qualities or mechanical, have no place in experimental philosophy” (*Mathematical Principles*, p. 547). Zie over de rol van hypothesen in Newtons natuurfilosofie R.N. Hanson (Hypotheses Fingo. In: R.E. Butts/J.W. Davis (eds.), *The Methodological Heritage of Newton*, pp. 14-33), die in dit verband onderscheidt tussen “wettige” en “onwettige” hypothesen. Metafysische hypothesen zijn onwettig, want principieel oncontroleerbaar. Wettige, dwz. controleerbare, hypothesen zijn echter niet alleen toegestaan, maar ook onmisbaar: ze vormen volgens Hanson de inductieve grondslag van de experimentele natuurwetenschap en spelen als zodanig ook bij Newton een belangrijke rol.

om “den innern Zustand anderer Substanzen zu ändern” (WS I 19). De tegenstelling met Leibniz komt tot uitdrukking in het door Kant gemaakte onderscheid tussen *consensum* en *commercium*: terwijl het eerste begrip slechts een harmonie in de geest van de toeschouwer aangeeft, drukt het tweede begrip een wederzijdse afhankelijkheid uit “von der her auch das Ganze der Welt real genannt zu werden verdient, nicht ideal oder eingebildet” (Dissertatio II 407; WA V 73).⁸⁵

Dit betekent dat Kants ontologie een onontkoombaar dualistisch karakter draagt: de substantietheorie van Leibniz, die juist een absolute scheiding van “metafysische atomen” impliceerde, gaat bij Kant samen met een dynamische werkelijkheidsopvatting, die de causale samenhang tussen diezelfde metafysische entiteiten postuleert. “Weil ein jedwedes selbständiges Wesen die vollständige Quelle aller seiner Bestimmungen in sich enthält”, heet het in de *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte* in navolging van Leibniz, “so ist nicht notwendig zu seinem Dasein, daß es mit andern Dingen in Verbindung stehe. Daher können Substanzen existieren und dennoch keine äußerliche Relation gegen andere haben” (WS I 21-22).⁸⁶ Deze monadologische substantieopvatting staat een dynamisch wer-

85. Het eerstgenoemde begrip (*consensum* of *harmonia*) kan weer worden onderscheiden in *harmonia occasionaliter stabilita* en *harmonia praestabilita*. In het eerste geval ontleen de substanties hun samenhang aan het feit “daß bei jeder Ursache und Wirkung oder bei jedem influxus der Substanzen Gott Causa intermedia wäre und die Wirkungen [aus] den Ursachen harmonisch einrichtete” (Metaphysik Mrongovius XXIX 866). In het tweede geval berust de veronderstelde samenhang op het feit “daß das höchste Wesen die Dinge von Ewigkeit schon so eingerichtet hätte, daß sie mit einander harmonierten” (ibid. 867). De eerste oplossing is volgens Kant die van Descartes en Malebranche, de tweede die van Leibniz. Beide systemen echter “beruhen auf dem nexus idealis” (ibid.). Vgl. ook ND I 415; WA I 505-507.

86. In zijn boek over de invloed van Leibniz' monadenleer op Kants filosofische ontwikkeling stelt Karl Vogel dat Kant met zijn voorkritische substantietheorie een extreme vorm van ontologisch isolationisme vertegenwoordigt, die bij Leibniz als zodanig niet voorkomt: “Leibniz hatte einen engen Zusammenhang von Koexistenz und Beschaffenheit der Substanzen statuiert. Die Relation der einfachen Substanz zu ihren Koexistenzen galt ihm als eine Wesensbestimmung der einfachen Substanz selbst” (*Kant und die Paradoxien der Vielheit*, p. 125). Vogels opmerking dat Kant “diese Zusammenhänge nicht richtig durchschaut [hat]” (ibid.) lijkt op zijn minst betwistbaar. In metafysisch opzicht heeft de substantie bij Leibniz wel degelijk een geïsoleerd bestaan: iedere afzonderlijke substantie drukt de veelheid van het uni-

kelijkheidsbegrip echter niet in de weg: dezelfde substanties, die in metafysisch opzicht gekenmerkt worden door een autonoom en geïsoleerd bestaan, staan volgens Kant met elkaar in alzijdige verbinding *per influxum physicum*. Deze systematische fysische verbinding der individuele substanties is constitutief voor de wereld als totaliteit van het zijnde. Anders dan de term “fysisch” suggereert gaat het hier niet om een structurele betrekking tussen fysische entiteiten, maar om een constitutieve voorwaarde voor het bestaan van de ontologische werkelijkheid (“die wesentliche Bedingung der Welt”):

“Die Substanzen werden zur Welt gerechnet, so fern sie in nexu reali, und also im commercio stehen [...] Dächten wir uns Substanzen absque nexu reali und ohne ein commercium, wo jede Substanz an und für sich selbst wäre, und sie keine Gemeinschaft mit einander hätten; so wäre daselbst zwar ein multitudo, aber noch keine Welt. Also der nexus der Substanzen, die im commercio stehen, ist die wesentliche Bedingung der Welt” (Metaphysik Pölitz XXVIII 196).⁸⁷

versum uit zonder een samenhang met andere substanties te vooronderstellen. Wat Leibniz in dit verband met “veelheid” bedoelt zijn de wisselende toestanden (percepties) van de substantie zelf, dwz. de substantie representeert de veelheid van haar eigen toestanden en affecties. In Leibniz’ fysica is dit anders: iedere substantie “heeft” tegelijkertijd een lichaam, dat steeds in dynamische verbinding staat met andere lichamen. Deze fysische samenhang of coëxistentie bezit in metafysisch opzicht echter een fenomenale status. Anders dan Vogel denkt komt Kants poging tot integratie van een metafysisch atomisme en een fysisch interactionisme niet voort uit een onjuist begrip van Leibniz’ filosofische positie, maar uit het inzicht in de ontoereikendheid van Leibniz’ fenomenalistische fysica. Als paradoxale consequentie van Leibniz’ theorie noemt Kant de mogelijkheid “daß ein Ding wirklich existiere, aber doch nirgends in der ganzen Welt vorhanden sei” (WS I 22).

87. Eindige wezens komen bij Kant, hoewel ze in hun bestaan niet van anderen afhankelijk zijn, steeds in een gemeenschappelijke wereld voor. Voor oneindige (noodzakelijke) wezens geldt dit niet: “viele notwendige Substanzen hätten [...] unter sich keine Verbindung, jede kann für sich nur Welt und die Grundursache einer Welt sein, aber mit einer andern Welt und den Dingen in derselben könnten sie nicht in der geringsten Verbindung stehen” (Metaphysik Arnoldt XXIX 1006-07). Dat wil zeggen dat er volgens Kant evenveel werelden bestaan als noodzakelijke wezens (vgl. WS I 22-23).

Het conflict tussen de bovengenoemde filosofische uitgangspunten, nl. een isolationistische substantietheorie in de zin van Leibniz en de idee van een dynamische gemeenschap — dwz. een *commercium substantiarium per influxum physicum* — vloeit rechtstreeks voort uit Kants voorkritische filosofische programma, dat zich de verbinding ten doel stelt van “metafysica” en “geometrie”.⁸⁸ Met metafysica bedoelt Kant de ontologisch-theologische denkbeelden van Leibniz en Wolff, met geometrie de op euclidische grondslag gebaseerde natuurfilosofie van Newton. Het is zeker niet overdreven wanneer Kant de vereniging van beide filosofische stelsels “keine kleine Arbeit” noemt (Monad. I 476; WA II 519). De strijd tussen Leibniz en Newton, zoals die in het bijzonder uit de briefwisseling tussen Leibniz en Clarke naar voren komt, ging immers niet alleen om de vraag naar de samenhang van de werkelijkheid, maar betrof een reeks met elkaar samenhangende filosofische kwesties, zoals de status van de begrippen ruimte en tijd, de vraag naar de deelbaarheid van de ruimte, de aard van het krachtbegrip en de hiermee verbonden vraag naar de legitimiteit van het begrip *actio in distans*. In zijn *Monadologia physica* brengt Kant de controverse tussen “geometrie” en “metafysica” als volgt in kaart:

“Körper bestehen aus Teilen; aus welchen, und in welcher Weise sie zusammengefügt sind, ob sie durch die bloße Mitgegenwart ursprünglicher Teile oder den wechselseitigen Zusammenstoß von Kräften den Raum erfüllen: bei alledem liegt in der Tat nicht wenig daran, daß man es klar auseinandersetzt. Doch auf welche Art und Weise läßt sich denn bei diesem Geschäft die Metaphysik mit der Geometrie zusammenbringen, da man Greife leichter mit Pferden als die Transzendentalphilosophie mit der Geometrie verbinden zu können scheint? Denn während jene schroff verneint, daß der Raum ins unendliche teilbar sei, behauptet es diese mit ihrer gewohnten Gewißheit und Strenge. Diese versichert nachdrücklich,

88 Zie de programmatiese titel van Kants in 1756 verschenen geschrift over Leibniz' monadenleer, dat “het gebruik in de natuurfilosofie van de metafysica, voorzover verbonden met de geometrie” tot onderwerp heeft (*Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I. continet monadologiam physicam*; AA I 473-488; WA II 511-63).

daß der leere Raum zu freien Bewegungen notwendig sei, jene weist es zurück. Diese zeigt aufs genaueste, daß die Anziehung oder allgemeine Schwere aus mechanischen Ursachen kaum zu erklären sei, sondern von innewohnenden Kräften der Körper ausgehe, die in der Ruhe und in die Ferne tätig sind, jene rechnet es unter die leeren Spielereien der Einbildung” (Monad. I 475-76; WA II 517-19).⁸⁹

De hier genoemde problematiek was in het voorafgaande decennium het voorwerp geweest van een geruchtmakende filosofische controverse, die in het bijzonder de leden van de Berlijnse Academie van Wetenschappen diepgaand had verdeeld. Deze controverse, waarvan Kants *Monadologia physica* een late uitloper vormt, was in 1746 ingeluid met een frontale aanval op Leibniz' monadenleer door de tot de Berlijnse Academie behorende Leonhard Euler, voormalig hoogleraar in Petersburg en grondlegger van de analytische mechanica.⁹⁰ In zijn oorspronkelijk anoniem verschenen traktaat stelde Euler dat Leibniz' monadologie onverenigbaar was met de wet van de traagheid en de oneindige deelbaarheid van de ruimte. Eulers standpunt werd gedeeld door De Maupertuis, president van dezelfde Academie en een vooraanstaand newtoniaan, die Leibniz' monadenleer het jaar daarop tot inzet maakte van een prijsvraag die in heel Europa de aandacht

89. De geciteerde passage heeft in de literatuur tot uiteenlopende interpretaties geleid. De reden hiervan is dat de door Kant beschreven tegengestelde posities historisch gezien niet strikt overeenkomen met de standpunten van Leibniz en Newton. Wat het eerste punt betreft (de vraag naar de deelbaarheid van de ruimte) is de door Kant geschetste metafysische positie niet die van Leibniz. Waar Leibniz de ruimte als oneindig deelbaar had voorgesteld, volgt Kant de uitleg van Euler, die de monadenleer onverenigbaar achtte met de deelbaarheid van de ruimte (vgl. Monad. I 480; WA II 533). Wat het tweede punt betreft: niet alleen Leibniz, maar ook Newton ontkent (als dynamicus) het bestaan van de lege ruimte. Wat Kant hier met “geometrie” bedoelt is eerder een corpusculair-mechanistische positie als die van Gassendi of Boyle. Wat ten slotte het *actio in distans*-beginsel aangaat: de geometrische positie is hier niet die van Newton (die de *actio in distans* nooit als een eigenschap der materie had beschouwd), maar een veel extremere positie als die van John Keill (die Kant overigens zelf in de MAN tot de zijne zal maken). Vgl. i.h.b. Erich Adickes, *Kant als Naturforscher*. Bd. I, pp. 145-179 en Karl Vogel, *Kant und die Paradoxien der Vielheit*, pp. 131-178.

90. Zie Leonhard Euler, *Gedanken von den Elementen der Körper, in welchen das Lehrgebäude von den einfachen Dingen und Monaden geprüft, und das wahre Wesen der Körper entdeckt wird*. In: id., *Opera omnia*. Bd. III, 2, pp. 347-366.

trok en die de bedoeling had om het gevestigde wolffianisme in het toenmalige Duitsland voorgoed te breken.⁹¹ Toch wijkt het voor-kritische newtonianisme van Kant in een belangrijk opzicht af van dat van De Maupertuis en Euler. Anders dan de newtonianen aan de Berlijnse Academie probeert Kant niet om Leibniz tegen Newton uit te spelen, maar wil hij Newtons attractionisme in Leibniz' metafysica integreren. Om deze reden kan de metafysica volgens Kant niet worden gemist: "hier [ist] die Metaphysik, bei der ein großer Teil der Ansicht ist, er könne sie im Felde der Physik bequem entbehren, allein eine Hilfe und zündet das Licht an" (Monad. I 475; WA II 517).

In zijn streven om een gemeenschap van individuele substanties in een monadologie te funderen staat Kant overigens niet alleen. We vinden een soortgelijke poging al eerder bij Martin Knutzen, Kants leermeester en volgens Erdmann de "scharfsinnige Schriftsteller" aan wie Kant in zijn *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte* uit 1747 refereert (WS I 21).⁹² Ondanks zijn affiniteit met de filosofie van Newton moet Knutzen tot dezelfde continentale denktraditie worden gerekend waartoe ook Leibniz en Wolff hadden behoord. De *Systema causarum efficientium* uit 1745, Knutzens hoofdwerk waarin de leer van de *influxus physicus* met Leibniz' ontologie in verband wordt gebracht, vormt het sluitstuk van de strijd om de *harmonia praestabilita* zoals die in de eerste helft van de achttiende eeuw aan de Duitse universiteiten werd gevoerd en waaraan behalve Wolff, o.a. Lange, Budde, Rüdiger en Crusius deelnamen.⁹³ Deze in-

91. Door hardnekkige tegenstand der wolffianen in de eigen gelederen van de Academie wisten De Maupertuis en de zijnen hun opzet maar zeer ten dele te realiseren. De wolffiaanse factie aan de Academie werd aangevoerd door haar secretaris Johann Heinrich Samuel Formey, de man van wie beweerd wordt dat hij zeshonderd (!) boeken schreef en die nog tijdens zijn leven zijn eigen postume werken uitgaf (vgl. Lewis White Beck, *Early German Philosophy*, p. 315 noot 17). Zie over het verloop van de polemiek, die de Berlijnse Academie tot 1759 verdeeld hield, Irving Polonoff, *Force, Cosmos, Monads and Other Themes of Kant's Early Thought*, pp. 77-89 en Karl Vogel, *Kant und die Paradoxien der Vielheit*, pp. 97-120.

92. Benno Erdmann, *Martin Knutzen und seine Zeit*, p. 143.

93. Zie Erdmann, o.c., pp. 55-83. Vgl. ook Eric Watkins, The Development of Physical Influx in Early Eighteenth Century Germany: Gottsched, Knutzen and Crusius. In: *The Review of Metaphysics* IL (1995), pp. 295-339 en id., From Pre-Established Harmony to Physical Influx: Leibniz's Reception in Eighteenth Century Germany. In: *Perspectives on Science* VI (1998), pp. 136-203.

tern-wolffiaanse discussie, die zich had toegespitst op de vraag naar de verhouding van lichaam en ziel, krijgt met Knutzen een geheel nieuwe wending. Voor Knutzen is het lichaam-ziel probleem een schijnprobleem dat voortkomt uit een onjuiste interpretatie van Leibniz: in ontologisch opzicht bestaat er volgens Knutzen geen onderscheid tussen lichamelijke en geestelijke monaden, zodat de vraag naar de eenheid van lichaam en geest plaats dient te maken voor de algemenere vraag naar de mogelijkheid van een gemeenschap van individuele substanties.⁹⁴ Knutzen keert zich hiermee uitdrukkelijk tegen de opvatting van Wolff, die de leer van de *harmonia praestabilita* met die van de *influxus physicus* had willen verzoenen door elk van beide theorieën een eigen domein toe te wijzen: op de verhouding tussen lichamelijke en geestelijke substanties achtte Wolff de leer van de *harmonia praestabilita* van toepassing, op de verhouding tussen lichamelijke substanties onderling die van de *influxus physicus*. Anders dan Wolff is Knutzen van mening dat de idee van een dynamische betrekking tussen eindige substanties al in Leibniz' ontologie besloten ligt, zodat de leer van de *influxus physicus* rechtstreeks uit de premissen van Leibniz' monadologie kan worden afgeleid.⁹⁵

Precies op dit punt gaan Kant en Knutzen echter uiteen. Waar Knutzen de ontologie van Leibniz ten slotte niet verlaat, wijkt Kant in zijn voorkritische ontologie op een drietal essentiële punten af van Leibniz. Het gaat hier om de afleiding van het coëxistentiebegrif en om de hiermee samenhangende interpretatie van de begrippen kracht en ruimte. In al deze gevallen kiest Kant expliciet voor de positie van Newton, hetgeen een daadwerkelijke integratie van fysica en metafysica van het begin af aan in de weg zal blijken te staan.

4.2 Kants Newtonreceptie: het coëxistentieprincipe

Het eerste van de bovengenoemde punten betreft Kants afleiding van het coëxistentiebegrif of de fundering van de idee van een *commercium substantiarium*. Zoals we gezien hebben is de idee van een

94. Zie Erdmann, o.c., pp. 84 vv.

95. Zie Erdmann, o.c., pp. 87-94. In deze zin kan Erdmann dan ook beweren dat “[Knutzens] *systema causarum efficientium* ohne Zweifel zu dem Wertvollsten [gehört] was der leibniz-wolffische Dogmatismus hervorgebracht hat” (ibid., p. 6).

gemeenschap van individuele substanties volgens Kant constitutief voor de wereld als totaliteit van het zijnde en beschouwt hij de verbinding die een dergelijke gemeenschap mogelijk maakt als “fysisch”. Naar analogie met het gravitatieprincipe van Newton, die de wederzijdse aantrekkingskracht tussen twee willekeurige lichamen had gedefinieerd als recht evenredig met het product van beide massa’s en omgekeerd evenredig met het kwadraat van de onderlinge afstand, noemt Kant “die äußere Erscheinung dieser allgemeinen Wirkung und Gegenwirkung durch den ganzen Umkreis des Raumes, in dem sich Körper aufeinander beziehen, [...] das ursprünglichste Naturgesetz, an das der Stoff gebunden ist” (ND I 415; WA I 505).⁹⁶ Deze “oorspronkelijkste natuurwet” kan echter niet uit het loutere bestaan der individuele substanties worden afgeleid. In dit opzicht blijft Kant vasthouden aan het metafysisch atomisme van Leibniz, voor wie existentie en coëxistentie steeds gescheiden categorieën waren gebleven. “Sind mehrere Substanzen gegeben”, zo heet het in de *Dissertatio*, “so steht der Grund einer möglichen Gemeinschaft zwischen ihnen nicht mit ihrem bloßen Dasein fest, sondern es wird außerdem etwas anderes gefordert, aus dem sich ihre wechselseitigen Verhältnisse verstehen lassen” (Dissertatio II 407; WA V 73). Met Leibniz ontkent Kant het bestaan van een logische samenhang tussen existentie en coëxistentie, maar anders dan Leibniz twijfelt hij niet aan de realiteit van het begrip samenhang. Niet alleen is Kant van mening dat de wederzijdse aantrekkingskracht tussen individuele substanties de basis vormt van een

96. Newtons ontdekking dat de door een willekeurig lichaam voortgebrachte zwaartekracht zich uniform en in alle richtingen gelijk verspreidt, met als gevolg dat de intensiteit van de wisselwerking tussen twee verschillende lichamen afneemt met het kwadraat van de onderlinge afstand (vgl. *Mathematical Principles*, p. 414), keert terug in Kants vaststelling “daß die Substanzen in der existierenden Welt [...] wesentliche Kräfte von der Art haben, daß sie in Vereinigung mit einander nach dem doppelten umgekehrten Verhältnis der Weiten ihre Wirkungen von sich ausbreiten” (WS I 24). Vgl. ook Prolog § 38, waar Kant behalve de afstand ook de intrinsieke massa der substanties in de vergelijking betreft: “so zeigt sich ein über die ganze materielle Natur verbreitetes physisches Gesetz der wechselseitigen Attraktion, deren Regel ist, daß sie umgekehrt mit dem Quadrat der Entfernungen von jedem anziehenden Punkt eben so abnimmt, wie die Kugelflächen, in die sich diese Kraft verbreitet, zunehmen” (Prolog § 38, IV 321) (in algebraïsche notatie: $F = G m_1 m_2 / r^2$, waarbij G een constante voorstelt waarvan de grootte pas in 1798 door Henry Cavendish kon worden vastgesteld).

commercium substantiarium, maar ook dat deze aanname bewezen kan worden, zij het dat de afleiding ervan een premisse vooronderstelt (“etwas anderes”) die niet al met het enkele bestaan der individuele substanties gegeven is.

Kant onderscheidt hier tussen twee manieren waarop een mogelijke gemeenschap van individuele substanties gedacht kan worden, nl. als *commercium originarium* of als *commercium derivativum*. “Originarium ist es, wenn es sich schon auf das Dasein der Substanzen gründet [...] Diesen Zusammenhang der Substanzen ohne allen Grund zu behaupten, bloß weil sie da sind, ist das, was die *Wolffische* Philosophie im groben Verstande influxum physicum nannte, den man besser caecum nennen könnte” (Metaphysik Pölitz XXVIII 213). Van een *commercium derivativum* is sprake “wenn außer dem Dasein der Substanzen noch ein dritter Grund nötig ist” (ibid.). In het eerstgenoemde systeem, dat door Kant “nicht so sehr irgendein System [...] als vielmehr die Vernachlässigung jedes philosophischen Systems” genoemd wordt (Dissertatio II 407; WA V 73), is iedere afzonderlijke substantie de oorzaak van alle andere substanties. Een dergelijke aanname is echter ongerijmd. We mogen hieruit concluderen dat het begrip *commercium substantiarium* alleen een derivatieve status kan bezitten:

“Wo nur ein commercium ist; da ist nicht nur ein Einfluß, sondern auch ein wechselseitiger Einfluß; alsdann kann nicht eine Substanz in die andere originarie einfließen, indem sie nicht wechselseitig eine der Urheber von der andern sein kann, welches ungereimt ist. Da nun in jeder Welt ein commercium ist, so muß dieses commercium ein derivativum sein. Das commercium der Substanzen beruht also darauf, daß sie alle da sind durch eine; und deswegen hat das Mannigfaltige der Substanzen eine Einheit, und dadurch machen sie ein Ganzes” (Metaphysik Pölitz XXVIII 214; vgl. ook Metaphysik Mrongovius XXIX 867-68 en Metaphysik Arnoldt XXIX 1007-08).

In strikte zin is Kants afleiding van het coëxistentiebegrip geen bewijs voor het bestaan van een *commercium substantiarium*, maar een *a contrario* bewijs voor het derivatieve karakter van de *influxus physicus*. Zoals de dertiende en laatste stelling van de *Nova dilucidatio* het formuleert: “Die endlichen Substanzen stehen durch ihr bloßes Dasein in keinem Verhältnis zueinander und haben gar keine Gemeinschaft,

als nur sofern sie van dem gemeinsamen Grund ihres Daseins, nämlich dem göttlichen Verstand, in wechselfeitigen Beziehungen gestaltet werden" (ND I 412-13; WA I 497). Dit betekent dat niet alleen het bestaan van de eindige substanties door Gods schepping verklaard moet worden, maar dat ook hun onderlinge dynamische samenhang in "dasselbe Schema des göttlichen Verstandes, welches das Dasein gibt" moet worden gefundeerd (ibid. 413; WA I 499). Kant volgt hier de opvatting van Newton, die het principe van een universele dynamische samenhang in zijn latere werk had afgeleid uit het bestaan van God. Waar de *Principia* nog de programmatische doelstelling hadden geformuleerd "only to give a mathematical notion of [gravity], without considering [its] physical causes and seats" (p. 5), had Newton in zijn latere werk en ook in zijn private correspondentie ondubbelzinnig de mening uitgesproken dat "Gravity must be caused by an Agent acting constantly according to certain Laws".⁹⁷ In *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* uit 1763 heet het dienovereenkomstig bij Kant: "[Es sind] nicht andere Ursachen, die der Erde die Kugelform verschaffen, noch andere, die wider den Drehungsschwung die Körper der Erde zurück halten, noch eine andere, die den Mond im Kreise erhält, sondern die einzige Schwere ist eine Ursache, die notwendiger Weise zu allem diesem zureicht [...] Diese Einheit aber [...] hängt von Gott vermittels der wesentlichen Ordnung der Natur ab, oder vermittels desjenigen, was in der Ordnung der Natur notwendig ist" (Beweisgrund II 106-07). Of nog korter geformuleerd: "Gott ist die immerwährende Ursache der Bestrebung zur Schwere durch seine Allgegenwart" (Metaphysik Herder XXVIII 165). Hoewel het voorkritische godsbegrip van Kant niet samenvalt met dat van Newton, krijgt het principe van een universele dynamische samenhang hier een theologische fundering die aan het voorbeeld van Newton wordt ontleend.⁹⁸

97. Brief aan Bentley, dd. 25 februari 1692. In: I. Bernard Cohen (ed.), *Isaac Newton's Papers and Letters on Natural Philosophy*, p. 303. Vgl. ook Query 31 van de *Opticks*, waarin gesproken wordt van "a powerful ever-living Agent, who being in all Places, is more able to move the Bodies within his boundless uniform Sensorium, and thereby to form and reform the Parts of the Universe, than we are by our Will to move the Parts of our own Bodies" (p. 403).

98. Tussen Kants voorkritische godsopvatting en die van Newton bestaat — ook naar Kants eigen inzicht — een belangrijk verschil. In zijn vroege werk huldigt Kant

De invloed van Newton, zoals die in het *commercium*-bewijs tot uitdrukking komt, werkt door in Kants voorkritische opvattingen over kracht en ruimte, de twee filosofische begrippen die — blijkens het boven gegeven citaat uit het voorwoord van de *Monadologia physica* — de voornaamste inzet hadden gevormd van het dispuut tussen “metafysica” en “geometrie”. Wat het eerste begrip aangaat: ook hier vormt Leibniz’ substantietheorie het uitgangspunt. Waar Leibniz de substantie had gedefinieerd in termen van werkzaamheid en kracht, heet het bij Kant in een aantekening uit in de zestiger jaren: “Eine jede Substanz hat eine Kraft, ist ein identischer Satz. Denn die Substanz ist eigentlich das Subjekt, was den Grund der Akzidenzien und der Wirkungen enthält; folglich entspringt der Begriff der Substanz aus der Notwendigkeit der Kraft eines Subjekts” (Ref. 4056, XVII 400). Maar ook wanneer Kant de kenbaarheid van de substantie in zijn kritische fase niet langer mogelijk acht, blijft het verband tussen substantie en kracht bestaan. Zo noemt de *Kritik der reinen Vernunft*, waar de substantie niet meer als een ontologische entiteit maar als een transcendentale categorie (“das eigentliche Substratum aller Zeitbestimmung”; A185/B228) wordt opgevat, het krachtbegrip nog geheel in de lijn van het voorkritische denken als de ontologische oorsprong van de substantie: “Kausalität führt auf den Begriff der Handlung, diese auf den Begriff der Kraft und dadurch auf den Begriff der Substanz [...] Wo Handlung, mithin Tätigkeit und Kraft ist, da ist auch Substanz” (A204/B250).⁹⁹

een fysicotheologie “nach verbesserten Methode” (Beweisgrund II 123 vv.), hetgeen wil zeggen: beter dan die van Newton. Anders dan Newton, die ervan overtuigd was dat de in de kosmos aanwezige orde en regelmaat op lange termijn verloren zouden gaan wanneer God niet op gezette tijden regelend in zijn eigen schepping zou ingrijpen (vgl. *Opticks*, Query 31, pp. 397-402), is Kant van mening dat de door God ingerichte kosmos niet de vrijheid heeft van de wetten van de fysica en daarmee van het plan der voorzienigheid af te wijken. Zoals de ANuTH het uitdrukt: “Die Materie [ist] an gewisse Gesetze gebunden, welchen sie frei überlassen notwendig schöne Verbindungen hervorbringen muß” (ANuTH I 228).

99. Vgl. ook uit de tweede helft van de jaren tachtig: “Substanz ist das letzte Subjekt der Realität. Ihr Verhältnis zum Dasein dieser heißt Kraft, und diese ist es allein, wodurch die Existenz der Substanz bezeichnet wird und worin ihre Existenz auch selbst besteht” (Ref. 5650, XVIII 298). Zie voor deze en vergelijkbare passages, waarin Kant nog in de kritische fase teruggrijpt op de substantietheorie van Leibniz

Ondanks de veronderstelde conceptuele samenhang tussen substantie en kracht herinnert alleen de terminologie hier nog aan Leibniz. Wanneer Kant de substantie als een centrale ontologische categorie opvat en kracht als het wezenskenmerk van de substantie, dan is Leibniz' nadere bepaling van het krachtbegrip als *principium internum* van de beweging, dwz. als het actieve vermogen van de *ens per se subsistens* om zijn eigen modificaties voort te brengen, bij Kant geheel afwezig. Voor Leibniz is kracht in de oorspronkelijke, metafysische betekenis van het woord "das Attribut, aus dem die Veränderung folgt und dessen Subjekt die Substanz selbst ist".¹⁰⁰ In zijn *Specimen dynamicum*, het geschrift waarin hij de grondslagen van zijn dynamische natuurfilosofie uiteenzet, karakteriseert Leibniz kracht op overeenkomstige wijze als een wilsactiviteit of een streven (*conatus*), dat zijn eigen wisselende toestanden voortbrengt en dat zich noodzakelijk in het handelen manifesteert wanneer geen tegengesteld werkende krachten aanwezig zijn.¹⁰¹ Dit streven kan niet in termen van "blinde", mechanische oorzakelijkheid worden begrepen, maar moet als een teleologische werkzaamheid worden opgevat. Leibniz knoopt hier bewust aan bij het vormbegrip van Aristoteles: "Außerdem aber erkenne ich mit Platon und Aristoteles gegen Demokrit und Descartes im Körper eine tätige Kraft oder *entelecheia* an, so das ich Aristoteles beistimme, wenn er die Natur als das Prinzip der Bewegung und Ruhe definiert. Damit will ich nicht sagen, daß ein ruhender Körper die Bewegung von sich selbst [...] empfangen könne, sondern bin vielmehr der Ansicht, daß jeder Körper eine bewegende Kraft, ja eine innerliche, wirkliche Bewegung schon vom Ursprunge der Dinge an in sich enthält".¹⁰²

Het is in het bijzonder Leibniz' terugkeer naar het metafysisch activisme van Aristoteles ("die dunkele Entelechie dieses Mannes";

en Wolff, Heinz Heimsoeth, Chr. Wolffs Ontologie und die Prinzipienforschung I. Kants. In: id., *Studien zur Philosophie Immanuel Kants I*, pp. 71 vv.

100. Aan De Volder, dd. 24 maart/3 april 1699. Vertaling uit het Latijn door A. Buchenau. In: G.W. Leibniz, *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie II*, p. 473. Zie over Leibniz' krachtbegrip als definiërende eigenschap van de substantie Gurwitsch, *Leibniz. Philosophie des Panlogismus*, pp. 181-190 en 306-310.

101. Vgl. *Specimen dynamicum*, Tl. I, §1, pp. 2-3.

102. [Gegen Descartes]. Vertaling uit het Latijn door A. Buchenau. In: G.W. Leibniz, *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie I*, p. 252.

WS I 17) die voor Kant onaanvaardbaar is. Aristoteles' krachtbegrip is immers onverenigbaar met het moderne gemechaniseerde wereldbeeld, waarvoor "*Kraft* nichts anderes ist als eine *Beziehung* der Substanz A auf *etwas anderes* B (Akzidenz), als des Grundes auf das Begründete" (Dissertatio II 416; WA V 99). Krachten zijn bij Kant steeds *vires transeuntes* (ibid. 390) of oorzaken van bewegingen, die evenals bij Newton worden uitgeoefend door lichamen in rust en op afstand. Kant keert zich expliciet tegen de actieve kracht als *principium internum* van de beweging, dwz. tegen de klassieke ontologische opvatting dat iedere verandering in de substantie uit een interne oorzaak verklaard kan worden. Een verandering in de substantie kan volgens Kant alleen plaats vinden als die verandering haar oorsprong vindt in een externe oorzaak — hetgeen wil zeggen: voorzover die substantie in daadwerkelijke verbinding staat met andere substanties. Het is dan ook niet meer dan consequent wanneer de twaalfde stelling van de *Nova dilucidatio* — het *principium successionis* — Newtons wet van de traagheid voor het *vis activa*-beginsel van Leibniz in de plaats stelt:

"Substanzen können eine Veränderung nur erfahren, sofern sie mit anderen verknüpft sind; ihre wechselseitige Abhängigkeit bestimmt die beiderseitige Veränderung des Zustandes. Daher ist eine einfache Substanz, die von jeder äußeren Verknüpfung frei und so sich allein überlassen ist, an sich völlig unveränderlich. Wenn sie ferner auch in einer Verknüpfung mit anderen zusammengefaßt ist, so kann es, wenn dieses Verhältnis nicht verändert wird, auch keine Veränderung des inneren Zustandes in ihr geben" (ND I 410; WA I 489).¹⁰³

103. Vgl. uit Kants kritische periode MAN IV 543 v. en 550-51. De hier door Kant beschreven wet van de traagheid, die stelt dat een lichaam waar geen kracht op werkt in rust is of een eenparig rechtlijnige beweging uitvoert, is de eerste van de drie bewegingswetten, waarmee Newton de grondslagen heeft gelegd van de moderne mechanica. De andere twee wetten zijn die van de evenredigheid van kracht en versnelling (volgens de formule $F = ma$) en de wet van de gelijkheid van actie en reactie. Zie over Kants receptie van Newtons bewegingswetten o.a. Jules Vuillemin, *Physique et métaphysique kantienne*, pp. 275-320 en Michael Friedman, *Kant and the Exact Sciences*, pp. 136-210 en 222-242.

Evenals het begrip kracht staat ook Kants voorkritische ruimteopvatting in het teken van Newtons coëxistentieprincipe.¹⁰⁴ De door Newton ontdekte universele aantrekking tussen de afzonderlijke elementen der materie is volgens Kant constitutief voor het begrip ruimte. Al in zijn eerste geschrift uit 1747 signaleert Kant een conceptueel verband tussen de begrippen kracht, ruimte en samenhang: “Ohne [...] Kraft ist keine Verbindung, ohne diese keine Ordnung und ohne diese endlich kein Raum” (WS I 23). In de *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* spreekt Kant over “die Koexistenz, welche den Raum macht” (ANuTH I 308), terwijl de universele samenhang der substanties ook in de *Nova dilucidatio* als premisse genoemd wordt voor de afleiding van het ruimtebegrip: “die verbundenen Wirkungen der Substanzen, mit denen immer eine Gegenwirkung verknüpft sein muß, [machen] den Begriff des Raumes aus” (ND I 415; WA I 505). Kants voorkritische ruimtebegrip bezit hiermee een afgeleide status, die afhankelijk is van het begrip samenhang. Hoewel de ruimte bij Kant in navolging van Leibniz “ein relativischer Begriff” (Metaphysik Herder XXVIII 29) en “eine Erscheinung des äußeren Verhältnisses von vereinigten Monaden” (Monad. I 479; WA II 531) genoemd wordt, is zij niettemin “werkelijk” in een betekenis die voor Leibniz ondenkbaar was geweest. Bij Leibniz drukt de ruimte een fictieve ordening uit tussen de niet-ruimtelijke monaden, bij Kant bezit de ruimte dezelfde fysische realiteit als het coëxistentieprincipe waaruit zij wordt afgeleid. Deze tegenstelling komt tot uitdrukking in Kants kritiek op Leibniz’ *principium identitatis indiscernibilium*: terwijl Leibniz het principe van de toereikende grond en niet de ruimte als *principium individuationis* had beschouwd, verdedigt Kant het primaat van de ruimte als ordeningsprincipe van de fysische realiteit.¹⁰⁵

104. Zie Gerhard Böhme, *Die Abhängigkeit der Raumauffassungen Kants in der ersten Phase der vorkritischen Periode von seiner Auffassung des Newtonschen Attraktionsgesetzes*. Vgl. ook Konrad Marc-Wogau, *Untersuchungen zur Raumlehre Kants*, pp. 15-160.

105. Vgl. ND I 409-10. Zoals Marc-Wogau heeft opgemerkt wordt deze gedachte ook in de latere tijd niet meer prijsgegeven: “Dass der ‘reine’ Raum nur durch Beziehung auf wirkliche, empirisch gegebene Körper einen Sinn habe, ist ein Gedanke, an dem Kant lebenslang prinzipiell festgehalten hat” (*Untersuchungen zur Raumlehre Kants*, p. 89). Zie ook Martin Carrier, *Kant’s Relational Theory of Absolute Space*. In: *Kant-Studien LXXXIII* (1992), pp. 399-416.

Kants opvatting komt hier overeen met die van Newton, die steeds was uitgegaan van het bestaan van de absolute ruimte als grondslag van de fysische werkelijkheid.

Twee punten verdienen hier nog vermelding. Allereerst is er de theologische herkomst van Kants ruimtebegrip. Evenals voor Newton, die de ruimte een *Sensorium Dei* had genoemd (*Opticks*, Query 28, p. 370), is de ruimte voor de vroege Kant een goddelijk attribuut. Zo spreekt Kant in zijn kosmologische hoofdwerk over “der unendliche Raum der göttlichen Gegenwart” (ANuTH I 312) en noemt hij de ruimte in een van zijn nagelaten aantekeningen “ein Symbol der göttlichen Allgegenwart, oder das Phänomenon der göttlichen Kausalität” (Refl. 4208, XVII 456; vgl. ook Religionslehre Pölitz XXVIII 1108). Het is deze ruimteopvatting die voor Kant onverbreekelijk verbonden is met de naam van Newton: “Spatium sensorium omnipraesentiae divinae: Newton” (Refl. 4145, XVII 432). Het tweede punt betreft het mathematische karakter van Kants ruimtebegrip: de ruimte, waarvan de realiteit van het begrip “fysische samenhang” en uiteindelijk van Gods bestaan afhankelijk is, bezit evenals bij Newton een louter mathematische status. Als Kant in zijn *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume* (1768) de mening uitspreekt “daß der absolute Raum unabhängig von dem Dasein aller Materie und selbst als der erste Grund der Möglichkeit ihrer Zusammensetzung eine eigene Realität habe” (Raumschrift II 378), dan is het hem uitdrukkelijk te doen om de geometrische ruimte, dwz. “den allgemeinen absoluten Raum, so wie ihn sich die Meßkünstler denken” (ibid. 381).¹⁰⁶ Dezelfde ruimte, die in mathematisch opzicht een absoluut realiteitskarakter bezit, is in metafysisch opzicht echter “nichts wirkliches” (“Der Raum ist nichts Wirkliches, sondern eine Möglichkeit, die ihren Grund in etwas Wirklichem hat”; Refl. 4071, XVII 404; vgl. ook Refl. 4512, XVII 578).¹⁰⁷ Anders dan de als fictief

106. In het hier genoemde geschrift beroept Kant zich overigens niet langer uitsluitend op Newtons coëxistentieprincipe, maar “bewijst” hij de realiteit van de absolute ruimte aan de hand van het onderscheid tussen links en rechts (het fenomeen der symmetrische incongruentie) (Raumschrift II 379 vv.). Zie ook Marc-Wogau, *Untersuchungen zur Raumlehre Kants*, pp. 91-99 en Max Jammer, *Das Problem des Raumes*, pp. 144-149.

107. Deze opvatting blijft overigens ook in de kritische tijd gehandhaafd. Volgens de KrV “kann der Raum als etwas, welches für sich besteht, die Wirklichkeit der Dinge

beschouwde metafysische ruimte wordt de mathematische ruimte gekenmerkt door oneindige deelbaarheid, een eigenschap waarvoor Kant een geometrisch bewijs aanvoert dat “schon von sehr vielen der Physiker gebraucht worden ist” (Monad. I 478; WA II 527).¹⁰⁸ De oneindige deelbaarheid van de mathematische ruimte is volgens Kant niet strijdig met de ondeelbaarheid van de substantie. Hoewel de substantie in metafysisch opzicht geen ruimtelijke eigenschappen bezit, heeft zij wel een ruimtelijke locatie die zij “durch eine Sphäre ihrer Wirksamkeit erfüllt” (ibid. 481; WA II 537).¹⁰⁹ De substantie kan hierdoor een plaats in de objectieve, geometrische ruimte innemen met behoud van haar “innere Bestimmungen”, dwz. van haar metafysische, niet-ruimtelijke en ondeelbare karakter:

“Wer den Raum teilt, teilt demnach die extensive Größe seiner Gegenwart. Allein es finden sich außer der äußeren Gegenwart, d.i. den bezüglichen Bestimmungen der Substanz, andere innere, und wenn diese nicht wären, so hätte jene kein Subjekt, dem sie anhängen. Aber die inneren sind nicht im Raume, eben deswegen, weil sie innere sind. Und demnach werden bei Teilung der äußeren Bestimmungen sie selber nicht geteilt, und folglich wird auch das Subjekt selber oder die Substanz auf diese Art und Weise nicht geteilt” (ibid. 481; WA II 539).

in Ansehung der Größe und Gestalt nicht bestimmen, weil er an sich selbst nichts Wirkliches ist” (A432/B460).

108. Met deze “vele fysici” wordt i.h.b. John Keill bedoeld, van wiens *Introductiones ad veram Physicam et veram Astronomiam* (1702) Kant een in 1739 uitgegeven exemplaar bezat (vgl. Arthur Warda, *Immanuel Kants Bücher*, p. 34). Zie over Keills bewijs van de oneindige deelbaarheid van de ruimte Marc-Wogau, *Untersuchungen zur Raumlehre Kants*, pp. 72 vv. en Karl Vogel, *Kant und die Paradoxien der Vielheit*, pp. 152-56.

109. De uitdrukking “Sphäre ihrer Wirksamkeit” duidt op het bereik van de door de substantie voortgebrachte repulsieve kracht. Terwijl de aantrekkingskrachten tussen de substanties ervoor zorgen dat de substanties bijeen blijven en zich niet oneindig ver van elkaar verwijderen, zorgen de repulsieve krachten ervoor dat niet alle substantie op één punt samenstroomt. Beide krachten zijn volgens Kant elkaars noodzakelijk complement, “da man [...], setzt man bloß eine zurückstoßende Kraft, nicht in der Lage ist, die Verbindung der Elemente, um Körper zusammensetzen, zu verstehen, sondern eher die Zerstreuung, setzt man aber bloß eine anziehende, zwar die Verbindung, nicht jedoch die bestimmte Ausdehnung und den Raum” (Monad. I 476; WA II 520-21).

Als Kants bewijs voor de oneindige deelbaarheid van de ruimte en zijn substantieontologie beide correct zijn, moet het voorkritische programma om Leibniz en Newton met elkaar te verzoenen alleen al hierom als mislukt worden beschouwd. Het geometrische ruimtebegrip van Newton kan een substantieontologie weliswaar niet ontkrachten, maar evenmin funderen. Dit betekent dat er van een synthese tussen “fysica” en “metafysica” geen sprake kan zijn zolang de ruimte, die in mathematisch opzicht een absolute status bezit, in metafysisch opzicht geen enkel bestaansrecht heeft en “weder eine Substanz, noch ein Akzidenz, noch ein Verhältnis” aanduidt (*Dissertatio* II 403; *WA* V 61).

4.3 Gemeenschap als categorie: de derde analogie van de ervaring

Kant heeft het tegenstrijdige karakter van zijn ontologische uitgangspunten — dwz. een isolationistische substantietheorie in de zin van Leibniz en de idee van een *commercium substantiarium per influxum physicum* — pas in de late negentiger jaren als zodanig onderkend. Zoals Tuschling het formuleert: “For more than 30 years Kant apparently remained unaware of this conflict, resulting from his program — as exhibited in the *Monadologia physica* — to unite what Leibniz had been careful to keep apart: metaphysics and physics, or self-sufficient substances and dynamical interacting matter [...] Only with the development of the immanent difficulties in the *Metaphysical Foundations of Natural Science* did the underlying metaphysical schema become a problem, that is, in the *Opus postumum*”.¹¹⁰ Het voorkritische probleem van de verbinding tussen fysica en metafysica raakt met de subjectivering van de begrippen ruimte en tijd in de *Dissertatio* van 1770 gedurende lange tijd buiten beeld en zal pas in het *Opus postumum* opnieuw aan de orde komen. In de tussenvolgende periode, waarin Kant zijn grote kritische werken publiceert, wordt de ontologische problematiek door de transcendentale kenkritiek vrijwel volledig naar de achtergrond gedrongen. We zullen deze ontwikkeling — waarvan we de gevolgen voor het begrip intelligibi-

110 Burkhard Tuschling, Apperception and Ether. In: E. Förster (ed.), *Kant's Transcendental Deductions*, p. 195.

liteit al in de vorige paragraaf zijn tegengekomen — achtereenvolgens illustreren aan de hand van Kants transformatie van het voorkritische coëxistentieprincipe in de derde analogie van de ervaring van de *Kritik der reinen Vernunft* en zijn kritische materietheorie in de *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*.

Het begrip *commercium substantiarum*, dat Kant in zijn voorkritische tijd “die wesentliche Bedingung der Welt” had genoemd (Metaphysik Pölitz XXVIII 196), is volgens de transcendentale Analytik van de *Kritik der reinen Vernunft* een transcendentale categorie van het kennend verstand, “ohne welche [...] das empirische Verhältniß des Zugleichseins nicht in der Erfahrung stattfinden könnte” (A214/B261). De idee van universele dynamische samenhang is hier geen ontologische voorwaarde voor het bestaan van de wereld als totaliteit van het zijnde, maar een transcendentale voorwaarde voor het bestaan van de wereld als empirisch gekende werkelijkheid. Zoals de substantie in de eerste analogie van de ervaring niet langer als een ontologische entiteit wordt opgevat, maar gedefinieerd wordt als “das Beharrliche, womit in Verhältniß alle Zeitverhältnisse der Erscheinungen allein bestimmt werden können” (B225), en zoals het begrip causaliteit in de tweede analogie niet langer (zoals bij Wolff en Baumgarten) als een toepassing van het principe van de toereikende grond wordt beschouwd, maar een regel voorstelt die onze waarneming van gebeurtenissen in termen van oorzaak en gevolg mogelijk maakt (“Alles, was *geschieht* (anhebt zu sein), setzt etwas voraus, worauf es *nach einer Regel* folgt”; A189), zo drukt het begrip gemeenschap in de derde analogie geen ontologische betrekking tussen geïsoleerde substanties uit, maar een betrekking van gelijktijdigheid tussen empirisch gekende objecten:

“Substanzen [...] müssen in dynamischer Gemeinschaft (unmittelbar oder mittelbar) stehen, wenn das Zugleichsein in irgend einer möglichen Erfahrung erkannt werden soll. Nun ist aber alles dasjenige in Ansehung der Gegenstände der Erfahrung notwendig, ohne welches die Erfahrung von diesen Gegenständen selbst unmöglich sein würde. Also ist es allen Substanzen in der Erscheinung, so fern sie zugleich sind, notwendig, in durchgängiger Gemeinschaft der Wechselwirkung unter einander zu stehen” (A212-13/B259-60).

Anders dan in de literatuur veelal wordt aangenomen, komt aan de derde analogie van de ervaring ten opzichte van de eerste twee een geheel zelfstandige betekenis toe.¹¹¹ De drie analogieën corresponderen respectievelijk met drie verschillende modi van tijd — nl. duur, opeenvolging en gelijktijdigheid — die niet tot elkaar te herleiden zijn.¹¹² Zonder gemeenschap als transcendentale categorie zouden we volgens Kant weliswaar tot waarneming van individuele, geïsoleerde objecten in staat zijn, maar niet tot coherente ervaringskennis: “Ohne Gemeinschaft ist jede Wahrnehmung (der Erscheinung im Raume) von der andern abgebrochen, und die Kette empirischer Vorstellungen, d.i. Erfahrung, würde bei einem neuen Objekt ganz von vorne anfangen, ohne daß die vorige damit im geringsten zusammenhängen, oder im Zeitverhältnisse stehen könnte” (A214/B260-61).

Kant bewijst de derde analogie van de ervaring als volgt.¹¹³ Nadat hij het begrip gelijktijdigheid heeft gedefinieerd als “die Existenz des

111. Een overzicht van de belangrijkste secundaire literatuur over Kants derde analogie is te vinden bij Eric Watkins, *Kant's Third Analogy of Experience*. In: *Kant-Studien LXXXVIII* (1997), pp. 406-441. Typerend voor de heersende mening is de uitleg van Jonathan Bennett, die het bewijs voor de derde analogie afdoet als “a failure which is not even incidentally valuable except for a few flickers of light which it throws on the second Analogy” (*Kant's Analytic*, p. 181). Het feit dat Kant aan de derde analogie *de facto* een zelfstandige rol toekent kan worden verklaard uit zijn opvatting over de onderlinge verhouding tussen de in de KrV onderscheiden relationele categorieën (substantie, causaliteit en gemeenschap): als de derde categorie (gemeenschap) niet zonder meer uit een combinatie van de eerste twee categorieën kan worden afgeleid (vgl. KrV B 110-11), dan geldt hetzelfde voor de verhouding tussen de drie analogieën van de ervaring, die het synthetische verband tussen de relationele categorieën en objecten van mogelijke ervaring tot uitdrukking brengen. Behalve door Watkins is een herwaardering van Kants derde analogie bepleit door B. Jeffrey Edwards (*Der Ätherbeweis des Opus postumum und Kants 3. Analogie der Erfahrung*. In: *Übergang*, pp. 77-104 en *Substance, Force, and the Possibility of Knowledge*, pp. 1-47 en 147-192).

112. “Die drei Analogien der Erfahrung [...] sind nichts anderes, als Grundsätze der Bestimmung des Daseins der Erscheinungen in der Zeit, nach allen drei modis derselben, dem Verhältnisse zu der Zeit selbst, als einer Größe (die Größe des Daseins, d.i. die Dauer), dem Verhältnisse in der Zeit, als einer Reihe (nach einander), endlich auch in ihr, als einem Inbegriff alles Daseins (zugleich)” (KrV A215/B262).

113. Zie voor een gedetailleerde reconstructie van Kants bewijsvoering het bovengenoemde artikel van Watkins (*Kant's Third Analogy of Experience*, i.h.b. pp. 411-27); vgl. ook Edwards, *Substance, Force, and the Possibility of Knowledge*, pp. 16-22.

Mannigfaltigen in derselben Zeit" (B257), stelt hij vervolgens dat aan twee empirisch gekende substanties alleen dan een gelijktijdig bestaan kan worden toegekend als de volgorde van onze successieve waarneming ervan reversibel is. "So kann ich meine Wahrnehmung zuerst am Monde, und nachher an der Erde, oder auch umgekehrt zuerst an der Erde und dann am Monde anstellen, und darum, weil die Wahrnehmungen dieser Gegenstände einander wechselseitig folgen können, sage ich, sie existieren zugleich" (ibid.). De omkeerbaarheid van onze waarneming, zo luidt het argument, impliceert op haar beurt een wederkerige dynamische verbinding tussen de objecten van de waarneming, dwz. tussen de substanties die met elkaar onze ervaringswereld uitmaken:

"Nun ist aber das Verhältnis der Substanzen, in welchem die eine Bestimmungen enthält, wovon der Grund in der anderen enthalten ist, das Verhältnis des Einflusses, und, wenn wechselseitig dieses den Grund der Bestimmungen in dem anderen enthält, das Verhältniß der Gemeinschaft oder Wechselwirkung. Also kann das Zugleichsein der Substanzen im Raume nicht anders in der Erfahrung erkannt werden, als unter Voraussetzung einer Wechselwirkung derselben untereinander; diese ist also auch die Bedingung der Möglichkeit der Dinge selbst als Gegenstände der Erfahrung" (B257-58).

Dit betekent niet alleen dat er zonder wederkerige dynamische samenhang tussen substanties als objecten van de empirische waarneming geen empirische coëxistentie mogelijk is, maar ook dat we zonder een dergelijke samenhang niet in staat zouden zijn om onze ervaringen te verbinden tot een synthetische eenheid, waarin de door ons waargenomen substanties "als in einem Ganzen verbunden" (A113) worden voorgesteld. Anders gezegd: dezelfde dynamische samenhang, die de coëxistentie van objecten in de empirische werkelijkheid mogelijk maakt, garandeert het bestaan van een synthetische ervaringseenheid die aanspraak maakt op totaliteit: "so fern die Gegenstände als zugleichexistierend verknüpft vorgestellt werden sollen, so müssen sie ihre Stelle in einer Zeit wechselseitig bestimmen, und dadurch ein Ganzes ausmachen" (A214/B261). De derde analogie van de ervaring, die ons in staat stelt om objecten en gebeurtenissen in de fy-

sische werkelijkheid tot een alomvattende synthetische eenheid van kennis te verbinden, sluit een substantieisolationisme bij voorbaat uit. Substanties kunnen zich naar kritisch inzicht immers niet anders dan in waarneembare samenhang presenteren: “denn, wären sie isoliert, so würden sie nicht als Teile ein Ganzes ausmachen, und wäre ihre Verknüpfung (Wechselwirkung des Mannigfaltigen) nicht schon um des Zugleichseins willen notwendig, so könnte man aus diesem, als einem bloß idealen Verhältnis, auf jene, als ein reales, nicht schließen” (A218 Anm./B265 Anm.).

Ook hier is de breuk met Leibniz manifest: waar Leibniz de realiteit van de fysische werkelijkheid steeds had ontkend en het begrip fysische samenhang een louter fictieve status had toegekend, heeft dit laatste begrip in Kants kritische kentheorie een apriorisch-noodzakelijke gelding. Voor het begrip gemeenschap geldt immers wat voor alle transcendentale categorieën opgeld doet, nl. “daß sie als Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrung erkannt werden müssen” (A94/B126); en dergelijke begrippen zijn volgens Kant “eben darum notwendig” (ibid.).¹¹⁴

4.4 De dynamische grondslagen van Kants natuurfilosofie

Het begrip samenhang, dat in de *Kritik der reinen Vernunft* als een transcendentale categorie is ingevoerd, krijgt zijn nadere uitwerking in Kants kritische materietheorie, zoals die geformuleerd wordt in de in 1786 verschenen *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Dezelfde idee van een wederkerige dynamische verbinding *per influxum physicum*, die volgens de derde analogie van de erva-

114. B. Jeffrey Edwards verdedigt de stelling dat Kants bewijs voor de derde analogie van de ervaring niet louter in formeel-epistemologische zin begrepen moet worden, maar dat hier reeds — dwz. midden in de transcendentale Analytik van de KrV — “die wesentlichen Requisiten eines transzendentalen Daseinsbeweises für eine dynamische Weltmaterie [...] zu finden [sind]” (Der Ätherbeweis des Opus postumum und Kants 3. Analogie der Erfahrung. In: *Übergang*, p. 83). Anders gezegd: het ontologische bewijs voor het bestaan van een alomvattende “Weltmaterie” of ether, zoals die in het latere OP zal worden gethematiseerd, zou al in het bewijs voor de derde analogie van de ervaring in de kiem aanwezig zijn. Ook Burkhard Tuschling benadrukt het ontologisch-kosmologische aspect van de derde analogie, als hij de mogelijkheid van de ervaring van coëxistente objecten in de empirische werkelijk-

ring het bestaan van coëxistente objecten in de empirisch gekende werkelijkheid garandeert, is volgens Kant bepalend voor de interne, materietheoretische structuur van fysische lichamen, dwz. de materiële objecten die met elkaar onze ervaringwereld uitmaken. Wanneer Kants kritische natuurfilosofie, om Hoppe te citeren, “mit zu dem Verwirrendsten [gehört], was Kant geschrieben hat”, dan geldt deze opmerking de problematische verhouding van fysica en transcendentale kentheorie en niet Kants analyse van het begrip fysische materie, dwz. “die Grundbestimmung eines Etwas, das ein Gegenstand äußerer Sinne sein soll” (MAN IV 476).¹¹⁵ We zullen ons in het hierna volgende beperken tot de grondslagen van Kants fysische materietheorie, die onder de benaming “Metaphysische Anfangsgründe der Körperlehre” (MAN IV 477) de eigenlijke inhoud van de *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* vormen. Kants opvattingen moeten begrepen worden tegen de achtergrond van de methodologische grondslagendiscussie in de natuurfilosofie van de achttiende eeuw, waarin de vraag naar de legitimiteit van het begrip *actio in distans* een centrale rol speelde en die gekenmerkt werd door de tegenstelling tussen een “mathematisch-mechanisch” en een “metafysisch-dynamisch” verklaringsmodel. In de Allgemeine Anmerkung zur Dynamik, waarmee hij het tweede hoofdstuk van zijn natuurfilosofische hoofdwerk besluit, definieert Kant deze methodestrijd als volgt:

“Was nun aber das Verfahren in der Naturwissenschaft in Ansehung der vornehmsten aller ihrer Aufgaben, nämlich der Erklärung einer ins Unendliche möglichen *spezifischen Verschiedenheit der Ma-*

heid teruivoert op het bestaan van een dynamisch continuüm, dat gekarakteriseerd wordt door continuïteit, homogeniteit en identiteit (Widersprüche im transzendentalen Idealismus. In: id. (Hrsg.), *Probleme der “Kritik der reinen Vernunft”*, pp. 247 vv.). Strikt genomen betekent dit dat de eenheid van de werkelijkheid in laatste instantie niet van de transcendentale functie van het kennend verstand afhankelijk is: “in diesem Fall geht der transzendental Idealismus in einen transzendentalen Realismus über und eben deshalb zugrunde” (ibid., p. 250). We kunnen hier met Tuschling een aporie in het transcendentale denken constateren, die — zoals we nog zullen zien — pas met de ontologisering van de transcendentiaalfilosofie in het late OP zal worden opgelost.

115. Vgl. Hansgeorg Hoppe, *Kants Theorie der Physik*, p. 5.

terien betreft, so kann man dabei nur zwei Wege einschlagen: den *mechanischen* [...] oder einen ihm entgegengesetzten *dynamischen* Weg [...] Die Erklärungsart der spezifischen Verschiedenheit der Materien durch die Beschaffenheit und Zusammensetzung ihrer kleinsten Teile, als Maschinen, ist die *mechanische Naturphilosophie*: diejenige aber, welche aus Materien, nicht als Maschinen, d.i. bloßen Werkzeugen äußerer bewegenden Kräfte, sondern ihnen ursprünglich eigenen bewegenden Kräften der Anziehung und Zurückstoßung die spezifische Verschiedenheit der Materie ableitet, kann die *dynamische Naturphilosophie* genannt werden” (MAN IV 532).

De mechanische natuurfilosofie, waartoe zeer uiteenlopende denkers als Descartes, Gassendi, Huygens en Boyle gerekend moeten worden, was uitgegaan van een drietal premissen, nl. een corpusculaire materieopvatting, het postulaat van de lege ruimte en het primaat van het begrip beweging ten opzichte van het begrip kracht.¹¹⁶ Volgens de mechanische natuurfilosofie zijn fysische entiteiten samengesteld uit allerkleinste individuele eenheden, ook wel *corpuscula* of atomen genoemd. Deze *corpuscula* zijn ondeelbaar, ze vooronderstellen een lege ruimte en kunnen worden gedefinieerd in termen van hun primaire eigenschappen, zoals hardheid, grootte, vorm en massa. De interactie tussen de *corpuscula* onderling, maar ook die tussen de uit *corpuscula* opgebouwde fysische entiteiten, kan volgens deze opvatting louter mechanistisch worden verklaard, dwz. in termen van causaliteit en beweging, zonder een beroep te doen op niet verder afleidbare intrin-

116. Paradigmatisch voor het mechanistische standpunt is de positie van Robert Boyle, wiens *About the Excellency and Grounds of the Mechanical Hypothesis* (1674) wel “the manifesto of the mechanical philosophy” is genoemd (Mary Hesse, *Forces and Fields*, p. 116). Ook Descartes, die ruimte en uitgebreidheid met elkaar identificeert en dus in strikte zin geen lege ruimte kent, wordt doorgaans tot de mechanistische natuurfilosofen gerekend. Vgl. Kants opvatting in de MAN, waar het klassieke atomisme van Democritus en de geometrische fysica van Descartes beide als voorbeeld van een corpusculair-mechanistische werkelijkheidsopvatting genoemd worden (MAN IV 533). Zie voor het onderscheid tussen “mechanische” en “dynamische” theorieën B. Jeffrey Edwards, *Dynamical Community and Dynamical ‘World-Matter’ in Kant’s Account of Material Substance*, pp. 93-109 en id., *Substance, Force, and the Possibility of Knowledge*, pp. 96-111.

sieke krachten.¹¹⁷ De dynamische natuurfilosofie neemt op al deze punten een tegengestelde positie in. In het dynamische verklaringsmodel wordt het materiebegrip teruggevoerd op het begrip kracht: de *corpuscula* in de lege ruimte maken plaats voor een alomvattend dynamisch continuüm, dat moet worden begrepen als een samenstel van attractieve en repulsieve krachten. Krachten zijn hier oorzaken van bewegingen en worden uitgeoefend door lichamen in rust en op afstand. De *Principia* van Newton kunnen volgens Kant gelden als het belangrijkste voorbeeld van het dynamische verklaringsmodel: “*Newton* war der erste, der die mechanische Erklärungsart aufhob, und durch physische Kräfte zu erklären suchte. Er gab der Materie eine Kraft der *Anziehung*, die ihr wesentlich und ursprünglich zum Grunde liegt, die aber gar nicht von der Gestalt der Materie dependiert” (Metaphysik Pölitz XXVIII 210).¹¹⁸

117. Voor de mechanische natuurfilosofie zijn krachten dan ook geen eigenschappen (hetzij primair of secundair) van fysische entiteiten: “According to the mechanistic definition”, schrijft Edwards, “physical bodies and the corpuscles of which they are composed have no aspect of internally generated activity by which they could exercise agency in the physical world [...] In relation to matter, force is a superadded causal principle” (*Dynamical Community and Dynamical ‘World-Matter’*, p. 97).

118. Hoewel Leibniz doorgaans eveneens tot het dynamische kamp gerekend wordt, staat zijn natuurfilosofie haaks op die van Newton. Anders dan Newton verzet Leibniz zich niet tegen de reductie van kracht tot beweging, voorzover die reductie een louter verklarend oogmerk heeft. Zo deelt Leibniz de mening van Descartes “daß alle besonderen Naturerscheinungen, sobald wir sie genügend erforscht haben, mechanisch erklärt werden können, und daß sich auf keine andere Weise eine Einsicht in die Ursachen der materiellen Dinge gewinnen läßt” (*Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum*. Vertaling uit het Latijn door A. Buchenau. In: G.W. Leibniz, *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie I*, p. 249). Een fysische werkelijkheidsverklaring die een beroep doet op niet verder afleidbare “actieve krachten” is voor Leibniz ontoelaatbaar. Leibniz verwerpt de gedachte dat de krachten, die voor de wisselwerking tussen fysische lichamen verantwoordelijk zijn, anders dan in termen van druk of stoot begrepen kunnen worden. Fysische krachten zijn voor Leibniz steeds contactkrachten en geen aantrekkingskrachten die hun werking op afstand en door een vacuüm zouden kunnen uitoefenen. Waar Leibniz zich echter wel tegen verzet is het ontologische primaat van een mechanistische natuurbeschouwing, dwz. tegen de pretentie van filosofen als Boyle, Gassendi en Descartes om het methodologische principe van een mechanistische natuurverklaring een universeel-metafysische gelding te verlenen. In metafysisch opzicht huldigt Leibniz een dynamische en geen mechanische werkelijkheidsopvatting: “[Ich gebe] zugleich im-

In de *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* kiest Kant van het begin af aan voor het dynamische verklaringsmodel en daarmee voor de positie van Newton. De door Newton gepostuleerde “krachten op afstand”, die niet alleen de verhoudingen tussen de hemellichamen zouden beheersen, maar die ook bepalend zouden zijn voor de structuur en samenhang van de fysische werkelijkheid, zijn volgens Kant constitutief voor het begrip fysische materie. De *Kritik der reinen Vernunft* had “fysische materie” gedefinieerd als “der Gehalt, welcher ein Etwas bedeutet, das im Raume und der Zeit angetroffen wird, mithin [...] der Empfindung korrespondiert” (A723/B751). Deze definitie, die inhoudt dat materiële of fysische objecten niet als zodanig kunnen worden gekend maar alleen voorzover ze zich in de empirische voorstelling aan ons presenteren, blijft in Kants natuurfilosofie gehandhaafd, zij het dat de empirische voorstelling als correlaat van de materie hier expliciet wordt begrepen als het resultaat van een verandering of beweging. Niet alleen vooronderstelt het voorkomen van variabele eigenschappen of toestanden (*accidentia*) steeds een blijvend substraat dat we als materiële substantie aanduiden (volgens de eerste analogie van de ervaring), maar ook omgekeerd geldt dat de materiële substantie slechts in de verandering ervaarbaar is, dwz. als het substraat van variabele *accidentia*.¹¹⁹ Het begrip verandering of beweging wordt in Kants natuurfilosofie dan ook een constitutieve voorwaarde genoemd voor het bestaan van fysische objecten als voorwerp van onze ervaring: “Die Grundbestimmung eines Etwas, das ein Gegenstand äußerer Sinne sein soll, mußte Bewegung sein; denn dadurch allein können diese Sinne affiziert werden” (MAN IV 476). Of nog korter gezegd: “*Materie* ist das *Bewegliche* im

mer wieder zu bedenken, daß die mechanischen Prinzipien selbst und mit ihnen die allgemeinen Naturgesetze aus höheren Prinzipien entspringen und aus der bloßen Betrachtung der Quantität und der Objekte der Geometrie nicht erklärbar sind” (ibid.). Onder deze “hogere principes” neemt het eerdergenoemde, aan Aristoteles ontleende entelechiebegrip de belangrijkste plaats in.

119. Invariabele *accidentia* daarentegen — dwz. data zonder tijdelijke oorsprong of ruimtelijke locatie — zijn volgens Kant principieel onwaarneembaar en kunnen dan ook niet als voorstellingen van fysische objecten begrepen worden. We kunnen hier denken aan het door Strawson genoemde voorbeeld van een louter auditieve ervaringswereld, waarin geen andere data voorkomen dan één enkele, ononderbroken en in hoogte onveranderlijke akoestische toon (P.F. Strawson, *Individuals*, pp. 75 vv.).

Raume” (ibid. 480).¹²⁰ Het aldus gedefinieerde materiebegrip wordt door Kant achtereenvolgens onder vier verschillende gezichtspunten geanalyseerd: dat van de kwantiteit (in de Phoronomie), van de kwaliteit (in de Dynamik), van de relatie (in de Mechanik) en van de modaliteit (in de Phänomenologie). Van deze gezichtspunten is dat van de Dynamik voor ons betoog het belangrijkste.

Het dynamische gezichtspunt reduceert zoals gezegd beweging tot kracht als oorzaak van de beweging: “Dieses ist nun die dynamische Erklärung des Begriffs der Materie. Sie setzt die phoronomische voraus, aber tut eine Eigenschaft hinzu, die sich als Ursache auf eine Wirkung bezieht, nämlich das Vermögen, einer Bewegung innerhalb eines gewissen Raumes zu widerstehen” (MAN IV 496). Het begrip repulsieve kracht, als één van de twee elementaire krachten die volgens Kant als oorzaak van de beweging moeten worden aangenomen, is hiermee gedefinieerd. De materie kan een ruimte slechts innemen door een bijzondere bewegende kracht, die in staat is het binnendringen van andere bewegende krachten in diezelfde ruimte te verhinderen. Deze expansieve of repulsieve kracht wordt ook wel elasticiteit genoemd: “Alle Materie ist demnach ursprünglich elastisch” (MAN IV 500). Repulsieve of elastische krachten der materie vooronderstellen echter op hun beurt “eine Anziehungskraft als die zweite Grundkraft derselben” (ibid. 508). Zonder tegengesteld werkende aantrekkingskrachten zouden de repulsieve krachten zich immers tot in het oneindige uitstrekken en zou er van een door de materie ingenomen begrensde ruimte geen sprake kunnen zijn. Het zijn deze twee krachten die volgens Kant niet zonder elkaar kunnen bestaan en die samen het kwalitatieve element van het begrip materie

120. Evenals Kant beschouwt ook Strawson het begrip ruimtelijke verandering of beweging als een noodzakelijke voorwaarde voor het bestaan van identificeerbare fysische objecten (“particulars”): “Roughly speaking, the crucial idea for us is that of a spacial system of objects, through which oneself, another object, moves, but which extends beyond the limits of one’s observation at any moment [...] In other words, we want an analogy of distance — of *nearer to* and *further away from* — for only, at least, under this condition would we have anything like the idea of a dimension other than the temporal in which unperceived particulars could be thought of as simultaneously existing in *some kind of systematic relation to each other*, and to perceived particulars” (*Individuals*, pp. 74-75).

uitmaken. Anders dan de oorspronkelijke repulsieve kracht wordt de oorspronkelijke aantrekkingskracht door Kant aangemerkt als “*Wirkung in die Ferne* (actio in distans) [...] oder auch die *Wirkung* der Materie auf einander *durch den leeren Raum*” (MAN IV 511-12).

Kants dynamica verschilt echter op een essentieel punt van die van Newton. De door Kant verdedigde opvatting dat “die ursprüngliche Anziehungskraft zum Wesen der Materie gehört” (MAN IV 516), was door Newton nog expliciet van de hand gewezen. Zoals we hebben gezien had Newton zich in de *Principia* beperkt tot een louter mathematische beschrijving van de door hem ontdekte gravitatiekracht, zonder zich met de vraag naar de oorsprong ervan in te laten. Krachten op afstand die tot het wezen der materie zouden behoren en die zich door een vacuüm zouden kunnen voortplanten zijn voor Newton “occulte kwaliteiten” die niet in mathematische termen kunnen worden beschreven en die daarom tot het hypothetische aspect van de natuurwetenschap gerekend moeten worden. “That Gravity should be innate, inherent and essential to matter”, heet het in Newtons derde brief aan Bentley, “so that one Body may act upon another at a Distance through a *Vacuum*, without the Mediation of any thing else, [...] is to me so great an Absurdity, that I believe no Man who has in philosophical Matters a competent Faculty of thinking, can ever fall into it”.¹²¹ Kants definitie van het begrip materie in termen

121. In: I. B. Cohen (ed.), *Isaac Newton's Papers and Letters on Natural Philosophy*, p. 303. Desondanks huldigt Newton het blijvende standpunt dat “gravity does really exist” (*Mathematical Principles*, p. 547) en vormt het zoeken naar een causale verklaring voor de zwaartekracht één van de belangrijkste motieven in zijn latere filosofie (vgl. Gerd Buchdahl, *Gravity and Intelligibility: Newton to Kant*. In: R. Butts/J. Davis (eds.), *The Methodological Heritage of Newton*, pp. 74-102). In de tweede Engelse editie van de *Opticks* (1717) suggereert Newton het bestaan van een alomvattende “imponderable elastic fluid” of ether als het medium waardoor de zwaartekracht zich zou moeten voortplanten (pp. 350 vv.). Deze hypothese, die ook in Newtons verklaring van de breking van het licht en in die van het gedrag van gassen een belangrijke rol speelt, is echter in verschillende opzichten problematisch. Het belangrijkste bezwaar tegen Newtons ethertheorie vormt de veronderstelde circulariteit ervan: de ter verklaring van de zwaartekracht opgevoerde ether zou bestaan uit “subtle matter”, dwz. een zeer ijle en in de ruimte verspreide materie, waarvan de deeltjes op hun beurt door de zwaartekracht bijeengehouden worden. Vgl. Kants kritiek op Newtons etherhypothese in MAN IV 515. Zie over Newtons ethertheorie

van gravitatie lijkt echter minder gezocht te moeten worden in zijn vermeende incompetentie inzake filosofische aangelegenheden, dan in zijn transcendentiaalfilosofische interpretatie van dezelfde filosofische grondbegrippen die nog voor Newton een ontologische status hadden bezeten. Waar Kant de gravitatiekracht als een eigenschap van “Gegenstände äußerer Sinne” beschouwt (MAN IV 523) en hij “die wahre und unmittelbare Anziehung gegen alle Vernünftelien einer sich selbst mißverstehenden Metaphysik” verdedigt (ibid.), getuigt Newtons weigering om de zwaartekracht als een intrinsieke eigenschap der materie te beschouwen veeleer van de traditionele en niet nader gefundeerde overtuiging dat een intrinsieke eigenschap of inherente kwaliteit als correlaat het bestaan van een subject of substantie in de ontologische betekenis vooronderstelt.¹²² Een dergelijke aanname is echter niet op de premissen van Newtons natuurfilosofie terug te voeren, zodat Kant Newton op dit punt “mit sich selbst uneinig” kan noemen (MAN IV 515).

Concluderend kan worden vastgesteld dat de *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* geheel in de lijn van de kritische transcendentiaalfilosofie expliciet betrekking hebben op een louter epistemologisch materiebegrip (“das *Bewegliche* im Raume”), dwz. op het begrip materie als een object van mogelijke kennis of ervaring. In deze beperking ligt echter tegelijkertijd een tekortkoming besloten. Door de oorspronkelijke ontologische vraagstelling te transformeren tot een epistemologische vraagstelling wordt de onderliggende problematiek — de vraag naar de aard van de realiteit en de betekenis ervan voor

o.a. Ernan McMullin, *Newton on Matter and Activity*, pp. 75-109 en P.M. Heimann, Ether and imponderables. In: G.N. Cantor/M.J.S. Hodge (eds.), *Conceptions of ether*, pp. 61-83.

122. Dit betekent dat Newton impliciet van metafysische vooronderstellingen uitgaat die in de MAN juist ontbreken. “Newton’s conception of the meaning and subject matter of metaphysics”, schrijft Michael Friedman, “is precisely that of the older tradition Kant is attempting to transform. In denying that gravity is essential to matter, in particular, Newton is expressing a conviction about the nature of matter “in itself” and, specifically, about its possible relation to the Divine Power” (Kant and Newton: Why Gravity is Essential to Matter. In: P. Bricker/R.I.G. Hughes (eds.), *Philosophical Perspectives on Newtonian Science*, pp. 198-99). Zie ook McMullin, die Newtons ontologische opvattingen toeschrijft aan neoplatonistische, hermetische en alchemistische invloeden (*Newton on Matter and Activity*, pp. 43-56 en 75-84).

het praktisch handelen — immers niet opgelost. Dit is de reden dat Kant zijn kritische materiëtheorie in zijn latere werk aan een grondige herziening zal onderwerpen die, zoals we nog zullen zien, gepaard zal gaan met een radicale herinterpretatie van het transcendentale denken en die een terugkeer betekent naar de oorspronkelijke ontologische betekenis van de begrippen kracht, materie en samenhang.¹²³

5. *Het Reich der Zwecke*

De drie definiërende kenmerken van Kants “Weltbegriff” die we in de voorafgaande paragrafen hebben besproken — moraliteit, intelligibiliteit en samenhang — worden op verschillende plaatsen in Kants werk in hun onderlinge verband ter sprake gebracht. Opvallend daarbij is, dat de idee van een morele gemeenschap van intelligibele subjecten, die haar oorsprong vindt in Kants voorkritische periode, een continuïteit vertoont die niet tot het voorkritische denken beperkt blijft. We zullen in deze paragraaf aan de hand van twee verschillende teksten — de *Träume eines Geistersehers* uit 1766 en de *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* uit 1785 — laten zien dat het thema van een morele zijnsorde een constante vormt in Kants denken over ethiek, waarvan het belang in de loop der jaren eerder toe- dan afneemt. Waar de idee van een moreel-intelligibele gemeenschap in de *Träume* nog een hypothetisch en speculatief karakter bezit, beschouwt Kant dezelfde idee in de *Grundlegung* als de sluitsteen van zijn ethische theorie. Ook al kan de vraag naar het bestaan van een morele gemeenschap van intelligibele subjecten in de kritische tijd niet langer in theoretische termen worden beantwoord, in praktisch opzicht bezit zij volgens Kant een noodzakelijke evidentie, die alleen uit haar apriorische oorsprong kan worden verklaard.

123. Eén van de belangrijkste gevolgen van de ontologisering van het transcendentale denken in het nakritische werk is de rehabilitatie van het begrip ether, dat door Newton in de *Opticks* als een (quasi-mechanistische) “hypothese” was ingevoerd en dat in de MAN had moeten wijken voor het begrip “werking op afstand” als definiërende eigenschap van de materie. Anders dan bij Newton heeft de ether in Kants nakritische werk echter niet langer tot taak om de materiëtheoretische structuur van fysische lichamen te verklaren, maar de transcendentiaalfilosofische functie om de eenheid van de ervaringswerkelijkheid te funderen. Vgl. hieronder hfdst. IV.

In de *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* onderzoekt Kant naar aanleiding van zijn kennismaking met de occulte werken van de Zweedse theosoof Swedenborg de mogelijkhedenvoorwaarden voor het bestaan van een immateriële wereld van denkende subjecten of “geesten” als complement van de fysieke werkelijkheid.¹²⁴ Ondanks het feit dat Kant de door Swedenborg gerapporteerde spiritistische waarnemingen “die wilden Hirngespinnste des ärgsten Schwärmers” noemt (Träume II 366) en hij zijn eigen pogingen om het postulaat van een “Geisterwelt” te funderen in een latere brief aan Moses Mendelssohn als niet serieus bedoeld afdoet (AA X 72), geven de *Träume eines Geistersehers* niettemin het ontwerp van een speculatieve ontologie, waarvan we de afzonderlijke elementen al in Kants eerdere werken zijn tegengekomen. De door Swedenborg beschreven geestenwereld neemt bij Kant de gedaante aan van een intelligibele wereld (“mundus intelligibilis”; Träume II 329), waarvan de samenstellende delen “in wechselseitiger Verknüpfung und Gemeinschaft stehen [...] und jederzeit untereinander als immaterielle Wesen wechselseitige Einflüsse ausüben” (ibid. 330). Omdat naar Kants blijvende overtuiging “das Sittliche der Tat den inneren Zustand des Geistes betrifft” (ibid. 336), zijn de immateriële wezens die in onderlinge verbondenheid de intelligibele werkelijkheid uitmaken, tegelijkertijd morele subjecten en is de tot uitdrukking gebrachte systematische eenheid er een van morele aard (“eine *moralische Einheit*

124. De in het toenmalige Duitsland veelbesproken mysticus en natuuronderzoeker Emanuel Swedenborg had in zijn *Arcana coelestia* (London 1749-56) het bestaan van een “geestenwereld” verdedigd op grond van allerhande spiritistische waarnemingen. “Es lebt zu Stockholm ein gewisser Herr *Schwedenberg*”, heet het in de Träume, “ohne Amt oder Bedienung von seinem ziemlich ansehnlichen Vermögen. Seine ganze Beschäftigung besteht darin, daß er, wie er selbst sagt, schon seit mehr als zwanzig Jahren mit Geistern und abgeschiedenen Seelen im genauesten Umgange steht, von ihnen Nachrichten aus der andern Welt einholt und ihnen dagegen welche aus der gegenwärtigen erteilt, große Bände über seine Entdeckungen abfaßt und bisweilen nach London reist, um die Ausgabe derselben zu besorgen” (II 354). De lezing van de *Arcana coelestia* (“acht Quartbände voll Unsinn”; ibid. 360) vormde de directe aanleiding tot Kants onderzoek naar het bestaan van een door pneumatische wetten geregeerde geestenwereld. Zie over de relatie Kant-Swedenborg de recente studies van Florschütz (*Swedenborgs verborgene Wirkung auf Kant*) en David-Menard (*La folie dans la raison pure. Kant lecteur de Swedenborg*).

und systematische Verfassung nach bloß geistigen Gesetzen”; *ibid.* 335). Anders dan Swedenborg, die ter staving van zijn theorie een beroep had gedaan op bovenzinnelijke waarnemingen, is Kant echter van mening dat het bestaan van een moreel-intelligibele gemeenschap van denkende subjecten “aus irgend einer wirklichen und allgemein zugestandenen Beobachtung könnte geschlossen, oder auch nur wahrscheinlich vermutet werden” (*ibid.* 333). Met deze “wirkliche und allgemein zugestandene Beobachtung” bedoelt Kant de concrete morele ervaring, die zich manifesteert als de verplichting om “unsere Absicht zugleich auf anderer Wohl oder nach fremder Willkür zu richten, ob dieses gleich öfters ungern geschieht und der eigennützi-gen Neigung stark widerstreitet” (*ibid.*). Anders gezegd: als de door Swedenborg beschreven “Geisterwelt nach pneumatischen Gesetzen” bestaansrecht heeft, dan kan dit recht volgens Kant slechts worden ontleend aan het bewustzijn van de morele verplichting, dwz. aan de morele motieven die ons “oft wider den Dank des Eigennutzes fort-reißen” en die “doch nirgend in der menschlichen Natur ermangeln, ihre Wirklichkeit zu äußern” (*ibid.* 335).

Het verband tussen de concrete morele ervaring en de idee van een moreel-intelligibele gemeenschap van denkende subjecten wordt in de *Träume* vanuit twee verschillende invalshoeken belicht: de ene is die van Newtons natuurfilosofie, de andere die van de politieke filosofie van J.-J. Rousseau. Uitgaande van een structurele parallel tussen onze morele motieven en de door Newton ontdekte gravitatiekracht, begrijpt Kant de concrete morele verplichting in navolging van Rousseau als de afhankelijkheid van een algemene regel waarin de wil van alle redelijke wezens (“denkende Naturen”) tot uitdrukking komt:

“[Durch die sittliche Empfindung] sehen wir uns in den geheimsten Beweggründen abhängig von der *Regel des allgemeinen Willens*, und es entspringt daraus in der Welt aller denkenden Naturen eine *moralische Einheit* und systematische Verfassung nach bloß geistigen Gesetzen. Will man diese in uns empfundene Nötigung unseres Willens zur Einstimmung mit dem allgemeinen Willen das *sittliche Gefühl* nennen, so redet man davon nur als von einer Erscheinung dessen, was in uns wirklich vorgeht,

ohne die Ursachen desselben auszumachen. So nannte *Newton* das sichere Gesetz der Bestrebungen aller Materie sich einander zu nähern die *Gravitation* derselben, indem er seine mathematische Demonstrationen nicht in eine verdrießliche Teilnahme an philosophischen Streitigkeiten verflechten wollte, die sich über die Ursache derselben eräugnen könnten. Gleichwohl trug er kein Bedenken diese Gravitation als eine wahre Wirkung einer allgemeinen Tätigkeit der Materie ineinander zu behandeln und gab ihr daher auch den Namen der *Anziehung*. Sollte es nicht möglich sein die Erscheinung der sittlichen Antriebe in den denkenden Naturen, wie solche sich auf einander wechselweise beziehen, gleichfalls als die Folge einer wahrhaftig tätigen Kraft, dadurch geistige Naturen ineinander einfließen, vorzustellen, so daß das sittliche Gefühl diese *empfundene Abhängigkeit* des Privatwillens vom allgemeinen Willen wäre und eine Folge der natürlichen und allgemeinen Wechselwirkung, dadurch die immaterielle Welt ihre sittliche Einheit erlangt, indem sie sich nach den Gesetzen dieses ihr eigenen Zusammenhanges zu einem System von geistiger Vollkommenheit bildet?" (ibid.).

Drie aspecten uit het bovenstaande citaat verdienen onze bijzondere aandacht. Allereerst de analogie met Newtons gravitatiewet, ten tweede het begrip "moreel gevoel" als "Erscheinung dessen, was in uns wirklich vorgeht" en ten slotte de term "algemene wil", die zijn oorsprong vindt in de staatstheorie van Rousseau. Wat het eerste aspect aangaat: Kants beroep op Newtons natuurfilosofie is uiteraard niet nieuw. Zoals we in het voorafgaande hebben gezien vormde Kants receptie van Newtons gravitatieprincipe al in de *Nova dilucidatio* de voorwaarde voor het bewijs van het bestaan van een *commercium substantiarium*. Wat we nog niet eerder zijn tegengekomen is Kants voorstelling van morele motieven als "krachten" waarvan de werking diametraal staat tegenover die van onze op eigenbelang gebaseerde neigingen: "Unter den Kräften, die das menschliche Herz bewegen, scheinen einige der mächtigsten außerhalb demselben zu liegen, die also nicht etwa als bloße Mittel sich auf die Eigennützigkeit und Privatbedürfnis als auf ein Ziel, das *innerhalb* dem Menschen selbst liegt, beziehen, sondern welche machen, daß die Tendenzen unserer Regungen den Brennpunkt ihrer Vereinigung *außer uns* in

andere vernünftige Wesen versetzen; woraus ein Streit zweier Kräfte entspringt, nämlich der Eigenheit, die alles auf sich bezieht, und der Gemeinnützigkeit, dadurch das Gemüt gegen andere außer sich getrieben oder gezogen wird” (II 334). Onze morele motieven, zoals die zich in de empirische werkelijkheid manifesteren, worden hier naar analogie met Newtons “sichere Gesetz der Bestrebungen aller Materie sich einander zu nähern”, begrepen als aantrekkingskrachten die hun pendant bezitten in de immateriële wereld van “geistige Naturen”.¹²⁵

Het tweede aspect, Kants typering van de concrete morele ervaring als manifestatie van een gevoel, gaat terug op “die Versuche des *Shaftesbury*, *Hutcheson* und *Hume*, welche, obzwar unvollendet und mangelhaft, gleichwohl noch am weitesten in der Aufsuchung der ersten Gründe aller Sittlichkeit gelangt sind” (Nachricht II 311).¹²⁶ Naar het voorbeeld van de genoemde *moral sense*-filosofen verdedigt Kant in zijn vroegste ethische geschriften — de oorspronkelijk als “Preisschrift” bij de Berlijnse Academie van Wetenschappen ingediende *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* uit 1762 en de *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* uit het jaar daarop — een empirisch-psychologische fundering van de moraal. Terwijl we al

125. We vinden een dergelijke morele psychologie, die uitgaat van een parallel tussen psychologische, c.q. morele motieven en fysische aantrekkingskrachten al eerder bij filosofen als Malebranche, Bentley en Hume, maar ook bij minder bekende auteurs, voornamelijk uit de hermetische en kabbalistische traditie. Zoals Giorgio Tonelli laat zien (Kant’s Ethics as a Part of Metaphysics: A Possible Newtonian Suggestion? In: C. Walton/J.P. Alton (eds.), *Philosophy and the Civilising Arts*, pp. 236-263), gebruikt Malebranches leerling John Norris de term “Moral Gravity” in de betekenis van “a radical *Complacency* and Connaturality of the Soul towards Good” (p. 246) en verdedigt George Cheyne in zijn *Philosophical Principles of Religion* (1734) de opvatting dat “there must of Necessity be some *Principle of Action* in intelligent Beings, *analogous* to that of *Attraction* in the material System” (p. 248). Vergelijkbare ideeën zijn ook te vinden in Johann Peter Eberhards *Erste Gründe der Naturlehre* (Halle 1753), het handboek dat Kant tot halverwege de jaren zeventig bij zijn fysicacolleges gebruikte (vgl. Gerhard Lehmann, Einleitung. In: AA XXIX 653 v.).

126. Vgl. Dieter Henrich, *Hutcheson und Kant*. In: *Kant-Studien* IL (1957/58), pp. 49-69 en Jürgen Sprute, *Der Begriff des Moral Sense bei Shaftesbury und Hutcheson*. In: *Kant-Studien* LXXI (1980), pp. 221-37.

in de *Preisschrift* de opvatting tegenkomen “daß das Vermögen [...] das *Gute* zu empfinden, das *Gefühl* sei” (*Preisschrift* II 299), brengen de *Beobachtungen* al onze bijzondere en vaak uiteenlopende morele gevoelens onder een gemeenschappelijke noemer, waarmee voor het eerst de voor Kants latere ethiek zo kenmerkende idee van de innerlijke waarde van de mens op formule wordt gebracht: “Demnach kann wahre Tugend nur auf Grundsätze gepropft werden, welche, je allgemeiner sie sind, desto erhabener und edler wird sie. Diese Grundsätze sind nicht spekulativische Regeln, sondern das Bewußtsein eines Gefühls, das in jedem menschlichen Busen lebt und sich viel weiter als auf die besondere Gründe des Mitleidens und der Gefälligkeit erstreckt. Ich glaube, ich fasse alles zusammen, wenn ich sage, es sei das *Gefühl von der Schönheit und der Würde der menschlichen Natur*” (*Beobachtungen* II 217). De algemeenheid als definiërende eigenschap van morele beginselen, die zich in de *Beobachtungen* als een gevoel voor de schoonheid en waardigheid van de menselijke natuur manifesteert, keert terug in het boven aangehaalde fragment uit de *Träume eines Geistersehers*, waar Kant het morele gevoel de “*empfundene Abhängigkeit* des Privatwillens vom allgemeinen Willen” noemt. Anders dan in Kants latere ethiek heeft de hier genoemde algemeenheid een empirische oorsprong. Waar Kant in de *Grundlegung* van mening is dat de voor morele principes kenmerkende algemeenheid wegvalt “wenn der Grund derselben von der *besonderen Einrichtung der menschlichen Natur* oder den zufälligen Umständen hergenommen wird, darin sie gesetzt ist” (GMS IV 442), huldigen de *Träume* nog het eerder in de *Preisschrift* ingenomen standpunt dat morele motieven tot “Naturbegebenheiten” kunnen worden herleid (*Preisschrift* II 286).

Het is de idee van de afhankelijkheid van de individuele wil van de algemene wil — het derde van de bovengenoemde aspecten — die Kants morele ontologie verbindt met de politieke filosofie van J.-J. Rousseau. Wanneer de algemene wil bij Rousseau als het grondprincipe van een burgerlijk-politieke rechtsorde fungeert, terwijl hetzelfde begrip bij Kant de eenheid van de moreel-intelligibele werkelijkheid tot uitdrukking brengt, dan gaat het in beide gevallen om een naturalistisch gefundeerd fenomeen. Waar Rousseaus *volonté générale* haar oorsprong vindt in het naturalistische motief van zelfbehoud (*amour*

de soi), gaat ook Kants algemene wil terug op een ervaringsgegeven, nl. het feit dat we ons “durch eine gewisse Empfindung gebunden und eingeschränkt [...] fühlen, die uns merken läßt, daß in uns gleichsam ein fremder Wille wirksam sei” (Träume II 334).¹²⁷ Alleen al het gebruik van termen als “fremder Wille” en “geheime Macht” (ibid.) maakt duidelijk dat de kritische autonomiegedachte — de zelfwetgevende wil die zijn eigen morele verplichting voortbrengt — hier nog geheel afwezig is. De morele verplichting wordt in de *Träume* niet uit zelfwetgeving afgeleid, maar ervaren als een natuurlijke verbondenheid met een van de mens onafhankelijke zijnsorde, die teruggaat op een goddelijke oorsprong. In zijn studie over de herkomst van Kants autonomiebegrip kan Maximilian Forschner dan ook constateren dat “Kants vorkritische Ethik [...] von einem Vernunftbegriff aus konzipiert wird, der noch ganz der Schulphilosophie verpflichtet ist. Göttlicher Geist und göttlicher Wille, der *intellectus archetypus* der Tradition, werden nicht in einem kritischen [...] sondern in konstitutiver Bedeutung verwendet; menschliche Moralität konstituiert und realisiert sich als participatio an göttlichem Geist und realisatio seiner Schöpfungsteologie; der kategorische Imperativ ist noch nicht als Ausdruck menschlicher Autonomie formuliert”.¹²⁸ Anders gezegd: waar de mens in het bewustzijn van de morele verplichting zijn “eigentümliche Stelle in der Schöpfung” ervaart (Nachricht II 311) kan van een zelfwetgevende wil in kritische zin nog geen sprake zijn.¹²⁹

127. Voor Rousseau is de op zelfbehoud gerichte *amour de soi* als blijvende en onveranderlijke component van de menselijke natuur bepalend voor het morele karakter van de *volonté générale* als constitutief principe van de burgerlijke rechtsorde: “[La seule passion] qui naît avec l’homme et qui ne le quitte jamais tant qu’il vit est l’amour de soi [...] L’amour de soi est toujours bon et toujours conforme à l’ordre (*Émile ou de l’éducation*. In: J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*. T. IV, pp. 490-91). Evenals bij Rousseau berust het morele karakter van de algemene wil ook bij Kant op “die *Natur* des Menschen, die immer bleibt” (Nachricht II 311). Wanneer Kant met Rousseau van mening verschilt over wat het wezen van de menselijke natuur uitmaakt, dan doet dit niet af aan zijn opvatting over het naturalistische karakter van de ethiek. Zoals Klaus Reich laat zien, zal Kant deze opvatting pas in zijn kritische periode definitief opgeven (*Rousseau und Kant*, pp. 13 vv.).

128. Maximilian Forschner, *Gesetz und Freiheit*, p. 129.

129. Josef Schmucker meent daarentegen “daß mit dem Gesetz des allgemeinen Willens, von dem wir uns im moralischen Gefühl abhängig wissen, im Grunde zum er-

In de kritische tijd verliest de vraag naar het bestaan van een aan het menselijk kennen voorafgaande intelligibele zijnsorde haar legitimiteit. Zoals we in de voorafgaande paragraaf hebben gezien wordt de idee van een universele dynamische samenhang van denkende substanties in de *Kritik der reinen Vernunft* herleid tot een transcendentale voorwaarde voor het bestaan van de wereld als empirisch gekende werkelijkheid. “Das commercium der Substanzen als Phänomene im Raum macht keine Schwierigkeit — das andere ist transzendent”, heet het in het midden van de jaren tachtig (Refl. 5985, XVIII 416). Toch blijft de idee van een morele gemeenschap van intelligibele subjecten — ondanks het transcendente karakter ervan — ook in de kritische tijd gehandhaafd: niet als voorwerp van het theoretisch kennen, maar als ideaal van de praktische rede. We vinden de meest uitgesproken formulering van deze idee in het tweede hoofdstuk van de in 1785 verschenen *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, waar morele subjecten worden voorgesteld als “objectieve doeleinden” die door gemeenschappelijke wetten met elkaar verbonden zijn. Waar de *Träume eines Geistesehers* de idee van een “Geisterwelt nach pneumatischen Gesetzen” (Träume II 350) nog als een louter verklarende hypothese hadden voorgesteld, en wel “ohne Hoffnung, diese Möglichkeit durch Vernunftgründe beweisen zu können” (ibid. 323), neemt hetzelfde

stenmal das Prinzip des *Formalismus* statuiert wird” (*Die Ursprünge der Ethik Kants*, p. 168). Deze door hemzelf als “transcendentiaal-logisch” getypeerde interpretatie van het morele gevoel voert Schmucker tot de stelling “daß [...] um die Mitte der sechziger Jahre, also etwa fünfzehn Jahre vor dem Erscheinen der Kr.d.r.V. und zwanzig vor dem der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten die Kantische Ethik bereits in ihren Grundzügen geprägt ist” (p. 256). Omdat Kants latere autonomiebegrip, dwz. “das Gesetz der allgemeingültigen Übereinstimmung der Willkür mit ihr selbst” (p. 257), al in de vroege zestiger jaren in de kiem aanwezig zou zijn, is het onderscheid tussen een “kritische” en een “voorkritische” ethiek volgens Schmucker illegitiem. Deze discutabele, maar op zichzelf consequente uitleg wordt pas problematisch, wanneer Schmucker niet alleen het transcendentiaal-logische karakter van Kants vroege ethiek meent te kunnen verdedigen, maar ook het omgekeerde, nl. de stelling dat Kants latere ethiek “eigenlijk” steeds dogmatisch (i.t.t. transcendentiaal-kritisch) is gebleven, waarmee de “metaphysikfeindliche” interpretatie van o.a. Menzer, Schilpp en Henrich weerlegd heet te zijn (vgl. o.c., pp. 273 vv. en 373-394). Schmuckers opvattingen zijn ten onzent nagevolgd door Willem Perreijn (*Qualitates occultae* en de periodisering van Kants ethiek. In: *ANTW LXXXVIII* (1996), pp. 125-35).

begrip in de *Grundlegung* de gedaante aan van een praktisch ideaal dat “durch unser Tun und Lassen wirklich werden kann” (GMS IV 436 Anm.). Dit ideaal, dat ons handelen tot leidraad dient en in zoverre een “bloße Idee” genoemd wordt (ibid. 439), heeft volgens Kant tegelijkertijd een ontologisch statuut. Het gaat hier om de oorspronkelijke zijnsgrond van de gekende werkelijkheid, een voorgegeven realiteit waar ieder redelijk wezen deel van uitmaakt op grond van zijn morele autonomie, dwz. op grond van het vermogen om zijn handelingsmaximes als algemeen wetgevend te beschouwen. Het bedoelde ideaal, dat de specifieke zijnswijze van morele subjecten tot uitdrukking brengt en dat als zodanig de sluitsteen vormt van Kants ethische theorie, is het “sehr fruchtbare Begriff” van een Reich der Zwecke (ibid. 433).

“Ich verstehe [...] unter einem *Reiche* die systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze. Weil nun Gesetze die Zwecke ihrer allgemeinen Gültigkeit nach bestimmen, so wird, wenn man von dem persönliche Unterschiede vernünftiger Wesen, imgleichen allem Inhalte ihrer Privat Zwecke abstrahiert, ein Ganzes aller Zwecke (sowohl der vernünftigen Wesen als Zwecke an sich als auch der eigenen Zwecke, die ein jedes sich selbst setzen mag) in systematischer Verknüpfung, d.i. ein Reich der Zwecke gedacht werden können [...] Denn vernünftige Wesen stehen alle unter dem Gesetz, daß jedes derselben sich selbst und alle anderen *niemals bloß als Mittel*, sondern jederzeit *zugleich als Zweck an sich selbst* behandeln solle. Hierdurch aber entspringt eine systematische Verbindung vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche objektive Gesetze, d.i. ein Reich, welches, weil diese Gesetze eben die Beziehung dieser Wesen aufeinander als Zwecke und Mittel zur Absicht haben, ein Reich der Zwecke (freilich nur ein Ideal) heißen kann [...] Die Gesetzgebung, dadurch allein ein Reich der Zwecke möglich ist [...], muß aber in jedem vernünftigen Wesen selbst angetroffen werden und aus seinem Willen entspringen können, dessen Prinzip also ist: keine Handlung nach einer anderen Maxime zu tun also so, daß es auch mit ihr bestehen könne, daß sie ein allgemeines Gesetz sei, und also nur so, *daß der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne* [...]

Die praktische Notwendigkeit, nach diesem Prinzip zu handeln, d.i. Pflicht, beruht gar nicht auf Gefühlen, Antrieben und Neigungen, sondern bloß auf dem Verhältnisse vernünftiger Wesen zueinander, in welchem der Wille eines vernünftigen Wesens jederzeit zugleich als *gesetzgebend* betrachtet werden muß, weil es sie sonst nicht als *Zweck an sich selbst* denken könnte. Die Vernunft bezieht also jede Maxime des Willens als allgemein gesetzgebend auf jeden anderen Willen und auch auf jede Handlung gegen sich selbst, und dies zwar nicht um irgend eines anderen praktischen Bewegungsgrundes oder künftigen Vorteils willen, sondern aus der Idee der *Würde* eines vernünftigen Wesens, das keinem Gesetze gehorcht als dem, das es zugleich selbst gibt” (ibid.).

Dezelfde elementen die Kants voorkritische ontologie hadden gekenmerkt — de analogie met Newtons gravitatiewet, het morele gevoel en het begrip algemene wil — keren terug in de beschrijving van de moreel-intelligibele zijnsorde die hier als een Reich der Zwecke wordt aangeduid. Wanneer Kant de systematische verbinding van alle redelijke wezens door gemeenschappelijke wetten “nur [...] nach der Analogie mit einem Reich der Natur” mogelijk acht (GMS IV 438), dan gaat het ook in de *Grundlegung* om de analogie met een alomvattend dynamisch continuüm waarvan de samenstellende delen naar het voorbeeld van Newton worden begrepen als attractieve en repulsieve krachten. Zoals Newton de samenhang van de fysische werkelijkheid had verklaard in termen van gravitatie zonder de oorzaak ervan te kunnen aangeven, zo noemt Kant de wet die ons voorschrijft om anderen nooit alleen als middel maar altijd ook als doel te behandelen “das selbständige Prinzip der Vereinigung der vernünftigen Weltwesen in einem ethischen Staat” (Rel. VI 138 Anm.), waarvan de oorzaak evenmin kan worden ingezien. De morele motieven die volgens Kant met Newtons niet verder afleidbare fysische krachten corresponderen en die een systematische verbinding van alle redelijke wezens “durch *Anziehung* und *Abstoßung*” mogelijk maken (Rel. VI 449) zijn respectievelijk “Wechseliebe” als de morele pendant van Newtons elementaire aantrekkingskracht en “Achtung” als de morele pendant van Newtons repulsiekracht. Door het eerste principe zijn de mensen “angewiesen sich einander beständig zu *nähern*”, door het

tweede “sich im *Abstande* von einander zu erhalten” (ibid.). Beide principes samen maken volgens Kant een morele gemeenschap van intelligibele subjecten mogelijk waarin ieder afzonderlijk als doel op zichzelf wordt gerespecteerd.¹³⁰

Ook het morele gevoel keert — zij het in gewijzigde gedaante — in Kants kritische fase terug. Als de idee van een naturalistische fundering van de ethiek in het kritische werk voorgoed wordt opgegeven — “Das Gute ist kein Eindruck des Gefühls. Die Sinne geben nur Eindrücke”, heet het vanaf 1769 (Refl. 242, XV 93) — dan betekent dit dat het morele gevoel niet langer een materieel-inhoudelijke status kan hebben, maar moet worden opgevat als een “*selbstgewirktes Gefühl*” dat “von allen Gefühlen [...] die sich auf Neigung oder Furcht bringen lassen, spezifisch unterschieden [ist]” (GMS IV 401 Anm.). Dit gevoel *sui generis*, dat zich niet in naturalistische categorieën laat beschrijven, is het bewustzijn van de plicht dat zich als “achtung” voor de morele wet manifesteert: “Die Achtung vor dem Gesetze, welche subjektiv als moralisches Gefühl bezeichnet wird, ist mit dem Bewußtsein seiner Pflicht einerlei” (MS VI 464). Op de vraag of het morele gevoel in Kants kritische ethiek als principe van de morele motivatie fungeert of juist omgekeerd “als *Wirkung* des Gesetzes aufs Subjekt und nicht als *Ursache* desselben” moet worden aangemerkt (GMS IV 401 Anm.), moeten we voorlopig het antwoord schuldig blijven. We komen hier in het volgende hoofdstuk nog op terug.¹³¹

130. Het begrip *achtung* geeft hier uitdrukking aan de voor Kants kritische ethiek fundamentele gedachte dat een morele gemeenschap in laatste instantie alleen mogelijk is op basis van een op distantie gebaseerd wederzijds respect. Zie over de rol van de begrippen “afstand” en “distantie” in Kants ethiek Uwe Justus Wenzel, *Moral im Abstand*. Die “Operation der Reflexion” im moralischen Grenzfall. In: *Akten des 7. Internationalen Kant-Kongresses*. Tl. II.I, pp. 439-453.

131. Zoals we nog zullen zien kunnen er voor de autonome menselijke wil geen andere morele drijfveren bestaan dan de morele wet zelf. Dit betekent dat het leerstuk van de *achtung* — althans volgens Kants “officiële” doctrine — geen antwoord kan geven op de vraag naar de morele motivatie. Toch wordt deze opvatting niet consequent gehandhaafd. Zo heeft de *achtung* voor de morele wet volgens de *Grundlegung* geen motiverende functie, maar wordt zij in de latere KpV desondanks als “*Triebfeder zur Befolgung desselben*” voorgesteld (KpV V 79). Het zijn deze en andere ongerijmdheden die in de literatuur voor vaak radicaal tegenstrijdige interpretaties van Kants morele motivatieleer hebben gezorgd.

Het bewustzijn van de afhankelijkheid van de individuele wil van de algemene wil ten slotte, dat in de *Träume eines Geistersehers* als een ervaringsgegeven was voorgesteld waarvoor de intelligibele wereld van geesten een hypothetische verklaring moest geven, wordt in de *Grundlegung* niet langer uit de ervaring afgeleid, maar komt voort uit de autonome zelfwetgevende rede. Maar ook al kan het bewustzijn van de afhankelijkheid van de algemene wil niet langer tot gevoelens worden herleid en ligt de oorsprong ervan “in onszelf”, dwz. in het zelfwetgevend vermogen van het autonome individu, dit doet niet af aan het ontologisch statuut dat ook in Kants kritische tijd aan de morele werkelijkheid moet worden toegekend. Het Reich der Zwecke, waarin de samenhang tussen autonome morele subjecten tot uitdrukking komt, is voor Kant niet louter een gedachte werkelijkheid, maar fungeert “als “Welt” im strengen Sinne eines ontischen Bestandes und Geschehens”.¹³² Anders dan in Kants voorkritische tijd gaat het hier echter niet om een voorgegeven, dwz. een door Gods wil geconstitueerde en van de mens onafhankelijke zijnsorde, maar om een werkelijkheid die pas *in* het menselijk handelen wordt gerealiseerd.¹³³ Het zijnskarakter van het Reich der Zwecke is dan ook niet dat van de identiteit van het zijnde met zichzelf, maar dat van een in de menselijke wil gewortelde *creatio continua*. Zoals Heimsoeth laat zien geeft Kant hier uitdrukking aan een voluntaristisch motief dat sinds Augustinus en Duns Scotus bepalend is geweest voor het christelijk-metafysische denken: “Über das Reich der Natur hinaus und ihrem Sein voran liegt das Reich der Zwecke, das ein Reich der Freiheit ist: nicht eine festgegebene Ordnung von gegebenen Dingen,

132. Heinz Heimsoeth, Chr. Wolffs Ontologie und die Prinzipienforschung I. Kants. In: id., *Studien zur Philosophie Immanuel Kants I*, p. 51 Anm. Dezelfde uitleg is te vinden bij Heidegger (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*. In: id., *Gesamtausgabe* Bd. XXIV, pp. 194-99). Rudolf Langthaler is daarentegen van mening dat het Reich der Zwecke geen moreel-ontologische status bezit, maar “am angemessensten wohl als das “Reich des Rechtes” zu bestimmen ist und somit jedoch von dem “ethischen gemeinen Wesen” noch abzugrenzen bleibt” (*Kants Ethik als “System der Zwecke”*, p. 34).

133. Vgl. ook hierboven pp. 27 v., waar het relationele karakter van de moreel-ontologische werkelijkheid werd voorgesteld als een hermeneutische betrekking tussen het appellerende karakter van het objectief goede en de subjectieve instemming (complacentia) van het morele individu.

sondern eine immer erst durch Willenstaten aufzubauende Ordnung von Personen. Über Vorstellung und Ding, Idee und Seinserkenntnis liegt immer, als der eigentliche Kern von allem, jenes Reich hinaus, dessen Form und Gesetze Willensrelationen sind: Befehlen und Sich-Unterordnen, Einstimmen und einander Achten; ein Reich, das in der Tat allein besteht, niemals im bloßen Sein. [...] Der Wille und die Liebe bilden Zusammenhang, Gemeinschaft, bauen das Gottesreich auf; sie vereinigen den Menschen mit Gott und allen geistigen Wesen [...].¹³⁴ Dit van oorsprong christelijke denkmotief vormt volgens Heimsoeth een integrerend element in de ethiek van Kant: “So ist denn auch für Kant, so wenig er eine Metaphysik von einem religiösen Jenseits entwirft, das Leben der Vernunftwesen im Übersinnlichen ein Willenstun, nicht ein Erkennen; das Reich der Zwecke hat ja nur Sein, insoweit sich Willenswesen selbst zu ihm erheben, sich hineinstellen in die allgemeine selbsterschaffene Ordnung”.¹³⁵ Het feit dat Kant de wil in zijn kritische tijd “nichts anderes als praktische Vernunft” noemt (GMS IV 412), doet niet af aan zijn voluntaristische werkelijkheidsopvatting, volgens welke de autonome menselijke wil “uns die Erhabenheit unserer eigenen übersinnlichen Existenz spüren läßt” (KpV V 88).

Als het de morele wet is die volgens de bovenstaande interpretatie de samenhang der *intelligibilia* garandeert, dan kan het sinds

134. Heinz Heimsoeth, *Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters*, pp. 239-40.

135. Ibid., p. 240. Het oorspronkelijke morele bewustzijn als uitdrukking van de autonome menselijke zijnswijze in het Reich der Zwecke, dat voor Heimsoeth een daad van de wil uitmaakt, wordt in overeenkomstige zin bij Kaulbach als “innere” of “reine Handlung” getypeerd: het gaat hier niet om het ingrijpen door het morele subject in de causaal bepaalde samenhang van de fenomenale werkelijkheid, maar om de inname van een perspectief dat morele handelingen als zodanig pas mogelijk maakt. Zie Friedrich Kaulbach, *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, pp. 151-58 en id., *Immanuel Kants ‘Grundlegung zur Metaphysik der Sitten’*, pp. 82-94 en 103 vv. Kaulbachs handelingsbegrip is i.h.b. bekritiseerd door Hans Lenk: “Die innere Handlung des praktischen Subjekts ist keine reale Handlung [...] Die Handlung selbst läßt sich nicht ohne semantische Fehlschlüsse allein in den fiktiven Innenraum des Subjekts verlegen” (Zu Kants Begriffen des transzendenten und normativen Handelns. In: G. Prauss (Hrsg.), *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*, p. 200).

Hegel gehoorde verwijt als zou Kants kritische ethiek een abstract individualisme of monadologisch subjectivisme vertegenwoordigen geen stand houden. Volgens Hegel geeft Kants “Philosophie der inneren Gesetzgebung” (MS VI 491) zich geen rekenschap van de intersubjectieve betrekkingen tussen mensen in de context van een als “Sittlichkeit” aangeduide institutionele moraal. Kants leer van de autonome wil is voor Hegel de uitdrukking van een individualistische moraalopvatting, die “um der Form der Allgemeinheit willen für ihre Einseitigkeit die härtesten Präensionen macht”.¹³⁶ Een algemeenheid in formele zin is echter niet in staat om recht te doen aan de inhoudelijke diversiteit van de morele werkelijkheid: “für das Besondere, Triebe, Neigungen, pathologische Liebe, Sinnlichkeit, oder wie man es nennt, ist das Allgemeine notwendig und ewig ein Fremdes, ein Objektives”.¹³⁷ Tegenover Kants formele algemeenheid stelt Hegel daarom een algemeenheid die naar haar aard de tegenstelling tussen het algemene en het bijzondere kan overbruggen. Deze algemeenheid is geen “behoren”, maar een “zijn”.¹³⁸ Waar Kants abstracte morele gebod de tegenstelling tussen begrip en werkelijkheid laat voortbestaan, impliceert Hegels zijnsbegrip een door wederkerige “Anerkennung” geconstitueerde intersubjectieve eenheid, die onder meer als liefde, vereniging en gemeenschap wordt aangeduid en waarvan familie, maatschappij en staat de geïnstitutionaliseerde vormen zijn.¹³⁹ Dit betekent dat individuele substanties hun morele

136. G.W.F. Hegel, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*. In: H. Nohl (Hrsg.), *Hegels theologische Jugendschriften*, p. 266.

137. Ibid.

138. Vgl. met name Hegels vroege theologische fragmenten, waarin het zijn (ook wel “Leben” of “Tätigkeit” genoemd) als de eigenlijke kern van de moraal wordt opgevat. In: H. Nohl (Hrsg.), *Hegels theologische Jugendschriften*, pp. 355-402. Zie over de “Kant-Aufhebung” van de jonge Hegel Martin Bondeli, *Der Kantianismus des jungen Hegel*, pp. 144-159 en 292-340; vgl. ook id., *Vom Kantianismus zur Kant-Kritik. Der junge Hegel in Bern und Frankfurt*. In: M. Bondeli/H. Linneweber-Lammerskitten (Hrsg.), *Hegels Denkentwicklung in der Berner und Frankfurter Zeit*, pp. 31-51.

139. We zullen niet verder ingaan op het begrip “Anerkennung”, dat in Hegels filosofie van de geest voor Kants autonomiebegrip in de plaats komt en dat mede ten grondslag ligt aan de thematisering van het intersubjectiviteitsbegrip in de moderne filosofie. Vgl. hierover Andreas Wildt, *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, alsook de gedetailleerde studie van Robert Williams, *Hegel's Ethics of Recognition*.

identiteit niet langer ontleen aan hun vermogen tot zelfwetgeving, maar aan de morele instituties waarvan ze deel uitmaken. Toch is het niet Kant die Hegels institutionele moraal veronachtzaamt, maar veeleer Hegel die geen oog heeft voor de institutionele component van Kants ethiek die in het Reich der Zwecke zijn neerslag vindt. Als Kant de individuele substanties in zijn kritische tijd een geïsoleerd bestaan toeschrijft — “Nehmen wir aber Substanzen als noumena an (ohne Raum und Zeit), so sind sie alle isoliert” (Refl. 5988, XVIII 416-17) — dan wordt hiermee slechts bedoeld dat de *intelligibilia* hun samenhang niet kunnen ontleen aan de categorieën van het kennend verstand. Het complement van Kants kentheoretisch isolationisme wordt gevormd door de bewering dat een gemeenschap van intelligibele subjecten “nur nach legibus intellectualibus” mogelijk is (Refl. 5429, XVIII 179) en het is de wet van de zuivere praktische rede die een dergelijke gemeenschap realiseert.¹⁴⁰

Het bovenstaande geldt mutatis mutandis voor het door de moderne discoursethiek geuite bezwaar als zou Kants categorische imperatief een monologische structuur bezitten.¹⁴¹ Als de categorische imperatief — in discourestheoretische termen gesproken — al als “monologisch” kan worden uitgelegd, dan geldt dit niet voor de belangrijkste formulering ervan, nl. dat “alle Maximen aus eigener Gesetzgebung zu einem möglichen Reiche der Zwecke, als einem Reiche der Natur, zusammenstimmen sollen” (GMS IV 436). Zonder de idee van een morele gemeenschap zou de door Kant geformuleerde eis

140. Ook in de literatuur is herhaaldelijk gewezen op het ontoereikende karakter van Hegels Kantkritiek. Zo stelt Burkhard Tuschling dat Hegels kritiek op Kants abstracte moraalfilosofie impliciet uitgaat van dezelfde idee van een morele gemeenschap, die we ook bij Kant — en met name in zijn politieke en godsdienstfilosofische geschriften — kunnen aantreffen (*Rationis societas: Remarks on Kant and Hegel*. In: P.J. Rossi/M.J. Wreen (eds.), *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*, pp. 181-205). Vgl. ook Williams, *Hegel's Ethics of Recognition*, pp. 186-92. Een heel ander aspect van Hegels Kantkritiek — dat overigens vaak in één adem met het isolationisme-verbod wordt genoemd — betreft de kritiek op Kants morele motivatietheorie. Dit aspect zal in het volgende hoofdstuk aan de orde komen.

141. Zie o.a. Oswald Schwemmer, *Philosophie der Praxis*, Jürgen Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* en Karl-Otto Apel, *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik*. In: id., *Transformation der Philosophie*. Bd. II, pp. 358- 435.

van de “*vollständige Bestimmung* aller Maximen durch jene Formel” (ibid.) immers niet alleen onmogelijk, maar ook onbegrijpelijk zijn. Het is dan ook niet nodig om — zoals voorgesteld door Habermas en Apel — Kants ethiek in dialogische of transcendentiaalpragmatische zin te amenderen: het morele subject is voor Kant — evenals voor Hegel — primair een ontologisch subject dat gedefinieerd is in termen van zijn relaties tot anderen.¹⁴²

142. Ook Tuschling komt tot deze conclusie: “It is precisely because they ignore this rationalistic, dialectic concept of an individual that Habermas and Apel, and their followers, can talk of the “lonesome” I as the subject of the unity of apperception or as subject of the categorical imperative at all. And it is only because they substitute their own empiricist *Vorstellung* of the subject for the Kantian-Hegelian rationalistic concept that their problem of “intersubjectivity” arises at all” (*Rationis societas: Remarks on Kant and Hegel*, p. 201).

HOOFDSTUK III

HET TRANSCENDENTALE DENKEN: FORMALISERING VAN DE WERKELIJKHEID EN MORELE SUBJECTIVITEIT

1. Kants kritische werkelijkheidsopvatting

1.1 De antinomie van de rede

Het transcendentale denken, dat de oorspronkelijke ontologische realiteit reduceert tot de apriorische structuren van de door ons gekende ervaringswereld, gaat terug op Kants ontdekking van de antinomie van de rede. In het vorige hoofdstuk hebben we de antinomieënleer ter sprake gebracht om Kants metafysische positiekeuze te illustreren in de controverse tussen een platonistische en een empiristische wereldbeschouwing. Hier gaat het ons om de betekenis van de antinomie van de rede voor het kritisch-transcendentale denken of, om Erdmann te citeren, om “die sachliche Bedeutung der Antinomien für die Lehrmeinung des Kritizismus”.¹ Anders dan in het bekende voorwoord van de *Prolegomena*, waar de aanzet tot het programma om de menselijke rede aan een systematische kritiek te onderwerpen wordt toegeschreven aan de “Erinnerung des *David Hume*” (Prol. IV 260), noemt Kant in een brief aan Chr. Garve uit 1798 de ontdekking van de antinomie van de rede de directe aanleiding tot zijn transcendentale kritiek: “Nicht die Untersuchung vom Dasein Gottes, der Unsterblichkeit etc. ist der Punkt gewesen, von dem ich ausgegangen bin, sondern die Antinomie der reinen Vernunft [...] diese war es, welche mich aus dem dogmatischen Schlummer zuerst auf-

1. Benno Erdmann, Die Entwicklungsperioden von Kants theoretischer Philosophie. In: id. (Hrsg.), *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie*, p. 286. Erdmann is de eerste geweest die in zijn inleiding bij de uitgave van Kants kritische nalatenschap gewezen heeft op het belang van de antinomieënproblematiek voor de ontwikkeling van het kritische denken.

weckte und zur Kritik der Vernunft selbst hintrieb, um das Skandal des scheinbaren Widerspruchs der Vernunft mit ihr selbst zu heben” (aan Garve, XII 257-58). Het “schandaal” waar Kant in deze passage op doelt is dat van de dialecticiteit van de zuivere rede, die hij naar eigen zeggen al in een vroeg stadium op het spoor was gekomen: “Ich sah anfänglich diesen Lehrbegriff wie in einer Dämmerung. Ich versuchte es ganz ernstlich, Sätze zu beweisen und ihr Gegenteil, nicht um eine Zweifellehre zu errichten, sondern weil ich eine Illusion des Verstandes vermutete, zu entdecken, worin sie stücke. Das Jahr 69 gab mir großes Licht” (Refl. 5037, XVIII 69).² Kants afscheid van de dogmatische metafysica valt aldus samen met zijn inzicht in de dialectische oorsprong van het metafysisch denken in het jaar 1769 en niet met de veel latere fundering van de ervaringskennis in de synthetische functionaliteit van het menselijk verstand. Zoals bekend zou het bewijs voor de laatstgenoemde stelling nog ruim tien jaar op zich laten wachten en — na verscheidene mislukte aanzetten — pas geleverd worden met de transcendente deductie van de zuivere verstandsbegrippen in de *Kritik der reinen Vernunft*.³

Dat het fenomeen van de dialecticiteit van de rede het eigenlijke raadsel was dat Kant “zur Kritik der Vernunft hintrieb” en niet — zoals vaak gedacht wordt — de pas later opgekomen vraag naar de mogelijkheid van synthetische kennis apriori, vindt steun in Kants

2. De vraag in hoeverre het hiergenoemde systematische primaat van de ontdekking van de antinomie van de rede zich verhoudt tot de in de *Prolegomena* genoemde invloed van Hume komt aan de orde bij Lothar Kreimendahl (*Kant - Der Durchbruch von 1769*). Volgens Kreimendahl wordt met Hume’s invloed niet diens kritiek op het causaliteitsbeginsel bedoeld, maar het in het eerste boek van de *Treatise of Human Nature* geformuleerde epistemologisch scepticisme. Kreimendahl stelt niet alleen “daß die Antinomienproblematik der *Kritik der reinen Vernunft* der Sache nach in *Treatise* 1,4,7 vorformuliert ist” (p. 145), maar maakt bovendien aannemelijk dat Kant al in 1768/69 met de betreffende passage van Hume’s *Treatise* in de vertaling van Hamann bekend was, zodat de genoemde “Selbstzeugnisse Kants über die beiden systemitiiierenden Impulse als die zwei Aspekte der einen “Erweckung” zu verstehen sind und zu der von Kant selbst genannten Zeit den Durchbruch in seinem metaphysischen Denken herbeigeführt haben” (p. 13).

3. Zie over Kants herhaalde aanzetten tot een categorieëndeductie in het aan de KrV voorafgaande “stille Jahrzehnt” Wolfgang Carl, *Der schweigende Kant. Die Entwürfe zu einer Deduktion der Kategorien vor 1781*.

opvatting dat de transcendentale dialectiek, als “*Kathartikon* des Verstandes” (Logik Jäsche IX 17), in systematisch opzicht voorafgaat aan de transcendentale analytica, dwz. aan dat deel van de transcendentale logica dat “die Elemente der reinen Verstandeserkenntnis vorträgt, und die Prinzipien, ohne welche überall kein Gegenstand gedacht werden kann” (KrV A63/ B87).⁴ Terwijl de Analytik van de *Kritik der reinen Vernunft* als positieve doctrine de synthetisch-apriorische grondslagen van onze ervaringskennis levert, krijgt de kritiek op de traditionele metafysica haar beslag in de Dialektik: “Analytik gehört zu Doktrin; Dialektik zur Kritik” (Refl. 1675, XVI 74). De kritiek gaat daarbij aan de doctrine vooraf. Dezelfde opvatting komt ter sprake in een brief aan Markus Herz van 11 mei 1781, waaruit blijkt dat Kant aanvankelijk van plan geweest is om zijn kritische hoofdwerk met de antinomieënleer te openen, dwz. met de kritiek in eigenlijke zin, om pas daarna de positieve grondslagen van de ervaringskennis te behandelen (aan Herz, X 269 v.). Het feit dat Kant dit oorspronkelijke plan om redenen van opportuniteit heeft opgegeven en de volgorde tussen “kritiek” en “doctrine” in de feitelijke compositie van de *Kritik der reinen Vernunft* heeft omgekeerd brengt in de logische verhouding tussen beide begrippen geen verandering.⁵ Dit betekent dat de in de transcendentale Analytik geformuleerde vraag naar de mogelijkheid van synthetische kennis apriori pas aan de orde kon komen nadat het fenomeen van de dialecticiteit van de rede het vertrouwen in de traditionele dogmatische metafysica had ondermijnd.

Het centrale begrip in Kants transcendentale Dialektik is het kosmologische begrip “wereld”, waarmee het klassieke ontologische denken steeds de totaliteit van het zijnde had aangeduid en dat ook door

4. Vgl. Heinz Röttges, die Kants dialectiek de “Voraussetzung der Kritik überhaupt und damit der Analytik im besonderen” noemt (*Dialektik als Grund der Kritik*, p. 9).

5. Volgens dezelfde brief aan Herz komt de in de KrV aangehouden volgorde tussen “doctrine” en “kritiek” voort uit Kants behoefte om eerst het positief-doctrinaire deel van zijn onderzoek aan de geleerde wereld (“die Schule”) te presenteren en pas in tweede instantie te streven naar eventuele populariteit bij het grote publiek, waarvan de belangstelling naar verwachting primair zal uitgaan naar de kritiek op de dogmatische metafysica: “Allein der *Schule* muß zuerst ihr Recht widerfahren, hernach kann man auch dahin sehen, daß man der *Welt* zu gefallen lebe” (X 270).

Kant, in navolging van Baumgarten, nog in de *Dissertatio* als “totum quod non est pars” (*Dissertatio* II 387) en als “*totalitas absoluta*” (*ibid.* 391) was gedefinieerd.⁶ Wanneer Kant Baumgartens definitie in zijn kritische periode blijft gebruiken, dan maakt hij niettemin een belangrijk voorbehoud. Naar kritisch inzicht kan de wereld als absolute totaliteit niet langer als een voorwerp van mogelijke ervaring worden voorgesteld: “Wir können uns ein absolutes Weltganze ganz wohl denken, nur nicht im Raum und Zeit. Das Absolutganze in der Erscheinung ist ein Widerspruch” (Ref. 4525, XVII 582). Kant ontdekt dat deze tegenspraak, “auf welche die Vernunft im kontinuierlichen Fortgange der empirischen Synthesis notwendig geführt wird, wenn sie das, was nach Regeln der Erfahrung jederzeit nur bedingt bestimmt werden kann, von aller Bedingung befreien und in seiner unbedingten Totalität fassen will” (KrV A462/B490), zich voordoet in de vorm van vier paren onderling tegenstrijdige beweringen, waarvan zowel de thesen als de antithesen aanspraak maken op universele gelding. Omdat het in al deze vier gevallen een tegenspraak betreft, die “niemals auf dem gewöhnlichen, dogmatischen Wege beigelegt werden kann, weil sowohl Satz als Gegensatz durch gleich einleuchtende klare und unwiderstehliche Beweise dargetan werden können” (Prol. IV 340), spreekt Kant van een dialectische tegenspraak of antinomie.

Naar aanleiding van de ontdekking van dit fenomeen stelt Kant de volgende drie vragen: “1. Bei welchen Sätzen denn eigentlich die reine Vernunft einer Antinomie unausbleiblich unterworfen sei. 2. Auf welchen Ursachen diese Antinomie beruhe. 3. Ob und auf welche Art dennoch der Vernunft unter diesem Widerspruch ein Weg zur Gewißheit offen bleibe” (KrV A422/B449). We zullen hieronder aan de hand van Kants antwoorden op deze vragen nagaan hoe het komt dat het traditionele ontologisch-dogmatische werkelijkheidsbegrip voor het kritische denken niet langer voldoet en welke visie op de werkelijkheid Kant hiervoor in de plaats stelt.

6. Vgl. A.G. Baumgarten, *Metaphysica*, § 354. In: AA XVII 103; zie ook *Metaphysik Herder* XXVIII 39, *Metaphysik Pölitz* XXVIII 195 en Ref. 4085, XVII 408.

1.2 Dialectiek als zelfkritiek van het theoretische denken

De eerste van de hierboven gestelde vragen betreft zowel de inhoud van de vier afzonderlijke antinomieën als de wijze waarop die inhoud gepresenteerd wordt. Inhoudelijk stellen de vier thesen respectievelijk dat de wereld een begin heeft en ruimtelijk begrensd is, dat er een ondeelbare materie bestaat, dat ik in mijn handelen vrij ben en dat er een noodzakelijk wezen als oorzaak van de wereld moet worden aangenomen, terwijl al deze beweringen door de antithesen worden ontkend. Kants behandeling van deze klassieke metafysische problemen is op zichzelf niet nieuw. Zo vinden we het probleem van de deelbaarheid van de materie uit de tweede antinomie al in de *Monologia physica*, waarin Kant het ruimtebegrip van Newton confronteert met dat van Leibniz (Monad. I 478 vv.), terwijl het thema van de derde antinomie al eerder behandeld wordt in de *Nova dilucidatio*, waarin de concurrerende vrijheidsopvattingen van Crusius en Wolff aan de orde komen (ND I 396-406).⁷ Maar ook de formele structuur van Kants bewijsvoering, nl. de dialectische methode om “einem Beweise einen anderen und zwar eben so überzeugenden des Gegenteils zu opponieren” (Refl. 4454, XVII 557), heeft een voorkritische oorsprong. Al in zijn collegeaankondiging uit 1758 maakt Kant zijn voornemen bekend om de logica naar het handboek van Meier en de metafysica naar dat van Baumgarten “polemisch [zu] betrachten, welches meiner Meinung nach eins der vorzüglichsten Mittel ist zu gründlichen Einsichten zu gelangen” (Neuer Lehrbegriff II 25). Dezelfde methode om twee tegengestelde metafysische posities vanuit het standpunt “eines dritten Beobachters” (Refl. 5015, XVIII 61) te relativeren door ze beide in twijfel te trekken, wordt ook vermeld in

7. Dat Kant de menselijke wilsvrijheid in de context van de derde antinomie als een kosmologisch probleem opvat moet daarentegen als een specifiek kritische verworvenheid beschouwd worden. We vinden de reductie van het praktische vrijheidsbegrip tot een transcendentaal-kosmologisch vrijheidsbegrip voor het eerst in de rond 1773 gedateerde *Metaphysik Pölitz*. Zie voor de historische wortels van het kosmologische vrijheidsbegrip uit Kants derde antinomie Heinz Heimsoeth, *Zum kosmotheologischen Ursprung der Kantischen Freiheitsantinomie*. In: *Kant-Studien LVII* (1966), pp. 206-29; zie ook id., *Studien zur Philosophie Immanuel Kants II*, pp. 248-270.

het hierboven geciteerde fragment over het “grote licht” van 1769, waarin Kant zijn voorkritische denkontwikkeling beschrijft (Refl. 5037, XVIII 69). Hieruit blijkt dat niet alleen de inhoud van de antinomieën, maar ook de dialectische methode om elkaar wederzijds uitsluitende standpunten op hun rationele gelding te onderzoeken, al in Kants voorkritische tijd kan worden aangetroffen.⁸

Wat wel nieuw is — en hiermee komen we op de tweede vraag — is Kants ontdekking dat de oorzaak van de dialectische tegenspraak, die “sonst auf ewig verborgen sein müßte” (Prol. IV 340), in de aard van de rede zelf besloten ligt. Dit betekent dat de illusie of “transcendentale schijn”, die in de antinomie van de rede aan de dag treedt, niet uit toevallige, externe oorzaken verklaard kan worden, maar dat zij onopgeefbaar, onvermijdelijk en in zoverre “natuurlijk” is.⁹ Om dit te illustreren contrasteert de *Kritik der reinen Vernunft* het fenomeen van de transcendentale schijn met dat van de logische schijn, dat slechts een formele of contradictoire tegenstelling verbergt. Terwijl het fenomeen van de logische schijn ophoudt te bestaan zodra we de oorzaak ervan doorzien, kan de transcendentale schijn wel door

8. In dit verband zij erop gewezen dat Kants dialectische methode, nl. om “einem Streite der Behauptungen zuzusehen, oder vielmehr ihn selbst zu veranlassen” (KrV A424/B451) in het kritische, noch in het voorkritische werk gelegitimeerd wordt. Ook als Kant de kritische rede identificeert met een gerechtshof, dat het *audi et alteram partem* als methodologisch grondbeginsel hanteert (vgl. o.a. KrV AXI en A740/B768), dan wordt niet duidelijk gemaakt waaraan de kritische rede een dergelijke aanspraak ontleent. Lewis White Beck verdedigt de stelling dat Kant de methodologische uitgangspunten van zijn kritiek niet alleen niet fundeert, maar ze — binnen het raamwerk van zijn eigen theorie — ook niet kon funderen (Toward a Meta-Critique of Pure Reason. In: id., *Essays on Kant and Hume*, pp. 20-37). Zie over het gerechtshofmodel in Kants antinomieënleer Fumiyasu Ishikawa, *Kants Denken von einem Dritten. Das Gerichtshof-Modell und das unendliche Urteil in der Antinomienlehre*.

9. We moeten hier een conceptueel onderscheid maken tussen “Schein” en “Erscheinung”: terwijl het eerste begrip steeds een illusie aanduidt, vormen “Erscheinungen” als “bloße Vorstellungen, die immer wiederum sinnlich bedingt sind” (KrV A563/B591) of kortweg als “Gegenstände der Sinne” (KrV A34/B51) de structurele componenten van ware kennis uit ervaring. Zie over de rol van de transcendentale schijn als “natuurlijke illusie” o.a. Heinz Heimsoeth, *Transzendente Dialektik*. Tl. I, pp. 4 vv., Tl. III, pp. 455 vv. en recentelijk Michelle Grier, *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*.

het kritisch gebruik van de rede aan het licht gebracht worden, maar er niet door worden opgeheven:

“Der logische Schein [...] entspringt lediglich aus einem Mangel der Achtsamkeit auf die logische Regel. So bald daher diese auf den vorliegenden Fall geschärft wird, so verschwindet er gänzlich. Der transzendente Schein dagegen hört gleichwohl nicht auf, ob man ihn schon aufgedeckt und seine Nichtigkeit durch die transzendente Kritik deutlich eingesehen hat [...] Die transzendente Dialektik wird also sich damit begnügen, den Schein transzender Urteile aufzudecken und zugleich zu verhüten, daß er nicht betrüge; daß er aber auch (wie der logische Schein) sogar verschwinde und ein Schein zu sein aufhöre, das kann sie niemals bewerkstelligen” (A297-98/B353-54).

Kant vergelijkt het onvermijdelijke karakter van de transcendentale schijn met dat van de optische illusie, waaraan zelfs de astronoom, ondanks zijn wetenschappelijke kennis, in het dagelijks leven niet kan ontkomen: “Eine *Illusion*, die gar nicht zu vermeiden ist [...], so wenig selbst der Astronom verhindern kann, daß ihm der Mond im Aufgange nicht größer scheine, ob er gleich durch diesen Schein nicht betrogen wird” (A298/B354). Kant doelt hier op het uit de alledaagse waarneming bekende verschijnsel dat de maan vlakbij de gezichtseinder altijd groter lijkt dan hoog aan de hemel: hoewel hij weet dat we de maan steeds onder dezelfde, vrijwel onveranderlijke hoek waarnemen — en hij zich in die zin dan ook niet laat bedriegen — kan de astronoom het waargenomen verschijnsel als zodanig onmogelijk verhinderen.¹⁰ Een vergelijkbare illusie doet zich voor bij

10. “Schijn” en “bedrog” vallen dus niet noodzakelijk samen. We spreken pas van bedrog (*Irrtum*) als het illusoire karakter van een optische of transcendentale schijn niet als zodanig wordt onderkend, maar voor waar wordt aangenomen (“die Vorwahrhaltung der Falschheit ist Irrtum”; Wiener Logik XXIV 832). Een dergelijke vergissing, die volgens Kant “einem Mangel der Urteilskraft, niemals aber dem Verstande oder der Vernunft zuzuschreiben [ist]” (KrV A643/B671), is echter corrigeerbaar en daarmee ook vermijdbaar (vgl. Heimsoeth, *Transzendente Dialektik*. Tl. I, pp. 8 vv. en Grier, o.c., pp. 128 vv.). Zie over de bovengenoemde optische illusie M. Minnaert, die een vergrotingsfactor van 2,5 tot 3,5 vermeldt (*De natuurkunde van 't vrije veld*. Deel I, pp. 185-187).

ons nadenken over de wereld: ook hier kan de illusie wel worden doorzien, maar niet worden voorkomen. Het is dit structurele tekort van het menselijk denken — en niet pas het hieruit voortgekomen inzicht in de fenomenaliteit van ruimte en tijd en de categoriale structuur van het menselijk verstand — dat er de primaire oorzaak van is dat de rede niet langer uit zichzelf tot dogmatische kennis van de intelligibele realiteit in staat is. In de *Prolegomena* spreekt Kant in dit verband over een “Erbfehler der Vernunft” (Prol., Anhang, IV 379), die de aanzet heeft gegeven tot een fundamentele zelfkritiek van de rede. Naar kritisch inzicht heeft de rede geen ongebroken relatie meer tot de ontologische waarheid en dient zich daarom te beperken tot een diagnose van haar eigen falen.¹¹

Het antwoord op de derde van de bovengenoemde vragen, nl. of de ontdekking van de dialecticiteit van de rede nog een “Weg zur Gewißheit” open laat, is hiermee impliciet gegeven. De dialectische methode, die ertoe dient om het fenomeen van de transcendentale schijn te ontmaskeren, is er tegelijkertijd op gericht om de waarheid aan het licht te brengen die achter die schijn verborgen gaat. De kritische rede, die de dogmatische metafysica als “bloßes Blendwerk” (KrV A424/B451) aan de kaak stelt, heeft weliswaar niet tot taak om te oordelen “ob es die gute oder die schlimme Sache sei, um welche

11. Het is in dit verband illustratief om Kants “Logik des Scheins” (KrV A62/B86) te vergelijken met de “Phänomenologie des Scheins” van zijn tijdgenoot Johann Heinrich Lambert (*Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung von Irrthum und Schein*. Tl. IV. In: id., *Philosophische Schriften*. Bd. II, pp. 217- 435). Evenals Kant biedt ook Lambert een theorie om waarheid en schijn van elkaar te onderscheiden. Maar ondanks het feit dat Kant spreekt over “die Ähnlichkeit unserer Gedankensart” (aan Lambert, X 51), gaapt er tussen beide tijdgenoten een diepe kloof. In tegenstelling tot Kant verklaart Lambert de schijn in termen van onze positie ten opzichte van de dingen, onze bewegingen, onze gebrekkige zintuigen, onze toevallige gemoedsgesteldheid etc. Dit betekent dat Lambert de schijn localiseert in de affectzijde van het kennen en niet in de rede zelf. De oorzaak hiervan is gelegen in Lamberts stilzwijgende overtuiging omtrent de commensurabiliteit van denken en zijn, dwz. in Lamberts “realistische, ganz in der Tradition Wolffs und seiner Schule stehende Grundauffassung in ontologischen Fragen, nach der die menschliche Erkenntnis Abbild einer an sich bestehenden, prinzipiell in ihrem Dasein und Sosein erkennbaren realen Welt ist” (Hans-Werner Arndt, Einleitung in: J.H. Lambert, *Philosophische Schriften*. Bd. I, p. XXVIII).

die Streitende fechten” (KrV A424/B451), maar dit betekent niet — zoals we ook al in het vorige hoofdstuk zagen — dat de uitkomst van de strijd de kritische rede onverschillig laat. Uiteindelijk gaat het ook in de transcendentale Dialektik om “ein wahres Untersuchen der Wahrheit” (Logik Blomberg XXIV 210), zij het dat die waarheid niet meer langs directe weg toegankelijk is, maar alleen nog indirect, dwz. via een analyse van het denken zelf. Dit betekent dat er bij Kant een complementaire samenhang bestaat tussen het inzicht dat het menselijk kenvermogen gebonden is aan grenzen die het niet kan overschrijden en de overtuiging dat de waarheid alleen gevonden kan worden door die grenzen zichtbaar te maken. Om die reden kan Kant de onhoudbaarheid van de traditionele dogmatische metafysica een “indirect bewijs” voor de juistheid van zijn eigen kritisch-transcendentale positie noemen:

“Man kann [...] auch umgekehrt aus dieser Antinomie einen wahren, zwar nicht dogmatischen, aber doch kritischen und doktrinalen Nutzen ziehen: nämlich die transzendente Idealität der Erscheinungen indirekt zu beweisen [...] Der Beweis würde in diesem Dilemma bestehen. Wenn die Welt ein an sich existierendes Ganzes ist, so ist sie entweder endlich, oder unendlich. Nun ist das erstere sowohl als das zweite falsch (laut der oben angeführten Beweise der Antithesis einer- und der Thesis andererseits). Also ist es auch falsch, daß die Welt (der Inbegriff aller Erscheinungen) ein an sich existierendes Ganzes sei. Woraus denn folgt, daß Erscheinungen überhaupt außer unseren Vorstellungen nichts sind, welches wir eben durch die transzendente Idealität derselben sagen wollten” (KrV A506-507/B534-535).¹²

Kants argument neemt hier de vorm aan van een bewijs uit het ongerijmde. Het transcendentale realisme, dat de wereld als een absolute

12. Strikt genomen geldt het bovenstaande bewijs alleen voor de eerste twee (mathematische) antinomieën, waarin uitspraken worden gedaan over respectievelijk het begin van de wereld en de deelbaarheid der materie. These en antithese zijn in deze gevallen beide onwaar. Voor de laatste twee (dynamische) antinomieën, waar de menselijke vrijheid en God de respectievelijke inzet van de strijd vormen, geldt dit niet. Zoals Kant zelf opmerkt berust de tegenspraak hier op het feit dat these en antithese beide waar kunnen zijn. (Vgl. KrV A529-35/B557-60 en Prol. IV 443-47).

totaliteit voorstelt, gaat uit van de contradictoire vooronderstelling “daß Erscheinungen oder eine Sinnenwelt, die sie insgesamt in sich begreift, Dinge an sich selbst wären” (KrV A507/B535; vgl. ook Prol. IV 339 en Fortschritte XX 287). Deze innerlijke tegenstrijdigheid wijst erop “daß in der Voraussetzung eine Falschheit liege” (ibid.) en brengt ons tot de conclusie dat de dingen hun bestaansrecht slechts ontleen aan het feit dat ze als voorwerp van de zintuiglijke waarneming kunnen fungeren. Kort gezegd: omdat transcendentiaal realisme en transcendentiaal idealisme elkaar wederzijds uitsluiten, hebben we de juistheid van de laatste positie bewezen als de eerste weerlegd is. Waar de menselijke rede alleen nog in staat is tot het voortbrengen van een transcendentale schijn, kan er geen andere waarheid bestaan dan die ons in de kenbare realiteit — dwz. als “Erscheinung” — gegeven is.¹³

1.3 Natuur en wereld in de *Kritik der reinen Vernunft*

Kants ontdekking van de antinomie van de rede heeft tot gevolg dat het begrip wereld in de klassieke, ontologisch-dogmatische betekenis

13. Kants “indirecte bewijs” voor de juistheid van het transcendentale idealisme is in de nakantiaanse filosofie met name bekritiseerd door Hegel. Volgens Hegel kan de door Kant ontdekte antinomie van de rede geen mogelijkheid bieden om de transcendentale idealiteit van onze voorstellingen (indirect) te bewijzen, omdat datgene wat door Kants argument wordt bestreden, nl. het bestaan van de wereld als absolute totaliteit, juist een voorwaarde voor het bestaan van de dialectische tegenspraak vormt. In het eind 1797 gedateerde fragment “Glauben und Sein” stelt Hegel dat we een antinomie als zodanig niet kunnen identificeren zonder uit te gaan van datgene wat these en antithese met elkaar verbindt, dwz. zonder voorafgaande “vereniging” van beide zijden van het argument: “Um zu vereinigen, müssen die Glieder der Antinomie als widerstreitend, ihr Verhältnis zueinander als Antinomie gefühlt oder erkannt werden; aber das Widerstreitend kann als Widerstreitendes nur dadurch erkannt werden, daß schon vereinigt worden ist” (H. Nohl (Hrsg.), *Hegels theologische Jugendschriften*, p. 382). Dit betekent dat de door Kant gesignaleerde tegenspraak zichzelf opheft en dat er van een werkelijk dilemma geen sprake kan zijn. Transcendentiaal realisme en transcendentiaal idealisme sluiten elkaar volgens Hegel niet wederzijds uit, maar de “waarheid” van de tweede positie vooronderstelt die van de eerste. Op de merites van Hegels argumentatie zullen we hier niet verder ingaan. Vgl. Martin Bondeli, Kants Antinomienlehre aus der Sicht des jungen Hegel. In: *Jahrbuch für Hegelforschung*. Bd. IV/V (1998/1999), pp. 29-49 en id., *Der Kantianismus des jungen Hegel*. pp. 320-340.

niet langer als een adequate representatie van de werkelijkheid kan gelden. De wereld in oorspronkelijke zin, die niet pas in de kentheoretische analyse verschijnt, maar eraan voorafgaat, is voor de *Kritik der reinen Vernunft* nog slechts een idee van de rede waarmee geen objectieve werkelijkheid correspondeert. Wat overblijft is de tot “natuur” gereduceerde werkelijkheid van het voorstellende denken, dwz. een mathematisch-fysische werkelijkheid die haar bestaan ontleent aan de constituerende activiteit van het menselijk verstand. De eenheid, die Kants voorkritische realiteitsbegrip had gekenmerkt, maakt aldus plaats voor een radicale dichotomie tussen kenbare werkelijkheid en kosmologische idee. Terwijl de door het verstand geconstrueerde natuur ons als kenbare realiteit in de ervaringskennis gegeven is, is de wereld in kritische zin nog slechts een epistemologische fictie, die zich voorgoed aan de menselijke kennis onttrekt.

Met de term natuur bedoelt Kant niet de “naïeve” alledaagse werkelijkheid die de vanzelfsprekende context van het menselijk denken en handelen vormt. Planten en dieren, zeeën en bergen, de zon, de maan en de sterren: geen van deze fenomenen speelt in Kants natuuropvatting een rol. Het gaat Kant uitsluitend om de formele wetmatigheid waardoor al deze fenomenen worden gekenmerkt. Het begrip natuur wordt daarom gedefinieerd als de newtoniaanse werkelijkheid der empirische verschijnselen, dwz. “den Inbegriff der Erscheinungen, so fern diese vermöge eines innern Prinzips der Kausalität durchgängig zusammenhängen” (A419/B446 Anm.), of kortweg als “Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen in Raum und Zeit” (B165). Toch is de gedachte dat de ons omringende werkelijkheid een ordening uitdrukt die gekenmerkt wordt door regelmaat en samenhang, op zichzelf niet typerend voor het kritisch-transcendentale denken. Al in Kants vroege natuurfilosofische geschriften wordt het universum als een geordende kosmos voorgesteld. In de *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* uit 1755 verdedigt Kant het mathematisch-mechanistische wereldbeeld van Newton tegenover dat van klassieke “naturalisten” als Democritus, Leucippus en Epicurus (ANuTH I 226). Voor discontinuïteit en toeval (“Ungefähr”), dat in deze klassieke kosmogonieën steeds een belangrijke rol had gespeeld, is in de moderne conceptie van de natuur als “System nach Gesetzen” geen plaats. Maar desondanks is er een belangrijk verschil tussen Kants

vroege werk en de *Kritik der reinen Vernunft*: het natuurbegrip in de vroege natuurfilosofische geschriften heeft een theologische fundering die in het latere werk ontbreekt. Zo wordt de wetmatigheid in de natuur in de *Allgemeine Naturgeschichte* nog teruggevoerd op een goddelijke oorzaak:

“Die Materie, die der Urstoff aller Dinge ist, ist [...] an gewisse Gesetze gebunden, welchen sie frei überlassen notwendig schöne Verbindungen hervorbringen muß. Sie hat keine Freiheit von diesem Plane der Vollkommenheit abzuweichen. Da sie also sich einer höchst weisen Absicht unterworfen befindet, so muß sie notwendig in solche übereinstimmende Verhältnisse durch eine über sie herrschende erste Ursache versetzt worden sein, und *es ist ein Gott eben deswegen, weil die Natur auch selbst im Chaos nicht anders als regelmäßig und ordentlich verfahren kann*” (ANuTH I 228).

Deze fysicotheologische argumentatie — die ook te vinden is in het uit 1754 daterende opstel over het optimisme van Pope (Refl. 3704, XVII 230-36) en in *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* uit 1763 (AA II 116-136) — wordt in Kants kritische fase voorgoed verlaten.¹⁴ Het fysicotheologische verklaringmodel, dat het geordende universum van de moderne natuurwetenschap als het resultaat van Gods schepping voorstelt, maakt

14. Kants vroege fysicotheologie richt zich in het bijzonder tegen de door Leibniz geleerde opvatting, “nach welchem Gott im eigentlichen Verstande als ein Werkmeister und nicht als ein Schöpfer der Welt, der zwar die Materie geordnet und geformt, nicht aber hervorgebracht und erschaffen hat, angesehen werde” (Beweisgrund II 122-23). Anders gezegd: God is voor Kant een *creator ex nihilo* en geen demiurg, die slechts de beperkte macht heeft om een voorgegeven mogelijkheid door zijn “fiat” tot werkelijkheid te wekken (vgl. G.W. Leibniz, *Essais de Théodicée*. Partie I, § 52, p. 138). Zoals we eerder hebben gezien (p. 97-98 noot 98), bestrijdt Kant tegelijkertijd de opvatting van Newton dat de eenmaal geschapen natuurlijke ordening vatbaar zou zijn voor een corrigerend ingrijpen door Gods hand, een ongerijmdheid die Kant strijdig acht met Gods almacht. Zie over deze problematiek, die ook in de briefwisseling tussen Leibniz en Clarke een centrale rol speelt, Hans-Joachim Waschkie, *Physik und Physikotheologie des jungen Kant*, pp. 449-60 en 549-611. Volgens Waschkie bewerkstelligt Kant in de ANuTH een verzoening tussen Leibniz en Newton door aan te tonen “daß eine Kosmogonie nach Newtonschen Prinzipien den Schluß auf einen zugehörigen (Schöpfer)gott Leibnizscher Prägung zuläßt” (p. 460).

plaats voor een antropocentrisch verklaringsmodel. De eenheid van de door mechanische causaliteit geregeerde wereld wordt niet langer gegarandeerd door het bestaan van God, maar door de ordenende structuur van het menselijk kenvermogen: de oorsprong van de wetmatigheid in de ervaringswereld ligt naar kritisch inzicht uitsluitend nog “in uns selbst, d.i. in unserm Verstande” (Prol. IV 319). Niet God maar de mens is voortaan wetgever der natuur. Het is deze verandering van perspectief, die Kants “Kopernikanische Wende” in de kentheorie genoemd wordt. In de *Prolegomena* vat Kant zijn subjectivistische werkelijkheidsvisie als volgt samen:

“Die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt ist [...] zugleich das allgemeine Gesetz der Natur, und die Grundsätze der ersteren sind selbst die Gesetze der letzteren. Denn wir kennen Natur nicht anders als den Inbegriff der Erscheinungen, d.i. der Vorstellungen in uns, und können daher das Gesetz ihrer Verknüpfung nirgend anders als von den Grundsätzen der Verknüpfung derselben in uns, d.i. den Bedingungen der notwendigen Vereinigung in einem Bewußtsein, welche die Möglichkeit der Erfahrung ausmacht, hernehmen” (ibid.).

Overeenkomstig deze opvatting betekent het woord natuur “nicht etwas an Dingen an sich selbst, sondern nur die Ordnung der Erscheinungen derselben durch die Einheit der Verstandesbegriffe oder die Einheit des Bewußtseins, in der sie verbunden werden können” (Refl. 5607, XVIII 249). Natuur en mogelijke ervaring zijn hier voor Kant “ganz und gar einerlei” (Prol. IV 320) en de regels van het bewustzijn, die de eenheid van onze ervaringskennis mogelijk maken, worden apriorische natuurwetten genoemd.¹⁵ In deze antropocentrische

15. Vgl. KrV A114/B163 en A216/B263, Prol. § 17, IV 296 en § 36, IV 318 vv. Als zodanig hebben ook de vier klassieke apriorische natuurwetten (“ohne welche gar nicht einmal Natur stattfinden würde”; KrV A228/B280), nl. *in mundo non datur hiatus, non datur saltus, non datur casus, non datur fatum*, die nog bij Leibniz en Baumgarten de eigen aard van de werkelijkheid tot uitdrukking hadden gebracht, bij Kant de taak om de structuur van de ervaringswerkelijkheid te beschrijven: “Diese vier Sätze [...] vereinigen sich alle lediglich dahin, um in der empirischen Synthesis nichts zuzulassen, was dem Verstande und dem kontinuierlichen Zusammenhange aller Erscheinungen, d.i. der Einheit seiner Begriffe, Abbruch oder Eintrag tun könnte” (A229/B 282).

natuuropvatting is God niet langer constitutief voor de menselijke ervaringswereld. Gods constitutieve functie beperkt zich voortaan tot de moreel-intelligibele wereldorde die zich aan het menselijk kennen onttrekt. In de *Kritik der Urteilskraft* wordt God dienovereenkomstig “ein moralisch-gesetzgebendes Wesen außer der Welt” genoemd (KU V 446) of ook wel een “gesetzgebendes Oberhaupt in einem moralischen Reiche der Zwecke” (ibid. 444). God is hier niet de oorzaak van de wetmatigheid van de natuur, maar alleen nog van de wereld in haar morele en teleologisch bepaalde samenhang.¹⁶ De emancipatie van de mens ten opzichte van de theonome natuur is hiermee volledig geworden en de kloof tussen mens en God onoverbrugbaar.

De autonomie van het menselijk subject houdt echter tegelijkertijd een beperking in. Weliswaar heeft de mens God niet langer nodig om de natuurlijke werkelijkheid te begrijpen, maar deze onafhankelijkheid heeft een keerzijde. Met de fundering van de kennis in het menselijk subject wordt de gelding van de kennis van het zijnde ingeperkt tot het domein van de ervaringskennis: “endliche Wesen können nicht aus sich selbst andere Dinge erkennen, weil sie nicht ihre Urheber sind, es sei denn die bloße Erscheinungen, die sie a priori erkennen können” (Refl. 6048, XVIII 433). Als hier nog sprake is van een verhouding tussen het activisme van de menselijke kennis en het goddelijke scheppingsdenken dan kan die verhouding alleen nog als een analogie worden uitgelegd. Zoals God “Urheber der Dinge an sich” wordt genoemd (Refl. 4135, XVII 429), zo is de mens “principium originarium der Erscheinungen” (Refl. 6057, XVIII 440). Ook als Kant “alle sinnliche Vorstellung ein symbolum des Intellektualen” noemt (Refl. 4208, XVII 456) en objecten in de waarneming betitelt als “zufällige Vorstellungsarten intelligibeler Gegenstände von solchen Wesen, die selbst Intelligenzen sind” (KrV A566/B594), dan kan het slechts gaan om analogieën — de term is van Kant zelf afkomstig — die de theologische herkomst van zijn kennisactivisme verraden.¹⁷

16. Omgekeerd betekent dit dat we de wetmatigheid in de natuur niet langer mogen opvatten als een bewijs voor het bestaan van God. Zie voor Kants expliciete verwerping van zijn vroegere fysicotheologie KrV A620-30/B648-58.

17. Het slot van de geciteerde passage (A566/B594) luidt aldus: “so bleibt uns nichts anders übrig als die Analogie, nach der wir die Erfahrungsbegriffe nutzen, um uns von intelligibelen Dingen, von denen wir an sich nicht die mindeste Kennt-

Het zou echter onjuist zijn om op grond van deze uitspraken te beweren dat ook in Kants kritische periode “der theologische Begriff der Schöpfung noch ungebrochen, unbestritten waltet”.¹⁸ Integendeel: als de scheppingsleer als ontologisch-theologische doctrine in Kants kritisch-transcendentale denken nog een rol speelt, dan is dat ondanks en niet als gevolg van zijn kentheoretisch subjectivisme.¹⁹

Wordt het begrip natuur in de *Kritik der reinen Vernunft* gedefinieerd door de wetmatige samenhang der fenomenen die ons in de ervaring gegeven zijn, met het begrip wereld wordt de totaliteit van de ervaringskennis aangeduid, dwz. “das mathematische Ganze aller Erscheinungen und die Totalität ihrer Synthesis im Großen sowohl als im Kleinen, d.i. sowohl in dem Fortschritt derselben durch Zusammensetzung als durch Teilung” (A419/B446). Zoals we hebben gezien kan een absolute totaliteit geen kenobject zijn in constitutieve zin: we kunnen ons de wereld als het absolute geheel van mogelijke ervaring wel *denken*, maar we mogen haar niet, op straffe van dialectische tegenspraak, als *gegeven* aannemen. De oorzaak hiervan is volgens Kant gelegen in het dialectische karakter van het wereldbegrip, dat op twee manieren als het resultaat van een synthese door het

nis haben, doch irgend einigen Begriff zu machen”. Vgl. over Kants analogiebegrip François Marty, *La naissance de la métaphysique chez Kant. Une étude sur la notion kantienne d'analogie* en id., *L'analogie chez Kant: une notion critique*. In: *Les Études Philosophiques* (1989), pp. 455-474.

18. Heinz Heimsoeth, *Astronomisches und Theologisches in Kants Weltverständnis*. In: id., *Studien zur Philosophie Immanuel Kants II*, p. 88. Heimsoeth sluit zich aan bij Gerhard Krüger, die eveneens een scheppingstheologische interpretatie van het kritisch-transcendentale denken geeft (*Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, pp. 227 vv.).

19. De theologische herkomst van Kants kennisactivisme kan ook een verklaring bieden voor het feit dat Kant in het beroemde slot van de KpV de sterrenhemel — naast de morele wet — een object van eerbied en bewondering noemt. Het universum is in deze passage niet “slechts” het resultaat van de constituerende werkzaamheid van het menselijk verstand, maar verwijst tegelijkertijd naar een eeuwige en onveranderlijke schepping, waarin de mens een tijdelijke en toevallige plaats inneemt: “Der [...] Anblick einer zahllosen Weltenmenge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit, als eines *thierischen Geschöpf*s, das die Materie, daraus er ward, dem Planeten (einem bloßen Punkt im Weltall) wieder zurückgeben muß, nachdem es kurze Zeit (man weiß nicht wie) mit Lebenskraft versehen gewesen” (KpV V 162). Zie over de genoemde passage ook hieronder pp. 251 vv.

verstand kan worden voorgesteld: enerzijds als een reeks empirisch bepaalde verschijnselen met een eerste begin, anderzijds als een oneindige reeks zonder begin of einde. Geen van deze beide mogelijkheden, die in de antinomiënleer respectievelijk als these en antithese worden opgevoerd, kan in de ervaring gerepresenteerd worden. De wereld, zoals voorgesteld in de these, is voor het discursief-synthetiserend verstand “te klein”, dezelfde wereld volgens de antithese daarentegen “te groot” (A489/B517). De conclusie moet daarom luiden dat de categorieën en principes van het verstand alleen maar gelding kunnen bezitten voor de ervaringskennis die we *in* de wereld tot stand brengen en niet voor de wereld als geheel: “Die Prinzipien der Möglichkeit der Erfahrung gelten nur in der Welt und gehen nicht aufs Weltganze. Daher dieses weder als endlich noch unendlich kann gedacht werden” (Refl. 5609, XVIII 251).

De constitutief-inhoudelijke betekenis van het begrip wereld maakt in de transcendentale Dialektik plaats voor een andere betekenis, die Kant als “regulatief” aanduidt. De totaliteit van het zijnde, die niet langer als ervaringseenheid begrepen kan worden, is voor het kritische denken nog slechts een “grensbegrip” dat de horizon van onze mogelijke ervaring aanduidt. De wereld is hier geworden tot een epistemologische fictie, die als “Regel des Fortschritts der Erfahrung” (A496/B524) een regulatieve functie vervult bij de synthetisering van onze ervaringswerkelijkheid, “also ein Principium der Vernunft, welches *als Regel* postuliert, was von uns im *Regressus* geschehen soll, und *nicht antizipiert*, was im *Objekte* vor allem *Regressus* an sich gegeben ist. Daher nenne ich es ein *regulatives* Prinzip der Vernunft” (A509/B537). Met deze vaststelling is Kants kritische realiteitsbegrip in hoofdlijnen getekend. Enerzijds is er de empirische natuur, dwz. de fenomenale werkelijkheid die door de synthetiserende activiteit van het kennend subject tot stand gebracht wordt en die naar haar aard incompleet is.²⁰ Anderzijds is er de wereld, die als “das mathematische Ganze aller Erscheinungen und die Totalität ihrer Synthesis” (A418/B446) niet meer is dan een *totum ideale*, een regulatieve idee zonder enig realiteitsgehalte.

20. Vgl. Refl. 6424, XVIII 712: “Die Sinnenwelt ist unendlich, heißt [...]: [sie ist] nur, so weit der Progressus reicht, gegeben, mithin niemals ganz”.

Uitgaande van deze tweedeling kan aan de noumenale werkelijkheid, die in de traditie van Plato tot Leibniz het eigenlijke object van het filosofisch denken had uitgemaakt, nog slechts een betekenis in logische of semantische zin toekomen. We vinden deze opvatting in het hoofdstuk “Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena” van de *Kritik der reinen Vernunft*, waarin Kant het onderscheid tussen *realitas phaenomenon* en *realitas noumenon* in overeenstemming met zijn nieuwe kentheoretische positie definieert in termen van het onderscheid tussen *Erscheinung* en *Ding an sich* (A235/B294 vv.). Op het transcendentale of metatheoretische niveau van de filosofische reflectie dienen we een onderscheid te maken tussen twee verschillende wijzen waarop we een en dezelfde entiteit kunnen beschouwen, al naar gelang het standpunt dat we daarbij innemen: onder de apriorische voorwaarden van de zintuiglijkheid (waaronder we pas tot kennis in staat zijn) of onafhankelijk hiervan. Wat we in het eerste geval *Erscheinung* noemen, noemen we in het tweede geval *Ding an sich*. Het gaat hier niet meer om een ontologisch onderscheid tussen twee verschillende werelden — een empirische en een niet-empirische wereld — maar om een zuiver logisch of epistemologisch onderscheid tussen twee perspectieven, die we ten aanzien van dezelfde wereld kunnen innemen.²¹ De uitdrukkingen *Erscheinung* en *Ding an sich* zijn hier alleen nog in semantische zin elkaars correlaat, zonder dat er

21. Vgl. Gerold Prauss, *Kant und das Problem der Dinge an sich*, pp. 62-191 en Henry Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, pp. 3-34 en 237-254. Het onderscheid tussen fenomenale en noumenale wereld blijft ook in de epistemologische of perspectivistische uitleg gehandhaafd. Anders dan in de ontologische uitleg zijn beide werelden hier echter niet langer gescheiden, maar numeriek identiek. Het dualisme tussen een ontologische en een epistemologische uitleg van het twee-werelden onderscheid is overigens niet uitputtend: beide opvattingen kennen op hun beurt verschillende varianten. Vgl. Marcus Willaschek, *Die Mehrdeutigkeit der kantischen Unterscheidung zwischen Dingen an sich und Erscheinungen — Zur Debatte um Zwei-Aspekte- und Zwei-Welten-Interpretationen des transzendenten Idealismus*. In: *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*. Bd. II, pp. 679-690. Het perspectivisme of standpuntdualisme zal hieronder nog ter sprake komen bij de bespreking van Kants ethiek, waar de fenomenale wereld als het standpunt van de heteronome of empirisch praktische rede gecontrasteerd wordt met de noumenale wereld als het standpunt van de autonome of zuivere praktische rede.

sprake is van een ontologische betrekking. Dit betekent dat we geen grond hebben om uit het bestaan van de zintuiglijke voorstellingswereld te concluderen tot het bestaan van een objectieve werkelijkheid als voorwerp van een niet-zintuiglijke ervaring:

“Wenn ich alles Denken (durch Kategorien) aus einer empirischen Erkenntnis wegnehme, so bleibt gar keine Erkenntnis irgend eines Gegenstandes übrig; denn durch bloße Anschauung wird gar nichts gedacht, und, daß diese Affektion der Sinnlichkeit in mir ist, macht gar keine Beziehung von dergleichen Vorstellung auf irgend ein Objekt aus. Lasse ich aber hingegen alle Anschauung weg, so bleibt doch noch die Form des Denkens, d.i. die Art, dem Mannigfaltigen einer möglichen Anschauung einen Gegenstand zu bestimmen. Daher erstrecken sich die Kategorien so fern weiter, als die sinnliche Anschauung, weil sie Objekte überhaupt denken, ohne noch auf die besondere Art (der Sinnlichkeit) zu sehen, in der sie gegeben werden mögen. Sie bestimmen aber dadurch nicht eine größere Sphäre von Gegenständen, weil, daß solche gegeben werden können, man nicht annehmen kann, ohne daß man eine andere als sinnliche Art der Anschauung als möglich voraussetzt, wozu wir aber keineswegs berechtigt sind“ (A253-54/B309).

Het begrip noumenon verwijst hier niet langer naar een niet-kenbare werkelijkheid in ontologische zin, maar wordt gekarakteriseerd als “ein Etwas = x, wovon wir gar nichts wissen, noch überhaupt (nach der jetzigen Einrichtung unseres Verstandes) wissen können, sondern welches nur als ein Correlatum der Einheit der Apperzeption zur Einheit des Mannigfaltigen in der sinnlichen Anschauung dienen kann [...]” (A250). In deze zin kan Kant “die Lehre von der Sinnlichkeit [...] zugleich die Lehre von den Noumenen im negativen Verstande” noemen (B307). Voor de ontologie in haar klassieke betekenis, die sinds Aristoteles de plaats van eerste filosofie had ingenomen, is binnen Kants epistemologisch dualisme geen plaats meer: “[...] der stolze Name einer Ontologie, welche sich anmaßt, von Dingen überhaupt synthetische Erkenntnis a priori in einer systematischen Doktrin zu geben [...] muß dem bescheidenen, einer bloßen Analytik des reinen Verstandes, Platz machen” (A247/B303). De filosofie verliest daarmee haar traditionele rol van positieve wetenschap van boven-

zinnelijke objecten en wordt tot “*Inventarium* aller unserer Besitze durch *reine Vernunft*” (A XX). Het object van de filosofie wordt hier gevormd door haar eigen grondslagen, die met de transcendentale voorwaarden van de ervaringskennis samenvallen.²²

2. *Het ethisch formalisme*

De metafysica van het kritisch-transcendentale denken, zoals we die hierboven hebben geschetst, is van beslissende invloed geweest op Kants denken over ethiek. Deze invloed betreft twee onderling nauw samenhangende aspecten: Kants morele methodologie en het primaat van de funderingsvraag. Zoals we in het inleidende hoofdstuk al hebben gezien bestaat er een structurele parallel tussen Kants subjectief-procedurele kenconceptie in de *Kritik der reinen Vernunft* en zijn morele methodologie: de voor de *Kritik der reinen Vernunft* centrale gedachte dat de waarneembare werkelijkheid als het product van de menselijke kennis moet worden opgevat, vindt haar praktische pendant in de leer van de morele autonomie, dwz. in de gedachte dat de mens zijn eigen normen voortbrengt. In beide gevallen geeft Kant uitdrukking aan het kritisch-transcendentale programma, dat zich de reductie van de ervaringswereld tot een louter formele en apriorische structuur ten doel stelt.²³ Waar de gekende ervaringswereld haar

22. Wanneer Kant op andere plaatsen in het kritische werk het bestaansrecht van een positieve zijnsleer blijft verdedigen (vgl. o.a. KrV BXXXVI en A841/B869), dan gaat het niet langer om een ontologie die gefundeerd is in het theoretisch-speculatieve denken, maar om een “praktisch-dogmatische metafysica”, waarvoor de postulaten van de praktische rede de grondslagen moeten leveren. De kritiek van de zuivere rede vormt in deze opvatting slechts een voorbijgaand stadium van scepticisme, dat er toe dient een beter zicht te krijgen op de traditionele zijnsinhouden, waar het de filosofie uiteindelijk om te doen is: “Die Endabsicht aller Metaphysik ist, von der Erkenntnis des Sinnlichen zu der des Übersinnlichen aufzusteigen. Die Kritik der reinen Vernunft beweist nun, daß dieses nie in theoretischer, wohl aber in moralisch-practischer Absicht ausgerichtet werden könne” (Refl. 6343, XVIII 667; vgl. ook Fortschritte XX 260).

23. We vinden dit programma voor de eerste maal geformuleerd — met expliciete vermelding van zowel een theoretische als een praktische component — in Kants brief aan Markus Herz van 21 februari 1772. Kant brengt hier zijn plan ter sprake een boek te schrijven met de titel *Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft*: “Ich dachte mir darin zwei Teile, einen theoretischen und praktischen. Der erste enthielt

oorsprong vindt in de constitutieve werkzaamheid van het menselijk verstand, ontleent de morele orde haar bestaan aan de formele structuren van het zelfwetgevende subject. Dit betekent dat de morele werkelijkheid in Kants kritische fase niet langer een materieel-inhoudelijk karakter heeft, maar gereduceerd wordt tot de loutere vorm van de wetgevende wil: de vraag naar de zijnswijze van de mens als moreel-handelend wezen maakt plaats voor de vraag naar de in het subject aangelegde categoriale structuur als mogelijkhedenvoorwaarde voor onze concrete morele ervaring.

Wat het tweede aspect betreft: ook het primaat van de funderingsvraag vindt zijn oorsprong in het kritisch-transcendentale denken. De idee van een van de mens onafhankelijke zijnsorde als objectief-normerende instantie is voor het kritisch-transcendentale denken niet langer vanzelfsprekend. Waar het menselijk subject in de voorafgaande filosofische traditie van Plato tot Leibniz steeds deel had uitgemaakt van een kosmische wereldorde, vinden we bij Kant een radicale scheiding tussen individu en kosmos, tussen mens en natuur en tussen moraal en werkelijkheid.²⁴ Met het uiteenvallen van de

in zwei Abschnitten: 1. Die Phänomologie [sic] überhaupt. 2. Die Metaphysik, und zwar nur nach ihrer Natur und Methode. Der zweite ebenfalls in zwei Abschnitten: 1. Allgemeine Prinzipien des Gefühls, des Geschmacks und der sinnlichen Begierde. 2. Die erste Gründe der Sittlichkeit” (aan Herz, X 129). Het feit dat het geplande theoretische deel pas in 1781 afzonderlijk gepubliceerd zal worden (onder de titel *Kritik der reinen Vernunft*), terwijl het deel over de grondslagen van de moraal nog langer op zich zal laten wachten, doet niet af aan Kants oorspronkelijke intentie: de formeel-apriorische grondslagen van het menselijk kennen in theoretisch en praktisch opzicht in kaart te brengen.

24. “Kaum je”, schrijft Theodor Litt, “war der Sachverhalt der ‘sittlichen *Forderung*’ mit solcher Schroffheit allen harmonisierenden Theorien des Sittlichen entgegengesetzt worden. Hatten die Moralphilosophen seit Jahrhunderten in wechselnden Formen der Begründung immer wieder Natur und Vernunft, Natur und Sittlichkeit einander nahezubringen, womöglich in eins zu setzen sich bemüht — hier war ihr Verhältnis als das des ausschließenden Gegensatzes bestimmt [...] Was die Erfahrung als konkreten Gehalt des seelischen Lebens vorfindet, das ganze Spiel der Eindrücke, Vorstellungen, Ahnungen, Wollungen, Leidenschaften hatte Kants Erkenntnistheorie der empirisch zu erforschenden ‘Natur’ und damit einer Sphäre überwiesen, die, beherrscht von dem unentrinnbaren Gesetz der kausalen Notwendigkeit, einem sittlich verantwortlichen Handeln keinem Raum ließ” (*Ethik der Neuzeit*. Geciteerd in: E. Howald [et al.], *Geschichte der Ethik vom Altertum bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts*, p. 101).

oorspronkelijke moreel-ontologische werkelijkheid in twee disparate segmenten, de door ons gekende ervaringswerkelijkheid en de wereld als kosmologische idee, verliest de moraliteit haar vanzelfsprekende objectieve gelding. Alles wat niet als resultaat van het synthetiserend verstand kan worden begrepen, krijgt immers de status van een theoretische idee waar geen objectieve realiteit aan beantwoordt. Dit betekent dat het bestaansrecht van de moraal in Kants kritische fase niet langer vanzelfsprekend is, maar om een filosofische fundering vraagt. In overeenstemming hiermee staat bij Kant niet langer de vraag naar de aard van het goede centraal, maar die naar de legitimatie van onze kennis van het goede. Het feit dat deze laatste vraag de eigenlijke inzet van Kants denken in de tachtiger jaren vormt is dan ook niet toevallig, maar vloeit rechtstreeks voort uit de veranderde verhouding tussen denken en zijn in de *Kritik der reinen Vernunft*. We zullen hieronder allereerst nader ingaan op de precieze betekenis van Kants formalistische ethiekbegrip, waarbij we meer in het bijzonder zullen ingaan op de sinds Hegel geuite kritiek als zou Kants ethisch reductionisme, dat nog slechts de structurele aspecten van onze morele ervaring in kaart brengt, een adequate thematisering van de concrete morele werkelijkheid in de weg staan. De funderingsvraag zal daarna aan de orde komen.

Het hoogste principe van de moraal en tegelijkertijd het enig passende criterium voor de beoordeling van het morele handelen is voor Kant de categorische imperatief, een synthetisch-praktisch oordeel apriori, waarvan de loutere algemeenheid als bepalende grond van de wil fungeert. “Nur ein formales Gesetz, d.i. ein solches, welches der Vernunft nichts weiter als die Form ihrer allgemeinen Gesetzgebung zur obersten Bedingung der Maximen vorschreibt, kann a priori ein Bestimmungsgrund der praktischen Vernunft sein“ (KpV V 64). Als de wil het vermogen is om te handelen naar maximes, dan is de morele wil het vermogen om te handelen naar die maximes waarvan ik kan willen dat ze als principe van een algemene wetgeving fungeren. Niet de inhoud van het handelen is volgens Kant bepalend voor de morele kwaliteit ervan, maar uitsluitend “die *Form des Wollens*” (GMS IV 444), dwz. de “Allgemeinheit desselben” (GMS IV 436). In zijn kritische ethiek brengt Kant het hoogste principe van de moraal aan het licht door te abstraheren van de inhoudelijke morele

kennis die zich in onze alledaagse morele ervaring manifesteert. Wil de moraal een absolute en onvoorwaardelijke grondslag bezitten, dan kan zij niet afhankelijk zijn van onze inhoudelijk bepaalde wensen en verlangens, die slechts een hypothetische en geen absolute noodzakelijkheid uitdrukken. Wanneer we echter van iedere materiële inhoud abstraheren, dan resteert nog slechts de vorm van de algemeenheid als bepalende grond van de wil:

“Da ich den Willen aller Antriebe beraubt habe, die ihm aus der Befolgung irgend eines Gesetzes entspringen könnten, so bleibt nichts als die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlungen überhaupt übrig, welche allein dem Willen zum Prinzip dienen soll, d.i. ich soll niemals anders verfahren als so, *daß ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden*. Hier ist nun die bloße Gesetzmäßigkeit überhaupt (ohne irgend ein auf gewisse Handlungen bestimmtes Gesetz zum Grunde zu legen) das, was dem Willen zum Prinzip dient und ihm auch dazu dienen muß, wenn Pflicht nicht überall ein leerer Wahn und chimärischer Begriff sein soll” (GMS IV 402).

Wanneer we met Kant aannemen dat de moraal niet op een illusie berust, dan kan ze haar bestaansrecht uitsluitend nog ontlenen aan de loutere vorm van de algemeenheid. Het is deze ontdekking die de grondslag vormt van Kants ethisch formalisme: “die bloße Form eines Gesetzes, welches die Materie einschränkt, muß zugleich ein Grund sein, diese Materie zum Willen hinzuzufügen, aber sie nicht vorauszusetzen” (KpV V 34). Dit betekent echter dat het niet voldoende is om onze maximes als algemene wetten voor te stellen, wanneer de algemene wetgevende vorm ervan niet ook het motief vormt om naar die maximes te handelen: “es [ist] nicht genug, daß [die Handlung] dem sittlichen Gesetze *gemäß* sei, sondern [sie] muß auch *um desselben willen* geschehen” (GMS IV 390). Alleen in het laatste geval kan er sprake zijn van moraliteit of — in de terminologie van de *Grundlegung* — van handelen “uit plicht”. Een handeling uit plicht is een handeling die niet alleen objectief met de morele wil overeenstemt doordat haar maxime als algemene regel kan fungeren, maar die ook in subjectieve zin moreel is doordat haar maxime omwille van de loutere algemeenheid is gekozen. Niet alleen de vorm

van de maxime bepaalt met andere woorden de moraliteit van het handelen, maar ook de gezindheid waar die maxime uit voortkomt.²⁵ Morele maximes komen voort uit de wens om te handelen naar het formele principe van een algemene wetgeving, een principe dat voor ons mensen — als onvolmaakt redelijke wezens — de vorm aanneemt van een categorische imperatief. Zoals Kant het uitdrukt is het morele behoren “eigentlich ein Wollen, das unter der Bedingung für jedes vernünftige Wesen gilt, wenn die Vernunft bei ihm ohne Hindernisse praktisch wäre; für Wesen, die, wie wir, noch durch Sinnlichkeit als Triebfeder anderer Art affiziert werden, [...], heißt jene Notwendigkeit der Handlungen nur ein Sollen” (GMS IV 449).²⁶ De categorische imperatief biedt ons dan ook niet alleen een criterium om morele regels van andere regels te onderscheiden, maar fungeert tevens als gebod voor een wil die niet vanzelf al — zoals een volmaakte of heilige wil — naar morele motieven handelt. Wat de moraliteit van onze handelingsnormen betreft is het voor Kant van tweeën één: of we kunnen onze maximes niet als algemene wetten voorstellen en in dat geval kunnen ze ook niet als morele beginzelen dienst doen, of we moeten aannemen dat ze uit hoofde van hun

25. Vgl. GMS IV 397 vv., waar Kant het onderscheid tussen “uit plicht” en “plichtmatig” ter sprake brengt. Plichtmatige handelingen zijn handelingen waarvan de maximes aan het vereiste voldoen dat ze zonder tegenspraak als algemene wetten kunnen worden voorgesteld. Handelingen uit plicht zijn plichtmatige handelingen die bovendien voortkomen uit morele gezindheid. We kunnen een handeling uit plicht met Harald Köhl omschrijven als een handeling die *terwille* van de plichtmatigheid ervan geschiedt: “Nicht die *objektive*, sondern [...] die *subjektive* Pflichtgemäßheit einer Handlung ist eine notwendige Bedingung ihrer Moralität” (*Kants Gesinnungsethik*, p. 74). Het subjectieve plichtmatigheidsvereiste geldt overigens niet alleen voor morele geboden, maar ook voor morele verboden. Morele geboden zijn handelingen die verricht dienen te worden *omdat* de maximes ervan als algemene wetten kunnen gelden; morele verboden zijn handelingen die nage laten dienen te worden *omdat* de maximes ervan juist niet als algemene wetten kunnen gelden. Vgl. Theodor Ebert, Kants Kategorischer Imperativ und die Kriterien gebotener, verbotener und freigestellter Handlungen. In: *Kant-Studien LXVII* (1976), pp. 570-583.

26. Voor volledig redelijke wezens zijn morele wetten zowel objectief als subjectief noodzakelijk. Voor de mens zijn morele wetten weliswaar objectief noodzakelijk, maar is de imperatieve vorm ervan — die bepaald wordt door het onvolmaakte karakter van onze wil — subjectief contingent (vgl. GMS IV 413).

vorm alleen de wil tot principe dienen en alleen dan verdienen ze het predikaat “moreel”.²⁷

Anders dan vaak gedacht wordt, betekent Kants nadruk op het primaat van de vorm niet dat de inhoud van de moraal uit de louterere vorm van de wil zou kunnen worden afgeleid, maar veeleer dat onze subjectieve handelingsprincipes, die steeds gericht zijn op inhoudelijke doeleinden, hun morele karakter slechts kunnen ontleenen aan hun formele geschiktheid om als algemene regel te fungeren. De kritiek dat uit de louterere vorm van de morele wil iedere willekeurige inhoud zou kunnen worden afgeleid is hier dan ook niet van toepassing. Het gaat bij Kant niet om de afleiding van inhoudelijke normen uit de “lege” vorm van de morele wil, maar juist omgekeerd om het toetsen van het morele gehalte van onze vooraf gegeven handelingsmaximes aan de vorm van de categorische imperatief.²⁸ Vorm en inhoud van de moraal zijn steeds wederzijds op elkaar betrokken. Zonder vooraf gegeven doeleinden, neigingen en verlangens is er geen inhoud die onder de vorm van de morele wil gebracht kan worden, terwijl diezelfde inhoud pas aan de vorm van de morele wil zijn morele status ontleent.²⁹ Als Kant de goede wil in

27. “[Ein] vernünftiges Wesen [kann] sich *seine* subjektiv-praktischen Prinzipien, d.i. Maximen, entweder gar nicht zugleich als allgemeine Gesetze denken, oder es muß annehmen, daß die bloße Form derselben, nach der jene *sich zur allgemeinen Gesetzgebung schicken*, sie für sich allein zum praktischen Gesetze mache” (KpV V 27).

28. We vinden de bovengenoemde kritiek o.a. bij Hegel, die van mening is dat we uit het “lege” of tautologische karakter van de categorische imperatief “alles”, dwz. zowel morele als immorele gedragingen, kunnen afleiden: “Das moralische Bewußtsein hat kein anderes Kriterium als das Identischsein mit sich. Der Inhalt, so wie er diesen Charakter zeigt, so zeigt er sich dadurch als Recht [...] Durch diese Vorstellung, daß etwas herauskommt, was recht ist, könnte man alles, z.B. das Davonlaufen einer ganzen Armee, rechtfertigen” (*Vorlesungen über die Philosophie des Rechts* (1819/20). Nachschrift Ringier. In: id., *Vorlesungen*. Bd. XIV, p. 67; vgl. ook *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*. In: id., *Gesammelte Werke*. Bd. IV, pp. 435 vv. en *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg. von J. Hoffmeister, pp. 120 v.). Zie over Hegels “Leerheitstheze” i.h.b. Andreas Wildt, *Autonomie und Anerkennung*, pp. 45 vv. en 84 vv. en Allen Wood, *The Emptiness of the Moral Will*. In: *The Monist LXXII* (1989), pp. 454-483.

29. Al in de Preisschrift van 1762 constateert Kant een complementaire samenhang tussen vorm en inhoud: “gleichwie aus den ersten formalen Grundsätzen unserer

het eerste hoofdstuk van de *Grundlegung* datgene noemt wat zonder uitzondering goed genoemd kan worden, dan bedoelt hij daarmee niet dat de goede wil geen materie of inhoud zou bezitten, maar alleen dat die inhoud nooit bepalend kan zijn voor het morele karakter van de goede wil.³⁰ Het is precies dit laatste aspect dat Kants ethisch formalisme van alle andere ethische theorieën onderscheidt.

Urteile vom Wahren nichts fließt, wo nicht materiale erste Gründe gegeben sind, so fließt allein aus [den] Regeln des Guten keine besondere bestimmte Verbindlichkeit, wo nicht unerweisliche materiale Grundsätze der praktischen Erkenntnis damit verbunden sind" (Preisschrift II 299). We mogen aan deze en vergelijkbare passages, waarin Kant het formele aspect van de moraal ter sprake brengt, echter niet de conclusie verbinden dat "die spezifisch Kantische Lösung des Problems des unbedingten sittlichen Sollens, der unbedingten sittlichen Verpflichtung durch ein formales Gesetz des Willens" al in de vroege zestiger jaren te vinden zou zijn (Josef Schmucker, *Die Ursprünge der Ethik Kants*, p. 257; vgl. ook pp. 73 v., 168 vv., 252 v., 256, 268 en 373 vv.). Het formele aspect van de moraal wordt in de voorkritische tijd hetzij in ontologische termen gedefinieerd (het aan Wolff onleende begrip "volkomenheid" in de Preisschrift; vgl. Preisschrift II 299), hetzij in naturalistische termen (het aan Shaftesbury en Hutcheson onleende begrip "moreel gevoel" in de *Beobachtungen en de Träume*; vgl. *Beobachtungen* II 217 en *Träume* II 335). De kritische gedachte dat de morele verplichting haar oorsprong vindt in de loutere vorm van de algemeenheid als bepalende grond van de wil is hier nog geheel afwezig, zodat Schmuckers these dat "etwa fünfzehn Jahre vor dem Erscheinen der Kr.d.r.V. und zwanzig vor dem der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten *die Kantische Ethik bereits in ihren Grundzügen geprägt ist*" (o.c., p. 256) alleen al hierom geen stand kan houden. Zie over Schmuckers these ook hierboven pp. 122-123 noot 129.

30. Vgl. GMS IV 393 vv. Het feit dat iedere handeling een inhoud heeft, dwz. een object of doel waar die handeling op gericht is, noemt Kant "unleugbar" (KpV V 34). Al het willen (dus ook het morele willen) heeft een object of een materie: "aber diese ist darum nicht eben der Bestimmungsgrund und Bedingung der Maxime; denn ist sie es, so läßt diese sich nicht in allgemein gesetzgebender Form darstellen" (ibid.). Morele handelingen worden bij Kant steeds gekenmerkt door: a) een materiële maxime die betrekking heeft op een door mij gewild empirisch doel; b) een wet die bepaalt of a) moreel acceptabel is en die bovendien zélf een maxime is; c) het (formele) principe van de hypothetische imperatief "wie het doel wil, wil ook de middelen daartoe"; d) bijzondere hypothetische imperatieven, die gebaseerd zijn op één of meer natuurwetten en die de middelen voorschrijven die nodig zijn ter bereiking van het in a) gestelde doel. Component b) is uiteraard de categorische imperatief, die mij voorschrijft alleen naar die materiële maximes te handelen waarvan ik kan willen dat ze als algemene wet fungeren. Vgl. Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, pp. 117-121.

Als we uitgaan van het goede, dwz. datgene wat de inhoud van de goede wil uitmaakt, dan kunnen we nooit begrijpen hoe het komt dat de goedheid van de goede wil een absoluut en onvoorwaardelijk karakter bezit. Als we daarentegen de vorm van de goede wil als maatstaf nemen om de inhoud ervan te kunnen beoordelen, dan is het morele karakter van de goede wil niet langer afhankelijk van subjectieve doeleinden of contingente omstandigheden en bezitten we een moreel principe waarmee we op grond van de rede alleen — dwz. zonder een beroep te doen op specifieke ervaringskennis, argumentatieve bekwaamheid of bijzondere scherpzinnigheid — kunnen uitmaken wat goed is en wat niet.

Kant heeft het laatstgenoemde kenmerk steeds als één van de belangrijkste verdiensten van zijn morele theorie beschouwd. Waar concurrerende theorieën uitgaan van inhoudelijke morele kennis en voorafgaande morele competentie, wordt de bruikbaarheid van de categorische imperatief daarentegen gegarandeerd door een voor ieder gelijkelijk geldende, louter procedurele rationaliteit: “Welche Form in der Maxime sich zur allgemeinen Gesetzgebung schicke, welche nicht, das kann der gemeinste Verstand ohne Unterweisung unterscheiden” (KpV V 27). Kant beroept zich hier op Socrates, aan wie hij de opvatting ontleent “daß es [...] keiner Wissenschaft und Philosophie bedürfe, um zu wissen, was man zu tun habe, um ehrlich und gut, ja sogar um weise und tugendhaft zu sein” (GMS IV 404). Morele daden ontleen hun rechtvaardiging niet aan wat ons door wetenschap en filosofie wordt voorgeschreven, maar uitsluitend aan onze eigen praktische rede. In dit licht moet ook Kants morele autonomiebegrip worden begrepen. Morele autonomie betekent dat de mens geen gehoorzaamheid verschuldigd is aan een dwang die hem van buitenaf wordt opgelegd, maar dat hij zijn eigen verplichting voortbrengt. De loutere algemeenheid als bepalende grond van het morele handelen vindt volgens Kant haar oorsprong in de idee van de wil van ieder redelijk wezen als een zelfwetgevende wil: “Der Wille wird also nicht lediglich dem Gesetze unterworfen, sondern so unterworfen, daß er auch als selbstgesetzgebend und eben um deswillen allererst dem Gesetze (davon er selbst sich als Urheber betrachten kann) unterworfen angesehen werden muß” (GMS IV 431). De mens is nog slechts onderworpen aan de wetten die hij zichzelf voorschrijft

en een handeling wordt alleen dan moreel goed genoemd, als zij verricht wordt terwille van een louter formeel principe dat voortkomt uit de zelfwetgeving door het autonome individu.³¹ Met de kritische autonomiegedachte is Kants subjectivering van de moraal voltooid: de morele werkelijkheid heeft haar aanspraak op onafhankelijkheid voorgoed verloren en dankt haar bestaan alleen nog aan de constitutionele rol van het zelfwetgevende subject.³²

Zoals hierboven al is opgemerkt vindt de idee van een zelfwetgevende wil als definiërend kenmerk van Kants kritische ethiek haar structurele pendant in de synthetiserende activiteit van het theoretisch kennen. In beide gevallen is er sprake van een in de menselijke rede aangelegde functionaliteit als apriorische voorwaarde voor eenheid en samenhang. Volgens Kants transcendentale kentheorie veronderstellen onze subjectieve voorstellingen van de ervaringswerkelijkheid een met die voorstellingen corresponderende realiteit, waarvan de wetmatige samenhang gegarandeerd wordt door de synthetische functionaliteit van het menselijk kenvermogen. In zijn kritische ethiek hanteert Kant dezelfde gedachte. Net zoals de categorieën van het theoretische verstand bezit de categorische imperatief een synthetiserende functie: hier gaat het echter niet om de synthetisering van onze subjectieve waarnemingen tot kennis van objecten, maar om de regulering van onze subjectieve handelingsmaximes, die voortkomen uit onze empirisch bepaalde neigingen en die in laatste

31. Evenals met de eerder ter sprake gebrachte term “zelf denken” geeft Kant met de term “zelfwetgeving” gestalte aan één van de grondmotieven van de Duitse Verlichting: de autonome menselijke rede stelt ons niet alleen in staat om te onderscheiden tussen waar en onwaar, maar ook tussen goed en kwaad. Deze nadruk op de autonomie van het menselijk subject zal tenslotte culmineren in de nog te bespreken *Selbstsetzungslehre* in het OP, waar Kant de mens het product van zijn eigen voorstelling noemt (“Ich mache mich selbst [...] Wir machen alles selbst”; OP XXII 82).

32. Toch mag deze opvatting — waarvoor de voornaamste argumenten in de *Grundlegung* zijn te vinden — niet als Kants laatste woord worden opgevat. Zoals we bij de bespreking van het Faktum de Vernunft nog zullen zien, krijgt de constitutionele rol van het morele subject in Kants latere werk een nadere nuancing: de morele realiteit is weliswaar afhankelijk van onze zelfwetgevende rede, maar niet in absolute zin. Onze zelfwetgeving brengt veeleer datgene aan het licht wat we “eigenlijk” behoren te willen, dwz. wat als “voorgegeven mogelijkheid” steeds aan onze morele autonomie vooraf gaat. Vgl. hieronder pp. 225 vv.

instantie gericht zijn op ons geluk.³³ Moraliteit en praktische functionaliteit zijn daarmee identieke begrippen en onze concrete morele ervaring is nog slechts een functionele exponent van de morele wil.³⁴ We vinden de analogie tussen de synthetische functionaliteit van het kennend verstand en de ordenend-regulatieve functie van de praktische rede voor het eerst in de *Duisburger Nachlaß* uit het midden van de jaren zeventig, waar Kant een parallel construeert tussen het *cogito* als noodzakelijke vooronderstelling van het theoretisch kennen en het *volo* als noodzakelijke vooronderstelling van het praktisch handelen: “Gleichwie die Identität der Apperzeption ein [principium der] *Synthesis* a priori vor alle mögliche Erfahrung ist, so ist die Identität meines Wollens der Form nach ein principium der Glückseligkeit aus mich selbst, wodurch alle Selbstzufriedenheit a priori bestimmt wird” (Ref. 7204, XIX 283-284). De regulering van ons gelukstreven wordt hier als de eigenlijke taak van de moraal opgevat: “Die Funktion der Einheit a priori aller Elemente der Glückseligkeit ist die notwendige Bedingung der Möglichkeit und das Wesen derselben. Die Einheit a priori aber ist die Freiheit unter allgemeinen Gesetzen der Willkür, d.i. Moralität” (Ref. 7202, XIX 277).³⁵ Maar ook in de *Grundlegung* heeft de moraal een eenheid stichtende functie. Hoewel de betekenis van de morele wet niet is uitgeput met de regulatieve functie ervan, vormt de categorische imperatief, die zelf “durch keine Bedingung eingeschränkt wird” (GMS IV 416), op

33. Ook Henrich wijst in dit verband op een structurele analogie tussen theoretische en praktische subjectiviteit: “Wenn [...] die Vernunft im Theoretischen die Funktion der Ordnung gegebener Empfindungen zu gegenständlicher Erkenntnis ist, so könnte sie auch, als sittliche Vernunft, Ordnung einer vorgegebenen Mannigfaltigkeit von Trieben und Begierden sein” (Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft, pp. 99-100).

34. Het is de hier geconstateerde praktische functionaliteit waardoor Kants kritische ethiek zich volgens Henrich zowel van logisch georiënteerde theorieën (Hutcheson) als van ontologisch georiënteerde theorieën (Wolff) onderscheidt: “Was eine Vernunft nicht zu leisten vermag, die nur logische Regeln und ontologische Grundbegriffe denkt, das könnte die Vernunft als subjektive Funktion doch zuwege bringen” (o.c., p. 100).

35. Vgl over de genoemde fragmenten Maximilian Forschner, Moralität und Glückseligkeit in Kants Reflexionen. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* XLII (1988), pp. 351-370.

zijn beurt de hoogste beperkende voorwaarde van al onze materiële praktische principes en daarmee van ons streven naar geluk. Terwijl geluksstrevingen steeds afhankelijk zijn van empirisch bepaalde interessen, kan een wil die zelf als hoogste wetgevende instantie fungeert “unmöglich sofern von irgend einem Interesse abhängen; denn ein solcher abhängender Wille würde selbst noch eines anderen Gesetzes bedürfen, welches das Interesse seiner Selbstliebe auf die bedingung seiner Gültigkeit zum allgemeinen Gesetz einschränkte” (GMS IV 432). Dezelfde gedachte keert ten slotte terug in het hoofdstuk “Von dem Begriffe eines Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft” uit de *Kritik der praktischen Vernunft*: datgene wat we een object van de zuivere praktische rede noemen is volgens Kant het resultaat van een door de rede tot stand gebrachte synthese van onze neigingen en begeerten. Ook hier hebben de principes van de moraal een aan de categorieën van het theoretische verstand analoge functie, nl. “um das Mannigfaltige der *Begehrungen* der Einheit des Bewußtseins einer im moralischen Gesetze gebietenden praktischen Vernunft [...] zu unterwerfen” (KpV V 65).³⁶

In tegenstelling tot wat in de literatuur vaak wordt aangenomen impliceert de hierboven geconstateerde methodologische overeenkomst tussen theoretische en praktische rede nog geen deductieve samenhang. We hebben met andere woorden geen grond om aan te nemen dat het hoogste principe van de moraal uit de functie van het theoretische weten kan worden afgeleid of dat Kant — zoals o.a. door Henrich beweerd is — gedurende een lange reeks van jaren geprobeerd zou hebben een dergelijke afleiding tot stand te brengen.³⁷

36. Beck signaleert hier dezelfde parallel tussen *cogito en volo* als waarvan in de *Duisburger Nachlaß* sprake was: “A single object presupposes a single integral consciousness, and conversely. Similarly, I do not denominate any object “the good” except insofar as it stands in a necessary relation to the faculty of desire [...] Hence, “I desire, rationally” is like the “I think”: it must be able to accompany all my representations of an object as good” (*A Commentary on Kant’s Critique of Practical Reason*, p. 138).

37. Henrich noemt het tijdvak van 1769 tot 1783, waarin Kant verschillende pogingen zou hebben ondernomen om de gelding van de morele wet af te leiden uit de functie van het theoretisch weten (Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft, pp. 100-110 en id., Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant und im spekulativen Idealismus. In: P. Engelhardt (Hrsg.), *Sein und Ethos*, pp. 367 vv.).

Zoals we nog zullen zien zal het afleidingsprobleem in de ethiek bij Kant pas een rol spelen in het derde hoofdstuk van de *Grundlegung*, als de vraag opkomt hoe een louter formeel principe tot handelen kan motiveren zonder een beroep te doen op voorafgaande motieven, wensen en verlangens. De premisse die de motiverende kracht van de moraal in de *Grundlegung* moet funderen is echter niet de synthetische functionaliteit van de theoretische rede, maar de idee van de vrijheid die als noodzakelijke vooronderstelling aan al ons denken en handelen voorafgaat. De vraag in hoeverre de vrijheid de haar door Kant toebedachte rol kan vervullen kunnen we vooralsnog onbeantwoord laten. Het is hier voldoende om te constateren dat Kants kritische ethiek geen argument bevat dat als een deductie van de moraal uit de synthetische functionaliteit van het kennend verstand kan worden aangemerkt. Dit laatste laat de structurele analogie tussen het subjectief-procedurele karakter van het menselijk kenvermogen en de praktische functionaliteit van de morele wil onverlet: beide concepties gaan terug op de sinds 1769 vaststaande overtuiging dat de orde van het zijn uit de filosofische traditie geen onafhankelijke status heeft, maar gefundeerd is in de subjectiviteit van de menselijke rede.³⁸

Het belangrijkste bezwaar dat sinds Hegel telkens opnieuw tegen Kants kritische ethiek is aangevoerd, is dat het louter formele en abstracte karakter ervan geen recht kan doen aan het motiverend karakter van onze concrete morele ervaring. Anders gezegd: Kants leer van

38. De opvatting dat de cesuur van het jaar 1769 niet alleen bepalend is geweest voor de ontwikkeling van de transcendentale kentheorie, maar ook voor het ontstaan van Kants kritische ethiek, wordt verdedigd door Manfred Kuehn (*The Moral Dimension of Kant's Inaugural Dissertation: A New Perspective on the "Great Light of 1769?"*) In: *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*. Vol. I, 2, pp. 373-392). Kuehn maakt aannemelijk "that Kant's mature moral philosophy represents just as much a break with his previous thinking as his theoretical philosophy, and [...] that it dates back to precisely the same time as his theoretical philosophy" (p. 374). M.a.w. "Kant's critical philosophy begins with a revolution in both theoretical and moral contexts" (ibid.; cursiv. A.N.). Anders dan op gezag van Schmucker veelal voetstoots wordt aangenomen noemt Kuehn het dan ook onjuist te menen dat Kants kritische ethiek al vóór 1769 zou zijn ontstaan, een opvatting die o.a. te vinden is in het eerdergenoemde artikel van W. Perreijn (*Qualitates occultae en de periodisering van Kants ethiek*. In: *ANTW LXXXVIII* (1996), pp. 125-135).

de categorische imperatief, die slechts de formele structuur van onze morele ervaring tot uitdrukking brengt, vertegenwoordigt een reductionistische moraalopvatting die er niet in slaagt om het praktische karakter van de morele werkelijkheid toereikend te karakteriseren. Om duidelijk te maken waarin precies het tekort van het ethisch formalisme gelegen is, confronteert Hegel Kants moraalbegrip met de als "Sittlichkeit" aangeduide, concrete morele betrekkingen tussen mensen, die niet tot de algemeenheid van een universele wet te herleiden zijn. In zijn onvoltooide jeugdwerk *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* stelt Hegel tegenover Kants formele moraalbegrip de "Geist der Liebe", zoals die voor het eerst door Jezus in de Bergrede is verkondigd en die moet worden opgevat als de "vervulling" (*plèroma*) van de morele wet in de concrete morele praktijk.³⁹ Waar Kant de loutere vorm van een algemene wetgeving als het enige criterium van moraliteit beschouwt, is Jezus' optreden volgens Hegel een poging "den Gesetzen das Gesetzliche, die Form von Gesetzen zu benehmen".⁴⁰ Het gaat Jezus uitdrukkelijk niet om de gehoorzaamheid aan de wetten van een louter formele moraal, maar om datgene "was sie erfüllt, aber als Gesetze aufhebt, und also etwas höheres ist, als die Gehorsam gegen dieselben und sie entbehrlich macht".⁴¹ De dimensie van het menselijk bestaan, waarin de achting voor de universele wet opgaat in de spontane geneigdheid het goede te doen en waarin neiging en plicht niet langer als elkaar uitsluitende tegengelen worden opgevat, noemt Hegel "Leben und, als Beziehung Verschiedener, Liebe".⁴² Hegels metafysica van de liefde, die in zijn vroege werk de

39. Zie over het begrip *plèroma*, dat bij Hegel zowel vervulling, als ook voleinding en verzoening uitdrukt, Nikolaj Plotnikov, 'Vereinigung als 'Vervollständigung'. Hegels Konzeption einer praktischen Philosophie in Verbindung mit seiner Frankfurter Auseinandersetzung mit Kant. In: M. Bondeli/H. Linneweber-Lammerskitten (Hrsg.), *Hegels Denkontwicklung in der Berner und Frankfurter Zeit*, pp. 143-166.

40. *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*. In: H. Nohl (Hrsg.), *Hegels theologische Jugendschriften*, p. 266.

41. Ibid.

42. Hegel, o.c., p. 268. Toch is de liefde als subjectieve vervulling van de morele wet niet het laatste en hoogste stadium van de door Hegel beschreven ontwikkeling. Zoals de liefde de moraal opheft, zo wordt de liefde op haar beurt opgeheven door de religie: pas in de religie ("das *plèroma* der Liebe"; o.c., p. 302) verschijnt de liefde volgens Hegel in haar hoogste (geobjectieerde) vorm.

ontologisch-dialectische grondslag vormt van een praktisch-rationele theologie, is in de eerste plaats een morele motivatietheorie die het tekort van Kants abstracte formalisme in de ethiek moet compenseren.⁴³ De kern van Hegels kritiek op Kant is dat Kants theorie van de morele autonomie eenzijdig in abstract-theoretische termen is geformuleerd en daardoor een incompleet beeld geeft van de concrete morele werkelijkheid en in het bijzonder van de morele motieven die mensen samenbinden tot een gemeenschap. Het is voor Hegel de algemeenheid van Kants morele wet die individuen tegen elkaar uitspeelt: “Kants praktische Vernunft ist das Vermögen der Allgemeinheit, d.h. das Vermögen auszuschließen, die Triebfeder Achtung; dies Ausgeschlossene in Furcht unterjocht — eine Desorganisation, das Ausschließen eines noch Vereinigten; das Ausgeschlossene ist nicht ein Aufgehobenes, sondern ein Getrenntes noch Bestehendes. Das Gebot ist zwar subjektiv, ein Gesetz des Menschen, aber ein Gesetz, das herrscht”.⁴⁴

Voor Hegel daarentegen is moraliteit geen algemeenheid die uitsluiting en scheiding bewerkstelligt, maar “Aufhebung einer Trennung im Leben; [und] das Prinzip der Moralität ist Liebe”.⁴⁵ Het is kenmerkend voor Hegel dat hij Kants moraalbegrip niet radicaal afwijst, maar op een hoger plan wil brengen waarop de bovengenoemde bezwaren niet langer opgaan.⁴⁶ Bij Kant was de liefde steeds een thema

43. Vgl. Andreas Wildt, die het morele motivatieprobleem als het eigenlijke thema van Hegels vroege Kantkritiek beschouwt (*Autonomie und Anerkennung*, pp. 185-190).

44. Hegel, *Das Grundkonzept zum Geist des Christentums*. In: H. Nohl (Hrsg.), o.c., p. 388. Vgl. over Hegels kritiek op Kants formele algemeenheid ook hierboven pp. 128 v.

45. Ibid.

46. “Hegels Kritik bedeutet also nicht die Aufgabe der Kantischen Position, sondern eine vollständigere Bestimmung der autonomen Sittlichkeit, die sich nicht in Gestalt eines theoretischen oder vielmehr nach seinem Vorbild konzipierten formal rechtlichen Verhältnisses der Subsumtion (Gesetz und Einzelfall) realisiert und darstellen läßt” (Nikolaj Plotnikov, o.c., p. 147). Zoals Martin Bondeli in hetzelfde verband opmerkt, “befindet Hegel sich mit seinem Liebesbegriff auffällig in der Nähe von Kants Idee der moralischen ‘Freundschaft’, die in der *Metaphysik der Sitten* als ein Selbstsein und Offensein für den Anderen zugleich vorgedacht, aber nicht mit dem nötigen Nachdruck vertreten worden ist” (Vom Kantianismus zur Kant-Kritik. Der

van ondergeschikt belang geweest. Als het begrip liefde in morele zin al aan de orde komt wordt het consequent gedefinieerd in termen van plicht. “Denn Liebe als Neigung kann nicht geboten werden” zo heet het in de *Grundlegung*, “aber Wohltun aus Pflicht selbst, wenn dazu gar keine Neigung treibt, ja gar natürliche und unbezwingliche Abneigung widersteht, ist *praktische* und nicht *pathologische* Liebe, die im Willen liegt und nicht im Hange der Empfindung, in Grundsätzen der Handlung und nicht schmelzender Teilnahme; jene allein kann geboten werden” (GMS IV 399; vgl. ook MS VI 401).⁴⁷ Hegel keert deze verhouding om. Omdat het hoogste principe van de moraal liefde is, dient de plicht zich naar de liefde te richten en niet omgekeerd. Volgens Hegel heeft Kants reductie van liefde tot plicht niet alleen een radicale scheiding tussen de afzonderlijke morele subjecten als gevolg, maar ook een “Zerrissensein des Gemüts”, dwz. een innerlijke gespletenheid van het morele individu.⁴⁸ De dwang die uitgaat van Kants abstracte morele wet leidt niet alleen tot onoverbrugbare maatschappelijke tegenstellingen — vijandschap, competitie en strijd — maar maskeert bovendien een pathologische zelfdwang. Hegel erkent geen principieel onderscheid tussen uiterlijke dwang door kerk en staat en innerlijke dwang door zelfwetgeving. Kants autonome morele subject is in Hegels terminologie “sein eigener Knecht”.⁴⁹ Deze morele vervreemding en zelfvervreemding, als onontkoombare gevolgen van Kants ethisch formalisme, kunnen volgens Hegel pas overwonnen worden op het niveau van de liefde, waarop de positieve betrokkenheid op en toewending tot de ander onze morele identiteit uitmaakt en waarop het individu in ware harmonie is met zichzelf: “Wahre Vereinigung, eigentliche Liebe findet nur unter Lebendigen statt [...] ; sie schließt alle Entgegensetzungen aus, sie ist nicht Verstand, dessen Beziehungen das Mannigfaltige immer als Mannigfal-

junge Hegel in Bern und Frankfurt. In: id./H. Linneweber-Lammerskitten (Hrsg.), o.c., p. 45; vgl. ook id., *Der Kantianismus des jungen Hegel*, pp. 136 v.).

47. Voorzover liefde niet tot plicht gereduceerd kan worden is zij volgens Kant “eine Sache der *Empfindung*, nicht des *Wollens*” (MS VI 401). Wat op deze wijze overblijft is het “Instinkt zum Geschlecht” (Mutmaßlicher Anfang VIII 112), dwz. een louter biologische drijfveer die van iedere morele inhoud en waarde ontdaan is.

48. *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*. In: H. Nohl (Hrsg.), o.c., p. 266.

49. Ibid.

tiges lassen und dessen Einheit selbst Entgegensetzungen sind; sie ist nicht Vernunft, die ihr Bestimmen dem Bestimmten schlechthin entgegensetzt; sie ist nichts Begrenzendes, nichts Begrenztes, nichts Endliches; [...] in ihr findet sich das Leben selbst, als eine Verdop- pelung seiner Selbst und Einigkeit desselben”.⁵⁰ Op het niveau van de liefde, waar plicht en neiging, natuur en vrijheid, en begrip en werkelijkheid in één alomvattende synthese zijn verenigd, bestaat geen onderscheid meer tussen behoren en zijn en is de vraag naar de morele motivatie overbodig geworden. Het antwoord op deze laatste vraag is al gegeven met de concrete morele deugden zoals die in het leven van Jezus hun exemplarische uitdrukking hebben gevonden en waarvan het motiverende karakter niet in termen van positieve wet- ten en abstracte morele geboden kan worden verklaard: “Das Gesetz als herrschendes [ist] durch Tugend aufgehoben”.⁵¹

Hegels kritiek op Kant klinkt door bij twee van de bekendste he- dendaagse ethici, die eveneens Kants leer van de categorische impera- tief afwijzen, nl. Philippa Foot en Bernard Williams.⁵² In haar “Mo- rality as a System of Hypothetical Imperatives” verbindt Foot haar kritiek op Kants categorische imperatief met een pleidooi voor een ethiek van concrete morele deugden. Foot keert zich met name te- gen Kants opvatting dat morele regels onvoorwaardelijk gebiedende

50. Fragment über die Liebe. In: H. Nohl (Hrsg.), o.c., p. 379. De genoemde een- heid en verzoening als structurele elementen van het fenomeen liefde gaan bij Hegel terug op de oneindige liefde van God, die door ons reflecterend verstand weliswaar niet kan worden gekend, maar die ons in het leven en handelen van Jezus is geopen- baard. De invloed op Hegels verenigingsfilosofie van Spinoza’s *amor dei intellectualis* — het hoogste kennisbegrip als oorspronkelijke eenheid van idee en realiteit — lijkt hier evident (vgl. Martin Bondeli, *Der Kantianismus des jungen Hegel*, pp. 133, 140, 157 v., 190, 240 vv. en 307 v.).

51. Hegel, *Das Grundkonzept zum Geist des Christentums*. In: H. Nohl (Hrsg.), o.c., p. 394.

52. Vgl. Philippa Foot, *Morality as a System of Hypothetical Imperatives*. In: id., *Virtues and Vices*, pp. 157-173, Bernard Williams, *Persons, character and morality*. In: id., *Moral Luck*, pp. 1-19 en id., *Ethics and the Limits of Philosophy*, pp. 54-70. Vergelijkbare posities zijn o.a. verdedigd door Lawrence Blum (*Friendship, Altruism and Morality*), Susan Wolf (*Moral Saints*. In: *The Journal of Philosophy* LXXIX (1982), pp. 419-438), Michael Slote (*Goods and Virtues*) en Oswald Schwemmer (*Die praktische Ohnmacht der reinen Vernunft*. In: *Neue Hefte für Philosophie* XXII (1983), pp. 1-24).

kracht zouden bezitten, dwz. dat morele regels los van onze wensen en begeerten alleen terwille van zichzelf dienen te worden opgevolgd. Bij Kant hangt deze opvatting samen met het veronderstelde rationale karakter van de moraal: morele oordelen verschaffen ons altijd voldoende redenen tot handelen, onafhankelijk van onze toevallige wensen of neigingen. Dit wordt door Foot bestreden. Het is volgens Foot niet de veronderstelde rationaliteit van morele oordelen, maar veeleer het ideologische karakter ervan dat de gebiedende kracht van de moraal moet verklaren: wij ervaren morele regels als onvoorwaardelijke geboden omdat wij *geleerd* hebben ze in deze zin te gebruiken. Morele regels hebben dan ook geen betere aanspraak op de status van categorische imperatief dan bijvoorbeeld etiquetteregels. In beide gevallen berusten de redenen die mensen hebben om de regels op te volgen op contingente behoeften en verlangens. Zo uitgelegd neemt onze moraal altijd de vorm aan van een systeem van hypothetische imperatieven. Morele oordelen drukken geen onvoorwaardelijke noodzakelijkheid uit, maar zijn afhankelijk van vrijwillig gekozen doeleinden. Evenals bij Hegel het geval was, kan ook de Kantkritiek van Foot worden herleid tot een kritiek op Kants morele motivatietheorie. Voor Kant bestaan er slechts twee motieven die tot handelen kunnen aanzetten: plicht en eigenbelang. Dit dualisme is uitputtend. Wie uit plicht handelt, handelt moreel; wie niet uit plicht handelt, heeft zijn persoonlijk geluk op het oog en handelt uit eigenbelang. Dit roept bij Foot het bezwaar op dat aan onze alledaagse morele ervaring geen recht gedaan wordt. Wie loyaliteit en waarheidsliefde bezit en de waardigheid van anderen respecteert geeft in zijn daden blijk van morele deugden, waarbij de vraag of zo iemand handelt “uit plicht” geen rol speelt. Daden gericht op eigenbelang zijn nooit moreel, maar de grote verscheidenheid aan menselijke interesses en doeleinden biedt ons volgens Foot meer mogelijkheden om het fenomeen van de moraal te karakteriseren dan Kants morele psychologie wil toelaten.⁵³

53. Fooks pleidooi voor een ethiek van concrete morele deugden is behalve in *Virtues and Vices* ook te vinden in haar recente bundel *Natural Goodness*. Zie voor een uitgebreidere bespreking van Fooks positie mijn artikel Kants ethiek als systeem van hypothetische imperatieven. In: C. van Eck/H. Philipse (red.), *Praesidium Libertatis*, pp. 101-108.

Een vergelijkbare kritiek op Kants morele psychologie is te vinden bij Bernard Williams. Williams verwerpt Kants stelling dat het morele individu de taak zou hebben om zijn eigen wensen en verlangens vanuit een bovenindividueel en onpersoonlijk standpunt te beoordelen, een opvatting die veronderstelt “that a rational agent’s most basic interests must coincide with those given in a conception of himself as a citizen legislator of a notional republic”.⁵⁴ Dit laatste is volgens Williams een misvatting. Het is onjuist te menen dat moreel handelen gekenmerkt wordt door een ideaal van onpartijdigheid en door het streven naar een harmonie van onze conflicterende wensen en belangen. Een dergelijke attitude doet veeleer afbreuk aan wat Williams “morele integriteit” en “moreel karakter” noemt. Wie zich in zijn handelen laat leiden door het abstracte gebod van de categorische imperatief, ook wanneer dat ten koste gaat van zijn directe en persoonlijke betrekkingen tot anderen, maakt zich schuldig aan “one thought too many”.⁵⁵ Door mij in een dergelijke situatie op een onpersoonlijk en onpartijdig standpunt te stellen geef ik te kennen dat ik de directe emotionele band die constitutief is voor morele deugden als liefde en vriendschap niet bezit. Ook voor Williams is Kants autonome gebodsethiek een symptoom van morele vervreemding.

De bovengenoemde vormen van kritiek op Kants formalisering van de moraal laten zien dat het specifiek praktische karakter van de morele ervaring zich aan de modus van de reductionistische analyse lijkt te onttrekken. Als de loutere algemeenheid van de morele wet met uitsluiting van al het andere als de bepalende grond van de morele wil fungeert, dan verliezen inhoudelijke doeleinden en concrete morele deugden daarmee hun motiverende betekenis. Wat auteurs als Hegel, Foot en Williams Kant echter als een tekort aanrekenen, heeft deze zelf juist als de eigenlijke kracht van zijn morele theorie beschouwd. Als morele motieven niet in materieel-inhoudelijke termen kunnen worden begrepen, dan is dit de keerzijde van het inzicht dat de rede zelf, los van onze neigingen en empirisch bepaalde doeleinden, voldoende motiverende kracht moet hebben om het handelen te bepalen. Toch is deze opvatting over de oorsprong van onze morele

54. *Ethics and the Limits of Philosophy*, p. 65.

55. *Persons, character and morality*, p. 18.

motivatie allerminst vanzelfsprekend. “Wenn ich durch den Verstand urteile, daß die Handlung sittlich gut sei”, zo heet het in de uit de ontstaanstijd van de *Grundlegung* daterende Moral Mrongovius, “so fehlt noch sehr viel, daß ich diese Handlung tue, von der ich so geurteilt habe [...] Das kann und wird auch niemand einsehen, daß der Verstand eine bewegende Kraft haben sollte, urteilen kann der Verstand zwar freilich, allein diesem Urteile Kraft zu geben, daß es eine Triebfeder, den Willen zur Ausübung einer Handlung zu bewegen, werde, dieses einzusehen ist der Stein der Weisen” (XXVII 1428). Wat hier nog de steen der wijzen genoemd wordt zal voor Kant vanaf de *Grundlegung* het belangrijkste probleem van de filosofische ethiek uitmaken: hoe kan onze kennis van morele beginselen ons tot handelen motiveren? Of in de terminologie van de *Kritik der praktischen Vernunft*: hoe kunnen daden uit de zuivere praktische rede voortkomen, hoe kan de zuivere rede praktisch zijn?

Het belang van Kants kritische ethiek is niet in de laatste plaats gelegen in haar pretentie om op deze vragen een definitief antwoord te geven. Zoals we in de hierna volgende paragraaf zullen zien, is de vraag naar de rechtvaardiging van de categorische imperatief voor Kant onlosmakelijk verbonden met de vraag naar het bewijs voor het motiverend karakter ervan. We zullen achtereenvolgens nagaan hoe dit bewijs in Kants kritische ethiek gestalte krijgt, waarom Kants bewijs ten slotte niet kan overtuigen en welke gevolgen dit heeft voor zijn opvatting over de aard en status van de praktische rede.

3. De rechtvaardigingsvraag

3.1 *Principium diiudicationis* en *principium executionis*

Onder de titel “Vom obersten Principio der Moralität” onderscheidt Kant in zijn college over de praktische filosofie van Baumgarten uit het midden van de jaren tachtig tussen twee vragen waarop iedere ethische theorie het antwoord dient te geven. Hoe kunnen we uitmaken wat goed is en wat slecht? En: hoe zijn we tot moreel handelen in staat? De eerste vraag is die naar het principe van de morele beoordeling (*principium diiudicationis*), de tweede die naar het principe van de morele motivatie (*principium executionis*):

“Wir haben zuerst hier auf zwei Stücke zu sehen. Auf das Principium der Diudication der Verbindlichkeit, und das Principium der Exekution oder Bestimmung der Verbindlichkeit. Richtschnur und Triebfeder ist hier zu unterscheiden. Richtschnur ist das Principium der Diudication, und Triebfeder Principium der Ausübung der Verbindlichkeit, indem man nun dieses verwechselte so war alles in der Moral falsch. Wenn die Frage ist, was sittlich gut oder nicht gut sei? So ist dieses das Principium der Diudication nach welchem ich die Bonität oder Pravität der Handlung beurteile. Wenn aber die Frage ist: was mich diesen Gesetzen gemäß zu leben bewege? So ist dieses das Principium der Triebfeder. Die Billigung der Handlung ist der objektive Grund, aber noch nicht der subjektive. Dasjenige was mich das zu tun antreibt, was mein Verstand mich heißt, sind die *Motiva subjective moventia*” (Moral Mrongovius XXVII 1422-23; vgl. ook Moralphilosophie Collins XXVII 274-75).

Het antwoord op de eerste van de bovengenoemde vragen — die naar het criterium van de morele beoordeling — is in de voorafgaande paragraaf al uitvoerig aan de orde geweest: het is de categorische imperatief die in Kants kritische ethiek als *principium diudicationis* fungeert. Om de moraliteit van een handeling te kunnen beoordelen moeten we ons niet alleen afvragen of de eraan ten grondslag liggende maxime als principe van een algemene wetgeving kan gelden, maar ook of die maxime voortkomt uit het bewustzijn van de plicht, dwz. uit de wens om te handelen naar de loutere algemeenheid. Pas als aan beide vereisten is voldaan en de logische vorm van de algemeenheid tegelijkertijd het motief van de handeling uitmaakt beoordelen we een handeling als moreel. Dit betekent dat de vraag naar de aanwezigheid van het morele motief deel uitmaakt van Kants theorie van de morele beoordeling en niet van zijn theorie van het morele handelen.⁵⁶ Als Kant in het bovenstaande fragment de vraag naar een

56. Vgl. Harald Köhl, die de vraag naar het plichtmotief eveneens tot Kants morele beoordelingstheorie rekent en niet tot zijn handelingstheorie: “Es sieht also ganz danach aus, als würde Kant das Motiv, aus Pflicht zu handeln, dem moralischen Dijudikationsprinzip zurechnen. Und das spräche für meine These, daß Kants Pflicht-These in den Rahmen seiner Theorie der moralischen Handlungsbeurteilung — und nicht zu seiner Theorie der tatsächlichen *Ausführung* moralischer Handlung-

principium executionis aan de orde stelt, dan neemt hij het bestaan van onze morele motieven als constitutieve elementen van de morele wil tot uitgangspunt en vraagt hij zich af hoe die morele motieven als oorzaken van het handelen kunnen fungeren. De vraag naar het principe van de morele motivatie is daarmee de vraag naar het causale verband tussen motief en handeling. Motief en motivatie komen dus niet op hetzelfde neer: motieven zijn de gronden of redenen zijn die ik voor een handeling kan aanvoeren, terwijl het begrip motivatie de causale component (de drijfveer of beweegreden) van diezelfde handeling aanduidt.⁵⁷ Uitgaande van dit onderscheid luidt de vraag naar de morele motivatie als volgt: als ik weet wat het goede inhoudt en als dit betekent dat ik daarmee ook een motief heb om het goede te doen, hoe kunnen die wetenschap en dat motief mij dan tot handelen aanzetten? Of in algemenere termen: waaraan ontlenen morele principes hun motiverende kracht? Moeten we steeds een externe factor als verbindende schakel tussen motief en handeling aannemen, of zijn morele motieven veeleer *sui generis* en kunnen morele normen uit zichzelf, dwz. onafhankelijk van in de buitenwereld gelegen oorzaken, tot morele daden aanzetten?

In de geschiedenis van de ethiek hebben deze vragen al sinds Plato controversie antwoorden opgeroepen, die we in twee categorieën kunnen onderbrengen: die van de internalistische en de externalistische motivatietheorieën.⁵⁸ Internalistische theorieën gaan ervan uit dat

gen gehört" (*Kants Gesinnungsethik*, p. 127). Ten onrechte stelt Christian Schnoor daarentegen "[daß] das Urteil darüber, ob "aus Pflicht", d.h. "aus Achtung für das Gesetz" gehandelt wird, nicht in den Bereich des Problems (oder der Probleme) gehört, zu dessen (oder deren) Lösung der Kategorische Imperativ verhelfen [...] soll" (*Kants Kategorischer Imperativ als Kriterium der Richtigkeit des Handelns*, p. 18). Het probleem van de morele beoordeling is volgens Schnoor "offensichtlich auf die Beurteilung der bloßen Pflichtmäßigkeit beschränkt" (ibid.).

57. Ook Köhl onderscheidt in dit verband tussen motief en motivatie: "Die Gründe, die jemand für eine Handlung hat, sind nicht an und für sich handlungswirksam [...] Damit Gründe handlungswirksam [...] werden, braucht es eine motivationale Kraft. Ich nenne diese kausale Komponente beim Handeln "Motivation". Es liegt also nahe, zwischen [...] *Handlungsmotiven* und der *Handlungsmotivation* zu unterscheiden" (o.c., pp. 115-116).

58. Zie voor het onderscheid tussen internalistische en externalistische motivatietheorieën Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism*, pp. 7-17, Bernard Williams,

onze kennis van morele beginselen ons daadwerkelijk tot handelen kan motiveren. Voor de internalisten bestaat er een interne relatie tussen de cognitieve inhoud en de motiverende kracht van een moreel principe, een relatie die Plato heeft aangeduid als de identiteit van kennis en deugd. Wie overtuigd is van de juistheid van een moreel principe heeft volgens deze opvatting geen verdere aanzet nodig om ook naar dat principe te handelen: het goede weten betekent het goede doen. Morele psychologie als leer van de morele motivatie vormt hier een integrerend bestanddeel van de filosofische ethiek als leer van het goede. Externalistische motivatietheorieën ontkennen daarentegen het bestaan van een dergelijke samenhang tussen weten en doen, tussen morele kennis en morele motivatie. Externalisten stellen dat er altijd een externe drijfveer — al dan niet in de vorm van een psychologische sanctie — nodig is om ons tot handelen aan te zetten. De vraag welke externe factoren in dit verband een rol kunnen spelen en welke niet laat daarbij zeer uiteenlopende antwoorden toe.⁵⁹ Alle externalisten gaan echter uit van de gemeenschappelijke overtuiging dat er een strikt onderscheid bestaat tussen filosofische ethiek en morele psychologie: waar de ethiek zich bezighoudt met het formuleren van regels en normen, gaat het in de morele psychologie om de verhouding tussen norm en handeling. Over de vraag of Kants morele motivatietheorie internalistisch dan wel externalistisch moet worden genoemd is de secundaire literatuur verdeeld. Tegenover auteurs als Dieter Henrich en Thomas Nagel, die aan Kant een

Internal and external reasons. In: id., *Moral Luck*, pp. 101-113 en Christine Korsgaard, Skepticism about practical reason. In: id., *Creating the Kingdom of Ends*, pp. 311-334.

59. Zo verklaren de Britse *moral sense*-filosofen — om ons tot Kants directe voorgangers te beperken — morele handelingen in termen van niet verder afleidbare “morele gevoelens”. Wolff definieert het principe van de morele motivatie daarentegen als een natuurlijk streven naar volkomenheid, terwijl Wolffs opponent Crusius zich op zijn beurt beroept op aangeboren en met Gods wil convergerende “grondkrachten”. Vgl. over de genoemde theorieën respectievelijk Jürgen Sprute, *Der Begriff des Moral Sense bei Shaftesbury und Hutcheson*. In: *Kant-Studien LXXI* (1980), pp. 221-37, Christian Schröder, *Naturbegriff und Moralbegründung. Die Grundlegung der Ethik bei Christian Wolff und deren Kritik durch Immanuel Kant*, pp. 100-176 en Heinz Heimsoeth, *Metaphysik und Kritik bei Chr. A. Crusius*. In: id., *Studien zur Philosophie Immanuel Kants I*, pp. 125-188.

internalistische motivatieleer toeschrijven, staan o.a. Günther Patzig en Harald Köhl, die juist een externalistische uitleg verdedigen. Volgens de eerstgenoemde auteurs vallen normatieve ethiek en motivatieleer samen, volgens de laatsten bestaat er tussen beide disciplines een principieel onderscheid.⁶⁰ Toch hoeven we niet op de details van deze discussie in te gaan om te constateren dat de ontwikkeling van Kants denken over het probleem van de morele motivatie een radicale breuk vertoont. Waar Kant nog in het tweede hoofdstuk van de transcendentale Methodenlehre van de *Kritik der reinen Vernunft* en in zijn ethiekcolleges uit de jaren zeventig en de vroege jaren tachtig een externalistische motivatieleer verdedigt, verwerpt hij dit standpunt ten gunste van een uitgesproken internalistische positie in het latere werk. De omslag ligt in 1785, het jaar van de publicatie van de *Grundlegung*.

Met de reductie van de oorspronkelijke moreel-ontologische werkelijkheid tot de apriorische structuren van het menselijk subject in de vroege jaren zeventig wordt het probleem van de morele motivatie bij Kant voor het eerst tot thema van filosofische reflectie.⁶¹ Hoe kun-

60. Volgens Henrich komen cognitieve inhoud en morele motivatie samen in Kants leer van het ethisch inzicht (Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft, i.h.b. pp. 83 vv.). Ook voor Nagel vormt Kants motivatieleer een onderdeel van zijn normatieve ethiek: “[...] according to Kant, ethics, rather than appropriating an antecedently comprehensible motivational foundation on which to build its requirements, actually uncovers a motivational structure which is specifically ethical and which is explained by precisely what explains those requirements” (*The Possibility of Altruism*, p. 12). Hier tegenover staat Patzigs constatering “daß die mögliche Lücke zwischen der Zustimmung zur Gültigkeit einer Norm und einem der Norm entsprechenden Verhalten zu den unaufhebbaren Grundtatsachen des menschlichen Lebens gehört” en dat morele theorieën hun competentie juist ontlenen aan de mate waarin ze in staat zijn deze leemte te reconstrueren (“Principium diiudicationis” und “Principium executionis”: Über transzendentalpragmatische Begründungssätze für Verhaltensnormen. In: G. Prauss (Hrsg.), *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*, p. 205). Hierbij aansluitend noemt Köhl een positie als die van Henrich een vertwijfelde poging *to eat the cake and have it*, dwz. “moralisches Erkennen und moralische Motivation einerseits zu unterscheiden, und andererseits beides so eng aneinanderzubinden, daß es in unterschiedslose Einheit zusammenschmilzt” (*Kants Gesinnungsethik*, p. 117).

61. Weliswaar komen morele motieven ook in het voorkritische werk ter sprake, maar dit gebeurt niet in het kader van de vraag naar een morele motivatietheorie. Zoals we

nen morele beginselen mij tot daden aanzetten als die beginselen hun normerende functie niet langer ontlenen aan de voorgegeven orde van het zijn? Hoe kan de kennis van het goede mijn handelen beïnvloeden als die kennis niet inhoudelijk bepaald is, maar voortkomt uit de loutere vorm van de wetgevende wil? Voor Kants antwoorden op deze vragen moeten we zoals gezegd onderscheiden tussen de periode vóór 1785 en de periode erna. In de periode tot aan de publicatie van de *Grundlegung* is Kant van mening dat het onvoorwaardelijk karakter van morele wetten nog geen garantie is voor hun verbindende kracht. De vraag naar het principe van de morele beoordeling staat nog geheel los van de vraag naar de morele motivatie: “Die moralischen Gesetze haben an sich selbst keine vim obligatoriam, sondern enthalten nur die Norm” (Ref. 7097, XIX 248). Kants morele moti-
 vatietheorie wordt hier geschraagd door de pijlers van een functiona-
 listisch godsbegrip en een utilistische geluksopvatting. Uitgangspunt is de opvatting dat het uitzicht op geluk de enige drijfveer voor het menselijk handelen vormt: “Die Triebfeder aller Handlungen ist die Begierde nach Glückseligkeit; aber diese Triebfeder wird durch die Erkenntnis meiner Moral nicht befriedigt” (Metaphysik Volckmann XXVIII 385).⁶² Wat morele kennis echter niet vermag bewerkt het geloof in God en in een toekomstige wereld, waarin het geluk proportioneel overeenkomstig de deugd wordt toebedeeld: “Gott [...] und ein künftiges Leben, sind zwei von der Verbindlichkeit, die uns reine Vernunft auferlegt, [...] nicht zu trennende Voraussetzungen. Die Sittlichkeit an sich selbst macht ein System aus, aber nicht die Glückseligkeit, außer, so fern sie der Moralität genau angemessen

eerder hebben gezien herleidt Kant morele motieven op verschillende plaatsen in het voorkritische werk tot een “moreel gevoel”. Dit aan de Britse moralisten ontleende begrip fungeert bij Kant echter niet als *principium movens*, maar als bron van morele inzichten, dwz. als *principium diiudicationis*. Vgl. hierboven pp. 120 v.

62. Vgl. ook Ref. 6889, XIX 194: “Der wirkliche Zweck ist: glücklich zu sein. Bedingungen sind Sittlichkeit und Geschicklichkeit”. De moraal is hier uitdrukkelijk een voorwaarde om het geluk deelachtig te worden en niet andersom. Het utilistische karakter van Kants geluksbegrip blijkt expliciet uit zijn definitie in de KrV: “Glückseligkeit ist die Befriedigung aller unserer Neigungen, (so wohl extensive, der Mannigfaltigkeit derselben, als intensive, dem Grade, als auch protensive, der Dauer nach)” (KrV A806/B834). Vgl. Klaus Düsing, Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie. In: *Kant-Studien LXII* (1971), pp. 5-42.

ausgeteilt ist. Dieses aber ist nur möglich in der intelligiblen Welt, unter einem weisen Urheber und Regierer” (KrV A811/B839). Zonder het geloof in God, die ons geluk in een toekomstige wereld moet garanderen, “sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung” (KrV A813/B841).⁶³ Toch staat Kants eudaimonistische ethiekbegrip een categorisch geformuleerd plichtgebod niet in de weg. Ik kan het door God gewaarborgde geluk in een toekomstig leven immers alleen deelachtig worden door de uitvoering van mijn plicht, dwz. door mij te laten leiden door het gebod van de categorische imperatief. Moraliteit en godspostulaat zijn hier elkaars noodzakelijk complement: moraliteit “besteht im Inbegriff der Regel, nach welcher wir würdig werden, glücklich zu sein, wenn wir danach handeln”, terwijl God het wezen is “welches im Stande ist, mir diejenige Glückseligkeit zu erteilen, der ich mich durch Beobachtung des moralischen Gesetzes würdig gemacht habe” (Metaphysik Pölitz XXVIII 288-289). Zonder een door het godspostulaat geschraagde geluksverwachting is moraliteit nog slechts een aangelegenheid voor dwazen. Wie zijn plicht doet terwille van de plicht zelf, dwz. zonder de verwachting dat de plicht in een toekomstig leven door God zal worden beloond, is volgens Kant een nar en een “tugendhafter Phantast”.⁶⁴

Het jaar 1785 betekent een radicale breuk met de hierboven geformuleerde externalistische motivatieleer. Vanaf de *Grundlegung* vallen *principium diiudicationis* en *principium executionis* samen. Het vereiste dat de maximes van onze handelingen als principe van een

63. Vgl. ook *Natürliche Theologie* Volckmann XXVIII 1138: “Wenn ich keinen Gott annehme: so ist die Moral wohl eine schöne Idee, aber es ist alsdann keine Triebfeder, sie auszuüben”.

64. Wie morele wetten aanneemt zonder aan God en aan een andere wereld te geloven, raakt verstrikt in een praktisch dilemma: “Nämlich wenn kein Gott und keine andere Welt ist, so muß ich entweder standhaft den Regeln der Tugend folgen [und] bin ich ein tugendhafter Phantast, weil ich keine Folgen erwarte, die meines Verhaltens würdig sind, — oder ich werde das Gesetz der Tugend wegwerfen, verachten, alle Moral mit Füßen treten, weil sie mir keine Glückseligkeit verschaffen kann [...], und dann fasse ich einen Grundsatz, wodurch ich ein Bösewicht werde. Wir müssen uns also entschließen, Narren oder Bösewichter zu sein” (Metaphysik Mrongovius XXIX 777-778; vgl. ook *Metaphysik Pölitz* XXVIII 319-320).

algemene wetgeving moeten kunnen gelden is voortaan ook het principe van de morele motivatie. Logische vorm is motiverende kracht. De “reine und mit keinem fremden Zusatz von empirischen Anreizen vermischte Vorstellung der Pflicht und überhaupt des sittlichen Gesetzes” (GMS IV 410) is nog slechts de enige morele drijfveer, terwijl het principe van de eigen gelukzaligheid “am meisten verwerflich” genoemd wordt, “weil es der Sittlichkeit Triebfedern unterlegt, die sie eher untergraben und ihre ganze Erhabenheit zernichten” (GMS IV 442).⁶⁵ Terwijl het geluk als morele vooronderstelling het veld moet ruimen, blijft het godspostulaat in de geschriften vanaf de *Grundlegung* nog formeel gehandhaafd. Toch fungeert God in deze fase niet langer als noodzakelijke vooronderstelling van de moraal: “Die Moral besteht für sich selbst (ihrem Prinzip nach) ohne Voraussetzung einer Gottheit” (Ref. 6107 XVIII 455). De verhouding tussen moraal en God is veeleer omgekeerd: “Das Dasein Gottes anzunehmen ist die Folge des moralischen Gesetzes und der *Gesinnung* nach demselben” (ibid.). Een vroege aanzet tot Kants nieuwe motivatieleer is te vinden in de uit het wintersemester van 1784/85 daterende Moral Mrongovius, waar het hoogste principe van de moraal voor het eerst als “intellectuale internum” wordt aangeduid.⁶⁶ De loutere vorm van de algemeenheid wordt hier in staat geacht om zonder enig bijkomend motief als oorzaak van het handelen te fungeren:

65. Zoals Hermann Schmitz opmerkt, “[hat man] noch nicht genügend zur Kenntnis genommen, daß Kant hier nicht so sehr irgend welche fremden Irrlehren verurteilt, sondern das, was er jahrzehntelang und noch wenige Jahre (in der KrV) oder gar (in Vorlesungen) Monate vorher mit der größten Entschiedenheit hartnäckig vertreten und eingeschärft hatte” (*Was wollte Kant?*, p. 101). Het is de verdienste van Schmitz dat hij de ontwikkeling van Kants morele motivatietheorie niet alleen uitvoerig documenteert, maar ook de samenhang aan het licht brengt met het leerstuk van de morele autonomie en de rol van het godspostulaat (vgl. o.c., pp. 81-124).

66. Moral Mrongovius XXVII 1426. De hier aangehaalde tekst is wel de (relatief) “beste und vollständigste Nachschrift der Ethik-Vorlesung Kants” genoemd (Günther Patzig, “Principium diiudicationis” und “Principium executionis”, p. 205 Anm.). Zie over de Poolse theologiestudent Mrongovius, wiens nauwgezette collegedictaten een niet te onderschatten kenbron van Kants denkontwikkeling vormen, Miroslaw Żelazny/Werner Stark, Zu Krzysztof Celestyn Mrongovius und seinen Kollegheften nach Kants Vorlesungen. In: R. Brandt/W. Stark (Hrsg.), *Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen*, pp. 279-292.

“das ist das wesentliche Stück der Moralität, daß unsere Handlungen aus dem Bewegungsgrunde der allgemeinen Regel geschehen” (Moral Mrongovius XXVII 1426-27).⁶⁷ Deze opvatting, die zoals gezegd haar definitieve uitdrukking vindt in de *Grundlegung*, keert in vrijwel dezelfde bewoordingen terug in de drie jaar later gepubliceerde *Kritik der praktischen Vernunft*. Ook hier is de vorm van de algemeenheid niet slechts het criterium van de morele beoordeling, maar tegelijkertijd de “subjektiv-hinreichende Bestimmungsgrund” van de morele handeling:

“Das Wesentliche alles sittlichen Werts der Handlungen kommt darauf an, daß das moralische Gesetz unmittelbar den Willen bestimme [...] Wenn nun unter *Triebfeder* (elater animi) der subjektive Bestimmungsgrund des Willens eines Wesens verstanden wird, dessen Vernunft nicht schon vermöge seiner Natur dem objektiven Gesetze notwendig gemäß ist, so wird erstlich daraus folgen: daß man dem göttlichen Willen gar keine Triebfedern beilegen könne, die Triebfeder des menschlichen Willens aber [...] niemals etwas anderes als das moralische Gesetz sein könne, mithin der objektive Bestimmungsgrund jederzeit und ganz allein zugleich der subjektiv-hinreichende Bestimmungsgrund der Handlung sein müsse” (KpV V 71-72).

Gezien het evidente belang dat Kant na 1785 toekent aan het motiverende karakter van de morele wet, is het niet verwonderlijk dat zijn

67. Kants positie in de Moral Mrongovius is overigens nog allerminst eenduidig. Het hier voor het eerst geformuleerde motivationele internalisme vormt voor Kant nog geen aanleiding om zijn vroegere externalisme met zoveel woorden op te geven. Zo verdedigt hij enerzijds de noodzaak van het godspostulaat (p. 1425), terwijl we het anderzijds ook zonder God lijken te kunnen stellen, nl. wanneer we handelen “aus reinem Triebe wegen der inneren Bonität der Handlungen” (p. 1426). Ook het morele gevoel is in de Moral Mrongovius geen consistent begrip. Enerzijds heet het: “[Das] oberste Principium alles moralischen Antriebes [ist] das moralische Gefühl” (p. 1423); anderzijds “kann sich die Moralität auf kein pathologisches Principium, weder auf ein physisches noch moralisches Gefühl gründen” (ibid.). Vergelijkbare ongerijmdheden vinden we trouwens ook in andere teksten. Zo wordt de “Kanon der reinen Vernunft” uit de eerste editie van de KrV in de tweede editie van 1787 integraal overgenomen, dwz. inclusief het motivationele externalisme waar de *Grundlegung* van 1785 juist uitdrukkelijk afstand van neemt.

morele bewijsvoering in de genoemde periode primair gericht is op de afleiding van de categorische imperatief als *principium executionis*. Het gaat erom, zoals Kant het in de *Grundlegung* programmatisch formuleert, “*a priori zu beweisen, daß dergleichen Imperativ wirklich stattfindet, daß es ein praktisches Gesetz gebe, welches schlechterdings und ohne alle Triebfedern für sich gebietet, und daß die Befolgung dieses Gesetzes Pflicht sei*” (GMS IV 425; cursiv. A.N.). Het werkelijkheidskarakter van de moraal valt hier samen met het vermogen van de morele wet om zonder tussenkomst van empirische neigingen of begeerten tot handelen aan te zetten. Dit betekent dat het bewijs van het motiverende karakter van de morele wet ons niet alleen de mogelijkheid van de morele realiteit, maar ook het bestaan ervan moet garanderen. In de woorden van Christine Korsgaard: “[...] until it has been shown that we can be motivated to act according to the categorical imperative, it has not been completely shown that the categorical imperative really exists — that there really is a law of pure practical reason [...] Thus, what remains for proof by a “deduction” is that we are capable of being motivated by this law of reason: that we have an autonomous will”.⁶⁸ In dit opzicht is er een belangrijk onderscheid tussen het bewijs voor de objectieve gelding van de wetten van het theoretisch kennen en het bewijs voor de objectieve gelding van de categorische imperatief als hoogste principe van de moraal. In het laatste geval kunnen we ons volgens Kant niet op het voordeel beroepen “daß die Wirklichkeit desselben in der Erfahrung gegeben und also die Möglichkeit nicht zur Festsetzung, sondern bloß zur Erklärung nötig wäre” (GMS IV 419-420). Anders dan de wetten van het theoretisch kennen, die overeenkomstig het tweede postulaat van het empirisch denken uit de *Kritik der reinen Vernunft* een bestaande ervaringswerkelijkheid vooronderstellen (vgl. KrV A225/B272 vv.), hebben morele wetten betrekking op een werkelijkheid die nog niet bestaat, maar die wij juist *behoren* tot stand te brengen. Het gaat dan ook niet om kennis van objecten, “die der Vernunft irgend wodurch anderwärts gegeben werden mögen, sondern ein Erkenntnis, so fern es der Grund von der Existenz der Gegenstände selbst werden kann und die Vernunft durch dieselbe Kausalität in einem vernünftigen

68. Korsgaard, *Skepticism about practical reason*, p. 330.

Wesen hat” (KpV V 46).⁶⁹ Zoals uit de formulering blijkt doelt Kant hier uitdrukkelijk op de morele wet als causale component van het praktisch handelen: morele kennis is niet alleen de mogelijkheidsvoorwaarde, maar ook de bestaansgrond van de objecten van de zuivere praktische rede. Zonder een bewijs voor de objectieve gelding van de categorische imperatief als *principium executionis* is het bestaan van de moraal eerder wens dan werkelijkheid.

Een punt dat in dit verband nog afzonderlijk vermelding verdient is de rol van de achtung, een begrip dat Kant zelf als één van de belangrijkste elementen van zijn kritische ethiek heeft beschouwd, maar dat in de literatuur met evenveel recht “ein Kuriosum psychologischer Naivität” is genoemd.⁷⁰ Wanneer over de interpretatie van Kants achtingsbegrip nog altijd veel verschil van mening bestaat, dan betreft die onenigheid niet zozeer de betekenis van het achtingsbegrip, als wel de plaats en de functie ervan in Kants morele theorie.⁷¹ Wat de betekenis betreft kunnen we zonder al te veel moeite drie verschillende achtingsbegrippen onderscheiden. Allereerst kent Kant de betekenis van een op distantie gebaseerd wederzijds respect of de erkenning van de intrinsieke waardigheid van onze medemensen: “*Achtung*, die ich für andere trage, oder die ein anderer von mir fordern kann (observantia aliis praestanda), ist also die Anerkennung einer *Würde* (dignitas) an

69. We vinden dezelfde gedachte ook al in de KrV, als Kant opmerkt dat we met het theoretisch verstand alleen datgene kunnen kennen “*was da ist*, oder gewesen ist, oder sein wird” (A548/B576). Omdat de loop der gebeurtenissen in de natuur vastligt, komt het begrip “behoren” hier niet te pas: we kunnen niet zeggen dat iets in de natuur anders zou behoren te zijn, dan het in feite is. In de moraal liggen de verhoudingen anders. De zuivere praktische rede “folgt nicht der Ordnung der Dinge, so wie sie sich in der Erscheinung darstellen, sondern macht sich mit völliger Spontaneität eine eigene Ordnung nach Ideen, [...] nach denen sie so gar Handlungen für notwendig erklärt, die noch *nicht geschehen* sind und vielleicht nicht geschehen werden, von allen aber gleichwohl voraussetzt, daß die Vernunft in Beziehung auf sie Kausalität haben könne” (A548/B576).

70. Zie Hermann Schmitz, o.c., p. 101.

71. Zie over Kants achtingsbegrip i.h.b. Harald Köhl, o.c., pp. 115-155. Van belang zijn ook Ralph C.S. Walker, Achtung in the *Grundlegung*. In: O. Höffe (Hrsg.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: ein kooperativer Kommentar*, pp. 97-116 en Andrews Reath, Kant’s Theory of Moral Sensibility: Respect for the Moral Law and the Influence of Inclination. In: *Kant-Studien LXXX* (1989), pp. 284-302.

anderen Menschen” (MS VI 462). We zijn dit achtingsbegrip, dat vooral in de *Metaphysik der Sitten* een belangrijke rol speelt, in het vorige hoofdstuk al tegengekomen als de morele pendant van de uit Newtons natuurfilosofie afkomstige repulsiekracht. Achtung is in deze opvatting constitutief voor een morele gemeenschap van intelligibele subjecten waarvan de leden elkaar als doel op zichzelf respecteren.⁷² De tweede betekenis van het achtingsbegrip is die van moreel gevoel, een begrip dat in de kritische ethiek een nadere nuance krijgt: achtung is “kein durch Einfluß *empfangenes*, sondern durch einen Vernunftbegriff *selbstgewirktes* Gefühl und daher von allen Gefühlen der ersten Art [...] spezifisch unterschieden” (GMS IV 401 Anm.). In deze tweede betekenis is achtung het principe van de morele motivatie. De achtung voor de morele wet “[muß] als Triebfeder zur Befolgung desselben, und als Grund zu Maximen eines ihm gemäßen Lebenswandels angesehen werden” (KpV V 79). Het achtingsbegrip neemt hier met zoveel woorden de plaats in die Kant eerder had toegekend aan het door God in een toekomstig leven gewaarborgde geluk. In de derde betekenis tenslotte is achtung geen causale component van de morele handeling, maar “mit dem Bewußtsein seiner Pflicht einerlei” (MS VI 464), zodat de uitdrukkingen “uit plicht” en “uit achtung” als synoniemen kunnen gelden. De achtung is hier niet zelf het motief dat ons tot handelen aanzet, maar alleen nog het bewustzijn van de motiverende kracht van de zuivere praktische rede: “die Achtung fürs Gesetz [ist] nicht Triebfeder zur Sittlichkeit, sondern sie ist die Sittlichkeit selbst, subjektiv als Triebfeder betrachtet” (KpV V 75-76). En omdat de motiverende kracht van de zuivere praktische rede haar oorsprong vindt in ons vermogen tot zelfwetgeving, is achtung in deze betekenis in wezen zelfachtung.⁷³

Zoals gezegd is het begrip achtung in de eerstgenoemde betekenis — die van respect — al in een eerder stadium aan de orde geweest. We zullen deze betekenis en de constitutieve functie ervan voor het

72. Vgl. hierboven p. 125.

73. Vgl. Köhl, o.c., p. 133: “Da Achtung für Kant also eine Wirkung des Bewußtseins unseres eigenen Willens und seiner Autonomie ist, und da für ihn dieser Wille, den er mit der praktischen Vernunft identifiziert, unser “eigentliches Selbst” [GMS IV 458] ausmacht, also das, was wir als Menschen wesentlich sind: deshalb ist Achtung für Kant wesentlich *Selbstachtung*”.

Reich der Zwecke als sluitsteen van Kants morele theorie hier verder laten rusten. Wanneer we ons beperken tot de overgebleven twee betekenissen, die van de achting als moreel gevoel en als het bewustzijn van de motiverende kracht van de zuivere praktische rede, dan moeten we constateren dat de achting als moreel gevoel — hetzij van empirische of van niet-empirische aard — zich niet laat verenigen met Kants morele motivatietheorie zoals die in de *Grundlegung* en in de *Kritik der praktischen Vernunft* wordt gepresenteerd. Als de categorische imperatief met uitsluiting van al het andere het enige principe van de morele motivatie uitmaakt, dan kan diezelfde functie alleen al hierom niet door de achting worden vervuld. De achting voor de morele wet als motiverend beginsel moet dan ook beschouwd worden als het antwoord op een vraag die met de formulering van het internalistische standpunt in de *Grundlegung* zijn eigenlijke pointe verloren heeft. Als de achting daarentegen geen motiverende functie bezit en niet méér betekent dan het bewustzijn van ons vermogen tot zelfwetgeving, dan kunnen we ons met recht afvragen wat die achting nog aan onze zelfwetgevende rede als oorsprong van de morele motivatie heeft toe te voegen. Afhankelijk van de betekenis die we eraan willen toekennen is het begrip achting inconsistent met Kants morele motivatieleer, dan wel overbodig. De enige plausibele verklaring voor de achtingstheorie kan dan nog gelegen zijn in Kants mogelijke twijfel aan de juistheid van het motivationele internalisme — een twijfel die alleen gerechtvaardigd lijkt zolang de gelding van de categorische imperatief als *principium executionis* niet is bewezen.⁷⁴

3.2 De deductie van de morele wet

Kants bekendste poging om een bewijs te leveren voor de gelding van de morele wet — en tegelijkertijd één van de belangrijkste proeven van morele bewijsvoering in de geschiedenis van de filosofie — is te vinden in het derde hoofdstuk van de *Grundlegung*, een hoofdstuk

74. De genoemde bezwaren gelden uiteraard niet de betekenis van de achting als respect voor de intrinsieke waarde van anderen en de constitutieve functie hiervan voor een morele gemeenschap van intelligibele subjecten, een begrip dat als ideaal van de praktische rede ook in de kritische tijd gehandhaafd blijft.

waarvan de tekst in de literatuur als “besonders schwierig”, “ungeheuer komplex” en “geradezu opak” is gekwalificeerd.⁷⁵ De moeilijkheden waar het hier om gaat betreffen echter niet de logische structuur van Kants bewijs, dat de vorm aanneemt van een “niet-zuiver” hypothetisch syllogisme, maar de status van de premissen van het argument en in het bijzonder de betekenis van het vrijheidsbegrip dat als gemeenschappelijke term in de beide premissen figureert. De logische structuur van Kants deductie is relatief onproblematisch. Moraliteit wordt uit vrijheid afgeleid, en wel volgens de *modus ponens*

als p dan q	(P ₁)
p	(P ₂)
q	(C)

waarbij p voor vrijheid staat en q voor moraliteit. Zonder al inhoudelijk op Kants argumentatie in te gaan, kunnen we op grond van het bovenstaande schema vaststellen dat het bewijs voor de gelding van de morele wet ten minste aan twee voorwaarden van logische consistentie moet voldoen. De eerste voorwaarde is het vereiste van non-circulariteit, dwz. dat de waarheid van de premissen niet afhankelijk mag zijn van die van de conclusie. De tweede voorwaarde is het vereiste van identiteit, dwz. dat de subjectterm van de categorische premisse (P₂) identiek moet zijn aan de antecedens van de hypothetische premisse (P₁). In het onderhavige geval houdt de laatstgenoemde voorwaarde in dat het vrijheidsbegrip — de middenterm van het syllogisme — in beide premissen dezelfde betekenis moet hebben. Terwijl het identiteitsbeginsel door Kant niet met zoveel woorden wordt genoemd, komt het non-circulariteitsbeginsel op verschillende

75. De eerste kwalificatie is van Friedrich Kaulbach (*Immanuel Kants 'Grundlegung zur Metaphysik der Sitten'*, p. VII), de andere twee komen van Dieter Schönecker (*Kant: Grundlegung III. Die Deduktion des kategorischen Imperativs*, pp. 15 en 16). Schöneckers recent verschenen studie is — qua uitvoerigheid, helderheid en filosofische diepgang — het beste commentaar op het derde hoofdstuk van de *Grundlegung* dat thans beschikbaar is. Zie over Kants deductie van de morele wet ook H.J. Paton, *The Categorical Imperative*, pp. 199-278, Henry Allison, *Kant's Theory of Freedom*, pp. 201-249 en Dieter Henrich, *Die Deduktion des Sittengesetzes. Über die Gründe der Dunkelheit des letzten Abschnittes von Kants "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten"*. In: A. Schwan (Hrsg.), *Denken im Schatten des Nihilismus*, pp. 55-112.

plaatsen in de tekst ter sprake. Zo spreekt Kant over “eine Art von Zirkel, aus dem, wie es scheint, nicht herauszukommen ist” (GMS IV 450) en over “ein geheimer Zirkel” (GMS IV 453), die hierin zou bestaan dat we “die Idee der Freiheit nur um des sittlichen Gesetzes willen zum Grunde legten, um dieses nachher aus der Freiheit wiederum zu schließen” (ibid.).⁷⁶ We zullen laten zien dat Kants deductie ten slotte mislukt omdat hij er niet in slaagt tegelijkertijd aan beide voorwaarden van logische consistentie te voldoen: non-circulariteit en identiteit blijken in laatste instantie onverenigbaar. We beginnen hieronder met de bespreking van Kants hypothetische premisse en de aard van het vrijheidsbegrip dat door deze premisse wordt voorondersteld. Het resterende deel van Kants argumentatie, dat daarna aan de orde zal komen, betreft het bewijs van de categorische premisse, dwz. het bewijs voor het bestaan van de vrijheid. De twee voornaamste argumenten die Kant aanvoert om het bestaan van de menselijke vrijheid te rechtvaardigen, het twee-werelden argument en het argument van de performatieve tegenspraak, blijken ieder om verschillende redenen tekort te schieten: waar het eerste argument in strijd komt met het non-circulariteitsbeginsel, maakt het tweede argument een inbreuk op het identiteitsbeginsel. Deze aporie in Kants bewijsvoering zal er ten slotte toe leiden dat de idee van een morele deductie in de latere *Kritik der praktischen Vernunft* voorgoed wordt opgegeven: het is dan niet langer de vrijheid waaruit de moraal moet worden afgeleid, maar juist omgekeerd de moraal die ons het bewijs moet leveren van de menselijke vrijheid.

Het vrijheidsbegrip dat als antecedens in Kants hypothetische premisse fungeert wordt aan het begin van het derde hoofdstuk van

76. Zie over de logische structuur van de door Kant genoemde cirkel Reinhard Brandt, *Der Zirkel im dritten Abschnitt von Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: H. Oberer/G. Seel (Hrsg.), *Kant. Analysen - Probleme - Kritik*. Bd. I, pp. 169-191 en Dieter Schönecker, o.c., pp. 329-358. Terwijl Brandt de door Kant als potentieel gevaar gesignaleerde cirkel een *circulus in probando* noemt, maakt Schönecker aannemelijk dat het hier veeleer om een *petitio principii* gaat: de logische fout zou dan hierin bestaan dat de categorische premisse van het argument even ongefundeerd is als de conclusie, zonder dat er sprake hoeft te zijn van een wederzijdse implicatie (vgl. Schönecker, o.c., pp. 16 v., 333 vv., 338 v. en 405). Zie voor Kants eigen formulering van het onderscheid tussen *circulus in probando* en *petitio principii* Logik Jäsche IX 135 en Refl. 3314, XVI 774 (Anm.).

de *Grundlegung* gedefinieerd als een vorm van causaliteit: vrijheid is een eigenschap van de menselijke wil, “da sie unabhängig von fremden sie *bestimmenden* Ursachen wirkend sein kann; so wie Naturnotwendigkeit die Eigenschaft der Kausalität aller vernunftlosen Wesen, durch den Einfluß fremder Ursachen zur Tätigkeit bestimmt zu werden” (GMS IV 446). Dezelfde formulering is te vinden in het argument voor de these van de derde antinomie in de Dialektik van de *Kritik der reinen Vernunft*, waar vrijheid gekarakteriseerd wordt als “das Vermögen, einen Zustand *von selbst* anzufangen” (A533/B561; vgl. ook A448/B476 en A554/B582). Vrijheid is hier kosmologische of transcendentale vrijheid, een begrip dat volgens Kant op twee verschillende manieren kan worden opgevat, nl. als eerste oorzaak van een oneindige reeks causaal bepaalde verschijnselen in de tijd (“ohne welche selbst im Laufe der Natur die Reihenfolge der Erscheinungen auf der Seite der Ursachen niemals vollständig ist”; A447/B475) en als handelingsvrijheid of het vermogen van de menselijke wil om onafhankelijk van onze causaal bepaalde neigingen en begeerten “miten im Laufe der Welt verschiedene Reihen, der Kausalität nach, von selbst anfangen zu lassen” (A450/B478). Waar het eerstgenoemde probleem, de vraag naar een eerste oorzaak of eerste beweging, beperkt blijft tot Kants argumentatie voor de these van de derde antinomie, speelt het probleem van de handelingsvrijheid een sleutelrol in de morele bewijzvoering in de *Grundlegung*.⁷⁷

77. Hoewel de bovengenoemde vormen van vrijheidscausaliteit dus niet op hetzelfde neerkomen, is Kant in de Dialektik van de KrV van mening dat het probleem van de handelingsvrijheid tot de vraag naar het bestaan van een eerste oorzaak of eerste beweging kan worden herleid (vgl. A450/B478 en A533-534/B561-562). De meeste auteurs constateren hier een *non sequitur*. Zo noemt Jonathan Bennett de vraag naar een eerste oorzaak in de these van de derde antinomie “irrelevant to the problem of human freedom” (*Kant’s Dialectic*, p. 189) en is ook Henry Allison van mening dat “we must look elsewhere than the Antinomy itself for an accurate picture of Kant’s [view on human freedom]” (*Kant’s Transcendental Idealism*, p. 314). In Kants ethiek speelt het kosmologische probleem van een eerste oorzaak geen rol: hier gaat het uitsluitend om de vraag hoe de als “unbedingte Bedingung” (A554/B582) gedefinieerde handelingsvrijheid “im Laufe der Welt” geïntegreerd kan worden zonder aan de causale bepaaldheid van diezelfde wereld afbreuk te doen. Het is dit probleem dat Kant in één van zijn colleges uit de jaren negentig de “vera crux philosophorum” noemt (Metaphysik Arnoldt XXIX 1021).

Als we het kosmologische probleem van een eerste oorzaak of eerste beweging hier verder buiten beschouwing laten en uitgaan van de enkele vooronderstelling dat de mens over het vermogen beschikt om een reeks gebeurtenissen in gang te zetten zonder daarbij zelf causaal bepaald te zijn, dan is dit volgens de hypothetische premisse van het argument in de *Grundlegung* voldoende om te kunnen concluderen tot de gelding van de morele wet. Tussen de vrijheid van de wil en het principe van de morele autonomie bestaat volgens Kant een analytische samenhang: “Wenn die Freiheit des Willens vorausgesetzt wird, so folgt die Sittlichkeit samt ihrem Prinzip daraus durch bloße Zergliederung ihres Begriffs” (GMS IV 447).⁷⁸ Als we vrijheid immers definiëren als een vorm van causaliteit en causaliteit als een wetmatige verbinding van oorzaak en gevolg, dan kan wilsvrijheid niet hetzelfde betekenen als wetteloosheid of willekeur, maar drukt zij naar haar aard een oorzakelijke verbinding uit.⁷⁹ De vrijheid van wil, die zich aan de causale ordening van de natuur onttrekt, is dan

78. Het is in dit verband van belang om een onderscheid te maken tussen de analytische structuur van de hypothetische premisse van het argument voor de gelding van de morele wet enerzijds en het synthetische karakter van diezelfde morele wet anderzijds. Zoals Kant terecht opmerkt “ist das letztere doch immer ein synthetischer Satz: ein schlechterdings guter Wille ist derjenige, dessen Maxime jederzeit sich selbst, als allgemeines Gesetz betrachtet, in sich enthalten kann; denn durch Zergliederung des Begriffs von einem schlechthin guten Willen kann jene Eigenschaft der Maxime nicht gefunden werden” (GMS IV 447). Zie over Kants analyticiteitsthese in de *Grundlegung* i.h.b. Schönecker (o.c., pp. 147-195) en Allison (Morality and Freedom: Kant’s Reciprocity Thesis. In: *The Philosophical Review XCV* (1986), pp. 393-425 en *Kant’s Theory of Freedom*, pp. 201-213).

79. Een vrije wil, die niet aan regels of wetten gebonden is, is volgens Kant “ein Un-ding” (GMS IV 446). Deze opvatting is overigens niet beperkt tot het kritische denken, maar gaat terug tot de voorkritische tijd. Al in de Bemerkingen van 1764/65 noemt Kant wetteloosheid en willekeur een grotere bedreiging voor de menselijke vrijheid dan de onderworpenheid aan de wetten van de natuur: “Die Bewegungen der Materie halten doch eine gewisse bestimmte Regel, aber des Menschen Eigensinn ist regellos” (Bemerkingen XX 93). In de latere colleges uit de kritische tijd heet het overeenkomstig: “Wäre [...] jeder frei ohne Gesetz, so könnte nichts schrecklicheres gedacht werden. Denn jeder machte mit dem andern was er wollte, und so wäre keiner frei” (Naturrecht Feyerabend XXVII 1320) en “Die Freiheit [...], in so ferne sie nicht unter gewissen Regeln des bedingten Gebrauchs restringiert ist, [ist] das schrecklichste, was nur sein kann” (Moral Mrongovius XXVII 1482).

ook “nicht gar gesetzlos, sondern muß vielmehr eine Kausalität nach unwandelbaren Gesetzen, aber von besonderer Art sein” (GMS IV 446). Met “onveranderlijk” bedoelt Kant noodzakelijk, de term “bijzonder” geeft aan dat het hier om een oorzakelijke verbinding gaat die “in ihrer Kausalität keinen Bedingungen der Erscheinung und des Zeitlaufs unterworfen ist” (KrV A556/B584). Omdat deze “onveranderlijke wetten van bijzondere aard” hun wetmatigheid niet aan de bestaande werkelijkheid kunnen ontleen (dit zou zowel aan hun noodzakelijke, als aan hun niet-empirische karakter afbreuk doen), moet de oorsprong ervan worden gezocht in de menselijke rede:

“was kann denn wohl die Freiheit des Willens sonst sein als Autonomie, d.i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein? Der Satz aber: der Wille ist in allen Handlungen sich selbst ein Gesetz, bezeichnet nur das Prinzip, nach keiner anderen Maxime zu handeln, als die sich selbst auch als ein allgemeines Gesetz zum Gegenstande haben kann. Dies ist aber gerade die Formel des kategorischen Imperativs und das Prinzip der Sittlichkeit; also ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei” (GMS IV 447).

Het bovenstaande argument, dat de analytische samenhang tussen vrijheid en moraliteit tot uitdrukking brengt, ontleent zijn plausibiliteit voor een belangrijk deel aan vooronderstellingen van handelings-theoretische aard. Het transcendentale vrijheidsbegrip, waarop de gelding van de morele wet in laatste instantie kan worden teruggevoerd, vormt bij Kant de keerzijde van een strikt deterministische werkelijkheidsopvatting, waarin geen plaats is voor het onderscheid tussen menselijke handelingen en van de mens onafhankelijke gebeurtenissen. In navolging van de mechanistische psychologie van zijn tijd beschouwt Kant het menselijk handelen als een vorm van rationeel determinisme: handelingen kunnen evenals alle andere empirische verschijnselen geheel en al in termen van oorzaken en gevolgen worden verklaard.⁸⁰ Een handeling (*actio*) is voor Kant een functioneel of

80. Kants handelingspsychologie vertoont belangrijke overeenkomsten met die van het Franse materialisme, waarvan Lamettrie (*L'Homme machine*) en D'Holbach (*Système de la nature, ou des lois du monde physique et du monde moral*) als de be-

relationeel begrip waarin causaliteit en substantialiteit samenkomen: “Handlung bedeutet [...] das Verhältnis des Subjekts der Kausalität zur Wirkung” (KrV A205/B250). Het handelingssubject (de substantie of actor) fungeert in deze opvatting nog slechts als “drager” van een noodzakelijke eenheid van oorzaak en gevolg.⁸¹ Dit betekent niet dat er geen verschil zou zijn tussen het menselijk handelen als uitdrukking van een wetmatige verbinding tussen oorzaak en gevolg en het volledig door causale factoren bepaalde gedrag van dieren. In tegenstelling tot dieren zijn mensen, als met verstand begiftigde wezens, niet louter afhankelijk van hun instinct (*arbitrium brutum*), maar beschikken ze over een wil (*arbitrium liberum*) of het vermogen om te handelen op grond van hun voorstelling van wetten, dwz. op grond van algemene regels en principes.⁸² En wil is voor Kant “nichts

langrijkste exponenten beschouwd kunnen worden (vgl. F.A. Lange, *Geschichte des Materialismus*. Bd. I, pp. 323-385). Aansluitend bij zijn Franse voorgangers stelt Kant “daß, wenn es für uns möglich wäre, in eines Menschen Denkungsart, so wie sie sich durch innere sowohl als äußere Handlungen zeigt, so tiefe Einsicht zu haben, daß jede, auch die mindeste Triebfeder dazu uns bekannt würde, imgleichen alle auf diese wirkenden äußeren Veranlassungen, man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewißheit, so wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis, ausrechnen könnte” (KpV V 99). Het is overigens opmerkelijk dat Kant op het gebied van de psychologie een mechanisch verklaringsmodel hanteert, waar hij ditzelfde model in de natuurfilosofie juist afwijst ten gunste van een dynamisch verklaringsmodel (vgl. MAN IV 532 vv.).

81. Zie over de functionele of relationele structuur van Kants handelingsbegrip, dat als “erste Grund von allem Wechsel der Erscheinungen” (KrV A205/B250) zowel fysische gebeurtenissen als menselijke daden omvat, Volker Gerhardt, *Handlung als Verhältnis von Ursache und Wirkung. Zur Entwicklung des Handlungsbegriffs bei Kant*. In: G. Prauss (Hrsg.), *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*, pp. 98-131. Zoals Gerhardt laat zien blijft de ontologische functie van het handelingsbegrip uit Kants voorkritische periode ook in de kritische tijd bestaan: als noodzakelijke verbinding van substantialiteit en causaliteit dient de handeling steeds “zur kategorialen Bestimmung des Seienden” (p. 104), en wel “unabhängig davon, ob die erkennbaren Wirkungen durch mechanisch auftretende oder durch spontane Ursachen herbeigeführt werden” (p. 126).

82. “Eine Willkür [...] ist bloß *tierisch* (*arbitrium brutum*), die nicht anders als durch sinnliche Antriebe, d.i. *pathologisch* bestimmt werden kann. Diejenige aber, welche unabhängig von sinnlichen Antrieben, mithin durch Bewegungursachen, welche nur von der Vernunft vorgestellt werden, bestimmt werden kann, heißt die *freie Willkür* (*arbitrium liberum*)” (KrV A802/B830; vgl. ook A534/B562). Waar Kant met

anderes als praktische Vernunft” (GMS IV 412). Alleen redelijke wezens zijn met andere woorden in staat om hun dierlijke impulsen te transformeren tot “pathologische interessen” en hierop hun maximes van de wil (hun voorstelling van wetten) te baseren.⁸³ Toch is dit onderscheid voor de mechanistische psychologie niet doorslaggevend: ook wanneer de mens niet willoos gestuurd wordt door zijn impulsen en zich laat leiden door voorstellingen “von dem, was selbst auf entferntere Art nützlich oder schädlich ist” (KrV A802/B830), dan vinden die verstandelijke voorstellingen — evenals neigingen en begeerten — hun grond in buiten de mens gelegen oorzaken. Waar Wolff en Baumgarten nog geleerd hadden “daß der handelnde Mensch von aller Naturnotwendigkeit unabhängig sei, insofern seine Handlungen durch Motiven geleitet, mithin durch Verstand und Vernunft determiniert würden”, stelt Kant dat de mens “dadurch nicht vom Naturmechanismus befreit [wird], daß er bei seiner Handlung einen Akt der Vernunft vornimmt. Jeder Akt des Denkens, Überlegens ist selbst eine Begebenheit der Natur, wobei der Verstand die Verknüpfung der Ursachen der Dinge mit ihren Wirkungen aufsucht, und danach die Mittel zum Handeln wählt” (MS Vigilantius XXVII 503). Van handelen uit zelfbepaling kan in deze opvatting geen sprake zijn: de vrijheid die door het rationele determinisme wordt voorondersteld is een relatieve of comparatieve vrijheid en “im Grunde nichts besser, als die Freiheit eines Bratenwenders [...], der auch, wenn er einmal aufgezogen worden, von selbst seine Bewegungen verrichtet” (KpV V 97). De rol van het handelend subject wordt hier gereduceerd tot die van marionet — of met een toespeling op de Franse uitvinder Jacques

“Willkür” het handelingsvermogen bedoelt, geeft de term “Wille” de wetgevende functie van de praktische rede aan (vgl. MS VI 213-214 en 226-227). In tegenstelling tot de “Willkür”, die verschillende gradaties van vrijheid kent, kan de “Wille” echter “weder frei noch unfrei genannt werden” (MS VI 226). Het “Wille-Willkür” onderscheid, dat in de *Grundlegung* nog impliciet blijft en pas in de *Metaphysik der Sitten* met zoveel woorden wordt gedefinieerd, zal in het betoog hieronder (waar het om het vrijheidsbegrip in de *Grundlegung* gaat) verder buiten beschouwing blijven. Zie voor het genoemde onderscheid o.a. Ralf Meerbote, Wille and Willkür in Kant’s Theory of Action. In: M.S. Gram (ed.), *Interpreting Kant*, pp. 69-84 en Hud Hudson, Wille, Willkür, and the Imputability of Immoral Actions. In: *Kant-Studien LXXXII* (1991), pp. 179-196.

83. Vgl. GMS IV 413 Anm.

de Vaucanson “ein Vaucansonsches Automat” (KpV V 101) — en de functie van de praktische rede is alleen nog een technisch-instrumentele: het kiezen van de juiste middelen ter realisering van doeleinden die we uiteindelijk niet zelf in de hand hebben.⁸⁴

Kants rationale determinisme, dat het menselijk handelen reduceert tot een empirisch verklaarbare reeks van oorzaken en gevolgen, is niet in staat om het fenomeen van de moraal toereikend te karakteriseren. In minstens twee opzichten schiet het model van de mechanistische psychologie tekort. In de eerste plaats is het morele handelen voor Kants handelingspsychologie een vorm van hedonisme of psychologisch egoïsme.⁸⁵ Als al mijn doen en laten oorzakelijk bepaald wordt door mijn causaal gedetermineerde neigingen en begeerten, dan kan ik alleen nog handelen uit egoïstische motieven: mijn handelen is immers steeds gericht op de vervulling van mijn eigen wensen en op het nastreven van mijn eigen geluk. Vanuit een dergelijke optiek valt niet goed in te zien hoe ik ooit rekening zou kunnen houden met de belangen van anderen of — a fortiori — met de intrinsieke waarde van mijn medemens. Dit betekent dat wat voor Kant de eigenlijke inhoud van de categorische imperatief uitmaakt, nl. de eis om een ander altijd ook als doel en nooit slechts als middel te beschouwen (vgl. GMS IV 428), door een mechanistische handelingspsychologie niet adequaat kan worden begrepen. Een tweede aspect komt hier nog bij. Als al ons handelen steeds door externe factoren wordt bepaald, dan verliezen begrippen als schuld en toerekening hun specifieke morele betekenis. Wie door uitwendige of inwendige oorzaken gedwongen wordt tot daden die hij zelf niet in de hand heeft kan ook niet voor die daden verantwoordelijk worden gesteld. Het enkele feit dat de mens in staat is om te handelen op grond van motieven is geen

84. Een hedendaagse variant van Kants rationale determinisme vormt het “propositionele determinisme” van Donald Davidson, die in een reeks artikelen de opvatting heeft verdedigd dat motieven — dwz. de redenen van een handeling die de propositionele uitdrukking zijn van onze wensen en overtuigingen — steeds als oorzaken kunnen worden opgevat (*Essays on Actions and Events*, i.h.b. pp. 3-19 en 63-82). Zie over Davidsons kantianisme Hud Hudson, *Kant's Compatibilism*, pp. 61-71.

85. Vgl. W.H. Walsh, die Kants psychologie van het morele handelen “almost crudely hedonistic” noemt (Kant's Concept of Practical Reason. In: S. Körner (ed.), *Practical Reason*, p. 192).

voldoende voorwaarde voor toerekenbaarheid, zolang die motieven op hun beurt volledig door externe factoren zijn gedetermineerd. De comparatieve vrijheid van de deterministische psychologie is in moreel opzicht “ein elender Behelf, womit sich noch immer einige hinhalten lassen, und so jenes schwere Problem [der Zurechnung] mit einer kleinen Wortklauberei aufgelöst zu haben meinen, an dessen Auflösung Jahrtausende vergeblich gearbeitet haben” (KpV V 96).⁸⁶ Als moraliteit toerekenbaarheid inhoudt, dan vooronderstelt dit laatste niet slechts comparatieve of relatieve vrijheid, maar vrijheid in absolute of transcendentale zin. Zoals het in één van Kants latere colleges heet: “Der kategorische Imperativ setzt beim Menschen eine subjektive Möglichkeit zur Befolgung des Gesetzes, so wie zur Übertretung desselben, oder welches einerlei ist, eine Independenz a determinationibus per stimulus voraus, mithin die Freiheit [...] *Denn wäre dies nicht der Fall, so müßten alle Handlungen des Menschen bloß nach Gesetzen der Natur, oder nach Naturnotwendigkeit, bestimmt werden, und mithin würde alle Zurechnungsfähigkeit wegfallen*” (Metaphysik Arnoldt XXIX 1018).⁸⁷ We mogen hier concluderen dat Kants morele theorie, die een motivationeel altruïsme en morele verantwoordelijkheid tot haar elementaire grondslagen rekent, haar gelding niet kan ontleen aan de oorzakelijk bepaalde natuurorde die het domein

86. Kant doelt hier niet slechts op de psychologie van Wolff, maar ook op die van zijn tijdgenoot Johann Heinrich Schulz, die in zijn *Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre* van 1783 de menselijke wilsvrijheid en daarmee het probleem van de toerekening had ontkend. Zie voor Kants kritiek op Schulz hieronder pp. 207 vv. In dit verband dient ook Kants latere polemieek met de uit Jena afkomstige wolffiaan Johann August Ulrich te worden vermeld. In zijn in 1788 verschenen *Eleutheriologie* zou Ulrich een psychologisch vrijheidsbegrip als grondslag van de moraal verdedigen en zich expliciet keren tegen het door Kant geleerde transcendentale vrijheidsbegrip. Zie over Ulrichs *Eleutheriologie* de in AA als aanhangsel opgenomen recensie door Kants leerling en latere collega Christian Jacob Kraus, waarin Kant een belangrijk aandeel had (AA VIII 451-460). Vgl. over Kants “verborgen” auteurschap van Kraus’ recensie Werner Stark, Kant und Kraus. Eine übersehene Quelle zur Königsberger Aufklärung. In: R. Brandt/W. Stark (Hrsg.), *Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen*, i.h.b. pp. 172 vv.

87. Het is dan ook niet toevallig wanneer Kant de menselijke vrijheid in hetzelfde college in termen van toerekenbaarheid definieert: “In Rücksicht seiner Handlungen kann man daher *die Freiheit* auch benennen (Nominaldefinition): *die Zurechnungsfähigkeit des Menschen*” (Metaphysik Arnoldt XXIX 1020).

vormt van de mechanistische psychologie. Dit betekent niet dat morele theorie en handelingspsychologie elkaar wederzijds zouden uitsluiten, maar veeleer dat normatieve ethiek en morele psychologie gescheiden disciplines zijn die elkaars aanspraken niet kunnen legitimeren. Als de categorische imperatief bestaansrecht heeft, dan kan dit alleen nog worden gelegitimeerd door een vrijheidsbegrip dat zich aan elke natuurwetmatige bepaaldheid onttrekt en dat zijn oorsprong vindt in onze eigen zelfwetgevende rede. Handelingspsychologie en kritische ethiek vormen zo elkaars noodzakelijk complement: het mechanistisch mensbeeld eist een autonome moraal.

Ook wanneer Kants handelingstheorie ertoe kan bijdragen om de analytische samenhang tussen moraliteit en vrijheidscausaliteit inzichtelijk te maken, dan is de deductie van de morele wet hiermee nog allerminst compleet. Als het rationele determinisme al waar is, dan bevestigt dit hooguit de aannemelijkheid van de hypothetische premisse van de beoogde deductie. Wil het bewijs voor de gelding van de morele wet daadwerkelijk overtuigen, dan kunnen we niet bij de hypothetische premisse ervan blijven staan, maar is er een onafhankelijk argument nodig voor de aannemelijkheid van de categorische premisse, dwz. een bewijs voor het bestaan van de menselijke vrijheid. Om de vrijheid als noodzakelijke vooronderstelling van de moraal te funderen beroept Kant zich op twee verschillende argumenten: het twee-werelden argument en het argument van de performatieve tegenspraak. We zullen beginnen met de bespreking van het eerste argument, dat in meer uitgewerkte vorm ook in de *Kritik der reinen Vernunft* te vinden is en waaraan Kant zelf het meeste gewicht heeft toegekend. Het argument van de performatieve tegenspraak zal daarna aan de orde komen.

Het twee-werelden argument gaat uit van het van Plato afkomstige onderscheid tussen een *realitas phaenomenon* en een *realitas noumenon*: de eerste realiteit is de “Sinnenwelt” of de voorstellingswereld van het kennend verstand, de tweede realiteit is de “Verstandeswelt” en als zodanig van de fenomenale voorstellingswereld het intelligibele correlaat.⁸⁸ Zoals we al bij de bespreking van Kants epistemologisch

88. Anders dan op grond van Kants epistemologisch transcendentalisme kan worden vermoed, wordt met de term “Verstandeswelt” niet de door het kennend verstand tot

subjectivisme konden vaststellen gaat het hierbij niet om een ontologisch onderscheid tussen twee objectief bestaande werkelijkheden, maar om een onderscheid tussen twee verschillende perspectieven of standpunten die we ten aanzien van dezelfde werkelijkheid kunnen innemen.⁸⁹ Waar Kant in het voorwoord van de *Kritik der reinen Vernunft* opmerkt “daß dieselben Gegenstände *einerseits* als Gegenstände der Sinne und des Verstandes für die Erfahrung, *andererseits* aber doch als Gegenstände, die man bloß denkt, [...] mithin von zwei verschiedene Seiten betrachtet werden können” (B XVIII Anm.), spreekt de *Grundlegung* dienovereenkomstig over “zwei Standpunkte, daraus [ein vernünftiges Wesen] sich selbst betrachten und Gesetze des Gebrauchs seiner Kräfte, folglich aller seiner Handlungen erkennen kann: *einmal*, sofern es zur Sinnenwelt gehört, unter Naturgesetzen (Heteronomie), *zweitens* als zur intelligibelen Welt gehörig, unter Gesetzen, die, von der Natur unabhängig, nicht empirisch, sondern bloß in der Vernunft gegründet sind” (GMS IV 452).⁹⁰ Het onder-

stand gebrachte realiteit bedoeld, maar de niet-empirische realiteit die aan de wereld van het kennend verstand “zum Grunde liegt” (GMS IV 451). Terwijl de Sinnenwelt als de wereld der verschijnselen door het menselijk verstand wordt geconstitueerd, is de Verstandeswelt als de wereld der Dinge an sich juist van het kennend verstand onafhankelijk. Overigens gebruikt Kant “intelligibele Welt”, “intellektuelle Welt” en “Verstandeswelt” vaak door elkaar, hoewel de genoemde termen niet hetzelfde betekenen: de intelligibele of intellectuele wereld is de wereld der redelijke wezens als Dinge an sich (“Intelligenzen”) en vormt daarmee slechts een deel van de Verstandeswelt die de totaliteit van alle Dinge an sich uitmaakt (vgl. Schönecker, o.c., p. 261). 89. Vgl. hierboven pp. 149 v.

90. Vgl. ook KrV A538/B566, waar Kant stelt dat “man die *Kausalität* [eines] Wesens auf zwei Seiten betrachten [kann], als *intelligibel* nach ihrer *Handlung*, als eines Dinges an sich selbst, und als *sensibel*, nach den *Wirkungen* derselben, als einer Erscheinung in der Sinnenwelt”. De stelling van Lewis White Beck, als zou Kant pas in de KU van 1790 tot zijn standpuntdualisme zijn gekomen, terwijl hij vóór die tijd een strikt ontologisch dualisme zou hebben geleerd, is alleen al op grond van de hier genoemde passages onhoudbaar (vgl. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, pp. 192-194 en id., *Five Concepts of Freedom in Kant*. In: J.T.J. Szrednicki (ed.), *Stephan Körner – Philosophical Analysis and Reconstruction*, i.h.b. pp. 43-49). Becks opvatting is o.a. bestreden door Hud Hudson, die terecht opmerkt dat Kant al vanaf 1781 een epistemologische interpretatie van het twee-werelden onderscheid verdedigt, zodat er van een “omslag” van een ontologisch dualisme naar een standpuntdualisme in de latere tijd geen sprake kan zijn (*Kant's Compatibilism*, pp. 29-31 en 37).

scheid tussen noumenale en fenomenale wereld wordt aldus gereduceerd tot het dualistische karakter van het menselijk kenvermogen: uit hoofde van mijn rationaliteit kan ik als “Intelligenz” worden gekwalificeerd en behoor ik tot de wereld van het verstand, terwijl ik als zintuiglijk wezen aan empirisch bepaalde neigingen onderworpen ben en als zodanig tot de kenbare voorstellingswereld moet worden gerekend.

Het is voor Kant niet het bewustzijn van de vrijheid dat constitutief is voor onze intelligibiliteit, maar veeleer omgekeerd het bewustzijn van onze intelligibiliteit — ons “eigentliche Selbst”; GMS IV 457 — dat het bewijs moet leveren voor het bestaan van de menselijke vrijheid. De mens, die de hem omringende natuur alleen door de zintuigen kan kennen, kent zichzelf “in Handlungen und inneren Bestimmungen, die er gar nicht zum Eindrucke der Sinne zählen kann, und ist sich selbst freilich eines Teils Phänomen, anderen Teils aber, nämlich in Ansehung gewisser Vermögen, ein bloß intelligibeler Gegenstand [...] Wir nennen diese Vermögen Verstand und Vernunft” (KrV A546-47/B574-75). Het zijn de hier genoemde intellectuele vermogens — respectievelijk het vermogen van het verstand om onze voorstellingen met elkaar te verbinden tot een conceptuele synthese door middel van regels en het vermogen van de rede om de objecten van onze kennis met elkaar te verbinden tot een regulatieve synthese door middel van ideeën — die ons het lidmaatschap garanderen van de intelligibele wereld, waarbij de rede het primaat heeft boven het verstand en als het vermogen om ideeën voort te brengen “ganz eigentlich und vorzüglicher Weise von allen empirisch bedingten Kräften unterschieden [ist]” (KrV A547/B575).⁹¹ Dezelfde ge-

91. Ook op andere plaatsen constateert Kant een conceptuele samenhang tussen het bewustzijn van mijn vermogen tot intellectuele synthese (het “oorspronkelijke” zelfbewustzijn dat de verbinding van mijn voorstellingen noodzakelijk begeleidt) en mijn “bestaan” als intelligibel subject: “ich existiere als Intelligenz, die sich lediglich ihres Verbindungsvermögens bewußt ist” (B158; vgl. ook B157 Anm. en B422 Anm.). De vraag dient zich hier aan hoe het bewustzijn van mijn synthetische functionaliteit mijn bestaan kan garanderen, wanneer ditzelfde bewustzijn wordt begrepen als een louter intellectuele voorstelling, die zich als “hoogste punt” van het menselijk kenvermogen aan iedere objectivering onttrekt (vgl. B133 Anm.). We komen hier bij de bespreking van Kants theorie van het zelfbewustzijn nog op terug.

dachte keert terug in de *Grundlegung*, waar Kant “die *Vernunft* [...] als reine Selbsttätigkeit [...] noch über den *Verstand* erhoben” noemt (GMS IV 452) en hij de in ons denkvermogen manifeste “Selbsttätigkeit” niet alleen als constitutief voor onze intelligibiliteit opvat, maar ook als de ratio cognoscendi van de menselijke vrijheid. Het is het bewustzijn van mijzelf als *Intelligenz*, dwz. “das Bewußtsein [...] der Unabhängigkeit der Vernunft von bloß subjektiv-bestimmenden Ursachen, die insgesamt das ausmachen, was bloß zur Empfindung, mithin unter die allgemeine Benennung der Sinnlichkeit gehört” (GMS IV 457), waarin de idee van de vrijheid als noodzakelijke vooronderstelling van de moraal haar legitimatie vindt:

“Als ein vernünftiges, mithin zur intelligibelen Welt gehöriges Wesen kann der Mensch die Kausalität seines eigenen Willens niemals anders als unter der Idee der Freiheit denken; denn Unabhängigkeit von den bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt (dergleichen die Vernunft jederzeit sich selbst beilegen muß) ist Freiheit. Mit der Idee der Freiheit ist nun der Begriff der *Autonomie* unzertrennlich verbunden, mit diesem aber das allgemeine Prinzip der Sittlichkeit, welches in der Idee allen Handlungen *vernünftiger* Wesen ebenso zum Grunde liegt, als das Naturgesetz allen Erscheinungen” (GMS IV 452).

Met zijn twee-werelden argument geeft Kant uitdrukking aan de overtuiging dat er tussen de op transcendente vrijheid gebaseerde intelligibele realiteit en de door empirische causaliteit bepaalde fenomenale werkelijkheid een onlosmakelijke samenhang bestaat. Als lid van de intelligibele wereld ben ik vrij in absolute of transcendente zin; als lid van de wereld der verschijnselen ben ik niet vrij, maar strikt empirisch gedetermineerd. Toch is mijn aanspraak op transcendente vrijheid niet met mijn fenomenale status in tegenspraak: “daß ein *Ding in der Erscheinung* (das zur Sinnenwelt gehörig) gewissen Gesetzen unterworfen ist, von welchem ebendasselbe *als Ding* oder Wesen *an sich selbst* unabhängig ist, enthält nicht den mindesten Widerspruch” (GMS IV 457).⁹² Integendeel, wie zich bewust is van de

92. Van een tegenspraak tussen intelligibiliteit en fenomenaliteit zou volgens Kant pas sprake zijn als de menselijke rede niet slechts de pretentie zou hebben om een

mogelijkheid om zowel een intelligibel als een fenomenaal standpunt in te nemen, “wird bald inne, daß *beides zugleich* stattfinden könne, ja sogar müsse” (ibid.; cursiv. A.N.). Het onderscheid tussen intelligente en fenomenale wereld is met andere woorden niet-disjunctief en het is dit niet-disjunctieve karakter dat voor de mogelijkheid van morele imperatieven een onontkoombare voorwaarde vormt.⁹³ Als ik uitsluitend van de intelligente wereld deel zou uitmaken, zou ik altijd vanzelf het goede doen en zouden morele geboden voor mij geen betekenis hebben. Als mijn bestaan zich daarentegen zou beperken tot de wereld der empirische verschijnselen, dan zou ik in mijn doen en laten geheel worden bepaald door mijn neigingen en begeerten en zou er voor een moreel behoren al evenmin plaats kunnen zijn. Het is juist mijn gelijktijdig lidmaatschap van beide werelden waarop de mogelijkheid van de categorische imperatief als hoogste principe van de moraal in laatste instantie is gebaseerd:

intelligibel standpunt in te nemen, maar wanneer ze zich in de intelligente realiteit “*hineinschauen, hineinempfinden wollte*” (GMS IV 458). Een dergelijke optie is naar kritisch-transcendentiaal besef echter ongerijmd.

93. Het niet-disjunctieve karakter van het twee-werelden onderscheid komt overigens ook al in de KrV ter sprake, waar Kant de vraag “ob es ein richtig disjunktiver Satz sei, daß eine jede Wirkung in der Welt *entweder* aus Natur, *oder* aus Freiheit entspringen müsse, oder ob nicht vielmehr *beides* in verschiedener Beziehung [...] *zugleich* stattfinden könne” (A536/B564) ten gunste van het laatste alternatief beantwoordt. Haaks hierop staat de uitleg van Beck, die van mening is dat het onderscheid tussen intelligibiliteit en fenomenaliteit als een exclusieve disjunctie van elkaar wederzijds uitsluitende standpunten moet worden begrepen, nl. dat van de actor (het handelend subject) en van de spectator (het toezien subject) (vgl. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, pp. 29-41, 191 vv. en id., *The Actor and the Spectator*, pp. 124 vv.). Hoewel het actor-spectator dualisme in de moderne handelingstheorie een belangrijke rol speelt, kan het niet zonder grote bezwaren aan Kant worden toegeschreven. Het belangrijkste bezwaar is dat de voor Kant centrale vraag hoe een causaal gedetermineerde handeling tegelijkertijd vrij kan zijn, in termen van een disjunctieve uitleg niet alleen niet beantwoord, maar ook niet meer gesteld kan worden. Zoals Allison opmerkt: “Given Beck's assumptions, it is clear that Kant's appeal to the phenomenal-noumenal distinction or, equivalently, the contrast between empirical and intelligible character must be seen as an ingenious attempt to solve a pseudoproblem. Since we never have occasion to say of a given action that it is both causally conditioned and yet free, we need no theory to account for the possibility of doing this” (*Kant's Theory of Freedom*, pp. 72-73).

“Und so sind kategorische Imperativen möglich, dadurch daß die Idee der Freiheit mich zu einem Gliede einer intelligibelen Welt macht, wodurch, wenn ich solches allein wäre, alle meine Handlungen der Autonomie des Willens jederzeit gemäß sein *würden*, da ich mich aber zugleich als Glied der Sinnenwelt anschau, gemäß sein *sollen*, welches *kategorische* Sollen einen synthetischen Satz a priori vorstellt, dadurch daß über meinen durch sinnliche Begierden affizierten Willen noch die Idee ebendesselben, aber zur Verstandeswelt gehörigen reinen, für sich selbst praktischen Willens hinzukommt, welcher die oberste Bedingung des ersteren nach der Vernunft enthält” (GMS IV 454).

Kants bewijs voor de gelding van de morele wet is met het bovenstaande argument voltooid. De transcendentale vrijheid als noodzakelijke vooronderstelling van de moraal wordt gered door haar te localiseren in een intelligibele werkelijkheid die zich onttrekt aan het causale determinisme waaraan alle verschijnselen in ruimte en tijd zonder uitzondering onderworpen zijn. Deze intelligibele realiteit kan echter geen aanspraak maken op een van de fenomenale werkelijkheid onafhankelijk bestaan: zoals de vrijheidscausaliteit het complement is van Kants mechanistische natuurbegrip, zo zijn ook Verstandeswelt en Sinnenwelt steeds wederzijds op elkaar betrokken. Als behorend tot de intelligibele wereld ben ik — als zelfwetgevende instantie — de oorsprong van dezelfde morele imperatieven waaraan ik tegelijkertijd in mijn fenomenale hoedanigheid onderworpen ben. Wat voor intelligibele wezens “eigenes notwendiges Wollen” is, is voor diezelfde wezens onder het aspect van de fenomenaliteit een “moralisches Sollen”.⁹⁴

3.3 Problematische aspecten van het vrijheidsbegrip: compatibilisme en zelfreferentie

Kants twee-werelden theorie, zoals we die hierboven in hoofdlijnen hebben geschetst, kan tot de meest besproken en ook meest bekri-

94. “Das moralische Sollen ist also eigenes notwendiges Wollen als Glieder einer intelligibelen Welt und wird nur sofern von ihm als Sollen gedacht, als er sich zugleich wie ein Glied der Sinnenwelt betrachtet” (GMS IV 455).

tiseerde onderdelen van zijn kritische transcendentiaalfilosofie gerekend worden. De steen des aanstoets vormt het door Kant verdedigde compatibilisme of zijn opvatting over de verenigbaarheid van de causale bepaaldheid van de fenomenale werkelijkheid met de door de moraal vooronderstelde vrijheid van wil.⁹⁵ Waar Beck nog het neutrale “hard doctrine” gebruikt, typeert Jonathan Bennett Kants compatibilisme als “vacuous” en noemt Allen Wood de in het kritische werk ondernomen verzoening van morele vrijheid en causaal determinisme “thoroughly unsuccessful” en “a metaphysical monstrosity that gives us a farfetched if not downright incoherent account of our moral agency”.⁹⁶ De kern van de kritiek betreft in alle gevallen het inadequate karakter van Kants vrijheidsbegrip: dezelfde vrijheid, die als intelligibele causaliteit in staat geacht wordt een reeks gebeurtenissen in de fenomenale werkelijkheid “von selbst anfangen zu lassen” (KrV A450/B478), blijkt ter verklaring van het morele handelen principieel ontoereikend. We zullen hieronder nagaan waarom Kants poging om de realiteit van de menselijke vrijheid met een beroep op het twee-werelden onderscheid te bewijzen geen stand kan houden. We zullen daartoe — aan de hand van het voorbeeld van de kwaadwillige leugen — laten zien dat de door Kant aangenomen identiteit van vrijheid en intelligibele causaliteit aanleiding geeft tot onoverkomelijke bezwaren en dat deze bezwaren een niet-circulaire deductie van de morele wet definitief in de weg staan.

Als intelligibele causaliteit verenigbaar is met de causale bepaaldheid van de fenomenale werkelijkheid dan kan dit volgens Kant slechts worden verklaard door aan te nemen dat beide vormen van causaliteit zich op strikt gescheiden sferen betrekken. Zoals we gezien hebben kan de causaliteit van een redelijk wezen overeenkomstig het

95. Zie over Kants compatibilisme o.a. de commentaren van Beck (*A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, pp. 176-205) en Jonathan Bennett (*Kant's Dialectic*, pp. 184-227). Recentere studies zijn Henry Allison, *Kant's Theory of Freedom*, pp. 29-82, Allen Wood, Kant's Compatibilism. In: id. (ed.), *Self and Nature in Kant's Philosophy*, pp. 73-101 en de eerdergenoemde monografie van Hud Hudson, *Kant's Compatibilism*. Hudsons boek bevat tevens een kritische bespreking van de belangrijkste secundaire literatuur (pp. 22-98).

96. De citaten komen respectievelijk uit Beck, o.c., p. 191, Bennett, o.c., p. 194 en Wood, o.c., p. 75.

twee-werelden onderscheid “als *intelligibel* nach ihrer *Handlung* als eines Dinges an sich selbst” (KrV A538/B566) en tegelijkertijd “als *sensibel* nach den *Wirkungen* derselben als einer Erscheinung in der Sinnenwelt” (ibid.) worden beschouwd. Dit betekent dat iedere handeling een intelligibele oorzaak heeft die zich aan het causale determinisme van de fenomenale realiteit onttrekt, terwijl de gevolgen van diezelfde handeling juist in de empirische realiteit thuishoren. Een intelligibele oorzaak “ist also samt ihrer Kausalität außer der Reihe; dagegen ihre Wirkungen in der Reihe der empirische Bedingungen angetroffen werden. Die Wirkung kann also in Ansehung ihrer intelligibelen Ursache als frei, und doch zugleich in Ansehung der Erscheinungen als Erfolg aus denselben nach der Notwendigkeit der Natur angesehen werden” (KrV A537/B565). Zolang intelligibele causaliteit en empirische causaliteit zich binnen de grenzen van hun eigen specifieke domein ophouden, kan er tussen de twee genoemde vormen van causaliteit geen tegenspraak optreden en kunnen “beide von einander unabhängig und durch einander ungestört stattfinden” (KrV A557/B585).

Toch is dit compatibilisme bij nader toezien niet zonder problemen. Als een intelligibele oorzaak, die volgens het bovenstaande citaat “samt ihrer Kausalität außer der Reihe” gelocaliseerd moet worden, tegelijkertijd geacht wordt “eine Reihe von Folgen ganz von selbst [anzuheben]” (KrV A555/B583), dan dient zich onvermijdelijk de vraag aan hoe een dergelijke oorzaak van invloed kan zijn op handelingen en gebeurtenissen in de fenomenale werkelijkheid. Eén van de bekendste passages waarin dit probleem ter sprake komt, betreft Kants voorbeeld van de kwaadwillige leugen. Het gaat hier om de vraag naar de morele verwijtbaarheid van een handeling die volledig in termen van externe factoren kan worden verklaard. Volgens Kant hebben die externe factoren geen invloed op de mate van morele schuld: een opzettelijke leugen kan de dader steeds aangerekend worden, ongeacht de empirische oorzaken ervan, zoals een verkeerde opvoeding, slechte vrienden, een zwak ontwikkeld schaamtegevoel, of de feiten en omstandigheden die de specifieke context van de betreffende gedraging uitmaken:

“Ob man nun gleich die Handlung dadurch bestimmt zu sein glaubt: so tadelt man nichtsdestoweniger den Täter [...]. Dieser Tadel gründet sich auf ein Gesetz der Vernunft, wobei man diese als eine Ursache ansieht, welche das Verhalten des Menschen, unangesehen aller genannten empirischen Bedingungen, anders habe bestimmen können und sollen. Und zwar sieht man die Kausalität der Vernunft nicht etwa bloß wie Konkurrenz, sondern an sich selbst als vollständig an, wenn gleich die sinnlichen Triebfedern gar nicht dafür, sondern wohl gar dawider wären; die Handlung wird seinem intelligibelen Charakter beigemessen, er hat jetzt, in dem Augenblicke, da er lügt, gänzlich Schuld; mithin war die Vernunft, unerachtet aller empirischen Bedingungen der Tat, völlig frei, und ihrer Unterlassung ist diese gänzlich beizumessen” (KrV A554-55/B582-83).

We kunnen ons hier afvragen hoe de vrijheid als intelligibele oorzaak kan fungeren van een handeling die — zoals uitdrukkelijk wordt gesteld — het gevolg is van onze empirische neigingen en begeerten. Weliswaar wordt de vrijheid die de morele toerekening moet verklaren “an sich selbst [...] vollständig” genoemd, maar tegelijkertijd heeft diezelfde vrijheid in het bovenstaande voorbeeld geen enkele invloed op het praktisch handelen. Het gaat immers niet om een leugen die door een vooronderstelde intelligibele oorzaak achterwege blijft, maar om een leugen die juist wél plaatsvindt en die zich *ipso facto* aan de invloed van de intelligibele causaliteit onttrekt. Als Kant wil blijven volhouden dat de leugenaar niettemin vrij is omdat hij altijd anders had kunnen handelen, is dit niet meer dan een loze bewering. Als iedere handeling of gebeurtenis in de fenomenale werkelijkheid volledig in termen van empirische oorzaken en gevolgen kan worden verklaard, dan doet de bewering dat we desondanks vrij zijn hier niet aan toe of af. Zoals Bennett in dit verband constateert: “Freedom’s autonomy has been purchased at the price of its being irrelevant to what actually happens. There seems to be no content left to the notion of a *causality* of freedom [...] If freedom is noumenal, and if the phenomenal realm is always explicable without reference to freedom, then we cannot have empirical evidence for or against any claim about the presence of free-

dom in a given case”.⁹⁷ Terecht noemt Bennett dit enkele gegeven voldoende “to bring Kant’s theory to the ground”.⁹⁸ Wanneer we de vrijheid localiseren in een van de alledaagse realiteit volstrekt geïsoleerde intelligibele werkelijkheid, dan ontnemen we onszelf daarmee de mogelijkheid om het bestaan van die vrijheid te bevestigen of te ontkennen.⁹⁹

We vinden dezelfde kritiek in meer uitgewerkte vorm ook bij andere auteurs. Van grote invloed op de vrijheidsdiscussie in de latere systeemfilosofie is de kritiek van Carl Leonhard Reinhold, die in de achtste brief uit de tweede band van zijn *Briefe über die Kantische Philosophie* (1790-1792) overtuigend laat zien dat Kants intelligibele vrijheidsbegrip niet alleen voor het immorele handelen, maar ook voor het morele handelen onaanvaardbare consequenties heeft.¹⁰⁰ Als we de door de moraal vooronderstelde vrijheid van wil identificeren met intelligibele causaliteit en als we verder aannemen dat onze door neigingen en begeerten bepaalde handelingen in de fenomenale werkelijkheid zich aan die intelligibele causaliteit onttrekken, dan impliceert dit volgens Reinhold “nichts geringeres als die Unmöglichkeit der Freiheit für alle *unsittlichen* Handlungen”.¹⁰¹ Immorele daden gaan immers niet terug op een intelligibele oorzaak, maar zijn steeds afhankelijk van empirische factoren en als zodanig

97. Bennett, o.c., p. 201-02.

98. Ibid., p. 201.

99. Deze conclusie wordt gedeeld door Beck: “If by “freedom” we mean noumenal causation and assert that we know no noumena, then there is no justifiable way, in the study of phenomena, to decide that it is permissible in application to some but not others of them to use the concept of freedom” (o.c., p. 192). Vrijheid is hier niet meer dan “a vain pretension” (ibid.).

100. We citeren de onder de titel *Erörterung des Begriffs von der Freiheit des Willens* verschenen brief van Reinhold bij R. Bittner/K. Cramer (Hrsg.), *Materialien zu Kants “Kritik der praktischen Vernunft”*, pp. 252-274. Zie over vrijheid en moraliteit bij Reinhold de recent verschenen dissertatie van Alessandro Lazzari, “*Das Eine, was der Menschheit Noth ist. Einheit und Freiheit in der Philosophie Karl Leonhard Reinholds (1789-1792)*”. Zie over Reinholds Kantkritiek ook Gerold Prauss, *Kant über Freiheit als Autonomie*, pp. 84-92 en 96 vv. en — i.h.b. wat Reinholds invloed op de nakantiaanse systeemfilosofie betreft — Martin Bondeli, *Freiheit im Anschluss an Kant. Zur Kant-Reinhold-Kontroverse und ihren Folgen*. In: *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*. Bd. V, pp. 243-251.

101. Reinhold, *Erörterung des Begriffs von der Freiheit des Willens*, p. 255.

onvrij. Waar morele daden per definitie vrij genoemd kunnen worden, zijn immorele daden dat niet. Strikt genomen zijn immorele daden in het geheel niet als handelingen te kwalificeren waarvoor we morele verantwoordelijkheid dragen, maar slechts als gebeurtenissen die steeds op externe oorzaken kunnen worden teruggevoerd. Zijn immorele daden derhalve niet toerekenbaar, met de toerekenbaarheid van morele daden is het al niet veel beter gesteld: als morele handelingen altijd uit vrijheid voortkomen en als die vrijheid geïdentificeerd wordt met intelligibele causaliteit, dan hebben we niet langer de mogelijkheid om vóór of tegen de morele wet te kiezen, maar is er sprake van een moreel determinisme of intelligibel fatalisme.¹⁰² Volgens Reinhold hebben filosofen zoals Kant, die geprobeerd hebben om de door de moraal vooronderstelde vrijheid van wil te verenigen met de causale bepaaldheid van de fenomenale werkelijkheid, “zu diesem Behuf kein anderes Mittel gefunden, als diese Freiheit in der besondern Art von Notwendigkeit, die dem Sittengesetz eigen ist, in der *moralischen Notwendigkeit* selbst bestehen zu lassen. Sie wußten den Willen nicht anders von der Sklaverei des Instinktes zu retten, als dadurch, daß sie ihn zum Sklaven der Denkkraft machten [...] Sie konnten sich daher die Person bei der sittlichen Handlung nur in so ferne frei denken, als dieselbe durch ihre Vernunft und nicht durch Sinnlichkeit genötigt würde”.¹⁰³ Niet alleen impliceert een dergelijk

102. De term “intelligibel fatalisme” stamt overigens niet van Reinhold, maar van Carl Christian Erhard Schmid. In zijn in 1790 in Jena verschenen *Versuch einer Moralphilosophie* stelt Schmid tegenover de empirische causaliteit van onze niet-morele handelingen het intelligibele fatalisme van onze morele handelingen: “*Intelligibler Fatalismus* [ist] die Behauptung der Naturnotwendigkeit aller Handlungen eines vernünftigen Wesens nach Gesetzen der Kausalität der Dinge an sich selbst” (geciteerd bij: R. Bittner/K. Cramer (Hrsg.), *Materialien zu Kants “Kritik der praktischen Vernunft”*, p. 250).

103. Reinhold, o.c., p. 268. Dit argument is in de Angelsaksische wereld vooral bekend geworden in de versie van Henry Sidgwick. Ook voor Sidgwick leidt Kants vrijheidstheorie tot een moreel determinisme en daarmee tot een aporie die geen ruimte laat voor het probleem van de morele toerekening. Als we met Kant aannemen dat moraliteit uit vrijheid voortkomt, dan is vrijheid nog slechts de vrijheid om het goede te doen (“Good or Rational Freedom”). Dit betekent echter dat alleen morele daden vrij genoemd kunnen worden en dat we niet langer de mogelijkheid hebben om nog te kiezen tussen goed en kwaad. Morele vrijheid en keuzevrijheid of

moreel determinisme dat morele handelingen niet langer toerekenbaar zijn, maar ook dat we geen operationeel criterium meer bezitten om nog tussen morele en immorele handelingen te onderscheiden. Waar immoraliteit immers verklaard kan worden in termen van door externe factoren veroorzaakte dwang, bestaat moraliteit juist in de afwezigheid van die factoren. Moraliteit is daarmee in laatste instantie afhankelijk geworden van een empirische contingentie: een morele handeling is niet meer dan het onvermijdelijke gevolg van een “ganz unwillkürliche Wirkung der praktischen Vernunft, sobald kein Hindernis da wäre; und allein der Anwesenheit oder Abwesenheit des letztern müßte also sowohl die sittliche als die unsittliche Handlung zugerechnet werden”.¹⁰⁴

Als de implicaties van Reinholds argument voor Kants theorie van de morele autonomie — en in het bijzonder voor zijn leer van de morele toerekening — onacceptabel genoemd moeten worden, dan kunnen we niet langer blijven staan bij een vrijheidsbegrip waarvan de werking zich beperkt tot een van de alledaagse werkelijkheid volledig afgescheiden noumenale realiteit. Om nogmaals Bennett aan te halen: “If accountability is threatened by the hypothesis that natural causality has everything in its icy grip, then it does not help to suppose that the causality of freedom *also* has a grip on actions. What is needed is to make natural causality unclutch”.¹⁰⁵ Wil de vrijheid haar

deliberatieve rationaliteit (“Neutral or Moral Freedom”) zijn m.a.w. onverenigbaar. Het opgeven van de laatstgenoemde vrijheid heeft volgens Sidgwick tot gevolg dat “the whole Kantian view of the relation of the noumenon to the empirical character will have to be dropped, and with it [...] the whole Kantian method of maintaining moral responsibility and moral imputation” (The Kantian Conception of Free Will. In: *The Methods of Ethics*, App., p. 516).

104. Reinhold, o.c., p. 269. Op Reinholds eigen oplossing van het compatibilisme-probleem, nl. om in plaats van een dichotomie tussen vrijheidscausaliteit enerzijds en onze causaal gedetermineerde neigingen anderzijds een driedeling aan te nemen, waarbij een “uneigennützige Trieb” het vermogen om vrijwillig al dan niet naar de morele wet te handelen zou moeten verklaren, zullen we niet verder ingaan. Het belangrijkste — met name in Fichtes *Creuzer-Rezension* naar voren gebrachte — bezwaar tegen deze opvatting is dat met de aanname van een onbaatzuchtige drijfveer een empirisch-subjectief element wordt geïntroduceerd, dat met het noodzakelijke en apriorische karakter van Kants ethiek niet te verenigen valt (vgl. J.G. Fichte, *Werke*. Bd. VIII, pp. 411-417).

105. Bennett, o.c., p. 200.

sporen nalaten in de alledaagse werkelijkheid, dan impliceert dit dat de causale ordening van de natuur, die met de tweede analogie van de ervaring in de *Kritik der reinen Vernunft* op formule is gebracht, geen aanspraak meer kan maken op noodzakelijkheid en algemene gelding. De door Kants twee-werelden theorie vooronderstelde vrijheidscausaliteit slaat hiermee een bres in de wetmatigheid van de fenomenale natuurorde. Vrijheid vooronderstelt dat de empirische oorzaak van een handeling of gebeurtenis “nicht so bestimmend war, daß nicht in unserer Willkür eine Kausalität liege, unabhängig von jenen Naturursachen *und selbst wider ihre Gewalt und Einfluß* etwas hervorzubringen, was in der Zeitordnung nach empirischen Gesetzen bestimmt ist” (KrV A534/B562; cursiv. A.N.). Toch is ook deze redering voor Kant bij nader toezien niet acceptabel. De mogelijkheid van objectief geldige kennis staat of valt volgens Kants eerste *Kritik* immers met de juistheid van de tweede analogie van de ervaring, die één van de voornaamste pijlers van de transcendentale Analytik vormt en als zodanig geen uitzonderingen toelaat: “Die Richtigkeit jenes Grundsatzes von dem durchgängigen Zusammenhange aller Begebenheiten der Sinnenwelt nach unwandelbaren Naturgesetzen steht schon als ein Grundsatz der transzendentalen Analytik fest und leidet keinen Abbruch” (KrV A536/B564). Wanneer de door de moraal vooronderstelde vrijheid van wil met het laatstgenoemde principe in botsing komt, is het niet de causaal bepaalde natuurorde die moet wijken voor de menselijke vrijheid, maar veeleer omgekeerd de menselijke vrijheid die moet wijken voor de wetmatige samenhang van de natuur.¹⁰⁶ Ook Kants eerdergenoemde argument tegen wetteloosheid en willekeur is hier van toepassing. Een handeling of gebeurtenis, waarvan de intelligibele oorzaak niet tevens in termen van empirische causaliteit kan worden verklaard, maakt geen deel uit van een voor ons begrijpelijke samenhang en kan slechts berusten op louter toeval. Een dergelijke aanname is echter ongerijmd: “Denn hätte die Handlung nicht ihre Bestimmung vermöge dieses Gesetzes der Notwendigkeit in der vorhergehenden Ursache, so müßte es ein Ungefähr sein, und dies ist unmöglich” (MS Vigilantius XXVII 503).

106. “Denn wenn sogar der Gedanke von der Freiheit sich selbst oder der Natur [...] widerspricht, so müßte sie gegen die Naturnotwendigkeit durchaus aufgegeben werden” (GMS IV 456).

Samenvattend moeten we constateren dat de idee van een in een noumenale werkelijkheid gefundeerde vrijheidscausaliteit tot een onontkoombaar dilemma leidt. Of we nemen aan dat de vrijheid van wil zich beperkt tot de noumenale realiteit en geen invloed heeft op de loop der gebeurtenissen in de alledaagse werkelijkheid. In dat geval is een intelligibel fatalisme onvermijdelijk en wordt de vrijheid die aan het morele handelen ten grondslag ligt gereduceerd tot een leeg begrip. Of we nemen aan dat de invloed van de vrijheidscausaliteit zich wèl uitstrekt tot de fenomenale werkelijkheid en daarmee een bres slaat in de wetmatigheid van de causaal bepaalde natuurorde. In dat geval moet de vrijheid echter wijken voor het primaat van de empirische causaliteit en verliest zij haar bestaansrecht. In geen van beide gevallen kan er nog langer sprake zijn van een oorzakelijk verband tussen vrijheid en empirische realiteit of tussen wil en handeling.¹⁰⁷ Voor ons betoog is deze enkele constatering voldoende:

107. Pas in de *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* van 1793 geeft Kant zich expliciet rekenschap van het problematische karakter van zijn intelligente vrijheidsbegrip, als hij de door Reinhold opgeworpen vraag naar de vrijheid van immorele handelingen aan de orde stelt. Volgens de *Religion* maakt het voor de vrijheid van wil niet uit of de morele wet als drijfveer van het handelen fungeert of dat empirisch bepaalde neigingen de overhand hebben. In beide gevallen kan de wil “durch keine Triebfeder zu einer Handlung bestimmt werden [...], als nur sofern der Mensch sie in seine Maxime aufgenommen hat [...]”; so allein kann eine Triebfeder, welche sie auch sei, mit der absoluten Spontaneität der Willkür (der Freiheit) zusammen bestehen” (Rel. VI 24). Vrijheid is hier het spontane vermogen dat ons in staat stelt om onze causaal bepaalde impulsen te incorporeren in een algemene regel of maxime. Anders dan in de *Grundlegung* wordt vrijheid hier begrepen in termen van intentionaliteit, zodat niet alleen autonome, maar ook heteronome handelingen vrij genoemd kunnen worden. Over de vraag naar de samenhang of de eventuele identiteit van intelligente causaliteit en intentionaliteit laat Kant zich in de *Religion* niet verder uit. Op het intentionele karakter van Kants vrijheidsbegrip is met name gewezen door Gerold Prauss, die niet alleen Kants theorie van het praktisch handelen, maar ook die van het theoretisch kennen als uitdrukking van dezelfde (praktische) intentionaliteit beschouwt (vgl. Intentionalität bei Kant. In: *Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses*. Tl. I.2, pp. 763-771 en *Kant über Freiheit als Autonomie*, pp. 192-239). Aanzetten tot een intentioneel vrijheidsbegrip zijn overigens ook al te vinden in verschillende colleges uit de kritische tijd. Zie voor deze passages — o.a. uit de *Metaphysik Arnoldt*, de *Metaphysik Mrongovius* en de *Moral Mrongovius* — Karl Ameriks, Kant on Spontaneity: Some New Data. In: *Akten des 7. Internationalen Kant-Kongresses*. Tl. II.1, pp. 469-479.

vrijheid als intelligibele causaliteit is geen eenduidig begrip en als zodanig ongeschikt om de haar toebedeelde rol in Kants morele deductie te vervullen. In plaats van als premisse in de bewijsvoering te kunnen fungeren behoeft het vrijheidsbegrip veeleer zelf één of meer premissen waaruit het kan worden afgeleid. Het twee-werelden argument voor het bestaan van de menselijke vrijheid loopt daarmee uit op een *petitio principii* of, zoals de *Grundlegung* het uitdrukt, de “Erbittung eines Prinzips, das uns gutgesinnte Seelen wohl gerne einräumen werden, welches wir aber niemals als einen erweislichen Satz aufstellen könnten” (GMS IV 453). Het hier bedoelde principe — de categorische premisse van het bewijs voor de gelding van de morele wet — is niet beter gefundeerd dan de conclusie die eruit wordt afgeleid, waarmee Kants afleiding van moraliteit uit vrijheid in strijd komt met het eerdergenoemde non-circulariteitsvereiste.¹⁰⁸

Van geheel andere aard is het tweede argument dat Kant in het derde hoofdstuk van de *Grundlegung* aanvoert om de realiteit van de menselijke vrijheid “als zur Tätigkeit vernünftiger und mit einem Willen begabter Wesen überhaupt gehörig [zu] beweisen” (GMS IV 448). Dit argument, dat bekend staat als het argument van de zelf-referentiële inconsistentie of dat van de performatieve tegenspraak, doet geen beroep op een ontologisch dan wel epistemologisch gefundeerd twee-werelden dualisme en een daarmee verbonden intelligibel causaliteitsbegrip, maar uitsluitend op de rol die de vrijheid speelt in onze rationele argumentatie.¹⁰⁹ Vrijheid wordt hier begrepen als een

108. Als we een *petitio principii* definiëren als “die Annehmung eines Satzes zum Beweisgrunde als eines unmittelbar gewissen Satzes, obgleich er noch eines Satzes bedarf” (Logik Jäsche IX 135), dan is het hierboven geconstateerde deficit voldoende om Kants deductie van de morele wet te diskwalificeren. Het is dan niet nodig om nog een stap verder te gaan en de aanwezigheid te onderzoeken van een mogelijke *circulus in probando* (vgl. hierboven p. 183 noot 76).

109. We ontlenen de term “zelfreferentiële inconsistentie” aan Joseph M. Boyle/G. Grisez/O. Tollefsen, Determinism, Freedom, and Self-Referential Arguments. In: *The Review of Metaphysics XXVI* (1972), pp. 3-37. Zie over de formele structuur van het performatieve vrijheidsbewijs, dat in oorsprong teruggaat op Plato's *Protagoras* en dat niet alleen bij Kant, maar bij zeer uiteenlopende filosofen als Descartes, Rousseau, Rickert en diverse vertegenwoordigers van de twintigste-eeuwse analytische filosofie kan worden aangetroffen, Ulrich Pothast, *Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise*, pp. 251-274. Zie voor Kants versie van het genoemde bewijs in de tweede sectie van het derde hoofdstuk van de *Grundlegung* i.h.b. Schönecker, o.c., pp. 208-233.

noodzakelijke voorwaarde voor het op waarheid aangelegde rationele discours, dwz. het proces waarin argumenten worden uitgewisseld en waarheidsaanspraken worden getoetst en dat als zodanig gebaseerd is op het vermogen van de theoretische rede tot kennen en oordelen. Het zelfreferentiële vrijheidsbewijs laat zien dat de ontkenning van de vrijheid door het filosofisch determinisme tot een performatieve tegenspraak leidt. Wie de vrijheid als mogelijkheidsvoorwaarde van het discursieve denken en daarmee van kennis en waarheid ontkent, geeft met die ontkenning aan dat hij impliciet vooronderstelt wat hij expliciet afwijst. Het enkele feit dat de determinist zijn theorie voor waar houdt impliceert dat hij met zichzelf in tegenspraak komt: iedere aanspraak op waarheid gaat immers uit van de mogelijkheid tot rationele argumentatie en daarmee van dezelfde vrijheid van denken en oordelen die de determinist juist ontkent.

De eigenlijke grondslag van Kants argument tegen het determinisme is te vinden in het tweede hoofdstuk van de transcendentale methodenleer van de *Kritik der reinen Vernunft*, waar Kant de betekenis van de begrippen menen, weten en geloven afbakent. In overeenstemming met de filosofische traditie wordt weten — anders dan een mening of vooroordeel — een vorm van gerechtvaardigd geloof genoemd, dwz. een “Fürwahrhalten” dat “für jedermann gültig ist, so fern er Vernunft hat” (A820/B848). Wie zijn oordeel voor waar houdt, kan zich volgens Kant niet beroepen op “die subjectiven *Ursachen* des Urteils” (A821/B849), die steeds teruggaan op een “besonderen Beschaffenheit des Subjekts” (A820/B848), maar alleen op redenen die voor iedereen geldig zijn, dwz. op de objectieve “*Gründe* desselben” (A821/B849). Komt het oordeel in het eerste geval tot stand door “*Überredung*”, in het tweede geval is er sprake van “*Überzeugung*” (vgl. A820/B848). Voor de theorie van het filosofisch determinisme betekent dit dat de determinist de waarheid van zijn theorie alleen met een beroep op objectief geldige redenen kan verdedigen. Zijn overtuiging is niet het gevolg van oorzaken, maar wordt bepaald door redenen die niet op hun beurt tot fysische of psychische oorzaken kunnen worden herleid. Hieruit volgt echter dat het determinisme nooit waar kan zijn, omdat de ontkenning van het bestaan van dergelijke redenen nu juist de inhoud van het determinisme uitmaakt. We vinden dit argument van de performatieve

tegenspraak, waartoe de *Kritik der reinen Vernunft* slechts een aanzet bevat, haast woordelijk terug in de *Schulz-Rezension* uit 1783, waarin Kant zich afzet tegen het determinisme van zijn tijdgenoot Johann Heinrich Schulz. Met zijn beargumenteerde ontkenning van de menselijke vrijheid heeft Schulz — zo luidt het verwijt — *in actu* toegegeven “daß der Verstand nach objektiven Gründen, die jederzeit gültig sind, sein Urteil zu bestimmen das Vermögen habe und nicht unter dem Mechanismus der bloß subjektiv bestimmenden Ursachen [...] stehe; mithin nahm er immer Freiheit zu denken an, ohne welche es keine Vernunft gibt” (*Schulz-Rezension* VIII 14). Als Schulz aldus gedwongen kan worden om de vrijheid van denken aan te nemen als noodzakelijke vooronderstelling van het gebruik van de theoretische rede, dan moet hij volgens Kant ook de vrijheid van wil aannemen als noodzakelijke vooronderstelling van het gebruik van de praktische rede: “Ebenso muß er auch Freiheit des Willens im Handeln voraussetzen, ohne welche es keine Sitten gibt” (*ibid.*). Kants zelfreferentiële bewijs voor de vrijheid van wil in de *Grundlegung* vormt van zijn kritiek op Schulz een onmiskenbare echo:

“Ich sage nun: ein jedes Wesen, das nicht anders *als unter der Idee der Freiheit* handeln kann, ist ebendarum in praktischer Rücksicht wirklich frei, d.i. es gelten für dasselbe alle Gesetze, die mit der Freiheit unzertrennlich verbunden sind, ebenso als ob sein Wille auch an sich selbst und in der theoretischen Philosophie gültig, für frei erklärt würde. Nun behaupte ich, daß wir jedem vernünftigen Wesen, das einen Willen hat, notwendig auch die Idee der Freiheit leihen müssen, unter der es allein handle [...] Nun kann man sich unmöglich eine Vernunft denken, die mit ihrem eigenen Bewußtsein in Ansehung ihrer Urteile anderwärts her eine Lenkung empfinde, denn alsdann würde das Subjekt nicht seiner Vernunft, sondern einem Antriebe die Bestimmung der Urteilskraft zuschreiben. Sie muß sich selbst als Urheberin ihrer Prinzipien ansehen, unabhängig von fremden Einflüssen, folglich muß sie als praktische Vernunft oder als Wille eines vernünftigen Wesens von ihr selbst als frei angesehen werden; d.i. der Wille desselben kann nur unter der Idee der Freiheit ein eigener Wille sein und muß also in praktischer Absicht allen vernünftigen Wesen beigelegt werden” (*GMS* IV 448).

Het bovenstaande argument valt uiteen in drie verschillende beweringen. De eerste bewering (“Ich sage nun ...”) stelt dat de vrijheid, die als eigenschap van de wil van alle redelijke wezens wordt voorondersteld en waarvan we de realiteit ten behoeve van de moraal willen bewijzen, niet de vrijheid als zodanig betreft, maar de vrijheid als idee van de rede.¹¹⁰ De tweede bewering (“Nun kann man sich unmöglich ...”) houdt in dat de zelfreferentiële inconsistentie van het filosofisch determinisme de aanname rechtvaardigt van de vrijheid van denken en oordelen als noodzakelijke vooronderstelling van het gebruik van de theoretische rede. De laatste bewering (“Sie muß sich selbst als Urheberin ...”) stelt tenslotte dat de bewijskracht van de tweede bewering zich uitstrekt tot het domein van het praktisch handelen: het is de door het performatieve vrijheidsbewijs gelegitimeerde vrijheid van de theoretische rede die op haar beurt als legitimerende instantie fungeert voor de door de moraal vooronderstelde vrijheid van wil. De zwakte van Kants argument schuilt in het feit dat een dwingend logisch verband tussen de bovengenoemde beweringen ontbreekt. Als de eerste bewering ervan afziet om de realiteit van de vrijheid in theoretisch opzicht te bewijzen, dan is dit op zichzelf een legitieme beperking: het is in dat geval niet nodig om het veel stringentere bewijs te leveren dat een redelijk wezen “wirklich frei” is of om ons af te vragen “wie Freiheit möglich sei” (GMS IV 456), zolang we aannemelijk kunnen maken dat de idee van de vrijheid als een noodzakelijke vooronderstelling van het praktisch handelen fungeert.¹¹¹ Dit laatste is volgens Kant voldoende om uit te mogen gaan van de waarheid van de categorische premisse in het bewijs voor de gelding

110. Vgl. ook: “Freiheit [ist] nur eine *Idee* der Vernunft” (GMS IV 455); “Freiheit aber ist eine bloße Idee, deren objektive Realität auf keine Weise nach Naturgesetzen, mithin auch nicht in irgend einer möglichen Erfahrung dargetan werden kann” (GMS IV 459); en uit Kants college over rationele theologie: “Der Mensch handelt nach der Idee von einer Freiheit, *als ob er frei wäre, und eo ipso ist er frei*” (Religionslehre Pölitz XXVIII 1068).

111. In een verklarende voetnoot wordt deze beperking als volgt gemotiveerd: “Diesen Weg, die Freiheit nur als von vernünftigen Wesen bei ihren Handlungen bloß in *der Idee* zum Grunde gelegt zu unserer Absicht hinreichend anzunehmen, schlage ich deswegen ein, damit ich mich nicht verbindlich machen dürfte, die Freiheit auch in ihrer theoretischen Absicht zu beweisen” (GMS IV 448 Anm.). Op deze wijze kunnen we ons “von der Last befreien, die die Theorie drückt” (ibid.).

van de morele wet: als we kunnen bewijzen dat een redelijk wezen niet anders dan onder de idee van de vrijheid kan handelen, dan valt dit handelen onder het bereik van de wetten van de moraal, die — volgens het bovenstaande citaat — “mit der Freiheit unzertrennlich verbunden sind”. Maar zelfs als we Kant deze concessie toestaan, dan lijkt ook aan die mindere bewijslast niet te kunnen worden voldaan. Het bestaan van de vrijheid van wil als idee van de rede wordt immers uitsluitend beargumenteerd met een beroep op de vrijheid van denken. En waar Kant goede gronden heeft om de vrijheid van denken en oordelen aannemelijk te maken, ontbreken die gronden waar het gaat om de overgang van de vrijheid van denken naar de vrijheid van wil. Niet alleen in de *Grundlegung*, maar ook in Kants andere geschriften moeten we vergeefs zoeken naar argumenten die deze overgang kunnen legitimeren. Kant lijkt hier veeleer van de stilzwijgende vooronderstelling uit te gaan dat het “am Ende nur eine und dieselbe Vernunft sein kann, die bloß in der Anwendung unterschieden sein muß” (GMS IV 391). Als we echter aan mogen nemen — zoals recentelijk door Dieter Schönecker is gesteld — dat deze opvatting in Kants kritische fase niet meer dan een programmatische bewering is gebleven, dan is het op voorhand allerminst inzichtelijk hoe de zelfreferentiële inconsistentie van het filosofisch determinisme als garantie voor de vrijheid van denken tevens een waarborg zou moeten bieden voor het bestaan van de vrijheid van wil als voorwaarde voor het praktisch handelen.¹¹²

112. Vgl. Schönecker, o.c., pp. 297 vv. Ook elders lijkt Kant de identiteit van denk-vrijheid en wilsvrijheid eerder als een vaststaand gegeven te hanteren dan als een nog te bewijzen hypothese. Zo worden denken en handelen op verschillende plaatsen als modi van hetzelfde vrijheidsbegrip opgevoerd: “Wenn ich sage: ich denke, ich handle usw.; dann ist entweder das Wort Ich falsch angebracht, oder ich bin frei” (Metaphysik Pölitz XXVIII 269); “Alle unsere und anderer Wesen Handlungen sind necessitiert, nur allein der Verstand (und der Wille, so fern er durch Verstand bestimmt werden kann) ist frei und eine reine Selbsttätigkeit [...] Das Vermögen a priori zu denken und zu handeln, ist die einzige Bedingung aller anderen Erscheinungen. Das Sollen würde auch gar keine Bedeutung haben” (Ref. 5441, XVIII 182-183). In de laatste zin ligt overigens een afzonderlijk argument voor het bestaan van de vrijheid besloten: het normatieve karakter van regels en voorschriften vooronderstelt als zodanig de vrijheid van de normadressaat. Als een norm mij een keuze voorschrijft tussen bepaalde alternatieven, dan vooronderstelt het enkele bestaan van die alterna-

De vaststelling dat aan het zelfreferentiële vrijheidsbewijs in de *Grundlegung* slechts een beperkte bewijskracht kan worden toegekend brengt ons onvermijdelijk in een impasse. Ook wanneer we de vrijheid van de theoretische rede als bewezen mogen beschouwen, dan geldt dit bewijs nog niet voor de idee van de praktische vrijheid, die als antecedens in de hypothetische premisse van Kants deductie van de morele wet fungeert. Als we vast willen houden aan het eerder geformuleerde identiteitsvereiste — de logische eis dat de subjectterm van de categorische premisse in een geldig syllogisme identiek moet zijn aan de antecedens van de hypothetische premisse in dezelfde redenering — dan betekent dit dat het door Kants performatieve vrijheidsbewijs gefundeerde theoretische vrijheidsbegrip niet kan worden opgevoerd als subjectterm van de categorische premisse in het bewijs voor de gelding van de morele wet zonder aan de eis van logische consistentie afbreuk te doen. Waar het eerder genoemde twee-werelden argument voor het bestaan van de vrijheid in strijd kwam met het non-circulariteitsvereiste, is het hier de eis van identiteit die de deductie van moraliteit uit vrijheid in de weg staat. Zolang de realiteit van de praktische vrijheid als idee van de rede niet is bewezen, komt Kants afleiding van moraliteit uit vrijheid in strijd met de formele eisen van het logisch denken. Het feit dat Kant er ten slotte niet in slaagt om een sluitend bewijs te leveren voor het bestaan van de praktische vrijheid en daarmee voor de gelding van de categorische imperatief, heeft voor zijn denken over ethiek in de tweede helft van de jaren tachtig verreikende implicaties. Het tekort van de morele deductie in de *Grundlegung* is voor Kant niet slechts het gevolg van een technische onvolkomenheid, die door een beter bewijs kan worden opgeheven, maar valt te wijten aan een defect

tieven de vrijheid van kiezen en oordelen: zonder die vrijheid kunnen de betreffende alternatieven immers niet als *alternatieven* worden begrepen en verliest de norm haar betekenis (vgl. KrV A547/B575, Refl. 4336 XVII 509-510 en 4904 XVIII 24). Toch moeten we ook hier een onbeargumenteerde overgang constateren van denkvrijheid naar wilsvrijheid. Zoals de laatstgenoemde aantekening het formuleert: “Die transzendente Freiheit ist die notwendige Hypothesis aller Regeln, mithin alles Gebrauchs des Verstandes. Man soll so und so denken, folglich muß diese Handlung frei sein” (Refl. 4904, XVIII 24). Evenals in het boven geciteerde fragment uit de *Grundlegung* is het woord “folglich” hier de *crux interpretum*.

van structurele aard: theoretisch-deductieve argumenten zijn principieel niet berekend op hun taak om morele beginselen een objectieve fundering te verschaffen. Dit inzicht, dat in de *Grundlegung* nog niet met zoveel woorden wordt uitgesproken, staat centraal in Kants tweede ethische hoofdwerk, de drie jaar later verschenen *Kritik der praktischen Vernunft*.¹¹³

4. Het Faktum der Vernunft

Op de eerste bladzijde van de voorrede tot de *Kritik der praktischen Vernunft*, het boek waarin hij de systematische grondslagen van zijn kritische ethiek uiteenzet, brengt Kant de vraag naar de analogie van theoretische en praktische rede ter sprake en maakt hij duidelijk waarom er van een kritiek van de zuivere rede in haar praktische gebruik — in tegenstelling tot die van dezelfde rede in haar theoretische gebruik — geen sprake kan zijn:

“Warum diese Kritik nicht eine Kritik der *reinen* praktischen, sondern schlechthin der praktischen Vernunft überhaupt betitelt wird, obgleich der Parallelismus derselben mit der spekulativen das erstere zu erfordern scheint, darüber gibt diese Abhandlung hinreichenden Aufschluß. Sie soll bloß dartun, *daß es reine praktische Vernunft gebe*, und kritisiert in dieser Absicht ihr ganzes *praktisches Vermögen*. Wenn es ihr hiermit gelingt, so bedarf sie das *reine Vermögen selbst* nicht zu kritisieren, um zu sehen, ob sich die Vernunft

113. Toch kunnen ook in de *Grundlegung* al passages worden aangewezen die getuigen van Kants twijfel aan de mogelijkheid van een theoretisch-deductief bewijs voor het bestaan van de vrijheid als voorwaarde van de moraal. Zo stelt Kant in de voorlaatste paragraaf van het derde hoofdstuk dat de rede de haar gestelde grenzen zou overschrijden wanneer ze de vrijheid naar haar mogelijkheid zou willen verklaren. We kunnen volgens Kant alleen datgene verklaren wat tot natuurwetten kan worden herleid: “Freiheit aber ist eine bloße Idee, deren objektive Realität auf keine Weise nach Naturgesetzen, mithin auch nicht in irgend einer möglichen Erfahrung dargetan werden kann [...] Wo aber Bestimmung nach Naturgesetzen aufhört, da hört auch alle *Erklärung* auf” (GMS IV 459). Op de interpretatie van auteurs als Paton en Henrich, die uit deze en vergelijkbare passages concluderen dat Kants latere Faktum-doctrine al in de *Grundlegung* aanwezig zou zijn, komen we hieronder nog te spreken.

mit einem solchen, als einer bloßen Anmaßung, nicht *übersteige* (wie es wohl mit der spekulativen geschieht). Denn wenn sie, als reine Vernunft, wirklich praktisch ist, so beweist sie ihre und ihrer Begriffe Realität durch die Tat, und alles Vernünfteln wider die Möglichkeit, es zu sein, ist vergeblich” (KpV V 3).

Waar de zuivere rede in haar theoretische gebruik noodzakelijk bedrogen wordt door het fenomeen van de transcendentale schijn, acht Kant een dergelijke vorm van bedrog in het geval van de praktische rede voor uitgesloten. Hier is de zuivere rede het vermogen dat “selbst die Richtschnur zur Kritik alles ihres Gebrauchs enthält” (KpV V 16), waardoor zij, als maatstaf van alle kritiek, van die kritiek zelf is uitgezonderd.¹¹⁴ Kant voegt hier nog aan toe dat het vermogen van de zuivere praktische rede om ons tot daden aan te zetten — de eerder ter sprake gebrachte eenheid van logische vorm en motiverende kracht die nog in de *Grundlegung* het eigenlijke voorwerp van de deductie had uitgemaakt — niet alleen “als ein Faktum der reinen Vernunft [...] für sich selbst feststeht” (KpV V 47), maar dat dit vermogen tevens het bestaan van de transcendentale vrijheid garandeert. Ons morele bewustzijn leert ons “daß Freiheit wirklich ist; denn diese Idee offenbart sich durchs moralische Gesetz” (KpV V 4). Anders dan in de *Grundlegung* fungeert de vrijheid in Kants tweede *Kritik* niet langer als premisse om het bestaan van de moraal uit af te leiden, maar is het juist omgekeerd het bewustzijn van de morele wet “welches sich uns *zuerst* darbietet und [...] gerade auf den Begriff der Freiheit führt” (KpV V 29-30). Het begrip van de transcendentale vrijheid, waarvan de realiteit “durch ein apodiktisches Gesetz der praktischen Vernunft bewiesen ist” (KpV V 3), is in deze opvatting de *ratio essen-*

114. Als Kant desondanks in het tweede boek van de KpV een dialectiek van de zuivere praktische rede ter sprake brengt (vgl. KpV V 107-110), dan gaat het niet om een transcendentale schijn die door de praktische rede zelf wordt voortgebracht, maar om een dialectische illusie van de theoretische rede die optreedt wanneer de objecten van het praktisch handelen als absolute totaliteiten worden voorgesteld. Vgl. mijn artikel Dialectiek en werkelijkheid. Kants omkering van de wereld. In: M. Verkerk (red.), *Filosofie, ethiek en praktijk*, pp. 33-42. Zie over de contrasterende betekenissen van het begrip “zuivere rede” in de beide eerste kritische hoofdwerken ook Norbert Fischer, *Kants Metaphysik der reinen praktischen Vernunft*. In: id. (Hrsg.), *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, pp. 111-130.

di van de morele wet, terwijl de morele wet als *ratio cognoscendi* van de vrijheid geldt.¹¹⁵ In alle beknoptheid vinden we hier de centrale motieven geformuleerd die in de rest van Kants boek nader worden uitgewerkt en die in onderling verband ook van het betoog hieronder het eigenlijke thema vormen. Het gaat daarbij allereerst om de leer van het Faktum der Vernunft als antwoord op de rechtvaardigingsvraag in de ethiek en om de verhouding tussen moraliteit en vrijheid. Wat is de betekenis van het genoemde Faktum, “worin sich reine Vernunft bei uns in der Tat praktisch beweist” (KpV V 42) en dat de vraag naar de rechtvaardiging van de morele wet overbodig maakt? Hoe legitiem is voorts de afleiding van de menselijke vrijheid uit een moreel bewustzijn dat zich als een niet-empirisch feit presenteert en dat zelf geen rechtvaardigende grond meer nodig heeft? Bij de beantwoording van deze vragen in de onderhavige paragraaf zullen we tevens ingaan op twee met de leer van het Faktum der Vernunft nauw samenhangende aspecten, die voor een adequaat begrip van Kants ethiek onontbeerlijk zijn, maar die in de secundaire literatuur desondanks onderbelicht zijn gebleven: het probleem van de facticiteit van de zuivere praktische rede en de bepalende rol van de concrete morele ervaring voor Kants opvatting over de aard en functie van de filosofische ethiek.

Ondanks de verschillen in opzet en argumentatie tussen de *Grundlegung* en de *Kritik der praktischen Vernunft*, bestaat er tussen beide ethische werken een belangrijke overeenkomst. In elk van beide gevallen wil Kant laten zien dat onze kennis van morele beginselen ons tot handelen kan motiveren, dwz. dat de zuivere rede los van enig bijkomend empirisch motief voldoende motiverende kracht heeft om het handelen te bepalen. Ging het in het eerste werk om het bewijs dat “Pflicht nicht überall ein leerer Wahn und chimerischer Begriff” is (GMS IV 402), in het latere werk stelt Kant

115. De eerder verdedigde stelling dat vrijheid als noodzakelijke vooronderstelling van de moraal fungeert blijft ook in de KpV onverminderd van kracht. Dat de morele wet thans de kengrond van de vrijheid wordt genoemd doet hier niet aan af: “Denn wäre nicht das moralische Gesetz in unserer Vernunft *eber* deutlich gedacht, so würden wir uns niemals berechtigt halten, so etwas, als Freiheit ist [...], *anzunehmen*. Wäre aber keine Freiheit, so würde das moralische Gesetz in uns gar *nicht anzutreffen* sein” (KpV V 4 Anm.).

zich de overeenkomstige taak om aan te tonen “daß reine Vernunft praktisch sein, d.i. für sich, unabhängig von allem Empirischen, den Willen bestimmen könne” (KpV V 42). Dit betekent dat de sinds 1785 vaststaande opvatting over de morele wet als motiverend beginsel en de constitutieve functie ervan voor de morele realiteit ook in de tweede *Kritik* gehandhaafd blijft. Overeenkomstig zijn eerder besproken internalistische motivatieleer stelt Kant ook hier dat de drijfveer van de morele wil “niemals etwas anderes als das moralische Gesetz sein könne” (KpV V 72) en dat dit gegeven “das Wesentliche aller Moralität” uitmaakt (ibid.). Evenals in de *Grundlegung* moet het bewijs voor het bestaan van de categorische imperatief als bepalende grond van de morele wil ons niet alleen de mogelijkheid, maar ook de werkelijkheid van de morele realiteit garanderen. Het verschil met de *Grundlegung* is echter dat dit bewijs thans niet langer de vorm aanneemt van een theoretisch-deductief argument, maar herleid wordt tot een evident inzicht. Dit inzicht draagt een specifiek praktisch karakter en kan door het discursieve denken worden bevestigd noch ontkend.¹¹⁶ Als Kant het genoemde inzicht “unleugbar” noemt (KpV V 32) en “apodiktisch gewiß” (KpV V 47), dan gaat het niet om een onfeilbaar inzicht in de objectieve gelding van een abstracte morele wet, maar veeleer om onze subjectieve erkenning van die wet,

116. Volgens Henrich heeft het inzicht in de motiverende kracht van de moraal de volgende formele kenmerken: 1) het morele inzicht is niet louter constaterend, maar legt het appellerende karakter van het moreel goede bloot, dwz. dat de inhoud van het morele inzicht gevormd wordt door de legitieme aanspraak van het goede op onze instemming; 2) onze gerichtheid op en instemming met het goede is niet reduceerbaar tot een gevoel, maar heeft een cognitief karakter; 3) het morele inzicht is een vorm van zelf-verstaan en als zodanig constitutief voor het “morele zelf”; 4) het bedoelde inzicht is ten slotte “oorspronkelijk ontologisch”, dwz. dat ons morele bewustzijn gericht is op een dimensie van het bestaan die als een wijze van zijn moet worden begrepen (Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft, pp. 83 vv.). Waar de bijzondere verdienste van Henrichs vaak geciteerde artikel gelegen is in zijn bovenstaande analyse van het morele inzicht, moet zijn weergave van Kants argumentatie daarentegen op verschillende punten onjuist (zoals de typering van Kants achtingstheorie als “das späteste Ergebnis seiner philosophischen Entwicklung”; p. 112), dan wel discutabel worden genoemd (i.h.b. de uiteenzetting van Kants handelingstheorie en de hiermee verweven deductieproblematiek; vgl. pp. 98-110).

dwz. om het motiverend bewustzijn van de plicht zoals zich dat in concrete, empirisch bepaalde situaties manifesteert.¹¹⁷ Ook wanneer het werkelijkheidskarakter van de moraal evenals de realiteit van de transcendentale vrijheid buiten het bereik onze theoretische kennis valt, dan beschikken we niettemin over de praktische zekerheid dat we in heel specifieke gevallen in staat zijn om uit louter morele motieven te handelen en het is dit subjectieve fenomeen dat volgens Kant garant staat voor de objectieve gelding van de morele wet: “Man darf nur das Urteil zergliedern, welches die Menschen über die Gesetzmäßigkeit ihrer Handlungen fällen: so wird man jederzeit finden, daß, was auch die Neigung dazwischen sprechen mag, ihre Vernunft dennoch, unbestechlich und durch sich selbst gezwungen, die Maxime des Willens bei einer Handlung jederzeit an den reinen Willen halte, d.i. an sich selbst, indem sie sich als a priori praktisch betrachtet” (KpV V 32). Dat Kant het motiverend bewustzijn van de plicht in de concrete morele ervaring als een Faktum der Vernunft betitelt is niet toevallig. Het gaat hier om een manifestatie van de rede als oorsprong van het morele handelen waarvan het onvoor-

117. Deze interpretatie, die de nadruk legt op de manifestatie van de morele wet in heel concrete empirische situaties, wordt in de literatuur o.a. verdedigd door T.C. Williams, Henry Allison en Marcus Willaschek. Zo schrijft Williams dat het bewustzijn van de morele wet niet voortkomt uit “a direct apprehension of the purely formal principle itself, but [arises] through the categorical ‘commands’ or imperatives of this law as they manifest themselves in the agent’s consciousness in the contexts of particular moral situations” (*The Concept of the Categorical Imperative*, p. 106). Allison stelt overeenkomstig dat “specific moral laws (rather than the moral law itself) are the given elements, the facts, as it were, from which the practicality of pure reason is to be inferred as the necessary condition of their possibility” (*Kant’s Theory of Freedom*, p. 234), terwijl ook Willaschek van mening is dat het morele inzicht niet bestaat “in der unmittelbaren Gewißheit, daß es ein unbedingtes praktisches Gesetz gibt, das ‘wir das Sittengesetz nennen’, [sondern] nur darin, daß wir Menschen ein Motiv haben, unter bestimmten Umständen auf eine bestimmte, nämlich von den eigenen Neigungen unabhängige Weise zu handeln” (*Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*, p. 172). We zullen ons hieronder voor een belangrijk deel aansluiten bij de inzichten van Willaschek, wiens monografie over Kants theorie van het morele handelen tot de belangrijkste secundaire literatuur van de afgelopen decennia kan worden gerekend. Zie voor Willascheks interpretatie van het Faktum der Vernunft ook id., Die Tat der Vernunft. In: *Akten des 7. Internationalen Kant-Kongresses*. Tl. II.1, pp. 455-466.

waardelijk normatieve karakter niet verder kan worden verklaard of afgeleid. Met de gekozen terminologie wil Kant niet alleen aangeven dat het de wet van de zuivere rede is die in dergelijke gevallen “den Willen zur Tat bestimmt” (Kp V V 42), maar ook dat diezelfde wet zich als grond van de morele verplichting aan iedere vorm van theoretische bewijsvoering onttrekt:

“Man kann das Bewußtsein dieses Grundgesetzes ein Faktum der Vernunft nennen, weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft [...] herausvernünfteln kann, sondern weil es sich für sich selbst uns aufdringt als synthetischer Satz a priori, der auf keiner, weder reinen noch empirischen Anschauung gegründet ist, ob er gleich analytisch sein würde, wenn man die Freiheit des Willens voraussetzte, wozu aber, als positivem Begriffe, eine intellektuelle Anschauung erfordert werden würde, die man hier gar nicht annehmen darf. Doch muß man, um dieses Gesetz ohne Mißdeutung als *gegeben* anzusehen, wohl bemerken: daß es kein empirisches, sondern das einzige Faktum der reinen Vernunft sei, die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebend (*sic volo, sic jubeo*) ankündigt” (KpV V 31).¹¹⁸

Anders dan in de literatuur vaak wordt aangenomen beroept Kant zich met de leer van het Faktum der Vernunft niet eenvoudigweg op het feit dat de zuivere rede praktisch is, maar op de omstandigheid dat de zuivere rede zich “bei uns in der Tat praktisch beweist” (KpV V 42). Deze nuance is voor Kants bewijsvoering van fundamenteel

118. Het “*sic volo, sic jubeo*” uit de laatste regel is ontleend aan de zesde satire van Juvenalis, waarin deze de verdorvenheid der vrouwen aan de kaak stelt. In een tweegesprek tussen man en vrouw beveelt de vrouw haar echtgenoot om een slaaf — die naar Romeins recht buiten de juridische orde valt — te laten kruisigen. Op de vraag van de man waaraan de slaaf dit lot wel heeft verdiend, antwoordt de vrouw: “*nil fecerit, esto: hoc volo, sic iubeo, sit pro ratione voluntas*” (Sat. VI 222; vgl. de overeenkomstige formulering in OP XXI 23). Om iets te willen heeft de wil geen rechtvaardigende gronden nodig; rationaliteit en facticiteit vallen in laatste instantie samen. In dit opzicht kan Kants Faktum der Vernunft, waarvan het “oorspronkelijk” gebiedende karakter zich eveneens aan rationele argumentatie onttrekt, met Juvenalis’ wil op één lijn worden gesteld. Vgl. Rudolf Schicker, “*Sic volo sic iubeo stet pro ratione voluntas*”. In: *Akten des 7. Internationalen Kant-Kongresses*. Tl. II.1, pp. 397-404.

belang.¹¹⁹ Het bewijs “durch die Tat” (KpV V 3) laat zien dat mensen in heel specifieke situaties in staat zijn uit louter morele motieven te handelen doordat ze zich bewust zijn van de bindende kracht van de morele wet en het is deze “Anerkennung des moralischen Gesetzes” (KpV V 79), of ook wel het “Bewußtsein einer Tätigkeit der praktischen Vernunft aus objektiven Gründen” (ibid.), waaruit de vrijheid van wil en vervolgens — bij wijze van analytische implicatie — de objectieve gelding van de moraal wordt afgeleid. Dit betekent dat de objectieve realiteit van de morele wet niet zelf als Faktum der Vernunft kan worden begrepen.¹²⁰ Het Faktum is veeleer ons subjectieve bewustzijn van de morele wet voorzover dit bewustzijn daadwerkelijk ons handelen kan bepalen — “eine Willensbestimmung [...], die unvermeidlich ist, ob sie gleich nicht auf empirischen Prinzipien beruht” (KpV V 55) — en dat in Kants argumentatie “selbst zum Prinzip der Deduktion” fungeert (KpV V 47). In plaats van een theoretisch bewijs voor de gelding van de morele wet vinden we in de

119. Vgl. Willaschek, *Praktische Vernunft*, pp. 179 en 184-193. Dat deze nuance ook door vooraanstaande auteurs vaak over het hoofd wordt gezien mag o.a. blijken uit de opmerking van Paton dat Kants definitieve moraalopvatting ten slotte neerkomt op de vaststelling “that a rational agent as such has direct insight into the principle of autonomy” (*The Categorical Imperative*, p. 247). Een overeenkomstige uitleg vinden we bij Prauss: na zijn eerdere mislukte poging om morele autonomie uit vrijheid af te leiden “schlägt Kant am Ende notgedrungen diesen Weg umgekehrt ein. Er legt das Moralgesetz als “Faktum der reinen Vernunft” zugrunde, um dadurch überhaupt erst einmal einen Zugang zur Freiheit als einer Wirklichkeit zu gewinnen” (*Kant über Freiheit als Autonomie*, p. 82). Bij Rüdiger Bittner heet het ten slotte: “[Die] Lehre vom Faktum der Vernunft [...] stellt ohne Begründung eine außerordentlich weitgehende Behauptung auf: Ein jeder weiß, daß das moralische Gesetz gültig ist” (*Moralisches Gebot oder Autonomie*, p. 142). Volgens deze interpretatie, die de argumentatieve structuur van Kants bewijs in de KpV terugbrengt tot de niet nader gefundeerde stelling dat de morele wet onvoorwaardelijke gelding bezit, “möchte man den Fortgang zur Lehre vom Faktum eher, mit Russells Ausdruck, so beschreiben, daß Kant, als es mit ehrlicher Arbeit nicht gut fortwollte, zum Diebstahl Zuflucht nahm” (Bittner, ibid.; zie voor “Russells Ausdruck” Bertrand Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy*, p. 71).

120. Zoals Allison terecht stelt: “the fact of reason proves or shows that pure reason is practical, not that the latter is itself the fact. If the fact can do this, it must entail that pure reason is practical, [i.e.] there must be a genuine inference from the former to the latter” (*Kant’s Theory of Freedom*, p. 233).

tweede *Kritik* een praktisch bewijs voor het bestaan van de vrijheid als noodzakelijke vooronderstelling van de moraal. Het is onze subjectieve erkenning van de morele wet die voor Kant een toereikend bewijs vormt voor het bestaan van de vrijheid als idee van de rede en daarmee voor de objectieve gelding van de categorische imperatief als synthetisch praktisch oordeel apriori. Als een theoretisch bewijs voor het bestaan van de vrijheid na de *Grundlegung* niet langer mogelijk wordt geacht, dan wil dat nog niet zeggen dat we geen “Gründe ausfindig machen können, zu beweisen, daß diese Eigenschaft dem menschlichen Willen in der Tat zukomme” (KpV V 15). Een dergelijk bewijs is echter niet van theoretische, maar van praktische aard: het praktische gebruik van de rede stelt ons in staat om in heel concrete situaties morele van niet-morele motieven te onderscheiden en zo een immanent bewijs te leveren voor het bestaan van de vrijheid als intelligibele causaliteit. Waar het volgens Kant op aankomt is “daß man in einem wirklichen Falle gleichsam durch ein Faktum beweisen könne: daß gewisse Handlungen eine solche Kausalität (die intellektuelle, sinnlich unbedingte) voraussetzen, sie mögen nun wirklich, oder auch nur geboten, d.i. objektiv praktisch notwendig sein” (KpV V 104). Als voorbeeld voert Kant een fictieve casuspositie op, waarin morele en niet-morele motieven om de voorrang strijden. Iemand die onder bedreiging met de doodstraf gedwongen wordt om tegen een eerlijk man een vals getuigenis af te leggen, weet dat hij ondanks zijn gehechtheid aan het leven in staat is datzelfde leven uit morele overtuiging op te offeren. Wie zich bewust is van de eisen van de moraal beschikt met andere woorden *ipso facto* over de mogelijkheid om aan die eisen gehoor te geven en zijn morele motieven te laten prevaleren boven zijn subjectieve eigenbelang. Of hij dat laatste zal doen of niet valt niet van tevoren uit te maken en is voor de hier beproefde bewijsvoering ook niet relevant:

“Ob er es tun würde, oder nicht, wird er vielleicht sich nicht getrauen zu versichern; daß es ihm aber möglich sei, muß er ohne Bedenken einräumen. Er urteilt also, daß er etwas kann, darum weil er sich bewußt ist, daß er es soll, und erkennt in sich die Freiheit, die ihm sonst ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre” (KpV V 30; vgl. ook *ibid.* 4 Anm.).

Dat de morele wet de *ratio cognoscendi* van de vrijheid is, kan dan ook niet betekenen dat we eerst kennis hebben van het bestaan van een onvoorwaardelijke praktische wet en daar vervolgens uit concluderen dat we vrij zijn. Het betekent wèl dat we met het bewustzijn van de plicht in de concrete morele ervaring allereerst de bindende kracht van de morele wet erkennen; uit die subjectieve erkenning concluderen we vervolgens tot het bestaan van onze vrijheid als intelligibele causaliteit en pas daaruit — gegeven het feit dat vrijheid en moraliteit elkaar wederzijds impliceren (vgl. KpV V 29) — tot de objectieve gelding van de morele wet.¹²¹ Het eerdergenoemde cirkelverwijt, dat in de *Grundlegung* voor onoverkomelijke problemen zorgde, is op de hier gegeven argumentatie niet van toepassing. Zoals Willaschek het formuleert: “Dieser Beweis ist nicht zirkulär, denn Kant schließt auf die objektive Geltung praktischer Gesetze nicht unter Voraussetzung ihrer Geltung, sondern unter Voraussetzung unserer subjektiven Anerkennung ihrer Geltung”.¹²² Kants afleiding van de vrijheid in de *Kritik der praktischen Vernunft* gaat uit van ons subjectieve morele bewustzijn en is niet gebaseerd op de in de vorige paragraaf besproken analyticiteitstheze die garant staat voor de afleiding van moraliteit uit de vrijheid van wil.¹²³

De boven gegeven interpretatie van de verhouding tussen vrijheid en moraliteit, die we als Kants definitieve positie kunnen beschou-

121. De beslissende eerste stap in Kants argumentatie bestaat daarmee in de overgang van de werkelijkheid van de morele motivatie naar de mogelijkheid van het morele handelen of de causaliteit van de zuivere praktische rede: “Von der ‘Wirklichkeit’ einer ‘Willensbestimmung’, des Motivs moralischer Handlungen, schließt Kant auf deren ‘Möglichkeit’, die Kausalität der reinen Vernunft, die damit ‘praktisch’ ist. Daraus aber folgt die Freiheit des handelnden Subjekts und die Geltung praktischer Gesetze” (Willaschek, o.c., p. 229).

122. O.c., pp. 229-230.

123. De in de *Grundlegung* voor het eerst geformuleerde en in de KpV nogmaals ter sprake gebrachte analyticiteitstheze (vgl. GMS IV 447 en KpV V 29) kan de circulaire verhouding van vrijheid en moraliteit niet doorbreken, omdat deze these juist van diezelfde circulariteit de uitdrukking vormt. Pas wanneer de cirkel door het Faktum der Vernunft — dat een onafhankelijk argument biedt voor het bestaan van de vrijheid — is doorbroken, kunnen we ons beroepen op de analyticiteitstheze om de objectiviteit van de morele wet uit de vrijheid af te leiden. Zie Willaschek, o.c., pp. 224-231 en Allison, o.c., pp. 239-249.

wen, is in de literatuur niet onomstreden. De controverse beperkt zich daarbij niet tot de *Kritik der praktischen Vernunft*, maar betreft ook Kants eerdere argumentatie in de *Grundlegung*.¹²⁴ Enerzijds vinden we auteurs als Lewis White Beck en Gerold Prauss, die — bij alle verdeeldheid over de merites van Kants bewijsvoering — van mening zijn dat de poging in de *Grundlegung* om de objectieve gelding van de moraal uit vrijheid af te leiden in de tweede *Kritik* wordt voortgezet. Zo ontwaart Beck in beide werken een parallelle bewijsvoering: “In spite of the differences in appearance, the argument of the *Critique of Practical Reason* [...] is comparable to that of the *Foundations*”.¹²⁵ De afleiding van de morele wet in de *Kritik der praktischen Vernunft* zou volgens Beck niet alleen op één lijn staan met Kants bewijs in de *Grundlegung*, maar ook met de transcendentale deductie in zijn theoretische filosofie: “The argument [in the second *Critique*], in spite of Kant’s denial that it is a deduction of the moral law, is formally like the deduction of any other synthetic a priori principle in the first *Critique*”.¹²⁶ Ook Prauss is van mening dat Kant zijn eerdere poging tot een deductieve bewijsvoering van de morele wet in zijn latere werk allerminst heeft opgegeven.¹²⁷ Hiertegenover staat de uitleg van auteurs als H.J. Paton en Dieter Henrich, die niet alleen uitgaan van het primaat van de leer van het Faktum der Vernunft, maar die deze doctrine bovendien met terugwerkende kracht van toepassing verklaren op de *Grundlegung*.¹²⁸ Deze interpretatie houdt in dat het motiverend bewustzijn van de zuivere praktische rede ook in Kants eerdere werk de eigenlijke premisse van het argument vormt en dat er

124. Een goed overzicht van de hier bedoelde en tot op heden onbeslechte controverse geeft Karl Ameriks, *Kant’s Theory of Mind*, pp. 220-226. Vgl. ook Schönecker, o.c., pp. 389-394.

125. *A Commentary on Kant’s Critique of Practical Reason*, p. 111.

126. O.c., p. 172.

127. Tegen een dergelijke omslag pleit volgens Prauss “vor allem dies, daß Kant jene Ableitung oder Deduktion des Moralgesetzes auch noch hier in der KpV und somit offensichtlich nach wie vor für möglich hält” (*Kant über Freiheit als Autonomie*, p. 69).

128. Nog verder gaat Klaus Konhardt, voor wie de leer van het Faktum der Vernunft al in de Dialektik van de KrV besloten ligt (Faktum der Vernunft? Zu Kants Frage nach dem “eigentlichen Selbst” des Menschen. In: G. Prauss (Hrsg.), *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*, pp. 160-184).

— ondanks de schijn van het tegendeel — van een theoretisch bewijs voor de gelding van de morele wet in de *Grundlegung* geen sprake kan zijn. Volgens Paton berust Kants antwoord op de vraag naar het bewijs van de categorische imperatief “on the ultimate insight of reason into its own principles” en het is dit inzicht dat het antwoord op de vraag naar de gelding van de morele wet van het begin af aan overbodig maakt.¹²⁹ Dezelfde opvatting keert terug in de door Henrich expliciet geformuleerde stelling “daß man auch in der Grundlegung der Sache nach schon eindeutig auf das ‘Faktum der Vernunft’ verwiesen [sei]” en “daß alle Deduktion auch der ‘Grundlegung’ am Ende auf die faktische Selbstgewißheit des sittlichen Wesens angewiesen ist”.¹³⁰ Zonder vooralsnog in te gaan op de argumenten die voor elk van beide tegenover elkaar staande posities kunnen worden aangevoerd, moeten we constateren dat beide partijen in de genoemde controverse van de gemeenschappelijke vooronderstelling uitgaan dat Kants ethiek een eenduidige en uniforme interpretatie toelaat. Degenen die Kant een deductivistische ethiek toeschrijven zien zich daarbij echter genoodzaakt om de tekst van de *Kritik der praktischen Vernunft* geweld aan te doen, terwijl de aanhangers van de Faktum-doctrine een hoogst selectieve uitleg van de *Grundlegung* menen te moeten geven.¹³¹ In antwoord op beide posities kunnen we slechts herhalen wat ook al in het inleidende hoofdstuk ter sprake is geweest: dat het niet alleen onjuist, maar ook onnodig is om te proberen de uiteenlopende opvattingen, die Kant in de verschillende fasen van zijn denk-ontwikkeling presenteert, onder een gemeenschappelijke noemer te brengen. Het is daarentegen alleszins plausibel om aan te nemen dat

129. *The Categorical Imperative*, p. 224. Met verwijzing naar de argumentatie in het derde hoofdstuk van de *Grundlegung* stelt Paton vast: “Even in Kant’s sense of a ‘justification’, we cannot justify morality by anything other than itself: there can be no higher principle in the functioning of a rational agent than the principle of morality” (o.c., p. 244; cursiv. A.N.).

130. Das Prinzip der Kantischen Ethik. In: *Philosophische Rundschau II* (1954/55), p. 36, Anm. 12, resp. Die Deduktion des Sittengesetzes. In: A. Schwan (Hrsg.), *Denken im Schatten des Nihilismus*, p. 86.

131. Vgl. o.a. Beck, *A Commentary*, pp. 52, 68-69, 111, 166-167 en 172-175; Paton, *The Categorical Imperative*, pp. 203 v., 221 vv, 252 en 277 en Henrich, *Die Deduktion des Sittengesetzes*, pp. 67, 72 v., 85 vv. en 91.

Kants denken over ethiek een vrij abrupte en radicale wijziging ondergaat: waar Kant nog in het derde hoofdstuk van de *Grundlegung* een deductivistische ethiekopvatting huldigt, wordt diezelfde opvatting nog geen drie jaar later op grond van het inzicht in het structureel problematische karakter van het morele vrijheidsbegrip expliciet gecorrigeerd.¹³²

Van veel groter filosofisch gewicht dan de vraag naar een mogelijke uniforme uitleg van Kants argumentatie in zijn eerste twee ethische hoofdwerken is die naar de facticiteit van de zuivere praktische rede, een vraag die pas met de leer van het Faktum der Vernunft met zoveel

132. Zie ook Schönecker, o.c., pp. 70-71 en 309-316. Het is opmerkelijk dat Ameriks, die de Faktum-doctrine eveneens als een radicale omslag ten opzichte van het deductivisme in de *Grundlegung* opvat, voor die omslag een even curieuze als aanvechtbare verklaring aanvoert. Volgens Ameriks vindt de nadruk in de KpV op het primaat van de zuivere praktische rede en de motiverende functie ervan voor het morele handelen zijn oorsprong in Kants zelfbewustzijnstheorie, zoals die geformuleerd is in de twee jaar na de *Grundlegung* verschenen B-editie van de KrV: “The clear insistence that the representation of spontaneity in our thought does not yield knowledge of the self in itself gives Kant for the first time a consistently critical theory of self-knowledge and simultaneously undermines the first and third steps of the *Foundations*’ deduction: now our rationality cannot get us to a free noumenal self, and whatever noumenal side the self is allowed to have, the restrictions on ascribing any personal character to it eliminate even the possibility of arguing from freedom to morality on the basis of what is (supposedly theoretically) known to be one’s ‘proper self’” (*Kant’s Theory of Mind*, pp. 217-218). Ameriks’ aanname dat Kants kritische zelfbewustzijnstheorie ieder ontologisch-metafysisch personalisme zou uitsluiten is echter allerminst evident. Vgl. over dit probleem, dat ook in de volgende paragraaf nog ter sprake zal komen, o.a. Heinz Heimsoeth, *Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie*. In: id., *Studien zur Philosophie Immanuel Kants I*, pp. 227-257 en recentelijk Paola-Ludovika Coriando, *Ich und Seele. Zu Kants “Paralogismen der reinen Vernunft”*. In: N. Fischer (Hrsg.), *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, pp. 21-42. Daar komt nog bij dat de door Ameriks aangenomen cesuur tussen de beide edities van de KrV veel meer gewicht krijgt dan zakelijk gerechtvaardigd is: afgezien van het verschil in formele presentatie — de afzonderlijke paralogismen uit de A-editie worden in de B-editie samengevat en als modi van eenzelfde gemeenschappelijk syllogisme opgevoerd — komt de voor Kants kritische zelfbewustzijnstheorie kenmerkende reductie van de ontologische substantialiteit van de ziel tot een louter formeel subjectbegrip al in de A-editie met zoveel woorden aan de orde, zodat Ameriks’ argument ook in dit opzicht niet kan overtuigen.

woorden aan de orde komt en waarvan de beantwoording in belangrijke mate kan bijdragen aan een adequaat begrip van Kants ethiek in de *Kritik der praktischen Vernunft*. Als het motiverend karakter van onze morele ervaring kan worden herleid tot een subjectief moreel bewustzijn dat niet verder afgeleid of bewezen kan worden, dan rijst de vraag in hoeverre de feitelijke status van dit fenomeen in overeenstemming is met het absolute en apriorische karakter dat volgens Kant aan de moraal moet worden toegeschreven en dat — zoals we eerder hebben gezien — zijn oorsprong vindt in de idee van een morele wil als een algemeen wetgevende wil. Om deze vraag te kunnen beantwoorden moeten we de betekenis van de hier bedoelde facticiteit nader preciseren. Voorop staat dat facticiteit voor Kant niet hetzelfde is als empirische fenomenaliteit: het feit van de rede laat zich als “normatieve feitelijkeit” niet reduceren tot een empirisch localiseerbare stand van zaken in de fenomenale werkelijkheid. Niet alleen komt een dergelijke interpretatie in strijd met Kants uitspraak dat het motiverend vermogen van de zuivere praktische rede “kein empirisches [...] Faktum” is (KpV V 31), maar ook los van deze uitspraak moet een naturalistische of empiristische uitleg van de Faktum-doctrine — zoals die in onze tijd met name door Karl-Heinz Ilting is bepleit — alleen al op terminologische gronden worden afgewezen.¹³³ Afgezien van de verspreide passages waarin Kant de Latijnse vorm van het woord Faktum gebruikt (“*factum*” klein geschreven en naar gelang van naamval verbogen) en waar steeds een toerekenbare handeling wordt bedoeld, verwijst ook het Duitse equivalent (“Faktum” met hoofdletter en zonder naamvalsuitgang) op verschillende plaatsen expliciet naar een daad of handeling en niet naar een feit in de betekenis van *factum brutum*.¹³⁴ Als Kant in de *Kritik der praktischen Vernunft*

133. Vgl. Karl-Heinz Ilting, Der naturalistische Fehlschluß bei Kant. In: M. Riedel (Hrsg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. Bd. I, pp. 113-130.

134. Zie voor het gebruik van het Latijnse *factum* i.h.b. Kants aantekeningen bij het leerstuk van de *imputatio facti* in zijn handexemplaar van Baumgartens *Initia* (vgl. A.G. Baumgarten, *Initia philosophiae practicae primae*. Cap. II, Sec. VII. In: AA XIX 61-70). Zo heet het in Refl. 6784: “eine Handlung, die unter einem moralischen (Gebot- oder Verbot-) Gesetze steht, heißt eine Tat. Ein jedes factum ist entweder meritum oder demeritum, keines ist adiaphoron” (XIX 159). En in Refl. 6783: “Wenn etwas als eine freie Handlung [...] angesehen werden kann, so ist es

de stelling verdedigt dat de zuivere rede los van enig bijkomend empirisch motief in staat is ons handelen te bepalen en hij dit gegeven als een Faktum der Vernunft presenteert, dan staat het woord “Faktum” ook in deze context voor een toerekenbare handeling en niet voor een feitelijk stand van zaken in de fenomenale werkelijkheid. De bepaling van de wil door de rede als “eine Willensbestimmung [...] die unvermeidlich ist” (KpV V 55) is voor Kant geen feit dat uit externe oorzaken kan worden verklaard, maar een activiteit of daad van de rede zelf. En een “handeling” of “daad” van de rede komt overeen met een daad van wetgeving door het autonome individu. We vinden deze betekenis niet alleen in de eerder geciteerde passage uit de tweede *Kritik* waarin Kant de praktische rede in haar motiverende functie als “ursprünglich gesetzgebend” typeert (KpV V 31), maar zo mogelijk nog duidelijker aan het begin van de paragraaf waarin de deductieproblematiek ter sprake komt en waar het gegeven dat de zuivere rede praktisch kan zijn verklaard wordt “durch ein Faktum, worin sich reine Vernunft bei uns in der Tat praktisch beweist, nämlich die Autonomie in dem Grundsatz der Sittlichkeit, wodurch sie den Willen zur Tat bestimmt” (KpV V 42). Uit de toevoeging “die Autonomie in dem Grundsatz der Sittlichkeit” blijkt dat met een daad van de rede geen handeling wordt bedoeld die berust op ons vermogen om een oorzakelijk bepaalde reeks gebeurtenissen “von selbst anfangen zu lassen” (KrV A450/B478), maar een daad van zelfwetgeving die voortkomt uit de autonomie van het morele subject. Het is dan ook niet de fenomenaliteit, maar de zelfwetgevende functionaliteit van de zuivere praktische rede die voor haar facticiteit bepalend is.¹³⁵

ein factum” (ibid.; vgl. ook de Reflexionen 3579, XVII 70; 7288, XIX 303 en 7292, XIX 304). Plaatsen waar ook het Duitse “Faktum” als handeling moet worden begrepen zijn o.a., Rel. VI 23 Anm., MS VI 252 en Theodizee VIII 255. Zo stelt Kant in de laatstgenoemde passage dat Gods pleitbezorger de taak heeft om aan te tonen dat het kwaad in de wereld “nicht als Faktum, sondern als unvermeidliche Folge aus der Natur der Dinge beurteilt werden müsse; oder endlich: das es wenigstens nicht als Faktum des höchsten Urhebers aller Dinge, sondern bloß der Weltwesen, denen etwas zugerechnet werden kann, d.i. der Menschen [...], angesehen werden müsse”. “Faktum” in de betekenis van toerekenbare handeling staat hier in expliciet contrast met “feit” als het gevolg van een natuurlijke oorzaak.

135. In deze context moet ook Kants opmerking begrepen worden dat het alleen “auf die Willensbestimmung und den Bestimmungsgrund der Maxime desselben als ei-

Marcus Willaschek heeft er in dit verband op gewezen dat de bovenstaande typering van het Faktum der Vernunft als een daad van zelfwetgeving niet in tegenspraak is met de eerdergenoemde betekenis van hetzelfde Faktum als het bewustzijn van de plicht in concrete morele situaties. Het gaat hier om twee betekenisaspecten van hetzelfde begrip die elkaar wederzijds vooronderstellen en die niet los van elkaar begrepen kunnen worden.¹³⁶ Zoals het woord “schepping” zowel een scheppingsdaad als het product van die schepping aanduidt en het woord “schrijven” eveneens een tweeledige betekenis heeft, zo verwijst ook de term “Faktum” niet alleen naar een activiteit of verrichting, maar tegelijkertijd naar het product of het resultaat ervan.¹³⁷ Beide betekenissen vooronderstellen elkaar en behouden als zodanig hun relatieve zelfstandigheid. Dit betekent dat morele zelfwetgeving zonder een moreel bewustzijn als het resultaat van die wetgeving evenmin kan worden begrepen als ons morele bewustzijn zonder morele autonomie verklaarbaar is. Toch kunnen beide componenten niet tot elkaar worden herleid: onze morele autonomie gaat niet restloos op in het bewustzijn van de plicht in concrete situaties en omgekeerd kan de zuivere rede als zelfwetgevend vermogen ons concrete morele bewustzijn niet vervangen. Dit inzicht in de conceptuele samenhang van beide betekenisaspecten stelt ons in staat tot een herwaardering van de eerder besproken constitutieve rol van het morele subject ten aanzien van de morele realiteit. Als product van de praktische rede is de morele realiteit weliswaar afhankelijk van de constitutie door het morele sub-

nes freien Willens [ankommt], nicht auf den Erfolg” (KpV V 45). Het gaat in Kants analyse van het fenomeen van de moraal allereerst om ons zelfwetgevend vermogen en de constitutieve functie ervan voor de morele realiteit en pas in tweede instantie om onze daden in de fenomenale realiteit. Vgl. ook het door Friedrich Kaulbach gethematiseerde begrip “innere Handlung” en de hiermee corresponderende typering van de morele realiteit als “innere Handlungswelt” (*Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, pp. 151-58 en id., *Immanuel Kants ‘Grundlegung zur Metaphysik der Sitten’*, pp. 82-94 en 103 vv; zie boven p. 128 noot 135).

136. Zie Willaschek, *Praktische Vernunft*, pp. 180-183 en id., *Die Tat der Vernunft*. In: *Akten des 7. Internationalen Kant-Kongresses*. Tl. II.1, pp. 459 vv.

137. Vgl. o.a. Refl. 7298, XIX 305, waar Kant bij de bespreking van het leerstuk van de *imputatio facti* met hetzelfde Latijnse *factum* eerst een moord aanduidt (het doden als handeling) en direct daarna de dood van een mens (het resultaat van die handeling).

ject, maar niet in absolute zin. Wanneer de morele werkelijkheid haar betekenis voor het menselijk handelen ontleent aan de constitutieve functie van de praktische rede, dan kan met evenveel recht beweerd worden dat ons constitutieve vermogen zonder een aan dat vermogen “voorafgaande” morele werkelijkheid een inhoudsloze abstractie blijft. Morele zelfwetgeving en morele realiteit zijn bij Kant steeds wederzijds op elkaar betrokken. De morele realiteit bezit uit zichzelf een absoluut en onvoorwaardelijk karakter, maar dat karakter komt pas tot uitdrukking in het zelfwetgevend vermogen van het autonome individu. Anderzijds is een daad van zelfwetgeving door datzelfde individu geen absolute scheppingsdaad, maar veeleer de realisatie van een voorgegeven mogelijkheid en een voorgegeven aanspraak.¹³⁸ Dit laatste houdt in dat de mens zich niet aan de eisen van de moraal kan onttrekken, maar dat hij als redelijk wezen tot moraliteit verplicht is: wij zijn als autonome individuen slechts vrij om datgene te willen wat we in moreel opzicht “eigelijk” behoren te willen. In die zin is het morele “Sollen” — om een eerder aangehaalde uitdrukking uit de *Grundlegung* te gebruiken — niet anders dan ons “eigenes notwendiges Wollen” (GMS IV 455).¹³⁹

138. Vgl. in dezelfde zin o.a. Maximilian Forschner, *Gesetz und Freiheit*, pp. 258 vv. en Stephanie Bohlen, *Geschöpflichkeit und Freiheit*, pp. 238-240. Bohlen benadrukt in haar onlangs verschenen studie de door Kants Faktum-doctrine vooronderstelde menselijke eindigheid: “Endlich ist [der Mensch] nicht oder nicht nur dadurch, daß ihm von der Natur oder von Gott her nur Grenzen gesetzt wären, sondern insofern, als er sein Sein, welches er praktisch ergreift, nur als eines ansehen kann, das im Aussein auf eine Möglichkeit besteht, von der er sich angesprochen weiß, der Möglichkeit sittlichen Seins, ohne daß er den Anspruch der Sittlichkeit selbst willentlich gesetzt hätte” (p. 239; cursiv. A.N.). Dit betekent dat de mens door de moraal wordt “angesproken” en dat die aanspraak niet voort kan komen uit een louter subjectieve wilsdaad. Vgl. ook de overeenkomstige stelling van Henrich, die het appellerende karakter van het moreel goede als de eigenlijke inhoud van het morele inzicht beschouwt (hierboven p. 214 noot 116). Haaks hierop staat de radicaal subjectivistische uitleg van Uwe Justus Wenzel, die Kants morele autonomie in termen van “voraussetzungsloser Selbstanfang” en “unhintergehbare Selbstherrschaft” definieert (*Anthroponomie: Kants Archäologie der Autonomie*, p. 9). Wenzel gaat hierbij uit van de aanname dat het in Kants ethiek zou gaan om “die Freisetzung der Subjektivität aus einem theo-teleologischen Ordnungsgefüge” (p. 5), een opvatting die — althans wat de ethiek vanaf de KpV betreft — moeilijk valt vol te houden.

139. Vgl. ook Schönecker, o.c., pp. 80 vv., 328, 363 en 380 vv. Kants eerder genoemde opvatting dat onze morele kennis zich niet betreft op een bestaande wer-

In het aan het licht brengen van dit “eigenes notwendiges Wollen” bestaat voor Kant de eigenlijke taak van de filosofische ethiek. Waar ook de *Grundlegung* al aansluiting had gezocht bij “der moralischen Erkenntnis der gemeinen Menschenvernunft” (GMS IV 403), stelt Kant in zijn tweede *Kritik* dat het in de filosofische ethiek niet gaat om het formuleren van nieuwe morele inzichten, maar veeleer om de bevestiging van wat “längst in aller Menschen Vernunft gewesen und ihrem Wesen einverleibt [ist]” (KpV V 105). Anders gezegd: de ethiek dient ons bewust te maken van datgene wat we eigenlijk “altijd al” wisten, maar wat ons daarom nog niet altijd helder voor ogen staat. Het is van belang om hier te onderscheiden tussen de taak van de filosoof en de taak van het morele individu. Uitgaande van het motiverend karakter van de zuivere praktische rede — dat zich conform Kants internalistische motivatietheorie manifesteert als de wens om te handelen naar het formele principe van een algemene wetgeving — stelt de enkeling zich de vraag naar de toepassing van de categorische imperatief in de alledaagse morele praktijk: hoe kunnen onze morele motieven in daden worden omgezet?¹⁴⁰ Voor de

kelijkheid, maar op een werkelijkheid die wij juist *behoren* tot stand te brengen (vgl. KpV V 46), is met het bovenstaande slechts ogenschijnlijk in tegenspraak. Wanneer de morele realiteit naar haar inhoud absoluut en onvoorwaardelijk is, dan betekent dit niet dat die realiteit ook als vaststaand en onveranderlijk moet worden beschouwd. De apriorische realiteit, zoals die zich in ons morele handelen manifesteert, is voor Kant geen statische en gefixeerde werkelijkheid, maar een dynamische realiteit waarvan de uiteindelijke vorm afhankelijk is van onze morele beslissingen en morele keuzen en die in die zin niet eens en voor altijd vastligt. Vgl. in dit verband ook wat in het vorige hoofdstuk gezegd is over de aard van de morele realiteit als een Reich der Zwecke. Het zijnskarakter van het Reich der Zwecke kan niet in termen van een blijvende identiteit worden begrepen, maar is veeleer een in de menselijke wil gewortelde *creatio continua* of — naar het citaat van Heimsoeth — “ein Reich, das in der Tat allein besteht, niemals im bloßen Sein” (hierboven p. 116).

140. Voor het antwoord op deze vraag verwijst Kant in de KpV naar ons teleologisch gefundeerde oordeelsvermogen, een onderwerp dat aan de orde komt in de paragraaf “Von der Typik der reinen praktischen Urteilskraft” (KpV V 67-71). Het probleem is hier dat de categorische imperatief als louter formeel principe niet *in concreto* kan worden gerepresenteerd. Het is volgens Kant “widersinnisch, in der Sinnenwelt einen Fall antreffen zu wollen, [...] auf welchen die übersinnliche Idee des sittlich Guten, das darin in concreto dargestellt werden soll, angewandt werden könne” (KpV V 68). Omdat met de bepalende oordeelskracht die de toepassing van de morele wet

filosoof heeft de vraag naar het concrete handelen niet dezelfde prioriteit. Concrete morele beslissingen blijven voorbehouden aan het morele individu en zijn naar hun aard geen voorwerp van ethische theorievorming. De filosofische ethiek kan de enkeling zijn beslissingen niet uit handen nemen. Wat de ethiek echter wél kan doen — en hierin is dan ook haar specifieke taak gelegen — is het in kaart brengen van de morele realiteit, niet als het feitelijke resultaat van ons morele handelen, maar als de noodzakelijke context die steeds in logische zin aan dat handelen voorafgaat. Om die context te kunnen reconstrueren moet de ethiek niet van onze concrete morele ervaring abstraheren, maar dient ze die ervaring juist tot uitgangspunt te nemen. Het gaat dan niet om de toepassing *in concreto* van een abstracte morele norm, maar om een quasi-experimentele ontleding van de morele realiteit in haar samenstellende elementen om op die manier datgene te expliciteren wat onze morele ervaring haar normatief-ethische betekenis geeft. Kant vergelijkt de positie van de filosoof in dit opzicht met die van de chemicus: evenals de chemicus op het gebied van de scheikunde beschikt de filosoof op het terrein van de filosofische ethiek over het voordeel dat hij “zu aller Zeit ein Experiment mit jedes Menschen praktischer Vernunft anstellen kann, um den moralischen (reinen) Bestimmungsgrund vom empirischen zu unterscheiden” (KpV V 92). Ook wanneer de uitkomst van deze experimenten zich niet met mathematische precisie laat voorspellen, dan kunnen er in de ethiek desondanks resultaten worden geboekt die met die van de experimentele wetenschap — *in casu* de chemie — vergelijkbaar zijn:

“Diesen Weg nun in Behandlung der moralischen Anlagen unserer Natur gleichfalls einzuschlagen, kann uns jenes Beispiel anrätig sein, und Hoffnung zu ähnlichem guten Erfolg geben. Wir haben

pas mogelijk maakt “kein Schema zum Behuf seiner Anwendung” (KpV V 69) correspondeert, zoekt Kant de oplossing van het genoemde probleem in termen van een symbolische representatie. Het is de idee van een teleologisch geïnterpreteerde natuur als analogon of “type” van de morele realiteit die ons de mogelijkheid biedt om de morele wet in de concrete praktijk te realiseren. Zie voor Kants Typik-doctrine o.a. Paton, *The Categorical Imperative*, pp. 157-164 en Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, pp. 154-163.

doch die Beispiele der moralisch-urteilenden Vernunft bei Hand. Diese nun in ihre Elementarbegriffe zu zergliedern, in Ermangelung der *Mathematik* aber ein der *Chemie* ähnliches Verfahren, der *Scheidung* des Empirischen vom Rationalen, das sich in ihnen vorfinden möchte, in wiederholten Versuchen am gemeinen Menschenverstande vorzunehmen, kann uns Beides *rein*, und, was Jedes für sich allein leisten könne, mit Gewißheit kennbar machen” (KpV V 163).

In moderne terminologie geformuleerd kan de hier voorgestelde methodologie worden gekarakteriseerd als een fenomenologie van de morele ervaring: het beschrijven van de morele realiteit zoals die zich in onze concrete ervaring manifesteert en die als “normatieve feitelijkheid” impliciet door ons morele denken en doen wordt voorondersteld. Hoewel de leer van het Faktum der Vernunft voor een dergelijke fenomenologie de programmatische aanzet bevat, is een systematisch uitgewerkte beschrijving van de praktijk van het morele handelen in Kants tweede *Kritik* achterwege gebleven. Op de oorzaken hiervan — de strikt formele gerichtheid van de transcendentale methode en de uitsluiting door deze methode van alle materiële inhoud — hebben we in het voorafgaande al gewezen.¹⁴¹ Toch kunnen we constateren dat de nadruk in de *Kritik der praktischen Vernunft* op het fenomeen van de concrete morele ervaring en de hiermee verbonden taakopvatting van de filosofische ethiek ten opzichte van Kants eerdere ethiek een principiële koerswijziging betekent, waarvan het belang nog door slechts weinig secundaire auteurs is onderkend.¹⁴²

141. Ondanks die formalistische gerichtheid kan ook in Kants kritische fase een belangwekkend voorbeeld van een morele fenomenologie worden aangetroffen. In het tweede hoofdstuk van de *Grundlegung* vinden we onder de oppervlakte van een kritisch-formele analyse van abstracte morele begrippen een proeve van normatieve ethiek die zich zonder veel moeite laat lezen als een fenomenologie van de morele plichtservaring. Vgl. het eerdergenoemde opstel van Paul van Tongeren, die in dit verband het predikaat “hermeneutisch” gebruikt (Ethiek als hermeneutiek van de morele ervaring. In: J.P. Wils, *Ethiek en hermeneutiek*, p. 227).

142. Een opmerkelijke uitzondering vormt het recente boek van Andrea Esser, *Eine Ethik für Endliche. Kants Tugendlehre in der Gegenwart*, dat zich een “constructivistische reconstructie” van Kants deugdleer ten doel stelt. Wat Esser onder deugdleer verstaat valt niet samen met wat Kant onder dezelfde benaming in het tweede deel

Met de bovenstaande analyse is Kants leer van het Faktum der Vernunft genoegzaam belicht. Toch is één van de belangrijkste bezwaren er tegen nog onbesproken gebleven, nl. het feit dat het Faktum op verschillende plaatsen een — onproblematisch — ontologisch werkelijkheidsbesef vooronderstelt, waar het kritische denken juist mee leek te hebben afgerekend. Zo stelt Kant dat een redelijk wezen zich in de concrete morele ervaring “als Wesen an sich selbst, seines in einer intelligibelen Ordnung der Dinge bestimmbaren Daseins bewußt ist” (KpV V 42) en dat het Faktum der Vernunft ons weliswaar geen kennis verschaft van een intelligibele realiteit, maar toch “auf eine reine Verstandeswelt Anzeige gibt, ja diese sogar *positiv bestimmt* und uns etwas von ihr, nämlich ein Gesetz, erkennen läßt” (KpV V 43). En aan het eind van het eerste boek van de *Kritik der praktischen Vernunft* vinden we de al eerder aangehaalde uitspraak “daß wir nicht außer uns hinausgehen dürfen, um das Unbedingte und Intelligible zu dem Bedingten und Sinnlichen zu finden” (KpV V 105); het is immers het concrete morele bewustzijn “welches uns über die Sinnenwelt hinaus hilft und Erkenntnisse von einer übersinn-

van de *Metaphysik der Sitten* opvoert (vgl. MS VI 373-493), maar wordt als de eigenlijke kern van Kants morele theorie gepresenteerd. Essers reconstructieve analyse — die zij overigens niet met zoveel woorden als fenomenologisch betitelt — laat zien dat Kants kritische ethiek een inhoudelijk deugdbegrip vooronderstelt, dat zich in onze alledaagse morele ervaring manifesteert en dat voor een adequaat begrip van die ervaring essentieel is. Het mag in dit licht opvallend heten dat het aan pogingen tot een fenomenologische reconstructie van Kants ethiek vanuit de fenomenologische traditie — vanaf Husserl en Scheler tot Heidegger en Sartre — tot nog toe heeft ontbroken (vgl. hierover Steven G. Crowell, *Kantianism and Phenomenology*. In: J.J. Drummond/L.E. Embree (eds.), *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*, pp. 47-67). Het dichtst in de buurt van een fenomenologische Kantuitleg komen Emmanuel Levinas (*Totalité et infini*) en Paul Ricoeur (*Soi-même comme un autre*), voor wie het centrale thema van de ander — dwz. het niet verder afleidbare motiverend bewustzijn van mijn medemens — teruggaat op Kants overtuiging dat de absolute waarde van de mens als doel op zichzelf het motivationele principe van onze concrete morele ervaring uitmaakt (vgl. GMS IV 428 vv.). Zie voor Ricoeurs Kantinterpretatie Jean Greisch, “Freiheit im Lichte der Hoffnung”. Zu Paul Ricoeurs Kantdeutung. In: N. Fischer (Hrsg.), *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, pp. 583-608 en over de gemeenschappelijke motieven bij Kant en Levinas i.h.b. Norbert Fischer/Dieter Hatrup, *Metaphysik aus dem Anspruch des Anderen. Kant und Levinas*.

lichen Ordnung und Verknüpfung verschaffe” (KpV V 106). We zullen deze ontologische pretentie van Kants “daad van de rede” hieronder nader thematiseren bij de bespreking van het transcendentale subjectiviteitsbegrip.

5. *Het transcendentale subject*

5.1 Subjectiviteit en substantialiteit

Karen Gloy heeft Kants theorie van het transcendentale subject, die in de *Kritik der reinen Vernunft* als een theorie van het zelfbewustzijn wordt gepresenteerd, “eine der wichtigsten und einflußreichsten der Neuzeit” genoemd.¹⁴³ Dit belang is van tweeërlei aard. Allereerst vormt Kants leer van het transcendentale subject een principiële kritiek op het zielsbegrip van de rationele psychologie en in het bijzonder op de ontologische status van het cartesiaanse *cogito*. Deze kritiek, die haar beslag krijgt in het paralogismenhoofdstuk van de transcendentale Dialektik, stelt het paradigma van de synthetische functionaliteit in de plaats van dat van de ontologische substantialiteit uit de filosofische traditie. Een tweede en niet minder belangrijk aspect

143. Zie Karen Gloy, Kants Theorie des Selbstbewußtseins. Ihre Struktur und ihre Schwierigkeiten. In: *Wiener Jahrbuch für Philosophie XVII* (1985), p. 29. Vastgesteld kan worden dat in de literatuur aan weinig aspecten van Kants theoretische filosofie meer aandacht is besteed dan aan de theorie van het transcendentale subject en in het bijzonder aan de rol van het zelfbewustzijn bij de totstandkoming van onze ervaringskennis. Als we Dieter Schönecker gelijk kunnen geven, die Kants kritische filosofie “im Grunde eine Theorie des Selbstbewußtseins” noemt (*Kant: Grundlegung III*, p. 234), dan hoeft deze aandacht niet te verwonderen. Voor onze interpretatie hieronder hebben we ons tot slechts enkele schrijvers beperkt. Dit zijn — wat de kentheoretische aspecten van Kants subjectfilosofie betreft — P.F. Strawson (*The Bounds of Sense*), Jonathan Bennett (*Kant's Analytic*), Henry Allison (*Kant's Transcendental Idealism*) en Dieter Henrich (*Identität und Objektivität*). Voor de ontologisch-metafysische oorsprong van Kants subjectbegrip en de doorwerking hiervan in de kritische tijd baseren we ons op de studies van Heinz Heimsoeth (*Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie*. In: id., *Studien zur Philosophie Immanuel Kants I*, pp. 227-257) en Ingeborg Heidemann (*Spontaneität und Zeitlichkeit*, i.h.b. pp. 171-267). Voor de ontwikkeling van Kants subjectbegrip vanaf de *Dissertatio* tot en met de tweede editie van de KrV betreft zij verwezen naar de omvattende studie van Heiner Klemme, *Kants Philosophie des Subjekts*.

van Kants transcendentale subjectiviteitsfilosofie vormt de ontdekking van de constitutieve betekenis van het zelfbewustzijn voor de objectiviteit van onze ervaringskennis. Deze ontdekking, die als het centrale argument van de deductie van de zuivere verstandsbegrippen in de transcendentale Analytik kan worden begrepen, houdt in dat onze subjectieve voorstellingen van de fenomenale realiteit alleen dan het objectieve karakter van die realiteit kunnen waarborgen, als diezelfde voorstellingen een eenheid of onderlinge samenhang vertonen die teruggaat op de identiteit van het zelfbewuste subject. Het is deze oorspronkelijke synthetische eenheid van het bewustzijn in de voorstelling “ik denk”, die volgens Kant alle andere voorstellingen noodzakelijk begeleidt en die het hoogste punt genoemd wordt, “an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik und nach ihr die Transzendentalphilosophie heften muß” (B135 Anm.).

Wanneer we hieronder nader op beide aspecten — Kants kritiek op de rationele psychologie en het beweerde noodzakelijke verband tussen de identiteit van het zelfbewustzijn en de objectiviteit van onze ervaring — in zullen gaan, dan gaat het ons niet primair om de epistemologische verdiensten van Kants subjectiviteitsfilosofie, maar veeleer om de vraag of het kritische onderscheid tussen zelfbewustzijn en zelfkennis, zoals dit in de *Kritik der reinen Vernunft* wordt geformuleerd, ook een daadwerkelijke breuk betekent met het voorkritische ontologische werkelijkheidsbewustzijn. We zullen hieronder zien dat dit laatste niet het geval is. Op een aantal cruciale plaatsen in het kritische werk komt de gedachte naar voren dat het bewustzijn van onszelf in de activiteit van het denken een bestaanswijze impliceert die in termen van de transcendentale kritiek niet adequaat begrepen kan worden. Het zelfbewustzijn, dat aan al onze ervaringskennis — en dus ook aan de kennis van onszelf als object van de empirische psychologie — ten grondslag ligt, is voor Kant in laatste instantie niet louter formeel, maar verwijst naar de zijnswijze van het denkend subject als “selbsttätiges Wesen” (B158 Anm.), zonder dat die zijnswijze in theoretisch opzicht echter nader kan worden bepaald. Toch kunnen we in dit verband twee kenmerken onderscheiden die aan het “ik denk” moeten worden toegeschreven en die in onderlinge samenhang voor het bestaanskarakter ervan verantwoordelijk zijn. Allereerst is er het individualiteitsaspect: het

cogito is voor Kants niet slechts een logisch of abstract referentiepunt waarin mijn gedachten samenkomen (“dieses Ich oder Er oder Es (das Ding), welches denkt”; A346/B404), maar een voorstelling die niet kan worden losgemaakt van mijn concrete zelfbewustzijn in de innerlijke waarneming. Dit betekent dat de bestaanswijze die door de voorstelling “ik denk” wordt uitgedrukt niet louter abstract en boven-individueel kan zijn, maar moet worden begrepen als een *modus* die zich *in concreto*, dwz. in de individuele act van het denken manifesteert. Het tweede kenmerk van het zelfbewustzijn dat met het eerste een nauwe samenhang vertoont, is het spontaneïteitselement dat in ons denken besloten ligt. Denken is voor Kant geen passief afbeelden van een voorgegeven werkelijkheid, maar wordt gekarakteriseerd als het spontane vermogen om voorstellingen in een bewustzijn te verenigen en wel volgens specifieke regels die ons in staat stellen om de conceptuele verbanden tussen onze voorstellingen uit te drukken in oordelen.¹⁴⁴ Het bewustzijn van mijzelf in de voorstelling “ik denk” is daarmee in de eerste plaats het bewustzijn van mijn spontane en niet verder afleidbare vermogen tot denken en oordelen. Als aan het transcendentale subject een bestaan kan worden toegeschreven, dan gaat het steeds om het bestaan van een individueel subject dat zich *in* het denken van zijn spontane vermogen tot denken en oordelen bewust is. Hoewel dit vermogen niet gekend kan worden omdat het als mogelijkhedenvoorwaarde juist aan alle kennis ten grondslag ligt, maakt het bewustzijn van dit vermogen desondanks “daß ich mich *Intelligenz* nenne” (B158 Anm.). Zoals we hieronder zullen zien keren dezelfde elementen van individualiteit en spontaneïteit, die bepalend zijn voor het zijnskarakter van het theoretische zelfbewustzijn, terug als definiërende kenmerken van het praktische zelfbewustzijn zoals zich dat in ons morele handelen manifesteert. Waar het “ik denk”

144. De woorden “denken”, “oordelen” en “verbinden” kunnen in Kants theoretische filosofie dan ook als synonieme termen worden opgevat. Zo noemt de KrV “alle Verbindung [...] eine Verstandeshandlung” (B130) en wordt het denken gekarakteriseerd als “lauter Spontanëit der Verbindung des Mannigfaltigen einer bloß möglichen Anschauung” (B428). In de *Prolegomena* heet het: “Denken aber ist Vorstellungen in einem Bewußtsein vereinigen [...] Die Vereinigung der Vorstellungen in einem Bewußtsein ist das Urteil. Also ist Denken so viel als Urteilen oder Vorstellungen auf Urteile überhaupt beziehen” (Prol. § 22, IV 304).

echter een bestaanswijze vooronderstelt die zich aan het theoretisch kennen onttrekt en die slechts indirect inzichtelijk gemaakt kan worden, geeft het bewustzijn van mijn morele autonomie in het concrete handelen mij een directe toegang tot “meinem unsichtbaren Selbst, meiner Persönlichkeit” (KpV V 162) en daarmee tot de intelligibele realiteit als zijnsgrond van de gekende werkelijkheid.

In de periode vóór de definitieve formulering van zijn kritisch-transcendentale positie in de *Kritik der reinen Vernunft* staat Kants theorie van het zelfbewustzijn nog in het teken van de substantie-ontologie van Leibniz. Evenals voor Leibniz is het model van ware kennis voor de vroege Kant dat van de zelfaanschouwing: ware kennis is intuïtieve kennis die haar oorsprong vindt in het zelfbewustzijn van het individuele subject. Toch wijkt Kants vroege kentheorie — ondanks de met Leibniz gedeelde opvatting over het primaat van de innerlijke ervaring en het intuïtieve karakter ervan — op een belangrijk punt af van die van zijn rationalistische voorganger. Voor Leibniz bestond er — althans in metafysische zin — geen onderscheid tussen de kennis van mijzelf en kennis van de wereld om mij heen. In beide gevallen ging het om kennis van het zelfbewuste subject, waarin het hele universum in heden, verleden en toekomst als in een geconcentreerde spiegel besloten lag. Bij Kant is dit anders. Waar Leibniz de substantiële zijnskern van externe realiteit bereikbaar achtte via de zelfkennis van het denkende ik, maakt Kant al vroeg een onderscheid tussen de kennis van mijzelf en die van de buitenwereld. Met de leer van de fenomenaliteit van ruimte en tijd in de *Dissertatio* van 1770 vervalt de mogelijk om tot het innerlijke wezen van andere substanties door te dringen. Bij gemis aan het vermogen tot intellectuele aanschouwing zijn eindige subjecten niet in staat om de intelligibele oorsprong van andere wezens te kennen: “Intellectuale Anschauung bei den Menschen ist ein Unding. Ja, ich getraue mir zu behaupten, daß kein Wesen, was erschaffen ist, intellektuale Dinge erkennen kann, als nur das Wesen, dessen Erkenntnis die Ursache ist von den Dingen; dieses erkennt die Gegenstände so wie sie sind, aber wir erkennen nur die Gegenstände so, wie sie uns affizieren” (Metaphysik Heinze XXVIII 179). Van de mij omringende eindige substanties die het universum bevolken blijft de substantiële kern (“das Substantiale”) voor mij steeds verborgen. Ik kan alleen op grond van uiterlijke

kenmerken (dwz. eigenschappen of predikaten) tot het bestaan ervan concluderen: “Wir empfinden nicht äußere Substanzen (nur äußere Wirkungen auf uns), sondern wir denken sie nur dazu. Aber nur in dem Verhältnis auf die Affektionen unseres Gemüts; also nicht, was sie an sich selbst sind, sondern das Perdurabile in der Erscheinung” (Ref. 5358, XVIII 160).¹⁴⁵ Voor de zelfkennis geldt deze beperking echter niet:

“In einem Fall kann ich nur das Substantiale erkennen, und das ist, wenn ich mich selbst anschau durch den Begriff vom Ich” (Metaphysik Heinze, Anhang XXVIII 1523); “Dieses ist der einzige Fall, wo wir die Substanz unmittelbar anschauen können. Wir können von keinem Dinge das substratum und das erste Subjekt anschauen; aber in mir schau ich die Substanz unmittelbar an. Es drückt also das Ich nicht allein die Substanz, sondern auch das Substantiale selbst aus. Ja was noch mehr ist, den Begriff, den wir überhaupt von allen Substanzen haben, haben wir von diesem Ich entlehnt” (Metaphysik Pölitz XXVIII 226).¹⁴⁶

Wat betreft de aard van het ik in zijn vroege theorie van de zelfkennis stelt Kant dat het ik geen begrip is, maar een aanschouwing (“daß wir kein Subjekt vor allen Prädikaten erkennen, als bloß das Ich, welches gleichwohl kein Begriff, sondern eine Anschauung ist”; Ref. 3921, XVII 346-347). Het ik valt hier samen met de substantialiteit die mij in de aanschouwing direct gegeven is. Het ik-bewustzijn is dan ook geen vorm van denken, maar de intuïtieve innerlijke aanschouwing

145. Vgl. ook Ref. 3921, XVII 346: “Daher erkennen wir durch den Verstand an den Körpern nicht die eigentlichen Subjekten, sondern die Prädikate der Ausdehnung, Solidität, Ruhe, Bewegung etc. Die Ursache ist: durch unsere Sinne können sich nur die Relationen der Dinge offenbaren, und wir können das Absolute oder Subjekt nur von uns aus vorstellen”. Deze opvatting blijft ook in de KrV van kracht: Erscheinungen zijn voor Kant “nur als zufällige Vorstellungsarten intelligibeler Gegenstände, von solchen Wesen, die selbst Intelligenzen sind, anzusehen” (A566/B594).

146. Vgl ook: “Die äußeren Sinne geben mir nichts als Eindrücke; nur durch die innere Anschauung (die aber nur auf mich selbst geht) kann ich das Objekt, was den Eindrücken zum Grunde liegt, erkennen” (Ref. 4718, XVII 685-686); “Das Gemüt schaut die Substanz an. Von äußeren Dingen nur die Handlungen, woraus auf die Substanz geschlossen wird, weil es Prädikate sind” (Ref. 5295, XVIII 146).

van mijn eigen spontaneïteit. Het onderscheid tussen spontaneïteit en receptiviteit, dat voor alle kennis van de buitenwereld constitutief is, valt in de zelfkennis weg. Mijn kennis van de buitenwereld is steeds discursief en indirect: denken betekent hier het toepassen van begrippen en predikaten op wat ons in de aanschouwing is gegeven. Het ik-bewustzijn daarentegen is direct en onafhankelijk van de door het denken benodigde begrippen of predikaten: “[...] man kann alles durch Prädikate denken, ausgenommen Ich” (Ref. 5297, XVIII 146). Heimsoeth heeft er in dit verband op gewezen dat ook Kants kritische tegenstelling tussen *Erscheinung* en *Ding an sich* in het bovengenoemde kennisonderzoek is geworteld. Het begrip *Ding an sich* betreft zich vanaf het begin uitsluitend op objecten in de externe realiteit, dwz. op substanties die we slechts indirect en niet naar hun wezen kunnen kennen. Het object van de geheel anders geaarde innerlijke ervaring is in de hier besproken periode nog volledig transparant: de toepasselijke term is hier geen “*Ding an sich*”, maar “*Intelligenz*”, “*Substanz*” of “*Noumenon*”.¹⁴⁷

5.2 Empirische zelfkennis en transcendentale apperceptie

Pas de formulering van het kritisch transcendentalisme in de *Kritik der reinen Vernunft* betekent ook voor de zelfkennis een definitieve breuk met Leibniz' leer van de substantialiteit. Het onderscheid tussen *Erscheinung* en *Ding an sich*, dat tot dan toe slechts voor onze kennis van objecten in de buitenwereld had gegolden, wordt nu ook van toepassing verklaard op de innerlijke ervaring. Van een intellectuele innerlijke aanschouwing kan thans geen sprake meer zijn. Alle kennis is discursief en de kennis van mijzelf in de innerlijke waarneming kan nog slechts tot stand komen onder dezelfde transcendentale voorwaarden die bepalend zijn voor mijn kennis van de buitenwereld. Zelfkennis en zelfbewustzijn vallen hier niet langer samen: uitdrukkelijk onderscheidt Kant het psychologische ik als object van de innerlijke zin van het logische ik als subject van de

147. Zie Heimsoeth, *Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich*, p. 232; vgl. ook id., *Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus*. In: *Studien zur Philosophie Immanuel Kants I*, pp. 193 vv.

oorspronkelijke of transcendente apperceptie. “Ich bin mir meiner selbst bewußt”, zo heet het in de *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*, “ist ein Gedanke, der schon ein zweifaches Ich enthält, das Ich als Subjekt, und das Ich als Objekt [...] Es wird dadurch aber nicht eine doppelte Persönlichkeit gemeint, sondern nur das Ich, der ich denke und anschau, ist die Person, das Ich aber des Objekts, was von mir angeschaut wird, ist gleich andern Gegenständen außer mir, die Sache” (Fortschritte XX 270). Het ik als subject, dwz. het logische of transcendente ik dat aan al onze kennis en daarmee ook aan onze empirische zelfkennis ten grondslag ligt, valt als “bloßes Bewußtsein” (A346/B404) samen met de spontaneïteit van het denken in de transcendente synthese en kan als zodanig geen voorwerp van kennis uitmaken. Het ik als object valt daarentegen binnen het legitieme bereik van onze psychologisch-wetenschappelijke kennis. Op de problematische aspecten van Kants theorie van de empirische zelfkennis zullen we niet verder ingaan.¹⁴⁸ Het gaat ons hier om de vraag naar de aard en de functie van de loutere voorstelling “ik denk” als transcendente voorwaarde van onze ervaringskennis en in het bijzonder om de ontologische betekenis ervan, die — zoals we nog

148. Een goede uiteenzetting van de problemen m.b.t. de empirische zelfkennis bij Kant is te vinden bij Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, pp. 255-271. Allison noemt als voornaamste bezwaar de door Kant vooronderstelde parallel tussen mijn kennis van objecten in de buitenwereld en de kennis van mijzelf als object van de innerlijke zin. Het probleem is hier dat onze innerlijke zin geen eigen menigvuldigheid kent. Dit komt doordat de bewustzijnsinhouden van onze innerlijke ervaring geen specifieke innerlijke voorstellingen zijn, maar juist *uiterlijke* voorstellingen (al dan niet aangevuld door niet-cognitieve voorstellingen als fantasieën, gevoelens en dromen), zodat aan de inhouden van de innerlijke zin — anders dan aan die van de uiterlijke ervaring — geen zelfstandige entiteit (een “zelf”, “ziel” of “geest”) beantwoordt, die door die bewustzijnsinhouden wordt gerepresenteerd. Kants uitweg uit deze aporie vormt de leer van de zelfaffectie: we worden geacht in staat te zijn om door een “Akt der Aufmerksamkeit” de inhouden van ons denken om te vormen tot “subjectieve objecten”, die in onderlinge samenhang begrepen kunnen worden als episodisch in de geschiedenis van een denkend bewustzijn dat coëxtensief is met de externe realiteit. Zie over deze problematiek, behalve Allison, i.h.b. Georg Mohr, *Das sinnliche Ich. Innerer Sinn und Bewußtsein bei Kant* en Dietmar Heidemann, *Innerer und äußerer Sinn. Kants Konstitutionstheorie empirischen Selbstbewusstseins*. In: *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*. Bd. II, pp. 305-313.

zullen zien — ook in de *Kritik der reinen Vernunft* niet volledig blijkt uitgebannen.

De leer van het “ik denk” als transcendentale ervaringsvoorwaarde wordt op twee verschillende plaatsen in Kants eerste *Kritik* gethematiseerd: als theorie van het zelfbewustzijn of transcendentale apperceptie in het hoofdstuk over de deductie van de zuivere verstandsbegrippen in de transcendentale Analytik en als onderdeel van de kritiek op het subjectbegrip van de rationele psychologie in het paralogismen-hoofdstuk van de transcendentale Dialektik. Binnen het bestek van ons onderzoek zal op beide punten met een summiere weergave moeten worden volstaan. We beginnen hier met de Analytik. Wanneer de transcendentale deductie van de zuivere verstandsbegrippen in de Analytik veelal als het moeilijkst te begrijpen onderdeel van Kants theoretische filosofie wordt beschouwd, dan geldt dit niet voor het uitgangspunt van Kants argumentatie. Dit uitgangspunt komt erop neer dat onze gedachten of voorstellingen alleen dan cognitief karakter kunnen bezitten als ze een eenheid vormen, dwz. als ze een onderlinge samenhang vertonen waardoor ze niet meer als losse data, maar als menigvuldigheid begrepen kunnen worden. Dit laatste is volgens Kant het geval wanneer onze voorstellingen in het bewustzijn van een identiek subject als voorwerp van een mogelijke synthese kunnen worden gedacht. Deze synthetische eenheid van het bewustzijn “ist also eine objektive Bedingung aller Erkenntnis [...], weil auf andere Art und ohne diese Synthesis das Mannigfaltige sich nicht in einem Bewußtsein vereinigen würde” (B138). Met dit relatief eenvoudige uitgangspunt verbindt Kant twee andere stellingen, die in onderling verband aanzienlijk gecompliceerder zijn. De eerste stelling luidt dat de synthetische eenheid van ons bewustzijn ons tevens de garantie biedt dat er een objectieve werkelijkheid aan dat bewustzijn beantwoordt, en wel doordat de regels en categorieën van het verstand, die een transcendentale synthese van onze voorstellingen mogelijk maken, zich noodzakelijk betrekken op een objectieve realiteit die door die voorstellingen wordt gerepresenteerd. Als we het verstand in algemene zin definiëren als het vermogen tot kennis, dan bestaat die kennis volgens Kant in de betrokkenheid van onze bewustzijnsinhouden op een object: “*Objekt* aber ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung *vereinigt* ist. Nun erfor-

dert aber alle Vereinigung der Vorstellungen Einheit des Bewußtseins in der Synthesis derselben. Folglich ist die Einheit des Bewußtseins dasjenige, was allein die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand, mithin ihre objektive Gültigkeit [...] ausmacht" (B137; vgl. ook B138 en A106-108). De voor de *Kritik der reinen Vernunft* cruciale opvatting dat de subjectieve voorwaarden voor de mogelijkheid van onze ervaringskennis tegelijkertijd de voorwaarden zijn voor de objecten van die ervaringskennis (vgl. A158/B197) krijgt hier met de leer van de synthetische eenheid van het bewustzijn een nadere toespitsing.¹⁴⁹

De tweede stelling, die Kant met het bovengenoemde uitgangspunt verbindt, houdt in dat de vooronderstelde synthetische eenheid van de voorstellingen in het bewustzijn van een identiek subject tevens het zelfbewustzijn van dat subject impliceert. Anders gezegd: de voorstellingen in mijn bewustzijn, waarvan ik kan zeggen dat het *mijn* voorstellingen zijn omdat ze een synthetische eenheid vormen, ontleen die eenheid in laatste instantie aan mijn zelfbewustzijn. Ik hoef mij van mijn gedachten niet expliciet bewust te zijn, als ik mij maar wel van mijzelf als denkend subject bewust kan zijn: "Denn die mannigfaltigen Vorstellungen, die in einer gewissen Anschauung gegeben werden, würden nicht insgesamt *meine* Vorstellungen sein, wenn sie nicht insgesamt zu einem Selbstbewußtsein gehörten, d.i. als meine Vorstellungen (ob ich mich ihrer gleich nicht als solcher bewußt bin) müssen sie doch der Bedingung notwendig gemäß sein, unter der sie allein in einem allgemeinen Selbstbewußtsein zusammenstehen *können*" (B132). Dit zelfbewustzijn als noodzakelijke kennisvoorwaarde wordt door Kant aangeduid met de term "oorspronkelijke" of transcendentale apperceptie. Zelfbewustzijn of transcendentale apperceptie betekent het bewustzijn van mijn vermogen tot het verbinden van mijn gedachten in een transcendentale synthese, dwz. het bewustzijn van mijn vermogen tot denken en oordelen. Pas doordat ik mij van

149. Het door Kant aangenomen verband tussen de synthetische eenheid van het bewustzijn en de objectiviteit van onze ervaringswereld staat niet alleen centraal in de interpretatie van Henrich (*Identität und Objektivität*), maar vormt ook het eigenlijke thema bij Strawson (*The Bounds of Sense*, vgl. i.h.b. pp. 72-117). Zie over dit thema ook Bennett, *Kant's Analytic*, pp. 126-134 en Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, pp. 133-172.

dit vermogen bewust ben, ben ik ook in staat om mijzelf als een identiek subject van mijn gedachten te begrijpen (“[...] nur dadurch, daß ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen *in einem Bewußtsein* verbinden kann, ist es möglich, daß ich mir die *Identität des Bewußtseins in diesen Vorstellungen* selbst vorstelle”; B133).¹⁵⁰ Als we de beide genoemde elementen van Kants bewustzijnstheorie — objectiviteit en zelfbewustzijn — met elkaar combineren, dan kan gesteld worden dat dezelfde synthetische eenheid van onze voorstellingen, die constitutief is voor het bestaan van de externe realiteit, op haar beurt mogelijk gemaakt wordt door de identiteit van ons zelfbewustzijn, dat als transcendentale mogelijkheidsvoorwaarde aan alle kennis van de werkelijkheid en daarmee aan die werkelijkheid zelf ten grondslag ligt. Korter gezegd: het zelfbewustzijn, dat door de synthetische eenheid van ons bewustzijn wordt voorondersteld, is tevens bepalend voor de objectieve realiteit van de wereld om ons heen. Het zelfbewustzijn vervult aldus een eminente kentheoretische functie: de objectiviteit van de werkelijkheid wordt gefundeerd in een reflexief bewustzijn dat zich als transcendentale kennisvoorwaarde aan alle objectivering onttrekt. In deze zin kan Kant beweren dat de voorstelling “ik denk”, die al onze voorstellingen noodzakelijk begeleidt en die in ieder bewustzijn telkens dezelfde is, zelf niet kan worden voorgesteld of door een bewustzijn kan worden gedacht.¹⁵¹

150. In de literatuur is er terecht de aandacht op gevestigd dat dit identiteitsbewustzijn tevens het vermogen impliceert om te denken in termen van heden, verleden en toekomst en om dit denken uit te drukken in taal. Zoals Bennett het formuleert: “The notion of oneself is necessarily that of the possessor of a history: I can judge that this is how it is with me now only if I can also judge that that is how it was with me then. Self-consciousness can co-exist with amnesia; but there could not be a self-conscious person suffering from perpetually renewed amnesia such that he could at no time make judgements about how he was at any earlier time. Self-consciousness, then, entails a capacity to judge about the past, and so [...] entails the possession of a concept-exercising language” (*Kant’s Analytic*, p. 117).

151. Vgl. KrV A402, B132 en B406-407. In de woorden van Allison: “Kant’s basic point [...] is that the conceptual activity through which the mind represents an object, including itself as object, cannot itself be given to it as an object [...] Consciousness (the act of thinking) is thus incapable of grasping itself as object precisely because it must always be presupposed as already on the scene, doing the objectifying” (*Kant’s Transcendental Idealism*, p. 278).

Over de rol van het zelfbewustzijn in het paralogismenargument van de transcendentale Dialektik kunnen we relatief kort zijn. Kant richt zich hier tegen de ongeoorloofde implicaties van het zelfbewustzijnsdenken van de rationele psychologie, een stroming waarvan Descartes als de voornaamste exponent kan gelden.¹⁵² De essentie van Kants betoog betreft de stelling dat het “ik denk”, dat zich bij Descartes zelfs aan de radicaalste twijfel onttrekt, gevormd wordt door het zelfbewustzijn dat als transcendentale mogelijkheidsvoorwaarde al ons kennen begeleidt: deze zuiver logische voorwaarde mag niet worden verward met een denkende substantie of een noumenaal subject, dat zich zou lenen voor de toekenning van niet-zintuiglijke predikaten. De rationele psychologie begaat volgens Kant een fundamentele vergissing doordat ze een analytische propositie, die slechts de subjectieve voorwaarden van ons denken beschrijft, aanziet voor een synthetische propositie over de identiteit van een werkelijk bestaand subject. Als metafysische theorie wil de rationele psychologie uit het cartesiaanse *cogito*, dat zijn oorsprong vindt in een louter epistemologische analyse, “ihre ganze Weisheit auswickeln” (A343/B401). Die “wijsheid” bestaat uit een specifieke opvatting over de menselijke ziel, die gekenmerkt zou worden door o.a. immaterialiteit, substantialiteit en onsterfelijkheid. Zoals Kant laat zien komen de vier verschillende paralogismen — waarvan het eerste het thema van de substantialiteit behandelt, het tweede dat van de enkelvoudigheid, het derde het identiteitsbegrip en het vierde de onsterfelijkheid — telkens voort uit de poging om uit datgene wat niet anders dan als subject kan worden gedacht (het “ik denk” als “transzendentes

152. Wanneer Descartes op een aantal plaatsen in de Dialektik met zoveel woorden wordt genoemd, dan heeft Kant echter niet de historische Descartes op het oog, maar veeleer een metafysische positie die uit het werk van een aantal zeer uiteenlopende filosofen (o.a. Descartes, Leibniz, Wolff, Baumgarten en Mendelssohn) is gedistilleerd. Zie over Kants paralogismenleer i.h.b. de monografie van Karl Ameriks (*Kant's Theory of Mind*) en de commentaren van Heimsoeth (*Transzendente Dialektik*. Tl. I, pp. 79-198) en Klemme (*Kants Philosophie des Subjekts*, pp. 285-374). Van belang zijn ook Heinz-Dieter Heckmann, Kant und die Ich-Metaphysik. Metakritische Überlegungen zum Paralogismen-Kapitel der Kritik der reinen Vernunft. In: *Kant-Studien LXXVI* (1985), pp. 385-404 en Paola-Ludovika Coriando, Ich und Seele. Zu Kants “Paralogismen der reinen Vernunft”. In: N. Fischer (Hrsg.), *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, pp. 21-42.

Subjekt der Gedanken vorgestellt”; A346/B404) specifieke metafysische conclusies te trekken aangaande het bestaan van een denkende substantie. Deze poging berust volgens Kant op een drogreden: het logische subject van ons denken bezit geen ontologische status, maar kan alleen nog worden begrepen in termen van synthetische functionaliteit, dwz. als de loutere activiteit van het denken, waar echter geen denker mee correspondeert.¹⁵³ Aan het slot van zijn betoog brengt Kant de cartesiaanse drogreden als volgt op formule:

“Ich denke mich selbst zum Behuf einer möglichen Erfahrung, indem ich noch von aller wirklichen Erfahrung abstrahiere, und schließe daraus, daß ich mich meiner Existenz auch außer der Erfahrung und den empirischen Bedingungen derselben bewußt werden könne. Folglich verwechsele ich die mögliche *Abstraktion* von meiner empirisch bestimmten Existenz mit dem vermeinten Bewußtsein einer *abgesondert* möglichen Existenz meines denkenden Selbst, und glaube das Substantiale in mir als das transcendente Subjekt zu erkennen, indem ich bloß die Einheit des Bewußtseins, welche allem Bestimmen als der bloßen Form der Erkenntnis, zum Grunde liegt, in Gedanken habe” (B426-427).

Samenvattend kan gesteld worden dat de status van het “ik denk” in het paralogismenhoofdstuk van de Dialektik geen andere is dan die van de transcendente apperceptie in de Analytik: in beide gevallen gaat het om een “bloßes Bewußtsein” (A346/B404) of een zuiver formeel subject, waarvan we ons niet het minste begrip kunnen vormen en dat uitsluitend als transcendente kennisvoorwaarde fungeert. Het *cogito* van de rationele psychologie wordt daarmee terug-

153. Allison wijst erop dat deze stelling veel verder gaat dan de bewering dat de noumenale status van het transcendente subject zich aan het menselijk kennen onttrekt. Deze laatste bewering is gebaseerd op het feit dat het ons aan intellectuele intuïtie ontbreekt: omdat we een dergelijk vermogen niet bezitten, kunnen we ook geen kennis hebben van een object zoals het in zichzelf is. In het onderhavige geval stelt Kant daarentegen dat we zelfs geen enkel begrip hebben — dwz. ook geen problematisch begrip — van het ik als subject van de transcendente apperceptie: “[...] since the subject of apperception cannot think itself (or be thought) as an object at all, it cannot think itself (or be thought) as a noumenal object” (*Kant's Transcendental Idealism*, pp. 292-293). Vgl. ook Heidemann, *Spontaneität un Zeitlichkeit*, pp. 211 vv.

gebracht tot een louter epistemologische functionaliteit: “dieses Ich ist so wenig Anschauung, als Begriff von irgend einem Gegenstande, sondern die bloße Form des Bewußtseins, welches beiderlei Vorstellungen begleiten, und sie dadurch zu Erkenntnissen erheben kann” (A382).

5.3 Zelfbewustzijn en noumenale existentie

Op dit punt aangekomen kunnen we ons de vraag stellen of het hierboven opgevoerde dualisme tussen het empirische ik als object van de psychologische zelfkennis en het formele of logische ik van de transcendentale apperceptie een uitputtende tweedeling weergeeft. Zoals Heimsoeth het formuleert: “Klafft wirklich in der Lehre Kants die Urgegebenheit des selbstbewußten Ich in zwei ganz heterogene Dinge auseinander: in eine Existenzbehauptung, die mich aber nur als Objekt (als einen Mechanismus von Assoziationen etwa, als ein Kausalbedingtes, zur “Natur” Gehöriges) trifft, und — eine Wesenseinheit, die nun gar nicht mehr von “mir” als dem real Daseienden, sondern nur von einem “idealen” oder “logischen” Subjekt redet?”¹⁵⁴ Anders gezegd: is er ook in de kritische tijd niet een derde moment, dat zich niet in één van beide categorieën — het ik als object van de innerlijke ervaring en het bovenindividuele “Bewußtsein überhaupt” — laat onderbrengen en waarin een oorspronkelijk contact met de noumenale realiteit besloten ligt? Deze vraag lijkt bevestigend te moeten worden beantwoord. Het zijn in het bijzonder twee aspecten van Kants leer van de transcendentale apperceptie die erop wijzen dat het kritische denken, hoewel het de mogelijkheid van een intellectuele zelfaanschouwing met zoveel woorden uitsluit, de gedachte aan een toegang tot de intelligibele realiteit als zijnsgrond van de gekende werkelijkheid uitdrukkelijk wil openlaten, ook wanneer deze aanname theoretisch niet kan worden gefundeerd. De bedoelde aspecten zijn het aspect van de individualiteit en dat van de spontaneïteit.

Op verschillende plaatsen in het kritische werk maakt Kant duidelijk dat het “ik denk”, dat al mijn kennen noodzakelijk begeleidt,

154. Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich, p. 236.

niet louter als een bovenindividueel ervaringsaspect kan worden begrepen, maar dat deze voorstelling een bestaan impliceert dat zich in de individuele act van het denken manifesteert. Zoals het in een vaak geciteerde voetnoot heet: “Das: Ich denke, drückt den Actus aus, mein Dasein zu bestimmen” (B158 Anm.). Anders dan in de literatuur vaak wordt aangenomen gaat het in deze en vergelijkbare passages (vgl. o.a. BXL Anm., B157-158 en B278) wel degelijk om mijn individuele bestaan: mijn individualiteit is niet voorbehouden aan het ik als object van de innerlijke ervaring, maar is tevens een eigenschap die toekomt aan het ik als subject van de transcendentale synthese. Het zelfbewuste subject kan met andere woorden niet *in abstracto* en geïsoleerd van de empirische werkelijkheid worden gedacht, maar vooronderstelt als tegenpool steeds het empirische ik als voorwerp van de innerlijke zin. In die zin heeft de uitspraak “Ich existiere denkend” (B428) voor Kant altijd een empirische component. Dit betekent echter niet dat het “ik denk” zelf een empirische voorstelling zou zijn. In het laatste geval zouden we geen onderscheid kunnen maken tussen het ik van de transcendentale apperceptie en het ik als object van de innerlijke waarneming, waardoor de voorstelling “ik denk” overbodig zou worden en “auf nichts gehen müßte” (B428). Het betekent wel dat het logische ik van de transcendentale apperceptie en het empirische ik van de innerlijke zin elkaar steeds wederzijds vooronderstellen en dat het logische ik (“das bestimmende Selbst”; A402) zonder het empirische ik (“das bestimmbare Selbst”; *ibid.*) geen bestaansrecht heeft.¹⁵⁵ Als Kant de voorstelling “ik denk” als louter intellectueel typeert — en wel omdat zij als formele kenvoorwaarde “zum Denken überhaupt gehört” (B422 Anm.) — dan is deze typering op zichzelf correct, maar niet volledig. Immers, “ohne irgend eine empirische Vorstellung, die den Stoff zum denken abgibt, würde der Actus: Ich denke, doch nicht stattfinden, und das Empiri-

155. Zie ook Heidemann, *Spontaneität und Zeitlichkeit*, pp. 212 vv. Deze uitleg staat haaks op die van Henrich, voor wie het empirische ik tot het logische ik kan worden herleid. Volgens Henrich maakt het subject bij Kant zichzelf tot object, en wel doordat het “die Tätigkeit des Vorstellens, die ursprünglich auf Gegenstände bezogen ist, in sich selbst zurückwendet und so den einzigen Fall einer Identität von Tätigkeit und Getätigtem bewerkstelligt” (Fichtes ursprüngliche Einsicht. In: *id./H. Wagner* (Hrsg.), *Subjektivität und Metaphysik*, p. 192).

sche ist nur die Bedingung der Anwendung oder des Gebrauchs des reinen intellektuellen Vermögens" (ibid.).¹⁵⁶

Behalve het individualiteitsaspect is er nog een tweede aspect waardoor de bestaanswijze van het "ik denk" in de transcendente apperceptie wordt gekenmerkt. Dit aspect, dat we al eerder zijn tegengekomen, is dat van de spontaneïteit of "Selbsttätigkeit" (B130). Zoals we hebben gezien kan denken bij Kant worden gekarakteriseerd als het verbinden van voorstellingen in een transcendente synthese en wel overeenkomstig categoriale principes, die uit de aard van het verstand worden afgeleid en die ons in staat stellen om de conceptuele verbanden tussen onze voorstellingen uit te drukken in oordelen. In tegenstelling tot het passieve en receptieve karakter van de aanschouwing is het verstand als het vermogen tot denken en oordelen steeds actief en spontaan. Of zoals Kant het in één van zijn notities samenvat: "Intellektuell ist das, dessen Begriff ein Tun ist" (Refl. 4182, XVII 447). Het bewustzijn van mijzelf in de voorstelling "ik denk" moet dan ook begrepen worden als het bewustzijn van de spontaneïteit die bepalend is voor mijn vermogen tot denken en oordelen: "Das Bewußtsein meiner selbst in der Vorstellung *Ich* ist gar keine Anschauung, sondern eine bloß *intellektuelle* Vorstellung der Selbsttätigkeit eines denkenden Subjekts" (B278).

Uitdrukkelijk stelt Kant dat het ik-bewustzijn in de transcendente apperceptie, waarvan de bestaanswijze zoals gezegd in termen van individualiteit en spontaneïteit moet worden begrepen, zich als zodanig aan het theoretische kennen onttrekt. De oorzaak hiervan ligt voor de hand: het logische of transcendente ik, dat als louter intellectuele voorstelling de spontaneïteit van het denken uitdrukt,

156. Dat de kloof tussen het logische ik en het empirische ik minder absoluut is dan door Kants officiële kentheoretische positie wordt geïmpliceerd blijkt ook uit de volgende passage uit de *Anthropologie*: "Die Frage, ob bei den verschiedenen inneren Veränderungen des Gemüths (seines Gedächtnisses oder der von ihm angenommenen Grundsätze) der Mensch, wenn er sich dieser Veränderungen bewußt ist, noch sagen könne, er sei *ebenderselbe* (der Seele nach), ist eine ungereimte Frage; denn er kann sich dieser Veränderungen nur dadurch bewußt sein, daß er sich in den verschiedenen Zuständen als ein und dasselbe *Subjekt* vorstellt, und das Ich des Menschen ist zwar der Form (der Vorstellungsart) nach, aber nicht der Materie (dem Inhalt) nach zwiefach" (Anthropologie VII 134 Anm.).

kan niet in de zintuiglijke aanschouwing worden voorgesteld en dus ook niet als object door het verstand worden gekend. Naar kritische overtuiging hebben we immers geen andere aanschouwing dan de zintuiglijke: als de spontaniteit het *wezen* of de substantie van het ik in de voorstelling “ik denk” uitmaakt, dan is het — anders dan in het voorkritische denken het geval was — niet mogelijk om die spontaniteit via de innerlijke aanschouwing op het spoor te komen.¹⁵⁷ En omdat ik niet in staat ben tot een intuïtieve innerlijke aanschouwing van mijn eigen spontaniteit, kan ik ook geen toegang hebben tot mijzelf zoals ik in mijzelf ben. Zelfkennis is volgens Kant slechts mogelijk als kennis van “das Bestimmbare” en niet van “das Bestimmende in mir”: “Habe ich nun nicht noch eine andere Selbstanschauung, die das *Bestimmende* in mir, dessen Spontaneität ich mir nur bewußt bin, eben so vor dem Actus des *Bestimmens* gibt, wie die *Zeit* das Bestimmbare, so kann ich mein Dasein als eines selbsttätigen Wesens nicht bestimmen; sondern ich stelle mir nur die Spontaneität meines Denkens, d.i. des Bestimmens, vor, und mein Dasein bleibt immer nur sinnlich, d.i. als das Dasein einer Erscheinung, bestimmbar” (B158 Anm.). Het bestaan van het “ik denk” onttrekt zich aldus aan de kennende activiteit van het verstand en kan hooguit indirect worden voorgesteld. Het bewustzijn van mijzelf in de activiteit van het denken is met andere woorden een “niet-empirisch” of “transcendentiaal” bewustzijn, waarmee gezegd wil zijn dat het niet in kritisch-epistemologische zin begrepen kan worden.¹⁵⁸

157. Zoals Allison terecht opmerkt berust de mogelijkheid van een intuïtieve innerlijke aanschouwing naar kritisch inzicht op een logische tegenstrijdigheid: “*Ex hypothesi*, it would have to be at one and the same time both an intuitive intellect (in order to know itself in this manner) and a discursive intelligence (in order to be known as spontaneous, determining, and so forth). Each of these conceptions or models of mind, however, is defined by Kant in contrast to the other [...] Thus, while I can coherently, if vacuously, claim that if I had an intuitive *instead* of a discursive intellect, I could know *other* things (objects) as they are in themselves, I cannot similarly claim that I could know myself as object in my capacity as a spontaneous, thinking subject” (*Kant’s Transcendental Idealism*, pp. 289-290).

158. Zie voor de term “transcendentiaal bewustzijn” KrV A117 Anm. Dezelfde term komt voor in een rond 1790 gedateerde notitie aan Johann Gottfried Kiesewetter, waarin Kant antwoord geeft op de door zijn leerling Kiesewetter gestelde vraag of het feit *dat* we denken een ervaring genoemd kan worden. De argumentatie is hier

In de “Allgemeine Anmerkung”, die de overgang markeert van het hoofdstuk over de rationele psychologie naar de antinomieënleer, formuleert Kant dit inzicht aldus:

“Das Denken, für sich genommen, ist bloß die logische Funktion, mithin lauter Spontaneität der Verbindung des Mannigfaltigen einer bloß möglichen Anschauung, und stellt das Subjekt des Bewußtseins keineswegs als Erscheinung dar, bloß darum weil es gar keine Rücksicht auf die Art der Anschauung nimmt, ob sie sinnlich oder intellektuell sei. Dadurch stelle ich mich mir selbst weder wie ich bin, noch wie ich mir erscheine, vor, sondern ich denke mich nur wie ein jedes Objekt überhaupt, von dessen Art der Anschauung ich abstrahiere. Wenn ich mich hier als *Subjekt* der Gedanken oder auch als *Grund* des Denkens vorstelle, so bedeuten diese Vorstellungsarten nicht die Kategorien der Substanz oder der Ursache, denn diese sind jene Funktionen des Denkens (Urteilens) schon auf unsere sinnliche Anschauung angewandt, welche freilich erfordert werden würden, wenn ich mich *erkennen* wollte. Nun will ich mich meiner aber nur als denkend bewußt werden; wie mein eigenes Selbst in der Anschauung gegeben sei, das setze ich bei Seite, und da könnte es mir, der ich denke, aber nicht so fern ich denke, bloß Erscheinung sein; im Bewußtsein meiner selbst beim bloßen Denken bin ich das *Wesen selbst*, von dem mir aber freilich dadurch noch nichts zum Denken gegeben ist” (B428-429).¹⁵⁹

Ook wanneer het onjuist zou zijn om te beweren dat de bovenstaande gedachtegang geen enkele toelichting behoeft, dan kan er althans op één punt weinig misverstand bestaan: Kant refereert hier expliciet

in grote lijn dezelfde als in de hierboven geciteerde passage uit de KrV (B158 Anm.). Kant acht het ongerijmd om het bewustzijn van mijn eigen denken voor ervaringskennis te houden: “Das Bewußtsein [...] eine Erfahrung anzustellen, oder auch überhaupt zu denken, ist ein *transzendentes Bewußtsein, nicht Erfahrung*” (Ref. 5661, XVIII 319).

159. Vgl. overeenkomstig: “[Ich bin] mir meiner selbst in der transzendentalen Synthesis [...], mithin in der synthetischen ursprünglichen Einheit der Apperzeption bewußt, nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur *daß* ich bin” (B157).

aan “ein Drittes” — om Heimsoeths formulering te gebruiken — dat niet met het logische subject en evenmin met het empirische subject kan worden vereenzelvigd.¹⁶⁰ Op de vraag hoe de hier geïmplieerde subjectiviteit moet worden gedacht, die zich enerzijds aan het theoretische verstand onttrekt en die zich anderzijds als “das Wesen selbst” in de individuele act van het denken manifesteert, is geen eenduidig antwoord te geven. Toch lijkt het vermoeden gerechtvaardigd dat Kant met de uitdrukking “das Wesen selbst” onze intelligibele of noumenale existentie bedoelt, hetzelfde begrip waarvan het bestaansrecht door de theoretische kritiek juist wordt betwist.¹⁶¹ Een eerste aanwijzing hiervoor vormen de formuleringen waarmee Kant zowel in de *Prolegomena* van 1783, als in de *Grundlegung* van 1785 — dwz. in de ontstaanstijd van de tweede druk van de *Kritik der reinen Vernunft* — onze epistemologische subjectiviteit aanduidt. In het eerstgenoemde werk noemt Kant het denkende ik “das Wesen an sich selbst” (Prol. §49, IV 336) en wordt het “Ich in dem Satze: *Ich bin*” aangeduid als “Ding *an sich selbst*” (ibid. 337), terwijl de *Grundlegung* de in ons denkvermogen manifeste “Selbsttätigkeit” als constitutief voor ons lidmaatschap van de intelligibele wereld opvat (GMS IV 451) en “das eigentliche Selbst” dienovereenkomstig als “Intelligenz” definieert (ibid. 457).¹⁶² Maar ook in de *Kritik der reinen Vernunft* zelf zijn vergelijkbare aanwijzingen te vinden. Zo volgt op het eer-

160. Zie Heimsoeth, *Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich*, p. 236.

161. Zoals Kant duidelijk maakt in het hoofdstuk over de aard van het onderscheid tussen *Phaenomena* en *Noumena* in de KrV (A235-260/B294-315), kan aan het begrip *Noumenon* in de negatieve noch in de positieve betekenis existentiekarakter worden toegekend. De noumenale existentie, waar Kant met de term “das Wesen selbst” op doelt, is dan ook niet een voor het denken toegankelijke en objectiveerbare bestaansvorm, maar een bestaansvorm die zich *in* de individuele act van het denken manifesteert en die daar niet van kan worden losgemaakt. In Heimsoeths formulering: “Nur auf der schmalen Linie gleichsam unserer Spontanität, in der wir wirklich “machen” — erfassen wir uns geistig und unmittelbar. Es gibt also keine unsinnlich-intellektuelle Selbstanschauung, gleichsam Selbstgegebenheit, des Ich *vor* dem bestimmenden Aktus; aber es gibt so etwas *in* ihm als wirkliches Vollzugs- und Tunsbewußtsein. Und darin fassen wir “das Wesen selbst”, freilich nicht als fertiges Sein und nicht in seiner Totalität, aber in unmittelbarer Äußerung und Selbstentfaltung” (*Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich*, pp. 249-250).

162. Vgl. hierboven p. 194.

der vermelde citaat, waarin gesteld wordt dat mijn spontaneïteit als “Actus des Bestimmens” buiten het bereik van het theoretische denken valt, de lapidaire constatering: “Doch macht diese Spontaneität, daß ich mich *Intelligenz* nenne” (B158 Anm.). Weer andere plaatsen, waar Kant zich minder rechtstreeks uitlaat, worden gekenmerkt door een zoeken naar formuleringen om datgene uit te drukken waar het kritische denken geen adequate termen voor heeft.¹⁶³ In dit verband duiken ook de begrippen “persoon” en “persoonlijkheid” op. Waar de menselijke persoon in Kants ethiek als drager van morele kwaliteiten fungeert, verwijst hetzelfde begrip in het paralogismenargument van de eerste *Kritik* naar de eenheid van het denkende subject, “das uns übrigens unbekannt ist, in dessen Bestimmungen aber eine durchgängige Verknüpfung durch Apperzeption ist” (A365). Hoewel dit persoonsbegrip “auch zum praktischen Gebrauch nötig und hinreichend” wordt genoemd (*ibid.*), is het hier het bewustzijn van mijzelf in de voorstelling “ik denk” waarvan de vooronderstelde intelligibele status in het begrip “persoon” tot uitdrukking komt. We vinden deze connotatie ook terug in een collegedictaat uit de vroege jaren negentig, waar de persoonlijkheid met zoveel woorden als een intelligibele substantie wordt voorgesteld: “Die Persönlichkeit [...] ist gedacht als eine intelligible Substanz, Sitz aller Begriffe, dasjenige, was den Menschen in seiner Freiheit von allen Objekten unterscheidet” (MS Vigilantius XXVII 627).¹⁶⁴

163. Vgl. de *Prolegomena*, waar het “ik denk” een “*Gefühl eines Daseins*” wordt genoemd (Prol. §46, IV 334 Anm; cursiv. A.N.). Het gebrek aan een adequate terminologie blijkt voorts uit verschillende plaatsen in de KrV waar Kant niet verder komt dan de enkele vaststelling dat het zelfbewustzijn naar “etwas Reales” verwijst (o.a. B419), zonder dat dit “Reales” inhoudelijk nader wordt bepaald.

164. Vgl. ook *Anthropologie* VII 127 en *Fortschritte* XX 270. Kants opvatting over de noumenale existentie van het transcendente subject is in de literatuur met name bekritiseerd door Strawson: “[...] the identity which has to be explained — the identity of the empirically self-conscious subject and the real or supersensible subject — is simply assumed without being made a whit more intelligible. If the appearances of *x* to *x* occur in time, they cannot be assigned to the history of the transcendental, supersensible subject, for that being has no history. That is to say, they cannot justifiably be described as appearances *to* myself as I (supersensibly) am in myself, nor — since what they are appearances *to* they are also appearances *of* — as appearances *of* myself as I (supersensibly) am in myself. The reference to myself as I

Dezelfde samenhang tussen zelfbewustzijn en noumenale existentie, die door Kants theoretische denken werd voorondersteld, maar die door dat denken zelf niet kon worden ingezien, manifesteert zich als een praktisch spontaneïteitsbewustzijn in de concrete morele ervaring. In het morele handelen hebben we volgens Kant een directe toegang tot de zijnsgrond van de gekende werkelijkheid die aan het theoretisch verstand is ontzegd. Hoewel de praktische rede zich naar aard en functie principieel van de theoretische rede onderscheidt, keren dezelfde aspecten van individualiteit en spontaniteit, die het theoretisch zelfbewustzijn hadden gekenmerkt, in onderlinge verbondenheid terug in ons concrete morele bewustzijn. In verschillende passages, die met name in de *Grundlegung* en de *Kritik der praktischen Vernunft* te vinden zijn, stelt Kant dat mijn “eigenlijke zelf” of mijn noumenale existentie in het individuele spontaneïteitsbewustzijn van de praktische rede tot uitdrukking komt. We zullen deze passages, die in het voorafgaande al verschillende malen meer of minder expliciet aan de orde zijn geweest, hier niet in extenso herhalen.¹⁶⁵ Waar het in al deze teksten om gaat is dat ik mij in het concrete morele handelen van mijzelf bewust ben als “Wesen an sich selbst” (KpV V 42) en daarmee van de positie die ik — door mijn intelligente hoedanigheid — inneem in de bovennatuurlijke zijnsorde. Toch willen we één vindplaats, die tot de belangrijkste en meest geciteerde uit Kants oeuvre moet worden gerekend, hier apart vermelden. Deze passage, waarin Kant nader ingaat op het verband tussen praktisch zelfbewustzijn en noumenale existentie, is te vinden in het beroemde slothoofdstuk van de *Kritik der praktischen Vernunft*. Kant merkt in dit fragment op dat twee dingen mij met toenemende bewondering en eerbied vervullen, hoe vaker en aanhoudender ik erover nadenk, nl. de besterde hemel boven mij en de morele wet in mij:

(supersensibly) am in myself drops out as superfluous and unjustified [...] If, on the other hand, we are not to put a temporal construction on the verb *to appear*, how are we to understand it? Are we to say that it non-temporally appears the case, to the transcendental subject, that it enjoys a series of temporally ordered states? The limits of intelligibility are here traversed, on any standard” (*The Bounds of Sense*, p. 249).

165. Vgl. i.h.b. GMS IV 452 en 457 vv., KrV B430-431, KpV V 42-43 en 105-106 en Refl. 4228, XVII 467; 4254, XVII 483-484; 4349, XVII 515-516 en 5086, XVIII 83.

“Beide darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllt, oder im Überschwenglichen, außer meinem Gesichtskreis suchen und bloß vermuten; ich sehe sie vor mir en knüpfe sie unmittelbar mit dem Bewußtsein meiner Existenz. Das erste fängt von dem Platz an, den ich in der äußern Sinnenwelt einnehme, en erweitert die Verknüpfung, darin ich stehe, ins Unabsehlich-Große mit Welten über Welten en Systemen von Systemen, überdem noch in grenzenlose Zeiten ihrer periodischen Bewegung, deren Anfang en Fortdauer. Das Zweite fängt von meinem unsichtbaren Selbst, meiner Persönlichkeit, an en stellt mich in einer Welt dar, die wahre Unendlichkeit hat, aber nur dem Verstande spürbar ist, en mit welcher (dadurch aber auch zugleich mit allen jenen sichtbaren Welten) ich mich nicht wie dort in bloß zufälliger, sondern allgemeiner en notwendiger Verknüpfung erkenne. Der erstere Anblick einer zahllosen Weltenmenge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit, als eines *tierischen Geschöpfs*, das die Materie, daraus es ward, dem Planeten (einem bloßen Punkt im Weltall) wieder zurückgeben muß, nachdem es eine kurze Zeit (man weiß nicht wie) mit Lebenskraft versehen gewesen. Der zweite erhebt dagegen meinen Wert, als einer *Intelligenz*, unendlich durch meine Persönlichkeit, in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Tierheit en selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben openbart, wenigstens so viel sich aus der zweckmäßigen Bestimmung meines Daseins durch dieses Gesetz, welche nicht auf Bedingungen en Grenzen dieses Lebens eingeschränkt ist, sondern ins Unendliche geht, abnehmen läßt” (KpV V 161-162).¹⁶⁶

De term “persoonlijkheid”, waarmee Kant in zijn theoretische filosofie de intelligibele status van het “ik denk” had aangeduid, keert hier in morele context terug. In mijn plichtsbewustzijn komt dezelfde persoonlijkheid tot uitdrukking, waarvan het theoretische denken zich slechts een onvolkomen en indirecte voorstelling kon maken. In de literatuur is in dit verband herhaaldelijk geweest op de ogenschijnlijke merkwaardigheid dat Kant de besterde hemel en de morele wet

166. Zie voor paralleelplaatsen Hans-Joachim Waschkies, *Physik und Physikotheologie des jungen Kant*, pp. 55-56 noot 35.

beide tot voorwerp van eerbied en bewondering maakt. Voor de morele wet — die mij een directe toegang geeft tot de onvoorwaardelijke en intelligibele realiteit — behoeft dit niet te bevreemden, voor de sterrenhemel — als onderdeel van de door mijzelf geconstitueerde fenomenale werkelijkheid — is dit echter op zijn minst opmerkelijk.¹⁶⁷ Toch verliest de betreffende constatering voor een belangrijk deel haar problematische karakter als we nauwkeurig lezen hoe het verband tussen de sterrenhemel (als paradigma van de externe realiteit) en de morele wet in de bovenstaande passage nader wordt bepaald. Kant schrijft niet dat de fenomenale wereld mij als zodanig met eerbied en bewondering vervult, maar veeleer mijn nadenken over de wereld in samenhang met de morele wet.¹⁶⁸ Over de verhouding tussen beide aspecten of “aanblikken” heet het meer in het bijzonder dat ik mij door mijn morele bewustzijn (“das Gesetz in mir”) in noodzakelijke verbinding weet met de intelligibele realiteit, waarvan ik deel uitmaak uit hoofde van mijn morele autonomie, en pas *daardoor* een verbondenheid bespeur met de wereld om mij heen (“allen jenen zichtbaren Welten”). Kant bepleit hier de zienswijze dat ik de door doelmatigheid bepaalde bestemming van mijn bestaan in de kosmos alleen via mijn morele persoonlijkheid aan de weet kan komen.¹⁶⁹ Zo

167. Zie o.a. Karl Löwith, die erop wijst dat de door Kants transcendentale denken geïmpliceerde incongruentie tussen moraliteit en fenomenale werkelijkheid de vraag naar het logos-karakter van de realiteit als een inherent zinvolle kosmos voorgoed onmogelijk maakt (*Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*. In: id., *Sämtliche Schriften*. Bd. IX, pp. 6 en 404). Koo van der Wal noemt in ditzelfde verband het appèl dat blijktens de hier genoemde passage van de natuur uitgaat een “erratisch blok ervaring”, dat zich niet naar het dominante (dwz. transcendentiaal filosofische) denkkader wil voegen (Technologie en ecologische crisis. In: W. Zweers (red.), *Op zoek naar een ecologische cultuur. Milieu filosofie in de jaren negentig*, p. 227).

168. Op het belang van deze samenhang voor een juist begrip van de bovenstaande passage is o.a. gewezen door Heinz Heimsoeth (*Astronomisches und Theologisches in Kants Weltverständnis*. In: id., *Studien zur Philosophie Immanuel Kants II*, i.h.b. pp. 107-108) en Thomas Mertens (Wat moet ik doen? In: *Wijsgerig perspectief XXXVIII* (1997-98), pp. 81-86).

169. Vgl. Heimsoeth, *Astronomisches und Theologisches in Kants Weltverständnis*, p. 108. Overigens noemt Heimsoeth in hetzelfde opstel ook een alternatieve verklaring voor de door Kant aan de kosmos toegeschreven zin en betekenis, nl. de vooronder-

opgevat komt niet alleen ons kennen van de werkelijkheid, maar ook de transcendente apperceptie als “hoogste punt” van dat kennen in een ander licht te staan. Pas vanuit het morele perspectief krijgt het zelfbewustzijn van de theoretische rede als “Actus der Spontaneität” (B132) nader reliëf. Door te handelen uit morele motieven die hun oorsprong vinden in mijn zelfwetgevende rede breng ik mijn bestaan tot uitdrukking “als Etwas, was in der Tat existiert, und in dem Satz: Ich denke, als ein solches bezeichnet wird” (B422 Anm.). In die zin berust het primaat voor Kant dan ook bij de praktische en niet bij de theoretische rede. Zoals Heimsoeth het formuleert: “Die praktische Vernunft geht nun der theoretischen voran [...] ; von jener geistigen Berührung mit dem Absoluten, die das sittliche Grundfaktum der Vernunft einschließt, fällt erst das rechte Licht auf alles Streben gegenständlicher Erkenntnis nach dem Unbedingten und auf das Unbedingte selbst”.¹⁷⁰ Mijn noumenale bestaansgrond, waarvan het ontologische karakter in het idioom van de transcendente kritiek niet adequaat begrepen kon worden, vindt zo zijn vervulling in het spontaneïteitsbewustzijn van mijn praktische rede.

Met deze constatering kunnen we onze paragraaf over Kants leer van het transcendente zelfbewustzijn besluiten. Mijn “eigenlijke zelf” of mijn noumenale existentie, zoals die in mijn praktisch handelen wordt ontsloten, blijft voor het theoretisch denken onbereikbaar en vormt als zodanig in de kritische transcendentiaalfilosofie een *corpus alienum*. In het hierna volgende hoofdstuk zullen we dit gegeven als uitgangspunt nemen en laten zien dat de in het kritische werk onopgeloste spanning tussen ontologie en transcendentiaalfilosofie in het nakritische denken zal leiden tot een radicalisering van de transcendente kritiek, die tegelijkertijd een terugkeer betekent tot de ontologische uitgangspunten van Kants vroegste periode.

stelde theologische herkomst van Kants kennisactivisme: de kosmos zou zijn zin en betekenis volgens deze uitleg ontleen aan de analogie tussen het activisme van het menselijk kennen en het goddelijke scheppingsdenken (vgl. hierboven pp. 146 vv.).
170. Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich, p. 230.

HOOFDSTUK IV

DE TRANSFORMATIE VAN DE TRANSCENDENTAALFILOSOFIE: ONTOLOGIE EN MORAAAL IN HET *OPUS POSTUMUM*

1. Naar een nieuwe ontologie

1.1 De eenheid van de ervaring

In het vorige hoofdstuk hebben we gezien dat de rol van het transcendentale subject niet tot een louter kentheoretische functie gereduceerd kan worden. Met het spontaneïteitsbegrip hebben we een element van ontologisch-metafysische aard ter sprake gebracht, dat niet in termen van Kants kritische transcendentiaalfilosofie kan worden begrepen. Als theoretisch zelfbewustzijn, dwz. als bewustzijn van mijn bestaan in de loutere voorstelling “ik denk”, verwijst het spontaneïteitsbegrip naar de noumenale existentie van het denkend subject, zonder die existentie echter inhoudelijk nader te kunnen bepalen. Als praktisch zelfbewustzijn, dwz. als het bewustzijn van de plicht in de concrete morele ervaring, biedt mijn spontaneïteit een directe toegang tot mijn “onzichtbare zelf” en daarmee tot de intelligibele realiteit die zich aan het discours van het theoretische denken onttrekt. Als we het kritisch-transcendentale denken mogen opvatten als de poging om de oorspronkelijke moreel-ontologische realiteit te reduceren tot een louter formele en apriorische structuur, dan moeten we hier constateren dat het kritisch transcendentalisme er ondanks die radicale pretentie niet in geslaagd is om de ontologisch-metafysische elementen van het filosofisch denken volledig te elimineren. De vraag is hoe we dit gegeven moeten waarderen. Als we er van uitgaan dat Kant met zijn kritisch-transcendentale positie zijn definitieve opvatting over de verhouding tussen mens en wereld en die tussen kennis en werkelijkheid heeft verwoord, dan moet zijn moreel-ontologische werkelijkheidsconceptie voor het forum van de kritische filosofie als

restant van een achterhaald metafysisch gedachtegoed beschouwd worden. De spanning tussen transcendentale kritiek en ontologie zou dan duiden op een toevallige inconsequentie, waaraan we geen gevolgen hoeven te verbinden voor de gelding van de kritische argumentatie. Een andere interpretatie is echter plausibeler: het feit dat de transcendentale kritiek zich niet kan vrijmaken van haar binding met de metafysica moet dan veeleer als een structureel defect van het kritische denken worden opgevat. Het is deze laatste interpretatie die we in dit hoofdstuk willen verdedigen. We zullen laten zien dat de transcendentale kritiek geen onafhankelijke maatstaf kan vormen waaraan we Kants metafysisch-ontologische denkbeelden kunnen toetsen, omdat deze denkbeelden een onlosmakelijke vooronderstelling van datzelfde transcendentale denken uitmaken.¹ Met deze bewering gaan we een stap verder dan onze constatering in het tweede hoofdstuk dat Kants theoretische kritiek in een metafysisch-ontologische context ligt ingebed, waarbinnen de vraag naar de verhouding van kennis en werkelijkheid, zoals die in de *Kritik der reinen Vernunft* werd geformuleerd, pas kon opkomen. Hier gaat het om een conceptuele samenhang tussen metafysica en transcendentiaal filosofie die in het voorafgaande als zodanig niet aan de orde is geweest: Kants metafysische wereldbeeld blijkt niet alleen historisch gezien de context te zijn waarbinnen het transcendentale denken zich heeft ontwikkeld, maar is ook het logische fundament van dat denken zelf.

Deze stelling, die de centrale gedachte in Kants nakritische werk vormt, kan beschouwd worden als het antwoord op een probleem dat al in de transcendentale Dialektik van de *Kritik der reinen Vernunft* een belangrijke plaats inneemt en dat in Kants latere werk de aanleiding vormt om de vraag naar de verhouding tussen kennis en werkelijkheid — en daarmee de vraag naar de aard van de werkelijkheid zelf — opnieuw aan de orde te stellen. Dit probleem, dat aan de grondslagen van de transcendentale kentheorie raakt, betreft de door de doctrine van het regulatieve gebruik van de rede vooronderstelde

1. Vgl. Ernst Vollrath, die Kants transcendentale kritiek als “die Einheit von Grundlegung der Metaphysik und Metaphysik” typeert (*Die These der Metaphysik*, p. 123). Zie over het “maatstaf-probleem” bij Kant Gerhard Krüger, *Der Maßstab der Kantischen Kritik*. In: *Kant-Studien XXXIX* (1934), pp. 156-187 en id., *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, pp. 237-268.

noodzakelijke eenheid van onze ervaringskennis. De eenheid van de ervaring is voor Kant een noodzakelijke transcendentale vooronderstelling van al ons denken over de werkelijkheid. Deze vooronderstelling is echter niet te verenigen met een epistemologisch subjectivisme dat, zoals we in het vorige hoofdstuk hebben gezien, een radicale kloof impliceert tussen een door het verstand geconstitueerde natuur en een als regulatieve idee opgevatte wereld. We staan hier voor een aporie, die het kritisch denken van binnenuit bedreigt, maar die door de transcendentale kritiek zelf niet kan worden opgelost. Het is deze aporie die Kant er tenslotte toe zal leiden om in de laatste fase van zijn denken een transcendentale materietheorie te formuleren, waarin de in zijn eerdere denken naïef aangenomen vooronderstellingen van ontologische aard (moraliteit, intelligibiliteit en samenhang) met de theoretische kritiek worden verzoend. Op dit “hoogste niveau van de transcendentiaalfilosofie”, zoals het in het *Opus postumum* genoemd wordt (vgl. OP XXI 31 vv. en 53 vv.), slaagt Kant erin om de kritische dichotomie tussen natuur en wereld — en daarmee de kloof tussen kenbare werkelijkheid en morele ervaringswereld — te overbruggen.² Zo blijken niet alleen het intelligibele aspect, maar ook het dynamische en het morele aspect van de werkelijkheid, evenzovele elementen te zijn van een zijnsbegrip, dat voor de transcendentale kenkritiek een noodzakelijke vooronderstelling vormt. In zoverre betekent Kants “nieuwe” transcendentalisme uit de late negentiger jaren in zekere zin een terugkeer naar de dogmatische uitgangspunten

2. Hoewel dit “hoogste niveau” pas definitief bereikt wordt met de morele thematiek in het eerste en zevende Konvolut, maken ook de op deze thematiek vooruitlopende thema's van epistemologische en wetenschapstheoretische aard in de eerdere delen van het *Opus postumum* een integrerend onderdeel uit van Kants nieuwe conceptie van transcendentiaalfilosofie als “System der Ideen” (OP XXI 54). Zie over deze kwestie Erich Adickes (*Kants Opus postumum dargestellt und beurteilt*, pp. 600-604), die de o.a. door Hans Vaihinger geponeerde stelling bestrijdt als zou Kants nalatenschap twee geheel verschillende en los van elkaar te waarden (onvoltooide) werken omvatten: een werk van natuurwetenschappelijke aard (in Konv. II-VI en VIII-XII) en één van transcendentiaalfilosofische aard (in Konv. I en VII) (vgl. Hans Vaihinger, Bericht über die neuere Philosophie bis auf Kant für die Jahre 1888 und 1889. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie IV* (1891), pp. 731-736). Ook Vittorio Mathieu (*La filosofia trascendentale*, p. 121 en *Kants Opus postumum*, pp. 249-52) acht Vaihingers “Zwei-Werke-These” onhoudbaar.

van zijn voorkritische periode. Anders gezegd: het nakritische denken brengt een verbinding tot stand tussen het ontologisch-dogmatische en het kritisch-transcendentale motief, die ook wel als een ontologisering van het transcendentale denken kan worden aangeduid.

Toch is het ons bij de reconstructie van Kants nakritische denken, zoals we die in dit hoofdstuk zullen presenteren, niet alleen te doen om de epistemologische en wetenschapstheoretische merites van het antwoord op de vraag naar de eenheid van kennis en werkelijkheid, maar in laatste instantie om de implicaties van dit antwoord voor Kants opvatting over de aard en status van de moraal. Zoals we gezien hebben kan vanuit kritisch-transcendentiaal gezichtspunt aan het begrip morele ervaring, voorzover dit een specifiek morele realiteit vooronderstelt, geen betekenis worden toegekend. Met de ontologisering van het transcendentale denken in de nakritische fase verandert deze situatie. De voor het kritische denken zo kenmerkende dichotomie tussen de wereld als kenbare werkelijkheid en de wereld als kosmologische idee, waarin voor een specifiek morele realiteit geen plaats meer was, kan niet meer als Kants laatste woord worden opgevat. Het wegvallen van de theoretische basis, die Kants formalistische ethiek haar dominerende positie had kunnen verschaffen, impliceert tevens dat de materiële component van Kants ethiek, die voor het kritisch formalisme steeds een *erratum* was gebleven, in de nakritische fase met terugwerkende kracht bestaansrecht krijgt. Ook al biedt het nakritische werk geen systematisch uitgewerkte ethiek, toch is het van groot belang om te constateren dat hier een theoretische belemmering wordt weggenomen, die tot dan toe aan een materiële ethiekbegrip in de weg had gestaan. We zullen deze ontwikkeling aan het slot van dit hoofdstuk illustreren aan de hand van de leer van het geweten, waarmee Kant een ethiekopvatting verwoordt die niet langer bij zijn kritisch transcendentale werkelijkheidsopvatting aansluit, maar veeleer bij zijn voorkritische ontologie.

Het gaat ons bij de behandeling van het eenheidsprobleem en Kants oplossing hiervoor in de nakritische fase dus niet om de theorie zelf, maar uiteindelijk om de praktijk van het morele handelen. Diezelfde morele praktijk kan echter alleen via een omweg inzichtelijk gemaakt worden, namelijk door het theoretische kader te reconstrueren dat eraan ten grondslag ligt. Bij de reconstructie van dit kader

zullen we Kants vraag naar de eenheid van kennis en werkelijkheid als uitgangspunt kiezen, om op die manier de ontologische vooronderstellingen aan het licht te brengen die Kants definitieve opvatting over de moraal moeten dragen. Het feit dat we ons in dit hoofdstuk voor een belangrijk deel met vragen van epistemologische en wetenschapstheoretische aard zullen bezighouden is van deze aanpak dan ook niet meer dan een onvermijdelijk gevolg.

1.2 Een leemte in de transcendentale kentheorie

Om te begrijpen wat onder de noodzakelijke eenheid van de ervaringskennis verstaan moet worden en waarom deze eenheid door Kant in toenemende mate als problematisch wordt ervaren, is het nodig om de voorstelling van de wereld in herinnering te roepen, zoals die in de transcendentale Dialektik van de *Kritik der reinen Vernunft* werd verwoord. Zoals we in het vorige hoofdstuk hebben gezien wordt de wereld in Kants kritische hoofdwerk voorgesteld als de richtinggevende idee van een totaal, de "Idee von einem All der Realität" (A577/B603), dat als zodanig nooit in de ervaring present kan zijn, maar waar al onze kennis in laatste instantie op betrokken is. Het wereldbegrip stelt ons in staat om onze ervaringskennis als een samenhangend geheel voor te stellen, dwz. als een eenheid, die als regulatief ideaal zelf niet in termen van kennis gerepresenteerd kan worden en die dan ook nooit definitief gegeven kan zijn. De regels, die deze eenheid mogelijk moeten maken, worden "gleichsam asymptotisch, d.i. bloß annähernd" (A663/B691) genoemd: ze kunnen hun doel nooit definitief bereiken. In tegenstelling tot de eenheid van de ervaring, die Kant in de transcendentale Analytik als "die [durchgängige] synthetische Einheit der Erscheinungen nach Begriffen" (A110) in termen van de categorieën en principes van het verstand had gedefinieerd, is hier sprake van een eenheid die niet door het verstand, maar door de Vernunft tot stand wordt gebracht:

"Übersehen wir unsere Verstandeserkenntnisse in ihrem ganzen Umfange, so finden wir, daß dasjenige, was Vernunft ganz eigentümlich darüber verfügt und zu Stande zu bringen sucht, das *Systematische* der Erkenntnis sei, d.i. der Zusammenhang derselben

aus einem Prinzip. Diese Vernunftseinheit setzt jederzeit eine Idee voraus, nämlich die von der Form eines Ganzen der Erkenntnis, welches vor der bestimmten Erkenntnis der Teile vorhergeht und die Bedingungen enthält, jedem Teile seine Stelle und Verhältnis zu den übrigen a priori zu bestimmen. Diese Idee postuliert demnach vollständige Einheit der Verstandeserkenntnis, wodurch diese nicht bloß ein zufälliges Aggregat, sondern ein nach notwendigen Gesetzen zusammenhängendes System wird. Man kann eigentlich nicht sagen, daß diese Idee ein Begriff vom Objekte sei, sondern von der durchgängigen Einheit dieser Begriffe, so fern dieselbe dem Verstande zur Regel dient. Dergleichen Vernunftbegriffe werden nicht aus der Natur geschöpft, vielmehr befragen wir die Natur nach diesen Ideen, und halten unsere Erkenntnis für mangelhaft, so lange sie denselben nicht adäquat ist” (KrV A645-46/B673-74).³

Zoals uit deze passage blijkt, gaat het geheel van de ervaringskennis aan de kennis van de afzonderlijke delen vooraf. Dit duidt er al op dat de eenheid die door de Vernunft wordt gewaarborgd, een systematische kennis van de werkelijkheid vooronderstelt, die niet al gegarandeerd wordt door de transcendentale verstandsprincipes die onze kennis van specifieke objecten in de werkelijkheid mogelijk maken. Verstand en Vernunft hebben immers een verschillend object. De Vernunft richt zich niet op de ervaringswerkelijkheid die het voorwerp vormt van het kennend verstand, maar uitsluitend op onze kennis van die werkelijkheid. “Sie [sc. die Vernunft] geht also niemals zunächst auf Erfahrung, oder auf irgend einen Gegenstand, sondern auf den Verstand, um den mannigfaltigen Erkenntnissen desselben Einheit a priori durch Begriffe zu geben” (A302/B359). Het gaat in het laatste geval niet om de vraag hoe empirische voorstellingen tot objectieve ervaringen kunnen worden getransformeerd, maar om de vraag hoe — op hoger niveau — bestaande feitelijke ervaringen tot een systematische eenheid verbonden kunnen worden. In de woorden van Gregor Schiemann: “Es geht nicht um die Erscheinungen, die in einer Erfahrung durch den Verstand zu verbinden sind, sondern um

3. Vgl. ook Kants eerder genoemde systeemdefinitie in de transcendentale Methodenlehre van de KrV (A832/B860) (zie hierboven p. 48).

schon gemachte Erfahrungen gesetzhafter Art und das Problem ihrer Verknüpfung zu einer systematischen Einheit".⁴ De synthetiserende activiteit van het verstand kan deze hogere eenheid niet tot stand brengen: het ordeningsprincipe van de categoriale synthese is volgens Kant slechts constitutief voor de "Natur überhaupt" (B164-65), dwz. voor de geobjectiveerde werkelijkheid van het voorstellende denken en niet voor de ervaringswereld "im höchsten Grade ihrer Vollständigkeit" (A662/B690). Dit betekent dat de wereld, die als asymptotisch ideaal alleen regulatieve en geen constitutieve gelding bezit, niet kan worden voorgesteld als de totaliteit van dezelfde ervaringswereld die als "Natur überhaupt" niets anders uitdrukt dan de wetmatigheid der verschijnselen in ruimte en tijd. Anders gezegd: de door de transcendentale kentheorie vooronderstelde eenheid van kennis en werkelijkheid kan niet afhankelijk zijn van het vermogen van het kennend verstand om de toepassing van haar eigen principes in een "oneindige synthese" te anticiperen. Ook een "oneindige synthese" kan immers — zolang het een categoriale verbinding van onze voorstellingen betreft — geen andere dan een distributieve eenheid, in tegenstelling tot een collectieve eenheid, voortbrengen: "wie [der Verstand] das Mannigfaltige im Objekt durch Begriffe vereinigt, so vereinigt [die Vernunft] ihrerseits das Mannigfaltige der Begriffe durch Ideen, indem sie eine gewisse kollektive Einheit zum Ziele der Verstandeshandlungen setzt, welche sonst nur mit der distributiven Einheit beschäftigt sind" (A643-44/B671-72).⁵

We vinden hier de eerste aanzet tot een probleem, dat in de *Kritik der reinen Vernunft* nog niet expliciet gethematiseerd wordt, maar dat

4. Gregor Schiemann, Totalität oder Zweckmäßigkeit? Kants Ringen mit dem Mannigfaltigen der Erfahrung im Ausgang der Vernunftkritik. In: *Kant-Studien LXXXIII* (1992), p. 302.

5. Het is opmerkelijk dat een van de belangrijkste studies over Kants syntheseleer van de afgelopen decennia (Hansgeorg Hoppe, *Synthesis bei Kant. Das Problem der Verbindung von Vorstellungen und ihrer Gegenstandsbeziehung in der 'Kritik der reinen Vernunft'*) dit thema geheel onbesproken laat. Zoals de ondertitel van zijn boek al aangeeft, beperkt Hoppe zich tot het probleem van de categoriale verbinding van onze voorstellingen als voorwaarde voor het bestaan van objecten in de werkelijkheid; de synthetiserende functie van de ideeën van de rede blijft bij Hoppe buiten beschouwing.

Kant in de jaren na het kritische hoofdwerk in toenemende mate zal bezig houden: de incongruentie tussen de geobjectiveerde wereld van het voorstellende denken en de empirische ervaringswereld, waarvan de vooronderstelde systematische ordening het voorwerp van de empirische wetenschap uitmaakt. Deze incongruentie betekent niet alleen een cruciale moeilijkheid voor Kants transcendentale kentheorie, maar ook voor de status van de bijzondere empirische wetenschappen. Zoals gezegd kan de wereld, die als *focus imaginarius* (A644/B672-73) de steeds verder gaande synthetisering van kennis mogelijk moet maken, niet volledig samenvallen met de totaliteit van de ervaringskennis, waarvan de wetmatigheid in termen van de transcendentale begrippen en principes van het verstand uitputtend beschreven kon worden. Het regulatieve ideaal omvat meer, het vooronderstelt een synthese die “verder reikt” dan een oneindige categoriale synthese van ervaringskennis. De wereld als regulatief ideaal vooronderstelt dan ook niet alleen categoriale wetmatigheden, die de empirische werkelijkheid als “Natur überhaupt” (B164-65) karakteriseren en die te herleiden zijn tot de constitutieve werkzaamheid van het menselijk verstand, maar ook “andere” wetmatigheden, die de systematische ordening van de empirische ervaringswereld completeren, maar die niet door het interpretatieschema van de transcendentale synthese kunnen worden verklaard. Het is volgens Kant de taak van de empirische wetenschappen om deze “andere” wetmatigheden in kaart te brengen.⁶ Maar wat is de status van de door de empirische wetenschappen beschreven ervaringskennis, wanneer de wetmatige samenhang van deze kennis niet van de wetten van het verstand afhankelijk is? In de *Kritik der reinen Vernunft* wordt deze moeilijkheid als volgt onder woorden gebracht:

6. Het is dit probleem dat Kants visie op de bijzondere empirische wetenschappen vanaf de KrV in toenemende mate heeft bepaald. Vgl. Michael Friedman (*Kant and the Exact Sciences*, pp. 213-341) en i.h.b. Dina Emundts, die dit thema tot de centrale vraagstelling van haar recente Kantboek heeft gemaakt (*Kants Übergangskonzeption im Opus postumum. Zur Rolle des Nachlaßwerkes für die Grundlegung der empirischen Physik*). In Heimsoeths oudere studie over hetzelfde thema komt deze kwestie niet ter sprake: voor Heimsoeth valt de vraag naar de mogelijkheidsvoorwaarden van de empirische wetenschappen samen met die naar de mogelijkheidsvoorwaarden van onze ervaring als zodanig (Kants Erfahrung mit den Erfahrungswissenschaften. In: id., *Studien zur Philosophie Immanuel Kants II*, pp. 1-85).

“Auf mehrere Gesetze aber, als die, auf denen eine *Natur überhaupt* als Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen in Raum und Zeit, beruht, reicht auch das reine Verstandesvermögen nicht zu, durch bloße Kategorien den Erscheinungen a priori Gesetze vorzuschreiben. Besondere Gesetze, weil sie empirisch bestimmte Erscheinungen betreffen, können davon *nicht vollständig abgeleitet* werden, ob sie gleich alle insgesamt unter jenen stehen. Es muß Erfahrung dazu kommen, um die letztere *überhaupt* kennen zu lernen; von Erfahrung aber überhaupt, und dem, was als ein Gegenstand derselben erkannt werden kann, geben allein jene Gesetze a priori die Belehrung“ (B164-65).

Pas in de jaren na het verschijnen van zijn kritische hoofdwerk wordt Kant er zich in volle omvang van bewust, dat met de door het begrip wereld vooronderstelde systematische eenheid van de ervaringskennis een ernstige tekortkoming van zijn transcendentale kentheorie wordt blootgelegd, een “Lücke” in het kritische systeem, zoals het in het *Opus postumum* genoemd zal worden. In wezen is hier de grondgedachte van het transcendentale idealisme in het geding, nl. “daß wir uns nichts als im Objekt verbunden vorstellen können, ohne es vorher selbst verbunden zu haben” (KrV B129). Volgens deze gedachte, die Kants “Kopernikanische Wende” in de kentheorie weergeeft, ontleent de empirische ervaringswerkelijkheid haar eenheid uitsluitend aan de wetten a priori, die het kennend verstand aan de natuur voorschrijft: “*der Verstand schöpft seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor*”, zoals het in de Prolegomena heet (Prol. § 36, IV 320; vgl. ook KrV A126-27, B159-60 en B163-65). Feitelijke samenhangen zijn “eigenlijk” steeds categoriale samenhangen. Empirische natuurwetten kunnen volgens deze theorie geen andere dan een transcendentale status hebben: strikt genomen is de term “empirisches Gesetz” voor Kant een *contradictio in adjecto*.⁷ De vraag dringt zich hier op, hoe de door het begrip wereld gepostuleerde

7. Zie Hoppe, *Synthesis bei Kant*, pp. 113-119 en 229-241. Vgl. ook id., Ist alle Verbindung eine Verstandeshandlung? In: *Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses*. Tl. I.1, pp. 221-231 en Why Kant has Problems with Empirical Laws. In: *Proceedings of the 8. International Kant Congress*. Vol. II, 1, pp. 21-28.

wetmatige samenhang van de empirische ervaringswerkelijkheid met deze grondgedachte van Kants kentheorie verenigbaar is. “Es fragt sich also”, zo brengt Magdalena Aebi het onderhavige probleem op formule, “*wie* ‘empirisch bestimmte’ Erscheinungen zustande kommen sollen, unabhängig von der Synthesis des Ich, wenn doch jeder Gegenstand der Erfahrung nur durch die Synthesis des Ich aufgebaut werden kann”.⁸ We kunnen hier nog aan toe voegen, dat niet alleen empirische wetten, die onafhankelijk van ons kenvermogen de feitelijke werkelijkheid — in tegenstelling tot de werkelijkheid “überhaupt” — karakteriseren, met Kants transcendentale kentheorie op gespannen voet staan. Ook het voorkomen van organismen, die een teleologische structuur en samenhang vertonen, of het bestaan van artefacten, zoals machines en *a fortiori* kunstwerken, die door een ander en niet door mijzelf gemaakt zijn, stellen Kants constructivistische kentheorie evenzeer voor onoverkomelijke problemen.⁹

8. Magdalena Aebi, *Kants Begründung der “Deutschen Philosophie”*, p. 208.

9. Al in de ANuTH van 1755 schrijft Kant: “Ist man im Stande zu sagen: *Gebt mir Materie, ich wil euch zeigen, wie eine Raupe erzeugt werden könne?* Bleibt man hier nicht bei dem ersten Schritte aus Unwissenheit der wahren inneren Beschaffenheit des Objekts und der Verwicklung der in demselben vorhandenen Mannigfaltigkeit stecken? Man darf es sich also nicht befremden lassen, wenn ich mich unterstehe zu sagen: daß eher [...] der Ursprung der ganzen gegenwärtigen Verfassung des Weltbaues werde können eingesehen werden, ehe die Erzeugung eines einzigen Krauts oder einer Raupe aus mechanischen Gründen deutlich und vollständig kund werden wird” (ANuTH I 230; vgl. ook Beweisgrund II 114). Vijfendertig jaar later is het probleem nog altijd niet opgelost. In de KU van 1790 wordt het probleem van de “georganiseerde en zichzelf organiserende wezens” in vrijwel identieke termen geformuleerd. Anders dan in de voorkritische fase is het nu de transcendentale kentheorie die een oplossing principieel in de weg staat. Vgl. Kants uitspraak over de vergeefse hoop op een Newton “der auch nur die Erzeugung eines Grashalms nach Naturgesetzen, die keine Absicht geordnet hat, begreiflich machen werde” (KU V 400). Pas met de introductie van het begrip transcendentale materie in het OP zal Kant erin slagen ook voor dit probleem een oplossing te vinden. Aan het bewustzijn van mijn eigen lichaam als manifestatie van een apriorische materie komt de functie toe om de kloof tussen kennend verstand en de wereld als organisch systeem te overbruggen: “Das Bewußtsein unserer eigenen Organisation als einer bewegenden Kraft der Materie macht uns den Begriff des Organischen Stoffs und die Tendenz zur Physik als organischem System möglich” (OP XXI 190). Zie Félix Duque, *Teleologie und Leiblichkeit beim späten Kant*. In: *Kant-Studien LXXV* (1984), pp. 382-397 en Dina Emundts, *Das Problem der Organismen in Kants Kritik der Urteilskraft* und im

In het licht van deze problemen behoeft het bovengenoemde grondaxioma van Kants transcendentale kentheorie een nadere nuancering. Als Kant enerzijds wil vasthouden aan zijn kentheoretische uitgangspunt, dat de werkelijkheid zich naar onze kennis richt en niet andersom (KrV B XVI), terwijl anderzijds in diezelfde werkelijkheid verbanden voorkomen, die niet tot de transcendentale structuur van dat kenvermogen te herleiden zijn, dan moet hij wel differentiëren. In de *Prolegomena* kiest Kant inderdaad deze uitweg:

“Wir müssen aber empirische Gesetze der Natur, die jederzeit besondere Wahrnehmungen voraussetzen, von den reinen oder allgemeinen Naturgesetzen, welche, ohne daß besondere Wahrnehmungen zum Grunde liegen, bloß die Bedingungen ihrer notwendigen Vereinigung in einer Erfahrung enthalten, unterscheiden; und in Ansehung der letzteren ist Natur und *mögliche* Erfahrung ganz und gar einerlei [...]” (Prolog. § 36, IV 320).

Alle natuurwetten worden aldus in twee categorieën onderverdeeld. Enerzijds zijn er de wetten, die het verstand aan de natuur voorschrijft en die apriori gekend kunnen worden. Deze wetten, die de “Natur überhaupt” karakteriseren, vormen het corpus van de newtoniaanse natuurwetenschap. De in het transcendentale kenvermogen gefundeerde empirische wetmatigheden worden daarmee teruggebracht tot die samenhangen, die door de natuurwetten van Newton worden beschreven. Het zijn deze wetten waarvan Kant in de *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* zegt dat ze als “Metaphysik der körperlichen Natur” de abstracte transcendentiaalfilosofie “Sinn und Bedeutung” moeten verschaffen (MAN IV 478). Anderzijds spreekt Kant over bijzondere empirische natuurwetten, waarover hij al in de *Kritik der reinen Vernunft* had opgemerkt, dat ze “ihren Ursprung keinesweges vom reinen Verstande herleiten [können]” (KrV A127; vgl. ook B164-65). Ook al hebben deze bijzondere natuurwetten niet dezelfde transcendentale status als de natuurwetten van Newton, als *wetten* bezitten ze niettemin een noodzakelijkheid die niet zonder meer toekomt aan inductieve generalisaties of empirische hypothesen.¹⁰

Nachlasswerk. In: *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*. Bd. IV, pp. 503-512.

10. Als voorbeeld van dergelijke hypothesen valt te denken aan de analogieën van Kepler, die voor het eerst een volledige mathematische beschrijving had gegeven

We zullen niet ingaan op de vaak gestelde vraag naar de juistheid van Kants opvatting aangaande het apriorische karakter van de (newtoniaanse) natuurwetenschap.¹¹ Het gaat ons hier om een andere vraag: hoe moet de vooronderstelde eenheid van de ervaringskennis verklaard worden, als die eenheid niet volledig op de transcendentale eenheid van het verstand kan worden teruggevoerd? Anders gezegd: als we er met Kant van uit gaan dat de grondslagen van de natuurwetenschap een apriorisch karakter bezitten en dat de eenheid hiervan door de transcendentale structuur van het kenvermogen gegarandeerd wordt, dan blijft de vraag nog steeds onbeantwoord, waaraan de bijzondere empirische natuurwetten hun eenheid ontleen, evenals de vraag hoe we ons de samenhang tussen algemene en bijzondere natuurwetten voor moeten stellen.¹² Kortom: de door de *Kritik der*

van de omloop der planeten. Kant spreekt hier uitdrukkelijk over regels en niet van wetten: "Empirisch kann man wohl Regeln herausbringen, aber nicht Gesetze; wie Kepler im Vergleich mit Newton [...]" (Ref. 5414, XVIII 176). Zie over de wetenschapstheoretische status van Keplers planetenleer Renate Wahsner, *Weltharmonie und Naturgesetz. Zur wissenschaftstheoretischen Bedeutung der Keplerschen Harmonienlehre*. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie XXIX* (1981), pp. 531-545.

11. In de literatuur bestaat hierover een opvallend gebrek aan consensus. Niet alleen bestaat er over de mogelijkheid van een apriorische natuurwetenschap als zodanig weinig overeenstemming, maar ook is de vraag nog steeds onbeslist in hoeverre Kants wetenschapstheorie een apriorisch karakter draagt. Waar auteurs als Vuillemin (*Physique et métaphysique kantiennes*), Plaass (*Kants Theorie der Naturwissenschaft*), Schäfer (*Kants Metaphysik der Natur*), Hoppe (*Kants Theorie der Physik*) en Gloy (*Die Kantische Theorie der Naturwissenschaft*) de apriorische status van Kants wetenschapstheorie benadrukken, verdedigen Buchdahl (*Metaphysics and the Philosophy of Science*), Brittan (*Kant's Theory of Science*) en Friedman (*Kant and the Exact Sciences*) een empiristische interpretatie. De onenigheid spitst zich met name toe op de rol van Newtons wet van de zwaartekracht ("ein über die ganze materielle Natur verbreitetes physisches Gesetz der wechselseitigen Attraktion"; Prol. § 38, IV 321), die volgens de *Prolegomena* een apriorisch karakter bezit en daar genoemd wordt als voorbeeld van een wet die het kennend verstand aan de natuur voorschrijft, terwijl diezelfde wet volgens de MAN een zuiver empirische grondslag heeft ("die allgemeine Attraktion als Ursache der Schweren muß samt ihrem Gesetze aus Datis der Erfahrung geschlossen werden"; MAN IV 534). Zie voor Kants opvatting over de zwaartekracht i.h.b. Gerd Buchdahl, *Gravity and Intelligibility: Newton to Kant*. In: R.E. Butts/J.W. Davis (eds.), *The Methodological Heritage of Newton*, pp. 75-102 en Michael Friedman, *Kant and the Exact Sciences*, pp. 165-210.

12. Deze laatste vraag wordt door Kant gethematiseerd in de MAN, zonder in dit

reinen Vernunft vooronderstelde identiteit tussen de eenheid van de natuur en de eenheid van de ervaring blijft een vooronderstelling, die door de transcendentale kentheorie zelf niet kan worden gefundeerd. Dit probleem leidt ertoe, dat Kant vanaf de *Kritik der Urteilskraft* tot en met het *Opus postumum* zal zoeken naar een principe dat de eenheid van ervaring en werkelijkheid moet garanderen. Het “nieuwe” transcendentalisme uit de late negentiger jaren vindt zo zijn oorsprong in een ontoereikendheid van Kants transcendentale filosofie, die al vanaf het eerste begin in 1769 in de kiem van Kants denken aanwezig was geweest.

1.3 Van de *Kritik der Urteilskraft* naar het *Opus postumum*

In de *Kritik der Urteilskraft* van 1790 refereert Kant nogmaals aan het bovengenoemde probleem, dat de *Kritik der reinen Vernunft* evenmin als de in 1786 verschenen *Metafysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* had kunnen oplossen:

“Wir haben in der Kritik der reinen Vernunft gesehen, daß die gesamte Natur als der Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung, ein System nach transzendentalen Gesetzen, nämlich solchen, die der Verstand selbst a priori giebt (für Erscheinungen nämlich, so fern sie, in einem Bewußtsein verbunden, Erfahrung ausmachen sollen) ausmache. [...] Daraus folgt aber nicht, daß die Natur auch nach *empirischen Gesetzen* ein für das menschliche Erkenntnisvermögen *faßliches* System sei, und der durchgängige systematische Zusammenhang ihrer Erscheinungen in einer Erfahrung, mithin diese selber als System, den Menschen möglich sei. Denn es könnte die Mannigfaltigkeit und Ungleichartigkeit der empirischen Gesetze so groß sein, daß es uns zwar teilweise möglich wäre, Wahrnehmungen nach gelegentlich entdeckten besondern Ge-

werk een bevredigend antwoord te kunnen geven. Plaass werpt in dit verband de vraag op hoe Kant de algemene wetten van Newtons *Principia* enerzijds met de transcendentale voorwaarden van onze kennis kan identificeren (zoals hij in de KrV en de Prolegomena doet) en ze anderzijds (in de MAN) als voorbeelden van de toepassing *in concreto* van diezelfde transcendentale principes kan opvoeren (*Kants Theorie der Naturwissenschaft*, p. 68).

setzen zu einer Erfahrung zu verknüpfen, niemals aber diese empirische Gesetze selbst zur Einheit der Verwandtschaft unter ein gemeinschaftliches Prinzip zu bringen, wenn nämlich, wie es doch an sich möglich ist (wenigstens soviel der Verstand a priori ausmachen kann), die Mannigfaltigkeit und Ungleichartigkeit dieser Gesetze [...] unendlich groß wäre und uns an diesen ein rohes, chaotisches Aggregat und nicht die mindeste Spur eines Systems darlegte, ob wir gleich ein solches nach transzendenten Gesetzen voraussetzen müssen” (Erste Einleitung XX 208-09).

Zoals we zagen wordt de eenheid van de natuur bepaald door de systematische samenhang tussen de wetten a priori, die het kennend verstand aan de natuur voorschrijft en waarvan de eerste *Kritik* niet alleen de noodzakelijkheid, maar ook de volledigheid had aangetoond. De empirische ervaringswerkelijkheid kan haar eenheid daarentegen niet ontleen aan het systematisch karakter van de bijzondere ervaringswetten, waarmee we die werkelijkheid beschrijven, omdat deze wetten een oneindige menigvuldigheid en heterogeniteit te zien kunnen geven.¹³ Toch blijkt Kant ook in de *Kritik der Urteilskraft* aan de eenheid van de empirische werkelijkheid als “System möglicher empirischen Erkenntnisse” (Erste Einleitung XX 208) vast te houden, wanneer hij stelt dat bijzondere ervaringswetten “die zwar als empirische nach *unserer* Verstandeseinsicht zufällig sein mögen [...]

13. Als voorbeeld van een discipline, waarvan de wetten een zodanig gebrek aan eenheid vertonen, dat het predikaat wetenschap er niet op van toepassing is, had Kant in de *MAN* de chemie genoemd: “So lange also noch für chemischen Wirkungen der Materien auf einander kein Begriff ausgefunden wird, der sich konstruieren läßt, [...] kann Chemie nichts mehr als systematische Kunst oder Experimentallehre, niemals aber eigentliche Wissenschaft werden, weil die Prinzipien derselben bloß empirisch sind und keine Darstellung a priori in der Anschauung erlauben, folglich die Grundsätze chemischer Erscheinungen ihrer Möglichkeit nach nicht im mindesten begreiflich machen, weil sie der Anwendung der Mathematik unfähig sind” (*MAN* IV 470-71). Dit voorbeeld is niet onbelangrijk. Ook op andere plaatsen in zijn werk oriënteert Kant zich aan de chemie. Zie behalve de eerdergenoemde passages uit Kants tweede *Kritik* (KpV V 92 en 163) ook KrV A645-46/B673-74 en A652-53/B680-81, waar uit de terminologie blijkt dat met chemie de klassieke flogiston-doctrine van Georg Stahl bedoeld wordt (zie ook de bekende verwijzing naar Stahl in KrV BXII-XIII). Met het optreden van o.a. Black, Cavendish, Priestley en Lavoisier

doch, wenn sie Gesetze heißen sollen (wie es auch der Begriff einer Natur erfordert), aus einem, wenn gleich uns unbekanntem, Prinzip der Einheit des Mannigfaltigen als notwendig angesehen werden müssen” (KU V 180). Dit “Prinzip der Einheit des Mannigfaltigen”, dat de doctrine van het regulatieve gebruik van de ideeën van de rede stilzwijgend had voorondersteld, wordt in de *Kritik der Urteilkraft* expliciet gemaakt: het is het principe van een in de natuur aangelegde formele doelmatigheid, “und zwar als ein eigentümlicher Begriff der reflektierenden Urteilkraft” (Erste Einleitung XX 216). De reflecterende oordeelskracht, die “von dem Besonderen in der Natur zum Allgemeinen aufzusteigen die Obliegenheit hat” (KU V 180), stelt ons volgens Kants derde *Kritik* in staat om de empirische werkelijkheid, waarvan de samenhang vanuit het standpunt van de *Kritik der reinen Vernunft* en de *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* als toevallig beschouwd moest worden, als een doelmatig ingericht systeem te begrijpen.

De door ons reflecterend vermogen vooronderstelde doelmatigheid van de natuur — die door Kant met de term “Gesetzlichkeit des Zufälligen” (KU V 404) wordt getypeerd — is daarmee van een andere orde dan de eenheid van de door ons gekende ervaringswereld. Anders dan ons kennend verstand kan ons reflecterend vermogen de natuur geen objectieve wetten voorschrijven, “weil die Reflexion über die Gesetze der Natur sich nach der Natur und diese sich nicht nach den Bedingungen richtet, nach welchen wir einen in Ansehung

verliest deze klassieke conceptie echter steeds meer terrein en lijken de mogelijkheden voor een chemie als systematische wetenschap voor het eerst binnen handbereik te komen. In zijn *Kant and the Exact Sciences* (pp. 264-290) wijst Michael Friedman erop dat, waar Newtons mathematische natuurwetenschap Kants transcendentale kentheorie tot voorbeeld had gediend, Kants filosofische denkontwikkeling vanaf de KrV in toenemende mate beïnvloed is door gelijktijdige ontwikkelingen in de chemie (het “systeem” van Lavoisier) en experimentele natuurkunde (de ontdekking van het begrip “latente hitte” door Joseph Black). Pas met de publicatie in 1980 van de *Danziger Physik* en het compendium van W.J.G. Karsten in AA XXIX is een gedetailleerde documentatie van deze invloed op Kants denken beschikbaar gekomen, die mede de centrale rol kan verklaren die door Kant in het OP aan het aan Lavoisier ontleende caloriebeprijp (in Kants formulering ook wel “warmtestof” of “ether” genoemd) wordt toebedeeld, nl. de transcendentiaalfilosofische rol om de hierboven al aangeduide leemte in het kritische systeem op te vullen.

dieser ganz zufälligen Begriff von ihr zu erwerben trachten” (KU V 180). Of korter gezegd: “Zweckmäßigkeit [...] ist keine Kategorie” (Erste Einleitung XX 219-20). Toch dient de oorsprong van de hier bedoelde wetmatigheid “gar nicht im Objekt, sondern lediglich im Subjekt” (ibid. 216) gezocht te worden: het principe van de reflecterende oordeelskracht is apriori en kan niet uit de empirische werkelijkheid worden afgeleid, “weil [die reflektierende Urteilskraft] eben die Einheit aller empirischen Prinzipien unter gleichfalls empirischen, aber höheren Prinzipien [...] begründen soll” (KU V 180). Dit betekent dat de doelmatigheid van de natuur veeleer begrepen moet worden als een apriorische verwachting, die de oordeelskracht bij haar reflectie tot uitgangspunt dient.¹⁴ De oordeelskracht schrijft niet de natuur de wet voor, maar alleen zichzelf:

“Nun kann dieses Prinzip kein anderes sein als: daß, da allgemeine Naturgesetze ihren Grund in unserem Verstande haben, der sie der Natur (obzwar nur nach dem allgemeinen Begriff von ihr als Natur) vorschreibt, die besonderen empirischen Gesetze in Ansehung dessen, was in ihnen durch jene unbestimmt gelassen ist, nach einer solchen Einheit betrachtet werden müssen, als ob gleichfalls ein Verstand (wenn gleich nicht der unsrige) sie zum Behuf unserer Erkenntnisvermögen, um ein System der Erfahrung nach besonderen Naturgesetzen möglich zu machen, gegeben hätte. Nicht als wenn auf diese Art wirklich ein solcher Verstand angenommen werden müßte [...]; sondern dieses Vermögen giebt sich dadurch nur selbst und nicht der Natur ein Gesetz” (ibid.).

Toch kan deze oplossing Kant op langere termijn niet bevredigen. De redenen hiervoor liggen voor de hand. Het belangrijkste bezwaar

14. Zoals Düsing heeft opgemerkt gaat het hier om een verwachting, “die in manchen Fällen auch enttäuscht werden kann” (*Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, p. 64). De werkelijkheid hoeft immers niet altijd aan ons beeld van doelmatigheid te beantwoorden. Toch moeten we ons bedenken dat “auch das Mißlingen besonderer Erkenntnis, wenn man etwa bei der Heterogenität verschiedener Formen stehen bleiben muß, eigentlich nur möglich [ist] aufgrund der Suche nach Zusammenhang und Ordnung in der Vielfalt des Gegebenen, d.h. aufgrund der vorhergehenden Voraussetzung einer Zweckmäßigkeit der Natur für unsere Erkenntnisvermögen” (ibid.).

betreft het fictieve karakter van de hier gepostuleerde eenheid: “als ob gleichfalls ein Verstand [...] sie zum Behuf unserer Erkenntnisvermögen [...] gegeben hätte”. Het is allerminst inzichtelijk hoe de door de *Kritik der Urteilskraft* vooronderstelde eenheid van kennis en werkelijkheid in de idee van een oorspronkelijk verstand kan worden gefundeerd.¹⁵ Een tweede bezwaar hangt met het eerste nauw samen. Volgens Kant kan het reflecterend oordeelsvermogen “nur sich selbst und nicht der Natur” de wet kan voorschrijven. In tegenstelling tot het kennend verstand is de reflecterende oordeelskracht immers niet constitutief: haar taak beperkt zich tot het anticiperen van een ervaringseenheid, die zij zelf niet tot stand kan brengen. De aldus vooronderstelde eenheid van de natuur, die niet van de synthetisch-constitutieve voorwaarden van het kennend verstand afhankelijk is, maar uitsluitend van ons subjectieve vermogen tot reflectie, is voor Kant niet meer dan een “subjektiv-notwendige transzendente Voraussetzung” (Erste Einleitung XX 209), dwz. “zwar ein transzendentes Prinzip seinem Ursprunge nach, aber nur um die Natur a priori als qualifiziert zu einem *logischen System* ihrer Mannigfaltigkeit unter empirischen Gesetzen anzusehen” (ibid. 214). Ook hier kunnen we ons afvragen hoe een dergelijk principe in staat kan zijn om de gezochte objectieve ervaringseenheid te funderen. Als regulatief

15. Het zijn onder Kants directe navolgers in het bijzonder Schelling en Hegel geweest, die deze kritiek tot uitgangspunt van hun eigen filosofische positie hebben gemaakt. In het vroege idealisme van Schelling en Hegel wordt het door Kant in de KU als fictief beschouwde idee van een oorspronkelijk verstand getransformeerd tot een absoluut zelfbewustzijn of intuïtief intellect, dat de identiteit van denken en zijn moet garanderen. Met de opvatting van Schelling dat de natuur zelf als een intuïtief intellect begrepen moet worden, of de stelling van Hegel dat het oneindige denken tegelijkertijd absolute realiteit is, wordt niet alleen het onderscheid tussen geest en natuur, maar ook het onderscheid tussen mogelijkheid en werkelijkheid opgeheven (zie Schellings *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder Über das Unbedingte im menschlichen Wissen* (1795) en Hegels in 1802/1803 verschenen *Glauben und Wissen*). Vgl. Rolf-Peter Horstmann, Kants “Kritik der Urteilskraft” im Urteil seiner idealistischen Nachfolger. In: id., *Die Grenzen der Vernunft*, pp. 191-219, Klaus Düsing, Teleologie der Natur. Eine Kant-Interpretation mit Ausblicken auf Schelling. In: R. Heckmann [et al.] (Hrsg.), *Natur und Subjektivität*, pp. 187-210 en id., Ästhetische Einbildungskraft und intuitiver Verstand. In: *Hegel-Studien XXI* (1986), pp. 87-128.

vermogen heeft de reflecterende oordeelskracht een systematiserende functie, die niet wezenlijk verschilt van wat Kant in de *Kritik der reinen Vernunft* het hypothetisch gebruik van de rede had genoemd (vgl. A647/B675).¹⁶ Als Kant het door onze kennis van de natuur vooronderstelde doelmatigheidsprincipe een vooronderstelling noemt, “ohne welche [...] wir nicht hoffen können, uns in einem Labyrinth der Mannigfaltigkeit möglicher besonderer Gesetze zurechte zu finden” (Erste Einleitung XX 214), dan is dat een typering die evengoed de wereld als regulatieve idee zou kunnen gelden. De pretentie van het principe, dat Kant tot grondslag van zijn derde kritiek heeft gemaakt, wordt daarmee teruggebracht tot een bescheidenheid die geen recht kan doen aan de problemen waarvoor het een oplossing moet bieden.

Het lijkt dan ook plausibel te veronderstellen, dat zowel het fictieve als ook het subjectieve karakter van het doelmatigheidsprincipe uit de *Kritik der Urteilskraft* voor Kant de aanleiding geweest is om in zijn laatste overgeleverde geschrift, het onvoltooid gebleven *Opus postumum*, de vraag naar de eenheid van de werkelijkheid als “System der Erfahrung nach besonderen Naturgesetzen” (KU V 180) opnieuw aan de orde te stellen.¹⁷ Deze vraag krijgt in dit werk een bijzonder

16. Zie voor de methodologische overeenkomst tussen de functie van de reflecterende oordeelskracht en de ideeën van de theoretische rede Klaus Düsing, *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, pp. 38-50 en Paul Guyer, Reason and Reflective Judgement: Kant on the Significance of Systematicity. In: *Nous XXIV* (1990), pp. 17-43.

17. De opvatting dat het OP, wat de centrale probleemstelling betreft, direct aansluit bij de transcendentale Dialektik van de KrV en de KU, wordt in de secundaire literatuur vrij eensgezind onderschreven. Zie o.a. Lehmann (*Kants Nachlaßwerk und die Kritik der Urteilskraft*), Mathieu (*La filosofia trascendentale*, pp. 133-165 en *Kants Opus postumum*, pp. 42-45 en 239-246), Friedman (*Kant and the Exact Sciences*, pp. 242-64) en Förster (Die Idee des Übergangs. In: *Übergang*, pp. 28-48). Dit wil overigens niet zeggen dat het OP door al deze auteurs als een expliciete kritiek op de KrV en de KU wordt opgevat, wèl dat de door het OP gethematiseerde “Übergangs”-problematiek door de genoemde auteurs al in de Dialektik van de KrV en de KU als probleem wordt onderkend. Een belangrijke uitzondering vormt Burkhard Tuschling (*Metaphysische und transzendente Dynamik in Kants opus postumum*), die van mening is dat de centrale problematiek van het OP direct voortkomt uit Kants onvrede met zijn in de MAN verdedigde (dynamische) materietheorie. Volgens Tuschling zou Kant er pas in de loop van de negentiger jaren naar aanleiding van kritiek van fysieke zijde (i.h.b. door Johann Tobias Mayers kritiek op de door

gewicht. Het antwoord erop moet voor Kant “das kritische Geschäft beschließen” (aan Kiesewetter, XII 258) en — volgens het citaat van Kants biograaf Jachmann — de “Schlußstein seines ganzen Lehrgebäudes” vormen.¹⁸ Het vooronderstelde verband tussen de apriorische grondslagen van de transcendentale kentheorie — dwz. de in de *Kritik der reinen Vernunft* geformuleerde en in de *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* nader uitgewerkte grondslagen van de wetenschap van de “Natur überhaupt” — en de mogelijkheid van een systematische empirische natuurwetenschap vormt in het *Opus postumum* het thema van de door Kant geplande “Wissenschaft vom Übergang von den Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik”. Het gaat Kant erom een “brug” te slaan tussen een op apriorische principes gebaseerde mathematische “Naturlehre” en de fysica als een systeem van empirische natuurkunde, “weil sonst

de MAN gepostuleerde repulsieve krachten ter verklaring van de elasticiteit van vaste lichamen) toe zijn gekomen om zijn eerdere theorie van 1786 als in wezen “mechanistisch” en niet in overeenstemming met de opvattingen van een moderne, dynamische natuurwetenschap te verwerpen: “im Unterschied zu den MA[N] mit ihrer einseitig mechanistischen Auffassung von Naturwissenschaft als reiner oder angewandter Bewegungslehre und ihrem im Grunde noch korpuskularen Materiebegriff ist das o.p. ein großangelegter Versuch, die “dynamische” Tendenz in der Naturwissenschaft auf einen Begriff zu bringen und vom Standpunkt der Theorie der Erkenntnis a priori [zu begründen]” (p. 187). Zie over Tuschlings interpretatie ook hieronder noot 40.

18. Zie Felix Groß (Hrsg.), *Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen*, p. 128. Vergelijkbare termen komen voor in de getuigenis van Kants tafelgenoot J.G. Hasse: “Schon seit mehreren Jahren lag auf seinem Arbeitstische ein handschriftliches Werk von mehr als hundert Foliobogen, dicht beschrieben, unter dem Titel: ‘System der reinen Philosophie in ihrem ganzen Inbegriff, an dem ich ihn oft, wenn ich zum Essen kam, noch schreibend antraf [...] Dieses Werk pflegte Kant im vertraulichen Gespräch ‘sein Hauptwerk, ein Chef d’œuvre’ zu nennen und davon zu sagen, daß es ein absolutes sein System vollendendes Ganze, völlig bearbeitet und nur noch zu redigieren sei (welches letztere er immer noch selbst zu tun hoffte)” (In: A. Buchenau/G. Lehmann (Hrsg.), *Der alte Kant*, p. 23 en *ibid.*, Anm.). Waar Kant zelf niet meer toe kon komen, is overigens ook nu nog niet volbracht: een wetenschappelijk verantwoorde uitgave van het OP ontbreekt tot op heden. Zoals reeds is vermeld is een tekstkritische revisie van de banden AA XXI en XXII voor de nabije toekomst aangekondigd, waarmee naar verwachting in deze ommissie zal worden voorzien (vgl. Eckart Förster, *Zwei neu aufgefundene Lose Blätter zum Opus postumum*. In: *Kant-Studien XCV* (2004), p. 28).

im System der kritischen Philosophie ein Lücke sein würde” (aan Garve, XII 257):

“Das System der Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft hat sein besonderes nach Prinzipien a priori begrenztes Territorium; ein anderes ist für die Physik abgesteckt, welche das Ganze zur Naturwissenschaft (*scientia naturalis*), so fern sie empirisch ist, gehörende in einem System Physik genannt zu enthalten bestimmt ist. Zwischen beiden Territorien aber ist eine Kluft, welche verhindert daß beide Gebiete nicht in Eines (*Philosophia naturalis*) zusammen vereinigt werden können; wie es doch sein sollte, weil die Absicht der Naturmetaphysik doch keine andere sein kann als durch sie in das Gebiet der Physik hinüber kommen und davon Besitz nehmen zu können. — — Dieses aber ist mit Schwierigkeiten verbunden; denn die Physik soll ein Wissenschaft als System sein; aus zusammengetragenen empirischen zur Naturkunde gehörenden Stücken läßt sich zwar fragmentarisch ein Aggregat, nie aber ein System herausbringen [...] Man kann also nicht durch einen Sprung unmittelbar von dem ersteren Territorium zum anderen hinüber zu kommen hoffen, sondern es muß ein gleichsam neutrales Territorium (eine Brücke) dazwischen abgesteckt und zum Überkommen bereitet werden, welches als ein besonderes Stück der Naturlehre angesehen werden muß, das weder ganz zum ersteren noch ganz zum zweiten gehört und nur zum Übergange von jenem zu diesem diene” (OP XXI 360).

In wezen zoekt Kant hier een antwoord op het grondprobleem dat in al zijn werken — op telkens weer andere wijze — aan de orde komt: hoe moeten we de werkelijkheid denken, die zich enerzijds aan het denken onttrekt, maar anderzijds als een “gegeven” de bodem en de oorsprong van datzelfde denken vormt?¹⁹ We hebben gezien dat Kant in zijn voorkritische fase het antwoord zoekt in een vereniging van “metafysica” en “geometrie”, dwz. in het vinden van een metafysische grondslag voor de newtoniaanse natuurfilosofie. De subjectivering van

19. Vgl. Eckart Förster, *Kants Metaphysikbegriff: vor-kritisch, kritisch, nach-kritisch*. In: D. Henrich/R.-P. Horstmann (Hrsg.), *Metaphysik nach Kant? Stuttgarter Hegel-Kongress 1987*, pp. 123-136.

het ruimte- en tijdsbegrip in de *Dissertatio* van 1770 maakte het niet langer mogelijk om het probleem in de kritische fase nog in dezelfde termen te formuleren. Zoals we zagen stelt de *Kritik der reinen Vernunft* een kentheoretisch transcendentalisme in de plaats van de voor-kritische ontologie. Deze herformulering van een ontologische problematiek in epistemologische termen gaf een reductie te zien, waarbij de ontologische werkelijkheid in transcendentiaal opzicht onder twee aspecten beschouwd werd, een fenomenaal en een noumenaal aspect, die echter niet los van elkaar begrepen konden worden. In het *Opus postumum* zoekt Kant opnieuw naar een verbinding tussen metafysica (in traditionele zin) en fysica, maar nu, anders dan in het voorkritische werk, met inachtneming van de resultaten van het transcendentale denken. De gezochte “Übergangswissenschaft” — ook wel “physiologia generalis” (OP XXI 286) genoemd — komt zo de taak toe de transcendentale voorwaarden van het denken, die in de eerste *Kritik* nog een louter formele status hadden genoten, een werkelijkheidskarakter toe te kennen dat de samenhang van onze empirische voorstellingen in een systeem moet garanderen, een opgave die “vorher befremdlich war ja sogar unmöglich zu sein schien” (OP XXII 400). Het grote belang van de argumentatie in het nagelaten werk schuilt in het feit dat hier een volledig nieuw en onbekend terrein betreden wordt: het gaat Kant om het ontwerp van een nieuw begrippenkader en een nieuw discours om de metafysische vooronderstellingen te kunnen verwoorden die vanaf het begin zijn denken hebben bepaald, maar die door datzelfde denken slechts op ontoereikende wijze geformuleerd konden worden.²⁰ In die zin kan met Vittorio Mathieu gesproken worden van

20. Het is deze intrinsieke moeilijkheid die het notoir problematische karakter van Kants postume werk voor een belangrijk deel kan verklaren. Een bijkomende factor vormt het ontbreken van enige vorm van redactie van het door Buchenau en Lehmann in AA XXI en AA XXII gepubliceerde materiaal. Zoals Reinhard Brandt opmerkt: “Die Bände XXI und XXII tragen den präventiösen Titel *Opus postumum*, aber sie bieten keine Ausgabe der Vorarbeiten Kants zu seinem geplanten Werk, sondern drucken die zufällig zusammengeratene Papiermasse aus dem Besitz der Familie Krause ab. Die Herausgeber erzeugen durch die blinde Wiedergabe der Notizen den Eindruck, der alternde Philosoph habe nicht mehr zwischen einer Ätherdeduktion und seinen Rotweinflaschen unterscheiden können [...]” (Kants Vorarbeiten zum “Übergang von der Metaphysik der Natur zur Physik“. Probleme der Edition. In: *Übergang*, p. 8). De ontoegankelijkheid van het nagelaten werk is echter minder het

een voortzetting van het transcendentiaal filosofische denken “mit erweiterem Horizont und auf höherem Niveau”.²¹

De eenheid van de ervaringswerkelijkheid, die tot nu toe als vooronderstelling een hypothetisch karakter had bezeten, krijgt in het *Opus postumum* een fundering die tegenover de fictieve oplossing van de *Kritik der Urteilkraft* een aanspraak maakt op constitutieve gelding. De eenheid van de werkelijkheid wordt hier gefundeerd in een systeem van “bewegende Kräfte der Materie in kollektiver Einheit verbunden” (OP XXI 572), dat niet meer louter als hypothese fungeert om bepaalde samenhangen in de fenomenale werkelijkheid te kunnen verklaren, maar dat als transcendentale voorwaarde apriori met de eenheid van de ervaring samenvalt.²² Enerzijds beschrijven deze “bewegende Kräfte

gevolg van een overigens pas na 1800 ingezette geestelijke regressie — zelfs Adickes, die in het late OP sporen van Kants seniliteit meent aan te treffen, roemt “die Kraft bohrenden Scharfsinns” die Kants denken nog in 1799 kenmerkt (*Kants Opus postumum dargestellt und beurteilt*, p. 142) — dan van de twee bovengenoemde factoren: het ontbreken van een adequaat vocabulaire (hetgeen de oorzaak is van steeds andere formuleringen van steeds dezelfde gedachten en van een voortdurende herziening van eerder ingenomen standpunten) en het complexe karakter van het in AA ongewijzigd afgedrukte manuscript (de louter toevallige ordening van de tekst, de vele ongenummerde en ongedateerde fragmenten, notities in de marge van reeds voor verschillende doeleinden beschreven vellen papier of zelfs tussen de regels door enz.). Zie voor een beschrijving van het overgeleverde manuscript o.a. Adickes, o.c., pp. 1-154 en Mathieu, *Kants Opus postumum*, pp. 57-85.

21. O.c., p. 13. Mathieu keert zich hier tegen de stelling van Adickes (o.c., pp. 235-362) en De Vleeschauer (*La déduction transcendentale dans l'œuvre de Kant*, T. III, pp. 552-668), als zou het OP een definitieve breuk met het kritisch-transcendentale denken betekenen. Mathieu's boek — dat als een doorlopende polemieek met Adickes en de Vleeschauer kan worden gelezen — laat op overtuigende wijze zien hoe Kant in het OP aan de grondgedachten van het transcendentale idealisme blijft vasthouden: de dualiteit tussen begrip en aanschouwing, de these van de receptiviteit van de zintuiglijkheid en de spontaneïteit van het verstand, de transcendentale deductie der categorieën en de rol van de transcendentale apperceptie als voorwaarde voor onze kennis van fysische objecten behouden ook in het OP hun gelding, zodat van een “breuk” met het kritische werk geen sprake kan zijn (*La filosofia trascendentale*, pp. 122-132, 389-391 en 435-455 en *Kants Opus postumum*, pp. 15-38 en 185-188).

22. Zoals we in het tweede hoofdstuk hebben gezien stamt het begrip “bewegende kracht” uit Leibniz' monadenleer, waar kracht als *principium internum* van de beweging gold. Al in zijn voorkritische periode had Kant Leibniz' krachtbegrip als een centrale ontologische categorie beschouwd, zij het dat kracht voor de voorkritische Kant niet langer — zoals bij Leibniz — het bewegingsprincipe van de vensterloze monade

der Materie” in transcendentaal opzicht de formele structuur van de ervaring; het zijn begrippen apriori, die “das Formale der synthetischen Vorstellungen enthalten unter dem selbst die Begriffe der Physik allein Erkenntnisse eines Objekts (durch den Verstand) abgeben können” (OP XXI 477). Anderzijds maken deze krachten in ontologische zin de inhoud van de ervaring uit, die voor de empirische wetenschap het object van onderzoek vormt: “Die bewegende Kräfte der Materie enthalten das Materiale der Empfindung, welches durch das Bewußtsein des Zusammensetzens des Mannigfaltigen in dieser Anschauung den Erfahrungsbegriff derselben ausmacht und das Reale der Sinnenvorstellungen darbietet, wodurch der Gegenstand perceptibel (perennierend) wird” (OP XXI 202). In deze zin kan Kant de uitspraak “die bewegende Kräfte der Materie sind Prinzipien der Möglichkeit der Erfahrung” een “identischer Satz” (OP XXII 390) noemen. Het is deze verbinding van de subjectief-formele met de materieel-inhoudelijke aspecten van onze ervaringskennis, die door Kant wordt uitgedrukt met de scholastische formule *forma dat esse rei*:

“Das Denken eines Elementarsystems der bewegenden Kräfte der Materie (cogitatio) geht notwendig vor der Wahrnehmung derselben (perceptio) voraus und ist als subjektives Prinzip der Verbindung dieser Elementarteile derselben in einem Ganzen a priori durch die Vernunft im Subjekt gegeben (Forma dat esse rei)” (OP XXI 552).²³

is, maar veeleer een *causa efficiens* tussen de afzonderlijke substanties naar het model van Newtons gravitatiekracht. Terwijl het krachtbegrip in de kritische fase nog slechts een relatie had uitgedrukt tussen objecten van mogelijke ervaring (vgl. het Dynamik-hoofdstuk in de MAN waar kracht als een mathematische bewegingsfunctie van empirisch gekende objecten wordt voorgesteld) krijgt het krachtbegrip in het OP opnieuw een ontologische status toebedeeld, zoals die ook al in het voorkritische werk te vinden was geweest. Toch is er een belangrijk verschil met Kants vroege werk: terwijl de bewegende kracht voorheen een hypothetisch karakter had bezeten, krijgt dit begrip in het OP een apriorische fundering. Zie over het krachtbegrip in Kants late werk — en i.h.b. over de samenhang tussen kracht en materie — Martin Carrier, *Kraft und Wirklichkeit*. Kants späte Theorie der Materie. In: *Übergang*, pp. 208-230.

23. We vinden dezelfde formule ook op andere plaatsen: “In der Form besteht das Wesen der Sache (forma dat esse rei, hieß es bei den Scholastikern)”, zoals het in het strijdschrift tegen Schlosser heet (Vornehmer Ton VIII 404). Vgl. ook Refl. 3850 en 3852, XVII 312.

Met dit principe wordt de grens tussen constitutief en regulatief voor- goed doorbroken. De regulatieve en fictieve status, die het geheel van de ervaringswerkelijkheid als transcendentiaal ideaal nog in de *Kritik der Urteilskraft* had bezeten, wordt in het *Opus postumum* als constitutief opgevat: de eenheid van de ervaring hoort tot die “regulativen Prinzipien die zugleich konstitutiv sind” (OP XXII 241). Deze wending is vanuit kritisch oogpunt zeker opmerkelijk te noemen. Waar Kant in de *Kritik der reinen Vernunft* uitdrukkelijk had onderscheiden tussen de distributieve eenheid van de ervaring — dwz. de door de constitutieve principes van het verstand gegarandeerde eenheid van elke ervaring afzonderlijk — en de collectieve eenheid van de ervaring — dwz. de eenheid van alle ervaring als een zelfstandige totaliteit, die niet anders dan als regulatief kon worden opgevat — en de verwisseling van beide begrippen een dialectische illusie had genoemd (A582-83/B610-11), heet het in het *Opus postumum* dat “die Idee von der distributiven Einheit aller möglichen Erfahrung überhaupt hier mit der kollektiven in einen Begriff zusammenfällt” (OP XXI 552). Hier wordt de eenheid van de ervaringswerkelijkheid van transcendentale vooronderstelling tot ontologisch principe getransformeerd zonder dat Kant hiermee — en dit is minstens even opmerkelijk — de resultaten van het kritische denken prijsgeeft. Het is deze ontologisering van zijn transcendentale positie, die vanaf 1799 de rode draad in Kants nagelaten werk vormt en die door de Kantkritiek veelal als een ontsporing wordt gezien.²⁴

Toch lijkt een dergelijke kwalificatie voorbarig als we bedenken, dat Kants transcendentale positie in het kritische werk de kentheoretische inkleding betrof van een onderliggend metafysisch-ontologisch motief. Zo gezien betekent de “nieuwe” positie in het *Opus postumum* in wezen een terugkeer naar de uitgangspunten van het voorkritische denken, waar Kant — zoals we gezien hebben — ook in zijn kritische fase nooit definitief afstand van had genomen.

24. Adickes ziet Kants nakritische poging om “vom reinen Denken eine Brücke zum Sein zu schlagen” als een “unrechtmäßige Verwendung der transzendentalen Methode” (*Kants Opus postumum dargestellt und beurteilt*, p. 390), terwijl ook De Vleeschauer de combinatie van ontologie en transcendentale kritiek op zijn minst problematisch acht: “Il est bien douteux que *Critique* et *Opus postumum* puissent, en fin de compte, s’amalgamer dans une doctrine homogène” (*La déduction transcendentale dans l’œuvre de Kant*, T. III, p. 598).

2. *Kants transcendente materietheorie*

2.1 De fysica als collectieve ervaringseenheid

De hierboven gegeven ruwe schets van de problematiek in het *Opus postumum* doet direct al verschillende vragen opkomen. Een daarvan is de vraag naar de legitimiteit van Kants strategie. Zoals gezegd wil Kants “Übergangswissenschaft” de kloof tussen metafysica en fysica dichten door een filosofische fundering te zoeken voor de noodzakelijke eenheid van de ervaring. We kunnen ons echter afvragen, waarom het overbruggen van deze kloof een taak is voor de filosofie.²⁵ Waarom kan de oplossing van het eenheidsprobleem, die door de transcendente kentheorie niet gegeven kon worden, niet worden overgelaten aan de empirische wetenschappen? In dat geval zou de eenheid van de ervaringswerkelijkheid als een empirische hypothese dienst kunnen doen, die ons in staat zou stellen langs inductieve weg systematische samenhangen te ontdekken, zonder tegelijkertijd aanspraak te hoeven maken op transcendente gelding. De vraag klemt des te meer, omdat een dergelijke oplossing nog door de *Metafysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* van 1786 impliciet was openge-
 laten.²⁶ Met andere woorden, waarom zoekt Kant in zijn late werk

25. Vgl. Dina Emundts, *Kants Übergangskonzeption im Opus postumum*, pp. 1-31.

26. In dit werk had Kant zich immers beperkt tot de transcendentiaalfilosofische grondslagen van de fysica als “mathematische Naturlehre” (MAN IV 473). Deze grondslagen konden worden onderscheiden in enerzijds mechanische principes (de wetten van de kinematica en de bewegingswetten van Newton) en anderzijds dynamische principes (Newtons “krachten op afstand”). Kant was van mening de filosofische grondslagen van de natuurwetenschap met deze tweedeling “vollständig erschöpft [...] zu haben” (ibid.). Samenhangen die mechanisch noch dynamisch verklaard konden worden — zoals bijv. cohesie, expansieve elasticiteit of chemische verbindingen — vielen buiten het bereik van de MAN en werden tot de fysica als “empirische Naturlehre” gerekend. Over de wetenschapstheoretische merites van deze empirische samenhangen en over hun eventuele rol in een verklarende theorie laat Kant zich in de MAN verder niet uit. Empirisch-inductieve verklaringsmodellen waren Kant echter niet onbekend. Zo probeerden tijdgenoten als Boscovich, Buffon, Priestley en Cavendish de systematische ordening van de fysische werkelijkheid te verklaren in termen van empirisch waarneembare, “microscopische” aantrekkingskrachten tussen atomaire substanties, waarvoor Newtons bewegingswetten het model vormden. Vgl. Edwards, *Dynamical Community and Dynamical ‘World-Matter’*, pp. 98-109 en Friedman, *Kant and the Exact Sciences*, pp. 299 en 306 vv.

naar een “Übergangswissenschaft”, die niet alleen een *leemte* in de transcendentale kentheorie moet opvullen door een tot dusver ontbrekend element te verschaffen, maar die bovendien tot taak heeft om datzelfde transcendentale denken een *metafysische fundering* te verlenen? In OP XXII 399-400 stelt Kant dit probleem zelf aan de orde:

“Die erste Frage ist, ob der Empirismus der bewegenden Kräfte der Materie ein Prinzip ihrer Verbindung als Aggregats der Wahrnehmungen sei, oder ob vielmehr der Rationalismus der Zusammenstimmung des Mannigfaltigen empirischer Vorstellungen zur Möglichkeit der Erfahrung überhaupt den Anfang mache und ein formales Prinzip der Zusammenstellung der bewegenden Kräfte der Materie zu einem System, das nicht empirisch ist (denn ein solches wäre ein Widerspruch mit sich selbst), a priori zum Grunde liegen müsse, in welchem die empirische Vorstellungen als Wahrnehmungen [...] zu einem System *für* die Erfahrung, nicht *aus* derselben zusammen geordnet werden können.”

Het eerste alternatief (“der Empirismus”) wordt door Kant ondubbelzinnig verworpen. De empirisch-inductieve wetenschappen zijn principieel niet in staat om de eenheid van de ervaring te funderen, en wel om de eenvoudige reden dat “die formale Einheit des Ganzen” — dwz. het “System *für* die Erfahrung” — in logische zin aan alle bijzondere empirische ervaringen vooraf gaat. Zoals het op een andere plaats luidt: “Erfahrung (objektiv ist nur Eine) ist eine absolute Einheit, und, wenn von Erfahrungen geredet wird, so sind das nur Wahrnehmungen, die diese Einheit der Form voraussetzen” (OP XXI 564). Gedacht als complement van de in de *Kritik der reinen Vernunft* geformuleerde transcendentale verstandsprincipes, vooronderstellen ook de empirisch-inductieve wetenschappen, die onze bijzondere ervaringen systematiseren, dezelfde “Einheit der Form”, waar al onze kennis van de werkelijkheid op berust. Anders gezegd: ervaringen — zowel alledaagse waarnemingen als ook die van de empirische wetenschap — kunnen pas begrepen worden in een context, die voor het “voorkomen” van die ervaringen essentieel is, maar die zelf *principieel niet* in de ervaring gegeven kan zijn.²⁷

27. Vgl. Hansgeorg Hoppe (Forma dat esse rei. Inwiefern heben wir in der Erkenntnis das aus der Erfahrung nur heraus, was wir zuvor in sie hineingelegt haben? In:

Deze principieel onwaarneembare wereld, die door Kant in het *Opus postumum* gethematiseerd wordt, vormt het eigenlijke object van de fysica. Als Kant zich in zijn late werk telkens opnieuw de vraag stelt “Was ist Physik? Wie ist eine Physik möglich?” (vgl. OP XXII 380 vv.), dan geeft hij zich daarbij rekenschap van het fundamentele onderscheid tussen de door de transcendentale verstandsprincipes geconstitueerde alledaagse ervaringswereld, die ook de wereld van de inductief-empirische wetenschap vormt, en de wereld van de fysica, die als “System der bewegenden Kräfte der Materie” de transcendentiaal-filosofische voorwaarde voor het bestaan van alle empirische wetenschap uitmaakt. Kants opvatting over de aard en status van de fysica is hier niet langer die van de *Kritik der reinen Vernunft*. Waar de fysica van Newton in Kants eerdere werk het uitgangspunt voor de transcendentale analyse was geweest, heeft de fysica in zijn latere werk een veel verdergaand bereik: niet de “Natur überhaupt” (B165), zoals die door de wetten van Newton wordt beschreven, maar de natuur als collectieve ervaringseenheid, die in Kants terminologie “zum Behuf der Physik” (OP XXII 403) gedacht moet worden. Anders dan de wetten van Newton beschrijven de transcendentale principes die deze gedachte werkelijkheid constitueren geen samenhangen tussen kenbare fysische objecten, maar “oorspronkelijke” metafysisch-dynamische verhoudingen. De wereld van de fysica, die de mogelijkheid van een alomvattende systematische kennis moet garanderen, kan dan ook niet door de empirische wetenschap bevestigd of weerlegd worden. Het is deze opvatting waaraan Kants uitspraak “Die Physik ist nicht eine empirische Wissenschaft” (OP XXII 407) haar betekenis ontleent.²⁸

Übergang, pp. 49-64), die de vraag naar de fundamentele contextafhankelijkheid van al het gegevene onderscheidt van de vraag naar de wetmatige samenhang van onze voorstellingen. Alleen een wetmatige — volgens Kant: categoriale — samenhang van onze voorstellingen kan de objectiviteit van onze ervaringswerkelijkheid garanderen, maar ook een volstrekt chaotische natuur zou volgens Hoppe als een formele eenheid in epistemologische zin opgevat moeten worden. Vgl. ook Lewis White Beck, *Did the Sage of Königsberg Have No Dreams?* In: id., *Essays on Kant and Hume*, pp. 38-60.

28. In *Die transzendente Philosophie und die Methode der Physik* (in: *Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses*. Tl. II, pp. 81-90) signaleert Vittorio Mathieu een vergaande overeenkomst tussen Kants realiteitsbegrip in het OP en dat van de moderne fysica: omdat de huidige fysica geen aanspraak kan maken op uniforme

Hiermee zijn we vanzelf bij een andere vraag aangekomen, nl. die naar de aard van de realiteit, die in Kants laatste werk aan de orde is. Wat is de ontologische status van het “System der bewegenden Kräfte der Materie”, dat voor Kant het object van de fysica vormt en dat in transcendentiaal-epistemologisch opzicht aan onze kennis van de empirische werkelijkheid ten grondslag ligt? Is er enig verband tussen Kants “nieuwe” realiteitsbegrip in het *Opus postumum* en de noumenale realiteit uit het voorkritische werk, die in de *Kritik der reinen Vernunft* in negatieve zin als de wereld van het Ding an sich werd gekarakteriseerd? Zoals we zagen werd de noumenale realiteit bij Kant gekenmerkt door een drietal metafysische aspecten, waaraan hij in het verloop van zijn denkontwikkeling steeds is blijven vasthouden: intelligibiliteit, dynamische structuur en moraliteit. Toegespitst op dit laatste aspect moeten we ons dan ook tevens afvragen in welk opzicht de transcendentiaal-ontologische werkelijkheid van het *Opus postumum* nog “dezelfde” werkelijkheid genoemd kan worden als die, waar Kants “Philosophie nach dem Weltbegriff” zich op gericht had, dwz. de wereld van de moraal.

Zoals gezegd zoekt de latere Kant het antwoord op deze vragen in een verbinding van de metafysische inzichten uit zijn voorkritische periode met de resultaten van de kritische kentheorie. Dat betekent dat de werkelijkheid van het *Opus postumum* niet zonder meer met de noumenale wereld uit het voorkritische werk kan samenvallen: anders dan de noumenale wereld is de realiteit in het *Opus postumum* een hypothetische constructie, die als transcendentale voorwaarde niet alleen onze alledaagse ervaring, maar ook onze wetenschappelijke kennis mogelijk maakt. Toch zullen we zien dat de late Kant aan deze gedachte realiteit, die als zodanig nooit in de ervaring ge-

condities van waarneembaarheid zou ze evenmin als de fysica van Kant een empirische wetenschap genoemd kunnen worden. Zonder inhoudelijk op deze kwestie in te gaan moeten we constateren dat Mathieus voorstelling van het moderne fysieke wereldbeeld op zijn minst eenzijdig is. Het belangrijkste bezwaar ertegen is dat de moderne fysica niet één specifiek realiteitsbegrip kent (dat gekenmerkt zou worden door onkenbaarheid, onverifieerbaarheid enz.), maar juist verschillende en veelal conflicterende realiteitsconcepties, die niet verabsolueerd kunnen worden. Vgl. Renate Wahsner/Horst-Heino von Borzeszkowski, *Die Wirklichkeit der Physik*, i.h.b. pp. 29-96.

geven kan zijn, dezelfde intelligibele, dynamische en morele status toekent, die hij in zijn eerdere werk aan de metafysische realiteit had toegeschreven. Hoe is dit mogelijk? Hoe kan een transcendentale voorwaarde in ontologisch opzicht “realiteitskarakter” bezitten? Het is deze vraag, die voor Kant vanaf 1799 centraal staat. Het verenigen van beide aspecten, het transcendentale en het ontologische aspect, in één alomvattende theorie vormt de taak van de etherdeductie, het centrale argument in het *Opus postumum*, dat we hieronder uiteen zullen zetten.

2.2 De etherdeductie

De etherdeductie, waarmee Kant zijn nieuwe ontologische positie in het nagelaten werk gestalte geeft, stamt volgens Adickes’ datering uit 1799 en is te vinden onder signatuur “Übergang 1-14” (OP XXI 206-47, 512-20, 535-612 en OP XXII 609-15).²⁹ In tweëerlei opzicht nemen de hier genoemde fragmenten in Kants nagelaten werk een bijzondere positie in. Allereerst gaat het hier — in tegenstelling tot de overige teksten in het postume werk — om dat deel van het manuscript dat door Kant zelf reeds voor publicatie was voorbereid, hetgeen zowel de toegankelijkheid van de tekst als ook de opmerkelijk coherente argumentatiestructuur kan verklaren. Bovendien vervullen de als “Übergang 1-14” aangeduide fragmenten inhoudelijk gezien een sleutelrol: met het bewijs voor het bestaan van een transcendentale materie of ether wordt voor het eerst een theoretisch antwoord geformuleerd op de vraag naar de eenheid van kennis en werkelijkheid, die tot dan toe nog steeds onbeantwoord was gebleven.³⁰

29. *Kants Opus postumum dargestellt und beurteilt*, pp. 139-142.

30. Van de hier genoemde fragmenten is in 1996 een afzonderlijke tekstuitgave verschenen onder de titel *Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik*. Aus dem *Opus postumum* hrsg. von Ingeborg Heidemann mit einem editorischen Bericht von Gregor Büchel [Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie Bd. XLII]. Deze tekst, die in gecompriëerde vorm Kants volledige nakritische theorie over de grondslagen van de fysica bevat, vertegenwoordigt echter zowel in kwantitatief als in thematisch opzicht een te gering deel van het nagelaten manuscript om voor het door Kant geplande “System der

Het begrip ether of warmtestof wordt door Kant gedefinieerd als “das objektive Ganze der bewegenden Kräfte der Materie” en tegelijk als “das subjektive Ganze (die Gesamtheit) aller Wahrnehmungen in Einer Erfahrung” (OP XXII 614).³¹ Aan dit begrip, dat ook wel als een apriori gegeven materie of als “radikaler Weltstoff” (OP XXII 475) wordt aangeduid, komt de functie toe de eenheid van de ervaringswerkelijkheid te funderen: “ohne einen solchen Stoff als die Basis aller bewegenden Kräfte [...] würden wir kein Ganzes der Erfahrung [haben]” (OP XXI 600; vgl. ook XXII 550). De functie van het etherbegrip is dus dezelfde als die van het transcendentale ideaal uit de *Kritik der reinen Vernunft*: de fundering van de noodzakelijke eenheid van de ervaring. Maar ook de status van de ether lijkt op die van de wereld, die in de eerste *Kritik* als een idee van de rede werd opgevoerd. De ether heeft eveneens een apriorisch karakter, is niet toegankelijk voor de zintuigen en kan daarom ook niet als een empirische hypothese worden getoetst. In zijn polemieek met de Göttinger

reinen Philosophie in ihrem ganzen Inbegriff” te kunnen doorgaan. Wat de tekstuele weergave van “Übergang 1-14” betreft zullen we ons hieronder baseren op de door Heidemann bezorgde editie, die een belangrijke verbetering betekent ten opzichte van de bestaande, in AA XXI-XXII overgeleverde tekst.

31. Zie voor de historische oorsprong van het begrip ether Geoffrey Cantor/Michael Hodge, Major themes in the development of ether theories from the ancients to 1900. In: id. (eds.), *Conceptions of ether*, pp. 1-60. Kants gebruik van de term warmtestof ter aanduiding van een systeem van bewegende krachten (vgl. OP XXI 560 vv.) gaat niet alleen terug op Lavoisier (zie boven noot 13), maar ook op Boerhaave, die “warmtestof” opvatte als een mechanisch continuum met kinetische eigenschappen (zie Friedman, *Kant and the Exact Sciences*, p. 292 en Carrier, Kraft und Wirklichkeit. Kants späte Theorie der Materie. In: *Übergang*, pp. 211 vv.). Vanuit fysisch oogpunt — dwz. afgezien van het transcendentiaal filosofische aspect — kan Kants ether of warmtestof beschouwd worden als een universeel dynamisch krachtencontinuum of “veld” (vgl. Wing-Chun Wong, Kant’s Conception of Ether as a Field in the *Opus postumum*. In: *Proceedings of the 8. International Kant Congress*. Vol. II. 1, pp. 405-411). Kant loopt hiermee vooruit op het latere veldtheoretische materiebegrip van fysici als Faraday, Maxwell en Hertz, die — op grond van experimenten op het gebied van electromagnetisme en warmteleer — het begrip materie zullen definiëren in termen van kracht. Terwijl Kant het begrip kracht nog in de MAN — in navolging van Euler — een eigenschap van de materie had genoemd (vgl. MAN IV 499, 509 en 511), worden kracht en materie in het OP als equivalentie begrippen voorgesteld. Zie ook hierboven noot 22.

mathematicus A.G. Kästner stelt Kant dat het bestaan van de ether niet door empirische experimenten kan worden aangetoond, omdat de bewegende krachten der materie juist omgekeerd “als notwendige Voraussetzung zum Behuf des Experiments vorhergehen” (OP XXII 595). De achterliggende gedachte is hier dat voor een mathematisch-kwantitatieve bepaling van de ether (door middel van wegen, meten enz.) mechanische instrumenten nodig zijn, die op hun beurt het bestaan van de ether als transcendente voorwaarde vooronderstellen: “Alle Maschinen setzen zu ihrer inneren Möglichkeit bewegende Kräfte der Materie voraus” (OP XXII 229).³² Weliswaar noemt Kant het bestaan van een “allverbreitete, alldurchdringende und allbewegende Materie welche den Weltraum erfüllt” (OP XXI 576) een hypothese, maar hij voegt er aan toe dat deze hypothese “durch keine Erfahrung bewährt wird, aber doch wenn sie Grund hat a priori als eine Idee aus der Vernunft hervorgehen muß” (ibid.).³³

32. Kästner had daarentegen “zuerst den Hebel gründlich und scharfsinnig demonstriert ohne, wie es scheint, irgend eine physische Eigenschaft und interne bewegende Kraft der Materie hierbei ins Spiel zu ziehen. Ein materieller Hebel müßte aber doch in Proportion der Länge seiner Ärme eine gewisse Dicke haben um, wenn er an beiden belastet wird, nicht zu brechen, zu biegen oder zu reißen. Die hierzu erforderliche bewegende Kräfte ignorierte Herr Kästner als Mathematiker” (ibid.). Zie over Kants polemieek met Kästner Eckart Förster, *Kästner und die Philosophie. Zu Kants Kästnerkritik im Opus postumum*. In: *Kant-Studien LXXIX* (1988), pp. 342-47.

33. Het feit dat de ether “durch keine Erfahrung bewährt wird” vormt voor Kant geen aanleiding om het bestaan van de ether als een fysisch continuüm in twijfel te trekken. Wanneer we er echter vanuit mogen gaan dat “das Kriterium für einen physikalisch sinnvollen Äther letztlich immer die Meßbarkeit bleibt” (Wahsner/Von Borzeszkowski, *Die Wirklichkeit der Physik*, p. 72), dan moet de fysische status van Kants etherbegrip hoogst problematisch genoemd worden. De ontwikkelingen in de fysica sinds Kant bevestigen deze zienswijze. We wijzen slechts op de befaamde Michelson-Morley experimenten uit 1881 en 1887, die tot doel hadden om het definitieve bewijs voor het bestaan van de fysische ether te leveren. Michelson en Morley wilden de beweging van de aarde bepalen met gebruikmaking van de hypothese dat het licht zich voortplant door een allesdoordringende “lichtdragende ether”, waarvan het bestaan tot dan toe nooit experimenteel was aangetoond. Door de lichtsnelheid in de richting van de beweging van de aarde te vergelijken met de snelheid van een lichtbundel hier loodrecht op, meenden ze de snelheid van de beweging van de aarde te kunnen afleiden. Uit het feit dat geen enkel verschil tussen beide lichtsnelheden werd gevonden, concludeerden beide fysici dat het bestaan van een fysische ether niet

Anders dan bij de wereld als regulatieve idee het geval was geweest, is de werkelijkheid van de ether echter niet louter fictief. Ook al is de ether als transcendente voorwaarde, die de eenheid van de ervaring moet garanderen, een hypothetische constructie die “zum Behuf der Möglichkeit einer allbefassenden Erfahrung” (OP XXI 563) wordt aangenomen, toch komt de ether als “kategorisch gegebener Stoff” (ibid.) een bestaan toe, dat de wereld als idee van de rede niet bezeten had. Omdat de ether een idee is, waar de empirische werkelijkheid op berust, kan het bestaan ervan niet met dat van de empirische werkelijkheid samenvallen. Als hypothetische constructie kan het bestaan van de ether evenmin met dat van de noumenale realiteit overeenkomen. De zijswijze van de ether is met andere woorden *sui generis*. Als “Gedankending” bezit de ether een hypothetische werkelijkheid, maar als transcendentaal noodzakelijke voorwaarde voor de ervaring is de ether een categorisch gegeven materie waarvan het begrip en de bestaansvorm samenvallen. Deze objectivering van een transcendentaal-subjectieve ervaringsvoorwaarde tot een ontologische categorie die aanspraak maakt op constitutieve gelding, vormt de kern van het etherbewijs. Het bewijs — onder de titel *Beweis der Existenz des Wärmestoffs* — luidt als volgt:

“Es ist von Gegenständen im Raum, so wie nur Ein Raum ist, auch nur Eine Erfahrung möglich und, wenn von *Erfahrungen* gesprochen wird, so sind diese nichts anders als *Wahrnehmungen*, deren Verknüpfung unter einem formalen, a priori gegebenen, Prinzip auf fragmentarische Art zwar für die Physik wohl ein Aggregat ausmacht, welches aber nie vollständig werden kann, sondern, weil die Data empirisch sind, des Fortschreitens von den meta-

kon worden vastgesteld zonder in strijd te komen met de elementaire wetten van de klassieke natuurwetenschap (de optica en de mechanica van Newton). Sinds dit experiment heeft de ether naar algemene overtuiging geen bestaansrecht meer. Als de ether in de tegenwoordige fysica al ter sprake komt, dan nog slechts “als ein Hilfsmittel, als eine Art Denkkatalysator, als hypostasieres Prinzip oder als ontologischer Zusammenhang” (Wahsner/Von Borzeszkowski, ibid.). Zie voor een beschrijving van het Michelson-Morley experiment A.A. Michelson/E.W. Morley, On the relative motion of the earth and the luminiferous aether. In: *Philosophical Magazine XXIV* (1887), pp. 449-463 en Kenneth F. Schaffner, *Nineteenth-Century Aether Theories*, pp. 32-39.

physischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik, als einem System derselben, kein Ende erwarten läßt. Gleichwohl ist die Idee von diesem *subjektiv*, als notwendige Aufgabe unumgänglich gegeben, nämlich die der Verknüpfung der Wahrnehmungen als Wirkungen der bewegenden Kräfte auf das Subjekt in *Einer* Erfahrung. Was nun zur Erfahrung, die nur Eine sein kann als Bestimmungsgrund derselben gehört, ist auch *objektiv* gegeben, d.i. *wirklich*. Also *existiert* eine Materie mit jenen Attributen als *Basis* der bewegenden Kräfte derselben, insofern sie bewegend sind, als ein absolutes Ganzes. Nun sind die Wahrnehmungen, *subjektiv betrachtet*, Wirkungen der bewegenden Kräfte der Materie (nämlich als empirische Vorstellungen) und gehören als solche zur Gesamteinheit *möglicher* Erfahrung. Die Gesamteinheit aber der bewegenden Kräfte ist objektiv die Wirkung des absoluten Ganzen des Elementarstoffs der [...] den Weltraum gleichförmig einnehmenden Materie (denn der leere umschlossene oder umschließende Raum ist kein Gegenstand möglicher Erfahrung) also einer Materie, deren Einfluß auf das Vorstellungsvermögen des Subjekts die wirkende Ursache seiner Vorstellung und mit Bewußtsein verbunden *Wahrnehmung* heißt. — Also ist das Subjektive der Wirkungen der [...] agitierenden Kräfte, d.i. das Ganze der Wahrnehmungen, zugleich *Darstellung* der obbenannten Materie, also: mit dem Objektiven identisch, d.i. dieser Elementarstoff, als ein gegebenes Ganze, ist die *Basis* der Vereinigung aller Kräfte der Materie zur Einheit der Erfahrung. — Was nun zur absoluten Einheit möglicher Erfahrung gehört, ist wirklich. Also ist ein solcher Stoff als ein nicht bloß distributiv-, sondern zugleich kollektiv-allgemeiner Weltstoff wirklich. Dieser Stoff wird nun der Wärmestoff genannt, nicht als ob er spezifisch zur Bewirkung der Wärme gehörte, sondern nur der Analogie halber mit einer Wirkung dieser Materie, welche darin besteht, daß sie (diese Erwärmung) sich nicht sperren läßt, sondern sich als bloße Bewegung an andere in der Berührung mitteilt. Also gehört der Wärmestoff auch objektiv betrachtet zur Einheit des Ganzen aller möglichen Erfahrung. Was aber zu einem solchen Ganzen gehört, davon ist der Begriff selbst ein Erfahrungsbegriff, d.i. ein solcher Gegenstand (als der Wärme-

stoff) *existiert* und ist wirklich” (OP XXI 601-03; vgl. ook 222-29, 559-64, 576-79 en OP XXII 550-55).³⁴

Op verschillende plaatsen noemt Kant het etherbewijs “befremdlich” (vgl. OP XXI 226, 563 en XXII 554 Anm.). Dit geldt zowel het ontologische, als ook het indirecte karakter van de hier geleverde bewijsvoering. Het eerste aspect is inderdaad hoogst opmerkelijk. Het bestaan van de ether wordt uit het *begrip* ervan afgeleid: “Der Wärmestoff ist wirklich weil der Begriff von ihm (mit den Attributen die wir ihm beilegen) die Gesamtheit der Erfahrung möglich macht” (OP XXII 554). Nog in de *Kritik der reinen Vernunft* had Kant een dergelijke mogelijkheid niet alleen voor het bewijs van het bestaan van God, maar ook voor iedere andere bestaansvorm uitdrukkelijk uitgesloten. Daar heette het: “*Sein* ist offenbar kein reales Prädikat, d.i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst [...] Nehme ich nun das Subjekt (Gott) mit allen seinen Prädikaten (worunter auch die Almacht gehört) zusammen, und sage: *Gott ist*, oder es ist ein Gott, so setze ich kein neues

34. De uitvoerigste bespreking van Kants etherbewijs is te vinden in het recente boek van Dina Emundts (*Kants Übergangskonzeption im Opus postumum*, pp. 156-201). Vgl. ook Adickes (*Kants Opus postumum dargestellt und beurteilt*, pp. 363-405), Hoppe (*Kants Theorie der Physik*, pp. 100-114), Mathieu (*La filosofia trascendentale*, pp. 237-267 en *Kants Opus postumum*, pp. 111-127) en Guyer (Kant’s Ether Deduction and the Possibility of Experience. In: *Akten des 7. Internationalen Kant-Kongresses*. Tl. II.1, pp. 119-132). Emundts ontleedt het etherbewijs in een aantal afzonderlijke stappen (pp. 181 vv.). Met de eerste stap wordt beweerde dat de mogelijkheid van ervaring — dwz. de continuïteit van onze waarnemingen van lichamen in de ruimte — een alomvattend dynamisch continuüm of een ruimtevullende materie vooronderstelt. De tweede stap stelt dat de bedoelde materie — zoals alle materie — uit bewegende krachten bestaat, die in het onderhavige geval naar uitgebreidheid en duur onbegrensd zijn. De derde stap houdt in dat onze empirische waarneming causale verbindingen vooronderstelt die van het bestaan van deze niet waarneembare en in tijd en ruimte onbegrensde bewegende krachten afhankelijk zijn. Uit het voorafgaande kan volgens Emundts worden geconcludeerd dat een adequate fysische theorie niet mogelijk is zonder het voor de mechanistische fysica onverklaarbare postulaat van een universeel dynamische materie of warmtestof. Volgens Emundts heeft het etherbewijs overigens een beperkte — wetenschapstheoretische — strekking: het zou Kant slechts te doen zijn om het blootleggen van de transcendentale voorwaarden waaraan iedere acceptabele fysische theorie dient te voldoen.

Prädikat zum Begriffe von Gott, sondern nur [...] den *Gegenstand* in Beziehung auf meinen *Begriff*” (A598-99/B626-27). Wanneer we aan enig object een — fysisch dan wel metafysisch — bestaan toekennen, dan is dit bestaan “nicht bloß in meinem Begriff analytisch enthalten, sondern kommt zu meinem Begriffe [...] synthetisch hinzu” (ibid.). Voor het bewijs van de ether in het *Opus postumum* geldt dit niet: “hier aber, aber auch nur in diesem einzigem Fall, kann gesagt werden, a posse ad esse valet consequentia” (OP XXI 592). In het geval van de ether zijn we bevoegd om uit de mogelijkhedenvoorwaarden van een ervaringsobject het bestaan van datzelfde object af te leiden, en wel zuiver analytisch “durch ein erläuterndes Urteil, d.i. nach dem Prinzip der Identität” (OP XXI 549). We zullen hieronder nog nader op de aard van Kants existentiebegrif in het *Opus postumum* terugkomen. Hier is het voorlopig voldoende om te constateren dat het bij de etherdeductie om een ontologische bewijsvoering gaat, die de beperkingen van de transcendentale kritiek overschrijdt.

Het tweede opvallende aspect betreft het indirecte karakter van het etherbewijs. Het etherargument is geen direct of demonstratief bewijs, “denn das müßte durch Erfahrung geschehen” (OP XXI 548), maar een indirect of apagogisch bewijs, dwz. een bewijs van de onmogelijkheid van het tegendeel (vgl. Logik Jäsche IX 71). Had Kant nog in de eerste *Kritik* gemeend dat transcendentale bewijzen geen apagogische structuur kunnen bezitten (KrV A789/B817), voor het etherbewijs acht hij deze methode onontbeerlijk. Omdat de eenheid van de ervaring een transcendentale mogelijkhedenvoorwaarde van al onze kennis is, kunnen er geen ervaringen bestaan die deze eenheid niet vooronderstellen. De ether, die deze eenheid op haar beurt mogelijk maakt, bezit daarom een werkelijkheidskarakter dat de objectiviteit van al onze alledaagse en wetenschappelijke ervaringen moet garanderen. Anders gezegd: de ether, die als hypothese indirect de voorwaarde vormt voor het bestaan van de objectieve ervaringswerkelijkheid, bezit een realiteit die zelf niet hypothetisch en willekeurig kan zijn, maar een absolute en categorische noodzakelijkheid uitdrukt.³⁵

35. “Die *Hypothese* also von einer durch den ganzen Weltraum verbreiteten, diese durch Anziehung und Abstoßung ihrer gleichartigen Teile erfüllenden, alle Körper

2.3 Indirecte Erscheinung

Het woord “indirect” heeft in deze context een tweeledige betekenis. Niet alleen noemt Kant het bewijs voor het bestaan van de ether een indirect bewijs, maar ook de bestaansvorm van de ether zelf is “indirect”. Op andere plaatsen spreekt Kant over de bestaansvorm van de ether als “indirekte Erscheinung” (OP XXII 367), als “Erscheinung zweiten Ranges” of “zweiter Ordnung” (ibid. 339 vv.) of ook wel als “Erscheinung einer Erscheinung”:

“Die Erscheinung aber der Dinge im Raume (und der Zeit) ist zwiefacher Art: 1. diejenige der Gegenstände, die wir selbst in ihn hineinlegen (a priori) und ist metaphysisch, 2. die welche uns empirisch gegeben wird (a posteriori) und ist physisch. Die letztere ist direkte Erscheinung, die erstere indirekt, d.i. Erscheinung einer Erscheinung. Der Gegenstand einer indirekten Erscheinung ist die Sache selbst, d.i. ein solcher den wir nur in so fern aus der Anschauung heraus heben als wir sie selbst hineingelegt haben, d.i. in so fern sie unser eigenes Erkenntnisprodukt ist” (OP XXII 340; vgl. ibid. 371 en 373).

De ether, die als apriorische materie (indirect) aan de empirische ervaringswerkelijkheid ten grondslag ligt, wordt hier in transcendentaal opzicht gekarakteriseerd als een *geconstrueerde* werkelijkheid (“unser eigenes Erkenntnisprodukt”). Deze wereld is van een fundamenteel andere orde dan de op basis van de principes van de transcendentale kentheorie geconstitueerde objectieve ervaringswereld. Deze laatste wereld, die in transcendentaal opzicht de wereld van onze subjectieve voorstellingen is, geldt in empirische zin als “objectief”. De fysica, die geen transcendentale wetenschap is, beschouwt daarentegen datgene wat in transcendentale zin subjectief is, als “die Sache selbst”: “Was metaphysisch betrachtet bloß zu Erscheinungen gezählt werden muß das ist in physischem Betracht Sache an sich selbst (Erscheinung der Erscheinung) und kann als bloßes Formale der Verknüpfung a priori

durchdringenden Materie ist [...] darum aber nicht eben ein bloß *hypothetischer* Stoff, [sondern] eine unumgänglich-notwendige Annahme [...] zum Behuf der Einheit der bewegenden Kräfte in einem System” (OP XXI 230-231).

erkannt werden” (OP XXII 329). Kant gebruikt hier de term “Sache” en niet “Ding” om aan te geven, dat wat de fysica voor objectief houdt geen van ons kenvermogen onafhankelijk Ding an sich betreft, maar een door ons “zum Behuf der Erfahrung” geconstrueerde realiteit, die enerzijds als constructie een hypothetisch karakter bezit en anderzijds, op fundamenteeler niveau, als “die Sache selbst” onze kennis van de empirische ervaringswereld mogelijk maakt.³⁶ Dit betekent tevens dat het “bestaan” van de ether als indirecte Erscheinung niet opgevat kan worden in de zin van het tweede “Postulat des empirischen Denkens überhaupt” uit de *Kritik der reinen Vernunft*, waar Kant als “werkelijk” had gedefinieerd “was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt” (A219/B266). Als product van het verstand bezit de ether geen empirisch werkelijkheidskarakter, maar vormt de indirecte bestaansvoorwaarde voor alle empirische ervaring als zodanig.³⁷

36. Vgl. Vittorio Mathieu, Il “fenomeno del fenomeno” nell’ Opus postumum di Kant. In: *Filosofia IX* (1958), pp. 57-98; zie ook id., *La filosofia trascendentale*, pp. 303-345 en *Kants Opus postumum*, pp. 137-161. Voor Mathieu moet het begrip Erscheinung der Erscheinung in de eerste plaats begrepen worden in het licht van Kants poging “das ganze System der Physik a priori zu antizipieren” (*Kants Opus postumum*, p. 143). Voor Adickes daarentegen ontleent het begrip zijn bestaansrecht aan de functie die het zou vervullen bij Kants “nieuwe” transcendente deductie in Konv. X en XI (*Kants Opus postumum dargestellt und beurteilt*, pp. 286-322). Adickes’ interpretatie van Konv. X en XI is aangevochten door Wolfgang Albrecht (Die sogenannte neue Deduktion in Kants Opus Postumum. In: *Archiv für Philosophie V* (1954), pp. 57-65).

37. Kants leer van de indirecte Erscheinung, die door hem zelf herhaaldelijk als paradoxaal en “widersinnisch” wordt getypeerd, is zowel in de moderne fysica, als ook in de moderne kentheorie en fenomenologie welhaast gemeengoed geworden. Voor wat de fysica betreft kan gewezen worden op het invloedrijke fysisch operationalisme van P.W. Bridgman (*The Logic of Modern Physics*). Bridgman beschouwt — in het voetspoor van Mach en Einstein — fysische fenomenen als atoom, elektrisch veld etc. als operationeel gedefinieerde entiteiten. De fysische realiteit is daarmee voor Bridgman evenals voor Kant een geconstrueerde werkelijkheid (vgl. Vittorio Mathieu, “Costrutto” in Bridgman e “fenomeno del fenomeno” in Kant. In: *De homine VIII* (1969), pp. 189-206). In de filosofie vormt een overeenkomstige opvatting het uitgangspunt van de waarnemingstheorie van Merleau-Ponty, die het onderscheid tussen waarneming en werkelijkheid aldus omschrijft: “Une chose n’est donc pas effectivement *donnée* dans la perception, elle est reprise intérieurement par nous, reconstituée et vécue par nous en tant qu’elle est liée à un monde dont nous portons

Kants leer van de indirecte Erscheinung vervult een functie, die analoog is aan die van het schematisme in de transcendentale Analytik van de *Kritik der reinen Vernunft*.³⁸ Ook het transcendentale schema maakte indirect onze concrete ervaring mogelijk door als “Mittelbegriff” te fungeren, nl. tussen de zuivere verstandsbegrippen en het in de aanschouwing gegeven empirische materiaal. Door het schematisme konden we met andere woorden de concrete ervaringswerkelijkheid onder algemene begrippen subsumeren (vgl. KrV A137/B176 vv). In het *Opus postumum* vervult de ether een overeenkomstige functie. De termen “Erscheinung der Erscheinung” en “Schematismus” worden hier beide gebruikt om het indirecte aspect van de ervaringskennis aan te duiden: “Der Übergang ist der Schematismus der Zusammensetzung der bewegenden Kräfte so fern diese ein der Form der Einteilung a priori gemäßes System für eine Physik überhaupt ausmacht” (OP XXII 263).

Toch is er een belangrijk verschil tussen het schematisme van de zuivere verstandsbegrippen uit de *Kritik der reinen Vernunft* en de ether als indirecte Erscheinung in het *Opus postumum*. Het transcendentale schema gold als een *regel*, die ons tot ervaring in staat stelde door de toepassing van de algemene verstandsbegrippen op het in de zintuiglijke waarneming gegeven materiaal. In het *Opus postumum* spreekt Kant daarentegen niet langer over het *hebben* van ervaren-

avec nous les structures fondamentales et dont elle n'est qu'une des concrétions possibles” (*Phénoménologie de la Perception*, p. 377). Ook in het moderne neopositivisme heeft het onderscheid tussen directe en indirecte ervaring ingang gevonden. “Erfahrung [...] enthält zumeist schon die Konstruktion außerbewußter Gegenstände; Sinneseindrücke bilden nur eine Komponente”, schrijft Victor Kraft in zijn *Erkenntnistheorie* (p. 290). Ook Kraft beschouwt een door ons geconstrueerde “außerbewuste” werkelijkheid, die als principieel onwaarneembaar geldt, als voorwaarde voor onze waarneming van de fenomenale werkelijkheid. Evenals Kant noemt Kraft deze hypothetische en “gedachte” realiteit, die voor al onze ervaringskennis constitutief is, “objectief” en “noodzakelijk waar”.

38. Vgl. OP XXII 487, waar Kant het schematisme van de zuivere verstandsbegrippen in de KrV “der Vorhof (atrium) des Überganges von den Metaphysischen Anfangsgründen zur Physik” noemt. Zie over deze kwestie met name Mathieu, voor wie het schematismeprobleem uit de KrV de sleutel vormt tot de interpretatie van Kants ervaringsbegrip in het OP (*La filosofia trascendentale*, pp. 63-67 en 306 vv. en *Kants Opus postumum*, pp. 30-38 en 137 vv.).

gen (de constitutie van ervaringsobjecten volgens een regel van het verstand), maar over het *maken* ervan: “Man kann nicht sagen eine Erfahrung haben, sondern sie *machen*” (OP XXII 107). Met andere woorden: het verstand “maakt” haar objecten in een veel verder gaande betekenis dan voor het kennisactivisme in het kritische hoofdwerk had gegolden. Het activisme in de *Kritik der reinen Vernunft* had betrekking op het synthetiseren van onze afzonderlijke (directe) ervaringen, niet op de ervaring als geheel. In Kants latere werk gaat het echter niet om het verbinden van losse ervaringsdata tot een objectieve eenheid, maar om het tot stand brengen van een eenheid (“das System *für* die Erfahrung”; OP XXII 400), die indirect het *geheel* van onze ervaring mogelijk maakt. De transcendentiaalfilosofie is volgens deze opvatting niet langer “diejenige Philosophie, die über Sinnenobjekte, obgleich nach Prinzipien a priori, philosophiert (denn das ist Metaphysik), sondern sich selbst zum Objekt des Philosophierens macht” (OP XXI 85). De grondgedachte is hier dat het subject door middel van het denken een geconstrueerde wereld (“Erscheinung der Erscheinung”) poneert ten gunste van de empirische waarneming: “intellectus exhibet phaenomena sensuum” (OP XXII 343). In deze zin kan de gehele objectieve werkelijkheid door Kant in laatste instantie als product van het kennend subject worden voorgesteld:

“Ich bin ein Gegenstand von mir selbst und meiner Vorstellungen. Daß noch etwas außer mir sei, ist ein Produkt von mir selbst. Ich mache mich selbst. Der Raum kann nicht wahrgenommen werden. (Aber auch nicht die bewegende Kraft im Raum, insofern sie ohne einen Körper, der sie ausübt, als wirklich vorgestellt wird). *Wir machen alles selbst*” (OP XXII 82; cursiv. A.N.).

De eigenlijke pointe van deze vaak aangehaalde passage is niet zozeer gelegen in de opvatting dat de werkelijkheid het product van mijn kennis is, als wel in de consequentie van deze opvatting voor de positie van het kennend subject: ook *ikzelf* ben volgens Kant het product van mijn eigen voorstelling (“Ich mache mich selbst”). Waar Kant ook in zijn kritische werk de werkelijkheid — zij het in fenomenale gedaante — als een geconstrueerde werkelijkheid had voorgesteld, had het subject zelf — als transcendentiaal subject — van deze geobjectiveerde werkelijkheid geen deel meer uitgemaakt (“Das Denken, für sich genommen,

ist bloß die logische Funktion, mithin lauter Spontaneität der Verbindung des Mannigfaltigen einer bloß möglichen Anschauung und stellt das Subjekt des Bewußtseins keinesweges als Erscheinung dar"; KrV B428-29). In het *Opus postumum* daarentegen constitueert het subject *zichzelf*, waardoor het als actief-kennende instantie tegelijkertijd deel uitmaakt van de werkelijkheid die het zelf voortbrengt. Toch is deze "Selbstsetzung" van het denkende ik niet meer dan een logisch gevolg van Kants transcendentale materietheorie: omdat de empirische ervaringswerkelijkheid afhankelijk is van een apriorische materie die het product is van ons verstand, ben ook ikzelf — als onderdeel van de empirische werkelijkheid — van de "Setzung" van dezelfde transcendentale materie afhankelijk. In deze afgeleide betekenis kan ikzelf dan ook het product van mijn kennis genoemd worden.³⁹

3. Selbstsetzung en Selbstaffektion

We hebben gezien dat Kant de werkelijkheid in het *Opus postumum*, die als systeem van bewegende krachten der materie in logische zin aan de objectieve ervaringswerkelijkheid voorafgaat, met de term

39. Vgl. Hans-Ulrich Baumgarten, "Wir machen alles selbst". Kants Transzendentalphilosophie im *Opus postumum*. In: *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*. Bd. IV, pp. 493-502. Adickes (*Kants Opus postumum dargestellt und beurteilt*, p. 668) constateert in dit verband — met verwijzing naar o.a. J.H. Tieftrunk en J.S. Beck — een contemporaine "Setz-Krankheit", die culmineert in het subjectieve idealisme van Fichte. Een belangrijk verschil met de Selbstsetzungstheorie van Fichte (zoals die voor het eerst in de *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* van 1794 wordt geformuleerd; vgl. *Werke*, Bd. I, pp. 96 vv.) blijft echter Kants vasthouden aan het receptieve karakter van de aanschouwing, die voor de directe ervaring een noodzakelijke voorwaarde vormt. Omdat de directe ervaring van de indirecte afhankelijk is, kan Kant zeggen dat wat ons in de aanschouwing gegeven is (indirect) het product is van onze kennis, zonder dat dit een absolute spontaneïteit in de zin van Fichte impliceert (zie over Kants Fichtekritiek ook hieronder p. 302 noot 45). Zoals we nog zullen zien heeft de Selbstsetzung bij Kant niet alleen een theoretische, maar ook een praktische betekenis: beide aspecten komen samen in Kants persoonsbegrip, zoals dit met name in het zevende Konvolut wordt ontwikkeld (vgl. hieronder pp. 312 vv.). Zie over het probleem van de Selbstsetzung, behalve het commentaar van Adickes (o.c., pp. 604-669) en het bovengenoemde opstel van Baumgarten, ook Eckart Förster, Kant's *Selbstsetzungslehre*. In: id. (ed.), *Kant's Transcendental Deductions*, pp. 217-238.

cogitatio aanduidt: “Das Denken eines Elementarsystems der bewegenden Kräfte der Materie (*cogitatio*) geht notwendig vor der Wahrnehmung derselben [...] voraus” (OP XXI 552). Evenals de intelligibele wereld in Kants eerdere werk wordt de realiteit in het *Opus postumum* gedefinieerd in termen van intellectuele kenbaarheid. Ook op andere plaatsen in het nagelaten werk spreekt Kant over de denkbare realiteit, die als *cogitabile* aan de objectieve ervaringswerkelijkheid (*dabile*) ten grondslag ligt: “Nicht die Subjektivität der Vorstellungen *durch* die Sinne (primarium *dabile*), sondern die Objektivität derselben *für* die Sinne (primarium *cogitabile*) ist das was zuerst der Erfahrung zum Grunde liegt” (OP XXII 309; vgl. *ibid.* 90). De realiteit is hier een gedachte constructie die, zoals we gezien hebben, als “indirecte Erscheinung” onze voorstellingen van de objectieve empirische werkelijkheid mogelijk maakt. Het materiaal waaruit deze gedachte werkelijkheid bestaat wordt gevormd door de bewegende krachten der materie, die aan het kennend subject de gewaarwordingen verschaffen waar alle kennis van de werkelijkheid in laatste instantie op berust: “alle Wahrnehmungen sind Wirkungen des Einflusses der bewegenden Kräfte der Materie auf das Subjekt und die Sinne desselben” (OP XXII 389).

Kant maakt in dit verband een onderscheid tussen twee soorten bewegende krachten, dat met het transcendentale onderscheid tussen *cogitabile* en *dabile* correspondeert. De oorspronkelijk bewegende krachten, die het principe van de beweging in zichzelf dragen (*vires interne motivae*), zijn te onderscheiden van de derivatieve krachten, die *uit* de beweging van de materie worden afgeleid (*vires locomotivae*). De eerstgenoemde krachten — die voor Kant de “physiologische Anfangsgründe [der Naturwissenschaft]” (OP XXII 164) uitmaken — zijn dynamisch en kunnen niet worden waargenomen maar alleen worden gedacht. De afgeleide krachten daarentegen — die de “mathematische Grundsätze der Naturwissenschaft” (*ibid.*) vormen en waartoe Kant ook Newtons gravitatiekracht rekent — zijn van mechanische aard en vallen binnen het bereik van de empirische waarneming.⁴⁰ In tegenstelling tot de dynamische materietheorie die

40. Het mag opmerkelijk heten dat Kant de gravitatiekracht, die door Newton was gedefinieerd als een kracht op afstand die wordt uitgeoefend door een lichaam in

Kant in de *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* had geformuleerd, heeft zijn materietheorie in het *Opus postumum* niet slechts een regulatief-methodologische, maar ook een constitutief-inhoudelijke betekenis. In zijn eerdere werk had Kant de ontoereikendheid willen aantonen van de mechanistische natuurfilosofie als verklarende theorie, waarbij de argumentatie zich met name gericht had tegen “das so genannte Solide, oder die absolute Undurchdringlichkeit” (MAN IV 523), dat — samen met het postulaat van de lege

rust (dus onafhankelijk van de beweging ervan), in het nagelaten werk tot de mathematische grondslagen van de natuurfilosofie rekent, dwz. tot de principes die uit de beweging worden afgeleid (zie o.a. OP XXI 166-7 en 305; OP XXII 164 vv. en 190-1). Dit is des te opmerkelijker omdat Newtons wet van de zwaartekracht nog in de MAN als model voor Kants dynamische natuurfilosofie had gefungeerd. In het OP wordt de gravitatie echter niet langer als een dynamische, maar als een foronomische eigenschap der materie opgevat. Hier komt nog bij dat het OP — anders dan de MAN — Newtons mathematische fundering van de natuurfilosofie als innerlijk tegenstrijdig beoordeelt (“denn man kann ebensowenig mathematische Anfangsgründe der Philosophie als philosophische der Mathematik denken”; OP XXI 207-08). Burkhard Tuschling concludeert hieruit dat Kants Newtonkritiek in het OP als een impliciete zelfkritiek moet worden beschouwd, dwz. als een kritiek op zijn eerdere in de MAN verdedigde dynamische materietheorie. Kant zou volgens Tuschling in het OP tot het inzicht zijn gekomen dat de MAN haar pretentie niet heeft kunnen waarmaken, omdat ze de materie ten slotte (evenals Newton) niet anders dan in termen van beweging kon definiëren. De MAN zou m.a.w. geen dynamica maar alleen een foronomie hebben kunnen leveren: “[Die MAN] haben daher ihren Zweck im Grunde nicht erreicht [...], insgesamt bloß eine Phoronomie, aber keine Dynamik geliefert, womit sie anscheinend nichts anderes leisten, als Newtons Principia mathematica [...] Auf eine kurze Formel gebracht, besagt diese Kritik also, die MA[N] seien mit ihrem ersten Hauptstück identisch, der Inhalt der übrigen, sofern er überhaupt noch brauchbar ist, lasse sich auf die Phoronomie zurückführen” (*Metaphysische und transzendente Dynamik in Kants opus postumum*, p. 93). Zonder hier nader op Tuschlings “Selbstkritik-these” in te gaan (zie hierover o.a. Mathieu, *Kants Opus postumum*, pp. 49-55 en Friedman, *Kant and the Exact Sciences*, pp. 222-237), kan worden vastgesteld dat Kants Newtonkritiek in het OP — anders dan Tuschling voorgeeft — zeker niet nieuw is. Newtons opvatting dat de gravitatiekracht alleen in mathematische termen beschreven kan worden en niet als een intrinsieke (fysische) eigenschap der materie moet worden beschouwd, wordt al in de MAN met zoveel woorden bekritiseerd. Zoals we eerder hebben gezien is deze opvatting, die Newton “mit sich selbst uneinig machte” (MAN IV 515), er volgens Kant de oorzaak van dat de ontdekker van de zwaartekracht er ten slotte niet in geslaagd is om een “echte”, dwz. een metafysische i.t.t. een louter mathematisch gefundeerde, dynamica te leveren.

ruimte — het axioma had gevormd van de corpusculaire natuurfilosofie van Democritus tot Descartes en Lambert (vgl. MAN IV 497). Hiertegenover had Kant een dynamische materietheorie bepleit, die evenwel als louter verklarende theorie geen aanspraak op constitutieve gelding had kunnen maken. Pas met het *Opus postumum* komt hier verandering in: het onderscheid tussen die begrippen, die tot de fysica behoren en die, welke slechts ten behoeve van de fysica *gedacht* worden, stelt Kant in staat om een transcendentale materietheorie van constitutieve aard te formuleren, iets wat hij in 1786 nog voor onmogelijk had gehouden. Het zijn in zijn late werk de oorspronkelijk bewegende krachten die voor de mechanische krachten constitutief zijn (“und zwar darum weil alle mechanische, d.i. äußerlich bewegende, Kräfte als Erscheinungen nur durch die dynamische möglich sind”; OP XXII 607). Wat ons als mechanische beweging in de ervaring gegeven is berust op het primaat van een dynamische werkelijkheid, die alleen als gedachte realiteit bestaansrecht heeft.

De intelligibiliteit van de werkelijkheid, één van de centrale kenmerken van Kants ontologie, blijft daarmee in het *Opus postumum* gehandhaafd. Toch betekent dit niet, zoals we hierboven al opmerkten, dat de werkelijkheid in het *Opus postumum* met de intelligibele wereld uit het eerdere werk samenvalt. Het *cogitabile* in Kants late werk onderscheidt zich allereerst van de voorkritische werkelijkheid door zijn transcendentale status. Maar ook is er een belangrijk verschil tussen de wereld in het *Opus postumum* en de in de *Kritik der reinen Vernunft* gethematiseerde wereld van het Ding an sich, dat Kant in zijn kritische hoofdwerk in negatieve zin als een logisch residu (“der gänzlich unbestimmte Gedanke von Etwas überhaupt”; KrV A253) had gekarakteriseerd. In tegenstelling tot het Ding an sich in Kants eerste *Kritik* is de ether in het *Opus postumum* geen loutere abstractie, maar heeft als “wahres Objekt (i.e. nicht als ens rationis ein bloßes Gedankending)” (OP XXII 25) een positieve inhoud. Dit laatste verschil wordt door Kant verduidelijkt door het onderscheid tussen een *ens per se* en een *ens a se*:

“Der Unterschied von einem ens per se und dem ens a se. Jenes ist ein Objekt in der Erscheinung, das von einem anderen affiziert wird; dieses ein Objekt welches sich selbst setzt und ein Prinzip

seiner eigenen Bestimmung (im Raum und der Zeit) ist. Das Ding an sich = X ist nicht ein den Sinnen gegebenes Objekt, sondern nur das Prinzip der synthetischen Erkenntnis a priori des Mannigfaltigen der Sinnenanschauung überhaupt und des Gesetzes der Koordination desselben" (OP XXII 33).

Een "Objekt welches sich selbst setzt" kan voor Kant geen residu van een abstractie zijn. Evenals het Ding an sich heeft de ether een intelligibele status, maar deze status kan in dit geval niet gereduceerd worden tot een epistemologische fictie: als categorisch gegeven stof is de wereld in het *Opus postumum* in positieve zin het principe "seiner eigenen Bestimmung".⁴¹ Het is dan ook niet verwonderlijk dat, met het toenemende belang van het etherbegrip, het epistemologische onderscheid tussen fenomenale en noumenale wereld in de laatste fase van Kants denken steeds meer op de achtergrond raakt. In het eerste Konvolut van het *Opus postumum* (december 1800 - februari 1803) wordt over "de wereld" alleen nog in het enkelvoud gesproken. De mens is niet meer burger van twee werelden, zoals het nog in de *Grundlegung* geheten had, maar eenvoudigweg "Inhaber der Welt" (OP XXI 45):

"Schlechthin aber kann gesagt werden: 'Es sind nicht Götter; es sind nicht Welten', sondern: 'Es ist Eine Welt und es ist Ein Gott' in der Vernunft als praktisch-bestimmendes Prinzip" (OP XXI 21); "Nicht *Erfahrungen* in Plurali, sondern Erfahrung. Nicht *Materien*, Stoffe, Säurestoff, Kohlenstoff, aktive Partikeln im Raume, sondern die Materie. Nicht Welten, sondern die Welt [...]. Es ist Ein Gott, Eine Welt und Ein in der Vernunft moralisch gebietendes Prinzip" (ibid. 90-91).

Over de morele connotatie van de realiteit in het *Opus postumum* komen we nog te spreken. Hier gaat het om het intelligibele karakter van de ene en tevens enige wereld, die indirect (als *cogitabile*) het bestaan van de werkelijkheid garandeert, die ons direct (als *dabile*)

41. Zie voor vergelijkbare vindplaatsen Adickes, *Kants Opus postumum dargestellt und beurteilt*, pp. 650-655 en 669 vv. Vgl. ook pp. 709-711, waar Adickes de fictionalistische uitleg van Vaihinger bestrijdt.

in de empirische waarneming gegeven is. Het feit dat Kant in het *Opus postumum* over één wereld spreekt, die zowel een indirect als een direct karakter heeft, betekent ook dat de aard van de verhouding tussen het intelligibele en het feitelijke, of tussen het denkbare en het waarneembare, in Kants latere werk niet meer op dezelfde wijze kan worden opgevat als in de *Kritik der reinen Vernunft*, waar een epistemologisch dualisme tussen Erscheinung en Ding an sich voor een onoverbrugbare kloof had gezorgd. Als transcendentaal-epistemologische fictie had het Ding an sich weliswaar als “oorzaak” van de alledaagse empirische werkelijkheid gegolden, maar Kant had de stelling, dat “die Verstandeswelt den Grund der Sinnenwelt, mithin auch der Gesetze derselben enthält” (GMS IV 453), in theoretisch opzicht niet verder kunnen rechtvaardigen. In het *Opus postumum* wordt dit anders. Op de vraag, hoe we ons de overgang van het *cogitabile* naar het *dabile* moeten voorstellen, luidt Kants antwoord: “Der Verstand *macht* das cogitabile zum *dabile*” (OP XXII 385). Volgens Kant bezit het verstand het vermogen om de ervaring niet alleen wat haar categoriale structuur betreft, maar ook inhoudelijk (*quoad materiale*) te anticiperen. Door het construeren van een gedachte werkelijkheid ten behoeve van de ervaring anticipeert het verstand de waarneembare werkelijkheid, waardoor het *cogitabile* tot *dabile* wordt.

Deze transcendentale betrekking tussen het denkbare en het waarneembare, die voor alle ervaring constitutief is, wordt door Kant aangeduid met de term “Selbstaffektion”: “der Akt durch welchen das Subjekt sich selbst in der Wahrnehmung affiziert enthält das Prinzip der Möglichkeit der Erfahrung” (OP XXII 387). Wat in subjectief-empirische zin het object van onze waarneming uitmaakt, is in transcendentale zin het resultaat van de zelfwerkzaamheid van het verstand. Ik ben volgens Kant pas in staat als passief subject voorstellingen te hebben, voorzover ik ook een denkend subject ben: “Die Rezeptivität Sinnenvorstellungen zu haben setzt eine relative Spontaneität voraus indirekt Wahrnehmungen in sich selbst zu wirken” (OP XXII 493).⁴² Het is dezelfde spontaneïteit van het denkende subject, die

42. Anders dan bij de synthetisering van de objectieve ervaringswereld is het verstand bij de spontane constructie van de indirecte ervaringswereld (“zum Behuf der Erfahrung”) niet gebonden aan een specifiek systeem van regels en categorieën. Behalve

hier als Selbstaffektion de mogelijkheid moet verklaren “Sinnenvorstellungen zu haben”, die we hierboven al eerder onder de noemer Selbstsetzung zijn tegengekomen. Selbstsetzung impliceert voor Kant Selbstaffektion. Zoals we zagen gaf de Selbstsetzungstheorie aan dat het subject in indirecte zin de “Urheber” van zichzelf en zijn voorstellingen is, zonder dat we daarbij de vraag ter sprake brachten *hoe* deze “Akt wodurch das Subjekt sich selbst zum Objekt macht” (OP XXII 79) *in concreto* moet worden voorgesteld. De Selbstaffektion geeft op deze laatste vraag het antwoord: doordat het subject zichzelf “affiziert” kan het een “Gegenstand der inneren Anschauung” (OP XXII 447) genoemd worden en kan het als ervaringssubject tegelijkertijd deel uitmaken van dezelfde empirische werkelijkheid, die door zijn voorstellingen wordt gerepresenteerd: “Das Bewußtsein seiner selbst (apperceptio) in so fern es affiziert wird ist die Vorstellung des Gegenstandes in der Erscheinung” (OP XXII 78).

In wezen gaat het Kant hier om dezelfde samenhang tussen denken en zijn, die al voor Descartes een ontwijfelbaar inzicht had gevormd, nl. de identiteit tussen het denkende ik en het voorstellende ik.⁴³ Waar het paralogismen-argument in de *Kritik der reinen Vernunft* zich nog uitdrukkelijk gekeerd had tegen de ontologisering van het logische of transcendentale ik, dat al mijn kennen noodzakelijk begeleidt, heet het in het *Opus postumum*:

“Ich bin: ist der logische Akt der vor aller Vorstellung des Objekts vorhergeht, ist ein Verbum wodurch ich mich selbst setze. Ich existiere im Raume und der Zeit und bestimme mein Dasein im

de termen “denken” en “construeren” gebruikt Kant in dit verband ook de woorden “*Dichtung*” en “*Erdichtung*” (zie o.a. OP XXII 121 en 490). Vgl. Vittorio Mathieu, *Erfinderische Vernunft in Kants Opus postumum*. In: *Übergang*, pp. 65-76.

43. Ook Descartes was immers uitgegaan van een absolute identiteit van kennis en zelfbewustzijn. “Le “je pense que je pense”, qui caractérise la réflexivité du *Cogito*”, zo heet het bij Guérout, “n’implique [...] aucune dualité interne entre ma pensée en tant qu’elle est *pensée* par ma pensée et ma pensée en tant qu’elle *pense* ma pensée. A l’intérieur du *Cogito*, conscience et conscience de la conscience sont identiques” (Martial Guérout, *Descartes selon l’ordre des raisons*. Tome I. *L’âme et Dieu*, p. 99). Zoals we gezien hebben is het precies deze identiteit die in de KrV het voorwerp van Kants paralogismen-kritiek had uitgemaakt.

Raum und der Zeit durchgängig [...] als Erscheinung nach den formalen Bedingungen der Verknüpfung des Mannigfaltigen der Anschauung und bin mir selbst ein äußerer und innerer Gegenstand. Das Subjektive der Bestimmung meiner selbst ist zugleich objektiv nach der Regel der Identität” (OP XXII 85).

Deze leer van het denkende subject, dat zichzelf poneert als een transcendentiaal apriori voor alle ervaring, wordt naast de etherdeductie wel als de tweede belangrijke pijler van Kants transcendentalisme in het *Opus postumum* beschouwd. Toch zijn de verschillen met het vroegere transcendentale idealisme minder groot dan vaak gedacht wordt.⁴⁴ Ook in zijn late werk blijft Kant vasthouden aan het receptieve aspect van de ervaring: van een intuïtief verstand, dat objecten zou kunnen produceren louter door eraan te denken, kan ook in het *Opus postumum* geen sprake zijn. Ruimte en tijd blijven evenals in de *Kritik der reinen Vernunft* de voor alle ervaring noodzakelijke vormen van receptiviteit. Op de vraag *waarom* wij de empirische werkelijkheid niet anders dan in termen van ruimte en tijd kunnen kennen, had de eerste *Kritik* geen antwoord kunnen geven: “Allein von einem Stücke konnte ich im obigen Beweise doch nicht abstrahieren, nämlich davon, daß das Mannigfaltige für die Anschauung noch vor der Synthesis des Verstandes, und unabhängig von ihr, *gegeben* sein müsse; wie aber, bleibt hier unbestimmt” (B145). Pas in het *Opus postumum* slaagt Kant erin ook deze vraag te beantwoorden. Ruimte en tijd zijn hier meer dan een “Faktum der Anschauung”, maar worden afhankelijk gemaakt van de Selbstaffektion van het subject: “Raum und Zeit sind nicht Gegenstände der Wahrnehmung (empirischer Vorstellung mit Bewußtsein) sondern der *reinen Anschauung* (a priori). Sie sind nicht *Dinge an sich* (entia per se), d.i. nicht etwas außer der Vorstellung Existierendes, sondern dem Subjekt als einem Akt desselben Angehöriges, wodurch dieses sich selbst setzt, d.i. sich selbst zum Gegenstande seiner Vorstellungen macht” (OP

44. De historische continuïteit met Kants eerdere denken wordt i.h.b. benadrukt door Eckart Förster, die een consistente gedachtelijn signaleert vanaf *Der einzig mögliche Beweisgrund* uit 1763, via de KrV en de MAN, tot en met de Selbstsetzungstheorie in het late OP (Kant's *Selbstsetzungslehre*. In: id. (ed.), *Kant's Transcendental Deductions*, pp. 217-238).

XXII 409). In deze zin noemt Kant ruimte en tijd “einerseits Akt der Spontaneität des Subjekts in der Anschauung, andererseits Affektionen der Rezeptivität” (OP XXII 42).

Kants idealisme is ook in zijn late werk een transcendentaal idealisme en geen absoluut idealisme. Doordat het subject zichzelf als concrete receptiviteit poneert, kan het de “Inhaber und Urheber” (OP XXII 83) van zijn eigen voorstellingen genoemd worden, maar alleen in transcendentale zin. De wereld is weliswaar “in mij” (OP XXII 97), maar alleen indirect. Deze opvatting, volgens welke de wereld als *cogitabile* een noodzakelijke voorwaarde voor onze ervaringskennis vormt, komt overeen met de grondgedachte uit de *Kritik der reinen Vernunft*, dat de werkelijkheid zich naar onze kennis richt en niet andersom. Als Kant in een van zijn laatste aantekeningen opmerkt: “Das Objekt ist weder idealistisch noch realistisch, sondern gar nicht *gegeben* sondern bloß gedacht (non dari, sed intelligi potest)” (OP XXII 441), dan wijkt hij met deze uitspraak niet af van de uitgangspunten van het kritische idealisme in de *Kritik der reinen Vernunft*.⁴⁵

45. Dit is ook de reden waarom Kant Fichtes fundering van de werkelijkheid in een absoluut zelfbewustzijn steeds heeft afgewezen. “Das bloße Selbstbewußtsein und zwar der Gedankenform nach, ohne Stoff, folglich ohne daß die Reflexion darüber etwas vor sich hat, worauf es angewandt werden könne und selbst über die Logik hinausgeht, macht einen wunderlichen Eindruck auf den Leser”, heet het in een brief uit 1798 naar aanleiding van de lectuur van Fichtes *Wissenschaftslehre* (aan Tieftrunk, XII 239). Van een inhoudelijke overeenkomst tussen Kants Selbstsetzungslehre en de oneindige werkzaamheid van Fichtes “Ichheit” kan dan ook geen sprake zijn. Als er in het OP al van invloed van andere denkers sprake is, dan moet eerder gedacht worden aan Kants tijdgenoten G.E. Schulze (*Aenesidemus*), Lichtenberg, J.S. Beck, Tiedemann en vooral aan Schelling, wiens vroege geschriften (zie i.h.b. *Abhandlung zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre, Ideen zu einer Philosophie der Natur* en *System des transzendentalen Idealismus*) opmerkelijke parallellen met Kants latere transcendentale idealisme vertonen. Zie over Schellings invloed op Kant Burkhard Tuschling, *Die Idee des transzendentalen Idealismus im späten Opus postumum*. In: *Übergang*, pp. 105-145.

4. *Existentie als omnimoda determinatio*

We komen nu bij het tweede aspect van Kants realiteitsbegrip in het *Opus postumum*, dat we evenals het aspect van de intelligibiliteit als een definiërend kenmerk van de werkelijkheid kunnen beschouwen. Het gaat hier om het begrip dynamische structuur, of anders gezegd om de samenhang tussen de individuele substanties, die met elkaar “das All der Welt” uitmaken. In de voorafgaande paragraaf hebben we de bestaansvorm van de ether in algemene termen als *sui generis* gekarakteriseerd. Hier moeten we ons afvragen hoe deze zijnswijze in meer specifieke zin begrepen kan worden. Het etherbewijs liet bij wijze van analytische implicatie zien dat de ether werkelijk is, dwz. *dat* de ether als een apriorisch gegeven materie daadwerkelijk bestaat. Maar hiermee is de vraag nog niet beantwoord *hoe* dit bestaan gedacht moet worden. Het zogeheten existentiepostulaat uit de *Kritik der reinen Vernunft* (het tweede “Postulat des empirischen Denkens überhaupt”; A219/B266) had het niveau van de directe Erscheinung gegolden. Op het niveau van de indirecte Erscheinung, het *cogitabile* dat aan het empirische kennisniveau ten grondslag ligt, is deze definitie niet van toepassing.⁴⁶ Om de bestaanswijze van de ether te karakteriseren ziet Kant zich dan ook genoodzaakt in zijn late werk een nieuwe definitie van bestaan in te voeren, die hij, evenals het begrip

46. “Das Postulat, die *Wirklichkeit* der Dinge zu erkennen, fordert *Wahrnehmung*, mithin *Empfindung*, deren man sich bewußt ist, zwar nicht eben unmittelbar, von dem Gegenstande selbst, dessen Dasein erkannt werden soll, aber doch Zusammenhang desselben mit irgend einer wirklichen Wahrnehmung, nach den Analogien der Erfahrung, welche alle reale Verknüpfung in einer Erfahrung überhaupt darlegen [...] Wo also Wahrnehmung und deren Anhang nach empirischen Gesetzen hinreicht, dahin reicht auch unsere Erkenntnis vom Dasein der Dinge. Fangen wir nicht von Erfahrung an, oder gehen wir nicht nach Gesetzen des empirischen Zusammenhanges der Erscheinungen fort, so machen wir uns vergeblich Staat, das Dasein irgend eines Dinges erraten oder erforschen zu wollen” (KrV A225-26/B272-74). Mathieu (*La filosofia trascendentale*, p. 332 vv. en *Kants Opus postumum*, pp. 199 vv.) constateert ook hier een lacune in Kants kritische kentheorie. Afgezien van het eerder besproken eenheidsprobleem, waarvoor het transcendentale denken geen oplossing had kunnen bieden, noemt Mathieu het tekortschieten van het kritische existentiepostulaat “vielleicht das stärkste Argument gegen die Auffassung, das letzte Werk Kants sei eigentlich überflüssig” (*Kants Opus postumum*, p. 200).

bewegende kracht, aan de ontologische traditie ontleent. Existentie wordt hier begrepen in termen van samenhang:

“*Existentia* est omnimoda determinatio, sagt Christian Wolff, und so auch umgekehrt omnimoda determinatio est existentia als ein Verhältnis gleichgeltender Begriffe. Aber diese *gedachte* durchgängige Bestimmung kann nicht *gegeben* werden; denn sie geht ins unendliche empirischer Bestimmungen. Nur in dem Begriffe Eines Objekts *möglicher Erfahrung*, welcher von keiner Erfahrung abgeleitet ist, vielmehr sie selbst möglich macht, wird jenem objektive Realität, nicht synthetisch, sondern analytisch nach dem Satz der Identität, diese omnimoda determinatio notwendigerweise zugestanden” (OP XXI 603).

Het geheel van de oorspronkelijk bewegende krachten der materie, die ten behoeve van de ervaring “zusammengesetzt” worden, wordt hier gekarakteriseerd als een algemene samenhang van bijzondere objecten of substanties. Deze samenhang, die tegelijk een onderlinge wisselwerking impliceert, vormt de voorwaarde voor de mogelijkheid van onze empirische ervaring. Het “Ganze der Erfahrung”, dat als *cogitabile* aan alle empirische ervaring ten grondslag ligt, wordt met andere woorden als een *commercium* of gemeenschap begrepen, waarmee Kant expliciet teruggrijpt op een categorie, die ook in zijn vroegere filosofie een belangrijke rol had gespeeld.⁴⁷ Zoals we gezien hebben, had Kant al in de *Kritik der reinen Vernunft* de categorie van de gemeenschap als impliciete voorwaarde voor de eenheid van de ervaringskennis genoemd: “Die Einheit des Weltganzen, in welchem alle Erscheinungen verknüpft sein sollen, ist offenbar eine bloße Folgerung des insgeheim angenommenen Grundsatzes der Gemeinschaft aller Substanzen, die zugleich seien: denn wären sie isoliert, so würden sie nicht als Teile ein Ganzes ausmachen [...]” (A218/B265 Anm.). In het *Opus postumum* wordt deze nog in de eerste *Kritik* “insgeheim” aangenomen voorwaarde als constitutief voor “das Gan-

47. Zie hierboven pp. 85 vv. Dat de basis van Kants latere opvatting van de ether als een dynamisch continuüm al in zijn materiebegrip vanaf het midden van de vijftiger jaren is terug te vinden, wordt o.a. betoogd door B. Jeffrey Edwards (*Dynamical Community and Dynamical ‘World-Matter’*, pp. 64-85 en 110-152; vgl. ook id., *Substance, Force, and the Possibility of Knowledge*, pp. 73-91 en 114-132).

ze der Sinnengegenstände” begrepen. Anders gezegd: het bestaan van de wereld in ruimte en tijd is in het nagelaten werk afhankelijk van de transcendentale betrekking tussen individuele substanties, die op het niveau van de indirecte Erscheinung als *omnimoda determinatio* door de Selbstsetzung van het subject wordt gearandeerd.

Het is geen toeval dat intelligibiliteit en samenhang als *omnimoda determinatio* in het *Opus postumum* beiden als definiërend kenmerk van de werkelijkheid worden voorgesteld. Voor Kants ontologisch werkelijkheidsbesef zijn beide begrippen immers correlaat, zo niet identiek. Als noodzakelijke voorwaarde voor de eenheid van de ervaring is de *omnimoda determinatio* een idee, die aan alle empirische samenhang vooraf gaat en die als zodanig alleen *gedacht* kan worden. Anderzijds ontleent de wereld als *cogitabile* haar systematische eenheid aan de onderlinge verbinding tussen de individuele voorstellingen, die als elementen der materie “ein reales Ganzes ausmachen” (OP XXII 194). Het bestaan van concrete objecten in de empirische ervaringswerkelijkheid is daarmee niet alleen afhankelijk van een door het verstand geconstrueerde werkelijkheid, maar ook van de op het niveau van deze indirecte werkelijkheid aanwezige samenhang met andere objecten.⁴⁸ Dit betekent, zoals Kant al in de *Kritik der reinen Vernunft* had opgemerkt, dat “ein jedes Ding noch im Verhältniß auf die *gesamte Möglichkeit*, als den Inbegriff aller Prädikate der

48. Het principe van de *omnimoda determinatio* als karakterisering van de bestaanswijze van objecten in de werkelijkheid is ook terug te vinden in moderne waarnemingstheorieën, zoals die van Merleau-Ponty en Victor Kraft. Zo schrijft Merleau-Ponty: “Ainsi chaque objet est le miroir de tous les autres [...] Je peux donc voir un objet en tant que les objets forment un système ou un monde et que chacun d’eux dispose des autres autour de lui comme spectateurs de ses aspects cachés et garantie de leur permanence. Toute vision d’un objet par moi se réitère instantanément entre tous les objets du monde qui sont saisis comme coexistants [...] L’objet achevé est translucide, il est pénétré de tous côtés par une infinité actuelle de regards qui se recourent dans sa profondeur et n’y laissent rien de caché” (*Phénoménologie de la Perception*, pp. 82-83; cursiv. A.N.). En overeenkomstig heet het bij Kraft: “Weil einem objektiv vorhandenen Gegenstand ein Wahrnehmungszusammenhang zugeordnet ist, darum involviert die Wahrnehmung eines solchen Gegenstandes immer auch den ganzen Wahrnehmungszusammenhang, dessen Glied sie ist” (*Erkenntnislehre*, p. 291). De parallellen met Kant — maar ook met Leibniz — zijn hier onmiskenbaar.

Dinge überhaupt” (A572/B600) moet worden begrepen.⁴⁹ Immers: “um ein Ding vollständig zu erkennen, muß man alles Mögliche erkennen, und es dadurch, es sei bejahend oder verneinend, bestimmen” (ibid. A573/B601). Omdat deze volledigheid nooit *in concreto* gegeven kan zijn, betekent dit ook, dat de ervaring van de empirische werkelijkheid de vorm aanneemt van een asymptotisch voortschrijdend proces dat nooit ten einde komt. In deze zin spreekt Kant in het *Opus postumum* over de ervaring als een *idee*: “Erfahrung ist nicht empirische Erkenntnis, sondern selbst nur eine Idee der Konstruktion eines Begriffs. Diese ist immer nur *asymptotisch* der Annäherung zur Erfahrung (wie in der Hyperbel)” (OP XXI 90).

Ook in de *Kritik der reinen Vernunft* had Kant gesproken over een asymptotisch ideaal, waar al onze kennis in laatste instantie op betrokken is en dat als zodanig nooit gegeven kan zijn, nl. de wereld als Vernunftidee. Betekent het feit dat Kant de “durchgängige Bestimmung eines Objekts der Wahrnehmung” in zijn late werk eveneens als “Idee” (OP XXII 498) betitelt, dat de existentie als *omnimoda determinatio* uit het *Opus postumum* samenvalt met het regulatieve begrip wereld uit de *Kritik der reinen Vernunft*? Het antwoord moet ontkenkend luiden, als we bedenken dat het late werk spreekt over “regulative Prinzipien die zugleich konstitutiv sind” (OP XXII 241), iets wat voor de *Kritik* ondenkbaar was geweest.⁵⁰ Volgens de *Kritik*

49. In de KrV wordt de *omnimoda determinatio* in het derde boek van de transcendentale Dialektik onder de benaming “Grundsatz der durchgängigen Bestimmung” opgevoerd (A571-83/B599-611). Dit principe heeft hier de functie om het ontologische begrip *ens realissimum* als een transcendentiaal ideaal te karakteriseren. Toch is de logische betekenis van het principe hier van meer gewicht dan de ontologische betekenis ervan. Als ontologisch principe is de *omnimoda determinatio* in de KrV (anders dan in het OP) immers niet constitutief voor de ervaring. Als logisch principe is het belang ervan gelegen in de fundering van de transcendentale logica, die als “Logik des Scheins” tot taak heeft de dialecticiteit van de zuivere rede aan het licht te brengen. Vgl. Peter Rohs, Kants Prinzip der durchgängigen Bestimmung alles Seienden. In: *Kant-Studien* LXXIX (1978), pp. 170-180.

50. Vgl. Mathieu, *La filosofia trascendentale*, pp. 406-411 en *Kants Opus postumum*, pp. 209-211. Zie in dezelfde zin Tuschling, *Metaphysische und transzendente Dynamik in Kants opus postumum*, p. 177. Eckart Förster beantwoordt de vraag daarentegen bevestigend: “I would suggest that Kant’s ether is best understood as a transcendental ideal in the critical sense” (Kant’s *Selbstsetzungslehre*. In: *Kant’s Transcendental*

der reinen Vernunft is de *eenheid*, waar alle ervaring op berust, een transcendentiaal ideaal en een regulatieve idee. Het concrete bestaan van objecten in de werkelijkheid is echter niet van deze regulatieve idee afhankelijk, maar uitsluitend van de categorieën van het verstand die de objectiviteit van onze kennis moeten garanderen. Objectiviteit wordt hier begrepen in termen van empirische realiteit en gewaarborgd door de formele structuur van het verstand. In het *Opus postumum* daarentegen wordt niet alleen de eenheid van de ervaring, maar ook de ervaring zelf een idee genoemd. Het bestaan van objecten in de werkelijkheid is als *omnimoda determinatio* van deze idee afhankelijk. De objectiviteit van ervaringsobjecten in ruimte en tijd is daarmee zelf een kwestie van “asymptotische Annäherung” geworden.⁵¹ Kortom: in Kants nagelaten werk hangt het reële bestaan van objecten in de waarnemingswereld af van het samenhangende geheel van alle ervaringsfeiten, dat paradoxalerwijze als zodanig nooit gegeven kan zijn. De paradox schuilt hier in het feit, dat de enig mogelijke maatstaf om de werkelijkheid van een object te beoordelen per definitie onbruikbaar is: het bestaan, zoals wij dat kunnen kennen, is altijd een graadueel bestaan en de werkelijkheid altijd een relatieve werkelijkheid.⁵²

Deductions, p. 226). Tegen Försters uitleg pleit o.a. dat transcendentale ideeën (anders dan de categorieën van het verstand) geen objectieve deductie toelaten (vgl. KrV A336/B393), hetgeen iedere gedachte aan een objectief bewijs voor het bestaan van de ether al van tevoren zou uitsluiten.

51. Dit impliceert tevens dat ruimte en tijd — de van de Selbstaffektion van het subject afhankelijke vormen van receptiviteit — niet langer als *principia individuationis* van ervaringsobjecten kunnen gelden. Zoals Tuschling heeft opgemerkt ondergaan de begrippen ruimte en tijd hier een — impliciete — herinterpretatie: “[...] space and time as such do not refer to existent things at all; they lose, therefore, their rank as supreme conditions of empirical existents and are now seen as mere attributes of the dynamical material or primordial matter” (Apperception and Ether. In: *Kant's Transcendental Deductions*, p. 212).

52. Dezelfde paradox komt ter sprake bij Merleau-Ponty, die zich afvraagt hoe wij de realiteit ooit kunnen kennen als zij vanuit geen enkel perspectief uitputtend beschreven kan worden: “Ainsi il semble que nous soyons conduits à une contradiction: la croyance à la chose et au monde ne peut signifier que la présomption d’une synthèse achevée, — et cependant cet achèvement est rendu impossible par la nature même des perspectives à relier, puisque chacune d’elles renvoie indéfiniment par ses horizons à d’autres perspectives” (*Phénoménologie de la Perception*, p. 381).

De hier besproken definitie van existentie als *omnimoda determinatio*, waardoor de werkelijkheid in het *Opus postumum* wordt gekarakteriseerd, heeft tevens implicaties voor Kants waarheidsbegrip. Wetenschappelijke waarheid is eveneens een relatief begrip: de waarheid van een uitspraak over de werkelijkheid kan niet berusten op een directe correspondentie tussen het gezegde en een feitelijke stand van zaken, maar hangt af van de mate van samenhang tussen die uitspraak en het geheel van uitspraken op het betreffende wetenschapsgebied en tenslotte van de totaliteit van alle wetenschap *überhaupt*. Waarheid in absolute zin is voor de late Kant, evenals het begrip objectiviteit, een onbruikbaar begrip.⁵³ Anders gezegd: “Bewahrheiten” (om Kants terminologie aan te houden) is een oneindige procedure, die slechts relatief geldige resultaten kan opleveren.⁵⁴ In deze context moeten we dan ook de opmerking plaatsen, dat “die Erfahrung niemals von der Existenz des Objekts dieser oder jener Sinnenobjekte [...] einen gesicherten Beweis liefern [kann]” (OP XXII 498), een uitspraak, die van Kants nieuwe definitie van existentie als *omnimoda determinatio* het onontkoombare gevolg is.

5. Het primaat van de moraal

5.1 Het hoogste niveau van de transcendentiaalfilosofie

We vatten hier samen. De eenheid van de ervaring, die in de *Kritik der reinen Vernunft* als regulatieve idee de transcendentale voorwaarde had gevormd voor een alomvattend werkelijkheidsbegrip, krijgt in het *Opus postumum* een ontologische herinterpretatie. Het centrale

53. Ook hier blijkt de verwantschap met Christian Wolff, die al in zijn “*Deutsche Metaphysik*” op de relativiteit van het begrip waarheid gewezen had: “Und da die Wahrheit durch die Ordnung in den Veränderungen der Dinge entsteht [...], so ist da mehr Wahrheit, wo eine größere Ordnung ist, und hingegen weniger Wahrheit, wo eine geringere angetroffen wird” (*Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*, § 151).

54. Kants impliciete kritiek op het inductieprincipe als wetenschappelijke methode is in wezen dezelfde als die van Popper, Lakatos e.a., wier kritiek zoals bekend tot het falsificatieprincipe als methodologische grondslag van het moderne wetenschapsbedrijf heeft gevoerd. Vgl. hierover Mathieu, *Kants Opus postumum*, p. 278.

begrip, dat in Kants late werk de eenheid van kennis en werkelijkheid moet garanderen, wordt gevormd door de ether, die als apriori gegeven materie niet slechts een regulatieve, maar ook een constitutieve functie bezit. Het belang van de etherdeductie is tweeledig. Enerzijds slaagt Kant erin de kloof tussen metafysica en fysica te overbruggen en daarmee een leemte in de transcendentale kentheorie op te vullen. Anderzijds weet hij de continuïteit te verzekeren met een ontologische werkelijkheidsopvatting, die niet alleen zijn eigen vroegere denken in belangrijke mate heeft beïnvloed, maar die bovendien geworteld is in een lange filosofische traditie. Het is dan ook niet verwonderlijk dat Kant behalve aan de begrippen intelligibiliteit en samenhang, die in deze traditie als definiërende kenmerken van de werkelijkheid hadden gegolden, ook aan het begrip moraliteit, dat we als het derde kenmerk van de traditionele ontologie zijn tegengekomen, in de laatste fase van zijn denken een belangrijke plaats toekent. Wat in de *Kritik der praktischen Vernunft* als “morele feitelijkheid” werd aangeduid, krijgt in het *Opus postumum* de status van een primaire ontologische werkelijkheid, die aan het kritisch-transcendentale denken “vooraf” gaat. Anders gezegd: de wereld van de moraal vormt als objectieve realiteit het fundament van waaruit de kritische dichotomie tussen natuur en wereld pas begrepen kan worden.

Het aan het licht brengen van deze verborgen zijnsgrond maakt in het nagelaten werk het “hoogste niveau” van de transcendentiaalfilosofie uit. Zoals Kant het op talloze plaatsen formuleert: “Der Transzendentalphilosophie höchster Standpunkt ist was Gott und Welt unter Einem Prinzip synthetisch vereinigt” (OP XXI 23). Dit “ene principe” dat God en wereld met elkaar kan verenigen en waar de eenheid van kennis en werkelijkheid in laatste instantie op betrokken is, is de idee van de plicht, de categorische imperatief “der auf alle vernünftige Weltwesen ausgebreitet und wodurch alle Weltwesen vereinigt werden” (OP XXII 105). Zo is de mens als moreel handelend wezen in staat als *copula* tussen God en wereld te fungeren en een “System der Ideen” op te richten, dat het “All der Wesen” als een geordend geheel van substanties representeert (vgl. OP XXI 12). In overeenstemming hiermee wordt het transcendentale idealisme thans niet meer gezien als een epistemologische theorie, die tot taak heeft de grenzen en mogelijkheden van het menselijk verstand af te baken.

nen, maar “der Schlüssel zur Eröffnung aller Geheimnisse des Ganzen Weltsystems” (OP XXI 38) genoemd, een betekenis die haaks staat op de propedeutische opvatting van transcendentiaal filosofie zoals Kant die nog in zijn kritische fase had verdedigd.⁵⁵

De sterk toegenomen belangstelling voor problemen van moraal filosofische aard, waardoor Kants laatste jaren worden gekenmerkt, wordt gedocumenteerd in het door Adickes tussen 1800 en 1803 gedateerde eerste — dwz. chronologisch gezien laatste — Konvolut van het *Opus postumum* (OP XXI 3-158) en in de tussen april en december 1800 ontstane “Beilagen I-VIII”, die het zevende — en chronologisch voorlaatste — Konvolut (OP XXII 3-131) uitmaken. In deze beide cahiers zijn nog slechts brokstukken aan te treffen van wat Kants grote afsluitende werk had moeten worden: van een coherente bewijsgang is thans geen sprake meer, maar eerder van een schijnbaar onsamenhangend complex van zichzelf voortdurend herhalende gedachten waarin op het eerste oog weinig structuur te ontdekken valt. Deze omstandigheid is niet alleen het gevolg van de uiterlijke vorm waarin het *Opus postumum* ons is overgeleverd, maar ook van het feit dat Kant — in de woorden van Adickes — “nicht mehr imstande [ist], größere Gedankengruppen zu beherrschen und sie dem Ganzen wie den Teilen nach einheitlich zu überschauen”.⁵⁶ Toch is de kern van Kants betoog opmerkelijk helder, wanneer we ons maar rekenschap geven van de aard van de problematiek waarvoor Kant een oplossing zoekt en waarvan we in de voorafgaande paragrafen de hoofdlijnen geschetst hebben.

De oorspronkelijke wetenschapstheoretische vraagstelling, die aan het Übergangproject in de eerdere delen van het *Opus postumum* ten grondslag had gelegen (de “Übergang von den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* zur Physik”), heeft in de beide laatste cahiers plaatsgemaakt voor een andere vraag, nl. die naar de eenheid van theoretische en praktische filosofie of ook wel die naar de eenheid van natuur en vrijheid.⁵⁷ Al in de *Kritik der Urteilskraft*

55. Zie KrV A841/B869, A845/B873 en Prol. § 5, IV 279.

56. *Kants Opus postumum dargestellt und beurteilt*, p. 148.

57. Dit wil echter niet zeggen dat Kant in zijn aantekeningen na 1800 een radicaal nieuwe koers inslaat. Volgens Mathieu kan er geen twijfel bestaan aan “Kants eenduidige Absicht, daß “der höchste Standpunkt der Transzendentalphilosophie” eine zusammenhängende Entwicklung der früheren Entwürfe wiedergeben sollte” (*Kants Opus postumum*, p. 252). Ook Lehmann wijst erop dat de wetenschapstheoretische

had Kant deze laatste vraag tot centraal thema gemaakt, zonder dat de derde *Kritik* echter een definitief antwoord had kunnen geven. In de jaren na 1799, als met de ethertheorie en de Selbstsetzungslehre eenmaal de grondslagen zijn gelegd voor een alomvattende werkelijkheidsleer, waarin transcendentiaalfilosofie en transcendentiaaltheologie als identieke disciplines worden opgevat (vgl. OP XXII 63), meent Kant de eenheid van theoretische en praktische filosofie en van natuur en vrijheid te kunnen funderen in de morele autonomie van het menselijk subject. Zo kan het hoogste standpunt van de transcendentiaalfilosofie door Kant tegelijkertijd het standpunt van de morele vrijheid genoemd worden en heet het in hetzelfde verband: “Der Begriff der Freiheit macht das Verband des Übergangs” (OP XXI 46), een uitspraak die veel verder gaat dan het bieden van een oplossing voor het systematiekprobleem in de wetenschapstheorie, dat Kant in de eerdere gedeelten van het *Opus postumum* had bezig gehouden. Volgens Kants opvatting in het eerste Konvolut maakt hetzelfde vermogen, dat het subject in staat stelt zichzelf als object te constitueren, niet alleen de wetgeving van de natuur, maar tegelijkertijd ook de wetgeving van de morele wereld mogelijk. De Vernunft is met andere woorden voorgoed “theoretisch-praktisch” geworden:

“Transzendentalphilosophie ist der Akt des Bewußtseins, dadurch das Subjekt seiner selbst Urheber wird und dadurch auch von dem ganzen Gegenstände der technisch-praktischen und moralisch-praktischen Vernunft in einem System, in Gott alle Dinge als in einem System zu ordnen. [...] Die theoretisch-praktische Vernunft schafft sich ihrer Natur gemäß selbst Objekte, nämlich selbständige Ideen — das System einer sich selbst zum Gegenstände konstituierenden allumfassenden Vernunft — Die Transzendentalphilosophie beschäftigt sich nicht mit etwas, was als existierend angenommen wird, sondern bloß mit dem Geist des Menschen [...]” (OP XXI 78).⁵⁸

vraagstelling in de eerdere delen van het *Opus postumum* en de praktisch-morele thematiek in de laatste twee cahiers op hetzelfde metafysische motief zijn terug te voeren, zodat “zunächst nur von einer Ausweitung der ursprünglichen Problematik gesprochen werden kann” (Gerhard Lehmann, *Zur Problemanalyse von Kants Nachlaßwerk*. In: id., *Kants Tugenden*, p. 99). Zie ook hierboven noot 2.

58. Een systematisch onderzoek naar de betekenis van de moraal voor de interpretatie van Kants transcendentiaalfilosofie in de laatste fase van zijn denken ontbreekt

5.2 De mens als idee

De objecten van de theoretisch-praktische rede, die in het bovenstaande citaat zelfstandige ideeën worden genoemd, komen overeen met de objecten van de klassieke *metaphysica specialis*: God, mens en wereld. Wat allereerst het laatste begrip betreft: het feit dat Kant de wereld een idee van de rede noemt — een term waarvan de betekenis thans niet meer in louter regulatieve zin kan worden opgevat — vormt hier geen bijzondere moeilijkheid meer, maar vloeit logisch voort uit zijn nieuwe transcendentiaal-ontologische positie, zoals we die hierboven geschetst hebben. Zoals we zagen geeft het intelligibele karakter van de realiteit Kant aanleiding om te spreken over de wereld als het product van mijn kennis: “*Der Welt erkennen will, muß sie zuvor zimmern und zwar in ihm selbst*” (OP XXI 41). In technische termen uitgedrukt: de wereld is een constructie (Setzung) en als zodanig een transcendentiaal object, dat als indirecte Erscheinung het referentiekader vormt waarbinnen onze kennis van de werkelijkheid pas mogelijk is. Het kritische onderscheid tussen fenomenale en noumenale wereld speelt voor de mens “als das mit freier Willkür begabte, Gott analoge Prinzip mundi incola Homo” (OP XXI 47) thans geen rol meer, waarmee ook het eerder gemaakte onderscheid tussen God als “Urheber” der Dinge an sich en de mens als *principium originarium* der Erscheinungen (vgl. Refl. 4135 XVII 429 en 6057 XVIII 440) komt te vervallen. De mens is niet alleen “Weltbewohner” (OP XXI 41) en “Weltbürger” (ibid. 51), maar hij is tegelijkertijd ook “schepper” van de wereld, zowel in fenomenale zin (in de betekenis van *dabile*) als ook in noumenale zin (in de betekenis van *cogitabile*).

Maar niet alleen de wereld is een door de mens voortgebrachte idee, ook de mens zelf wordt thans een idee genoemd: “Der Mensch mit seinem Freiheitsprinzip ist selbst eine bloße Idee” (OP XXI 48). Als “Idee” is de mens het product van zichzelf als moreel handelend wezen. Met andere woorden, de mens scheidt ook *zichzelf*, een fe-

tot op heden. Een eerste aanzet vormt de studie van François Marty, La philosophie transcendentale dans la dernière période de l’*Opus postumum*. In: *Proceedings of the 8. International Kant Congress*. Vol. I. 3, pp. 865-880.

nomeen dat we hierboven al eerder onder de noemer *Selbstsetzung* hebben leren kennen. Wat het eerste Konvolut hier nog aan toevoegt — en dit is voor ons onderwerp van bijzonder belang — is het praktisch-morele perspectief, dat thans het absolute primaat heeft boven dat van het theoretisch kennen. Als transcendentaal subject is de mens “Urheber” van de wereld, maar als morele persoonlijkheid schept hij zichzelf. Weliswaar “maakt” het subject zichzelf ook in theoretische zin doordat het als ervaringssubject deel uitmaakt van de wereld die indirect het product van zijn eigen voorstelling is, maar als praktisch-moreel subject is het bovendien de “auteur” van zijn eigen bestaan: het is een “sich selbst bestimmendes Wesen” (OP XXI 62), dat het vermogen bezit om zichzelf te maken tot wat het behoort te zijn.⁵⁹

De realisering van de moraal in de ervaringswereld door te leven volgens het formele gebod van de morele imperatief is daarmee in laatste instantie niets anders dan een concretisering van het eerder genoemde principe *forma dat esse rei*. De zuivere praktische rede stelt ons anders gezegd in staat een apriorische verbinding tot stand te brengen tussen de formele structuur van de morele ervaring en de materiële inhoud ervan: “*Die moralisch-praktische Vernunft ist eine von den bewegenden Kräften der Natur und aller Sinnenobjekte*” (OP XXII 105). Volgens Kants opvatting in het late *Opus postumum* is dus niet alleen onze kennis van de werkelijkheid, maar ook de essentie van ons bestaan van ons apriorisch zelfwetgevend vermogen afhankelijk. *Selbstsetzung* en morele autonomie zijn hier identieke en verwisselbare begrippen geworden. Beide begrippen komen samen in Kants leer van de persoonlijkheid, een begrip dat in het nagelaten werk een bijzondere nadruk krijgt. Zoals we eerder hebben gezien verwijst de term “persoon” niet alleen naar de intelligibele status van het “ik denk” in de theoretische filosofie, maar wordt dezelfde term in Kants tweede *Kritik* gebruikt om de bestaanswijze van het morele

59. Vgl. in dezelfde context: “Ich bin mir selbst nicht bloß nach einem Gesetz der *Rezeptivität der Natur* sondern auch nach einem Prinzip der *Spontaneität der Freiheit* ein Prinzip der synthetischen Selbstbestimmung” (OP XXII 131). Zie voor het praktisch-morele aspect van Kants *Selbstsetzungstheorie* Jeffrey Edwards, *Spinozism, Freedom, and Transcendental Dynamics in Kant’s Final System of Transcendental Idealism*. In: S. Sedgwick (ed.), *The Reception of Kant’s Critical Philosophy*, pp. 54-77.

subject mee aan te duiden. Beide aspecten worden thans onder één noemer verenigd: “persoonlijkheid” is een begrip dat wortelt in het zelfbewustzijn, maar dat in het morele handelen wordt gerealiseerd. “Daß der Mensch nicht allein denkt, sondern auch zu sich selbst sagen kann ‘ich denke’ macht ihn zu einer Person” (OP XXI 103). Maar tegelijkertijd is persoonlijkheid “die Eigenschaft eines Wesens das Rechte, mithin eine moralische Qualität hat” (OP XXI 12). Waar de kloof tussen het theoretische zelfbewustzijn in de loutere voorstelling “ik denk” en het morele spontaneïteitsbewustzijn in Kants eerdere werk als onoverbrugbaar gold, heet het in een aantekening uit de late negentiger jaren:

“Unter allen Eigenschaften, die einem denkenden Wesen zukommen, ist die erste die seiner selbst als einer *Person* bewußt zu sein, nach welcher das Subjekt nach dem transzendentalen Idealismus sich selbst a priori zum Objekte konstituiert, nicht als in der Erscheinung gegeben [...], sondern als Wesen, das seiner Selbst Begründer und Urheber ist nach der Qualität der Persönlichkeit. Das *ich bin*. — Ich als Mensch bin mir Sinnenobjekt im Raum und der Zeit und zugleich Verstandesobjekt — *Bin eine Person*: folglich ein moralisches *Wesen das Rechte hat*” (OP XXI 14).

Theoretische en praktische rede worden zo beide op het persoonsbegrip betrokken, waarmee Kant in het *Opus postumum* tegemoet lijkt te komen aan wat hij eerder in de *Kritik der praktischen Vernunft* als een verwachting had geformuleerd, nl. “die Erwartung, es vielleicht dereinst bis zur Einsicht der Einheit des ganzen reinen Vernunftvermögens (des theoretischen sowohl als praktischen) bringen und alles aus einem Prinzip ableiten zu können” (KpV V 91).

5.3 Het morele godsbewijs

Kants persoonsbegrip in het *Opus postumum* is echter ook in ander opzicht van belang. Niet alleen dient het om een verbinding aan te geven tussen het theoretische en het praktische zelfbewustzijn, maar het brengt ook, geheel in de lijn van de traditionele scheppingsleer, een verwantschap tot uitdrukking tussen mens en God — waarmee we vanzelf zijn aangekomen bij het derde thema van de klassieke

metafysica, een thema dat ten opzichte van de begrippen mens en wereld in de laatste fase van Kants denken een sterk overheersende rol speelt.

Ook God wordt in het late *Opus postumum* een “Idee” genoemd, dwz. een product van mijn kennis: “Die Idee von dem, was die menschliche Vernunft selbst aus dem Weltall macht, ist die aktive Vorstellung von Gott. Nicht als einer besonderen Persönlichkeit *Substanz außer mir*, sondern *Gedanke in mir*” (OP XXI 154). Maar ook al is God evenals de wereld een voortbrengsel van de rede en is de mens als denkend wezen een “Mittelbegriff” tussen beide (vgl. OP XXI 27 en 29), toch is de verhouding tussen mens en God van een radicaal andere orde dan die tussen mens en wereld. Immers: “Gott und Mensch sind beides Personen” (OP XXI 48), een stelling waarmee Kant terugrijpt op een theologische premisse, die het gezicht van het moderne denken van Descartes tot en met Hegel heeft bepaald.⁶⁰ Op verschillende plaatsen in het eerste Konvolut gaat deze overeenkomst zelfs zover, dat Kant ertoe neigt om God en mens met elkaar te identificeren, iets wat hij in de voorafgaande jaren onder de noemer “Spinozismus” steeds uitdrukkelijk had afgewezen. Waar Kant vroeger staande had gehouden, dat het “der höchste Grad der Schwärmerei ist, daß wir selbst in Gott sind und in ihm unser Dasein fühlen oder anschauen [...]” (Refl. 6051, XVIII 438), heet het in het *Opus postumum*:

“Es ist ein Gott: es ist ein Wesen in mir, was von mir unterschieden im Kausalverhältnisse der Wirksamkeit (nexus effectivus) auf mich steht (agit, facit, operatur); welches selbst frei, d.i. ohne vom Naturgesetze im Raum und der Zeit abhängig zu sein, mich innerlich richtet (rechtfertigt oder verdammt), *und ich, der Mensch, bin selbst dieses Wesen* und dieses nicht etwa eine Substanz außer mir und was das befremdlichste ist: die Kausalität ist doch eine Bestimmung zur Tat in Freiheit” (OP XXI 25; cursiv. A.N.).

Spinoza wordt thans niet langer categorisch afgewezen: “Die transzendente Idealität des sich selbst denkenden Subjekts macht sich

60. Vgl. Karl Löwith, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*. In: id., *Sämtliche Schriften*, Bd. IX, pp. 19 vv. en 62.

selbst zu einer Person. Die Göttlichkeit derselben. Ich bin im höchsten Wesen. Ich sehe mich selbst (nach Spinoza) in Gott, der in *mir* gesetzgebend ist” (OP XXII 54). Of ook wel: “Der Geist des Menschen ist Spinozens Gott” (OP XXI 99), waarmee Kants nakritische godsbegrip in één formule wordt samengevat.⁶¹ Deze opvatting, dat het subject als persoon daadwerkelijk God *is* (vgl. ook OP XXII 49), stemt noch met de postulatenleer uit de *Kritik der praktischen Vernunft* noch met de godsopvatting uit *Die Religion innerhalb der Gren-*

61. De frequente vermelding van Spinoza (al dan niet in combinatie met Lichtenberg en Schelling) is hier op zijn minst opmerkelijk. Waar Kant nog in zijn bijdrage aan de discussie tussen Jacobi en Mendelssohn iedere invloed van Spinoza op zijn kritische hoofdwerk had ontkend en het nauwelijks begrijpelijk had genoemd “wie gedachte Gelehrte in der *Kritik der reinen Vernunft* Vorschub zum Spinozismus finden konnten” (Was heißt VIII 143 Anm.), heet het in het late OP: “Der transzendente Idealismus ist der Spinozismus, in dem Inbegriff seiner eigenen Vorstellungen das Objekt zu setzen” (OP XXII 64), waarmee Spinoza als voorloper van Kants eigen kritisch-transcendentale positie lijkt te worden beschouwd. Zie over Kants Spinozareceptie in het late werk Burkhard Tuschling, *Die Idee des transzendentalen Idealismus im späten Opus postumum*. In: *Übergang*, pp. 105-145, Jeffrey Edwards, *Substance, Force, and the Possibility of Knowledge*, pp. 167-192 en id., *Spinozism, Freedom, and Transcendental Dynamics in Kant’s Final System of Transcendental Idealism*. In: S. Sedgwick (ed.), *The Reception of Kant’s Critical Philosophy*, pp. 54-77. Volgens Edwards hangt Kants terugkeer naar Spinoza samen met de transcendentaal-realistische implicaties van zijn dynamische kosmologie: “The thesis from Kant’s late philosophy implies that the unity of perceptual consciousness depends not only on the synthetic functions of pure understanding with respect to what is given in space and time. For this unity depends, too, on the a priori determinable function of dynamical cosmic matter. Thus, the thesis concerning the transcendental function of this dynamical plenum undermines the notion that the constitutive principles of our a priori knowledge of objects could be grounded sufficiently by means of the exposition of space and time as a priori forms of intuition, and through the analysis and deduction of pure understanding’s synthetic functions in relation to these formal conditions of sensibility” (Spinozism, Freedom, and Transcendental Dynamics, p. 63). Kants ruimtebegrip is hier afhankelijk van een universeel dynamisch continuüm dat de eenheid van onze ervaring moet garanderen. De ruimte is m.a.w. “in some sense, transcendently real” (ibid., p. 67) en het is deze opvatting die Kant volgens Edwards aan Spinoza ontleent. Overigens zijn er goede gronden om de affiniteit tussen Kants denken en dat van Spinoza te relativeren: zie hierover mijn *Leibniz’ Onto-Logik und die transzendente Logik Kants*. In: *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*. Bd. V, i.h.b. pp. 60 vv.

zen der bloßen Vernunft overeen.⁶² Toch is deze opvatting in het licht van Kants nieuwe transcendentalisme geen *lapsus senilis*, maar een bewust geformuleerde consequentie. Om dit duidelijk te maken zullen we iets nader op Kants godsbegrip in het *Opus postumum* moeten ingaan.

Als Kant zowel in het eerste als in het zevende Konvolut de godsproblematiek centraal stelt, dan gaat het hem daarbij niet om een theologische duiding van het godsbegrip, maar in laatste instantie om de moraal. Weliswaar krijgt God in het *Opus postumum* nog alle traditionele theologische predikaten toebedeeld — “ens summum, summa intelligentia, summum bonum” (OP XXI 63), zoals de definitie luidt — maar dit is van minder belang dan het feit dat het bestaan van God gereduceerd wordt tot een ideële voorstelling en een product van de rede. Ook al wordt God — naar de uitspraak van Paulus (Handelingen 17:28) — nog steeds het wezen genoemd “in dem wir leben, weben und sind” (OP XXII 55) en “vor dem sich alle Knie beugen” (OP XXI 35), toch is God voor de late Kant geen bijbelse Schepper en al evenmin een God die zich geopenbaard heeft, maar slechts “mein eigener Gedanke” (OP XXI 153): “Der Begriff von einem solchen Wesen ist nicht der von einer Substanz, d.i. von einem Dinge, das unabhängig von meinem Denken existiere, sondern die Idee (Selbstgeschöpf), Gedankending (ens rationis), einer sich selbst zu einem Gedankending konstituierenden Vernunft” (OP XXI 27). Opgevat als een louter ideële voorstelling, kan het bestaan van God in theoretisch opzicht niet bewezen kan worden, maar dit bestaan is daarom niet minder waarachtig — het vindt volgens Kant zijn grond in het bewustzijn van de morele plicht.

“Die Frage ob ein Gott sei muß bloß aus Prinzipien der moralisch-praktischen Vernunft abgeleitet werden” (OP XXII 62); “Der Begriff von Gott ist die Idee von einem über alle Weltwesen physisch

62. Vgl. Eckart Förster, Die Wandlungen in Kants Gotteslehre. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* LII (1998), pp. 341-362. Een alternatieve uitleg is te vinden bij Gerhard Schwarz, die de stelling verdedigt dat Kants late identiteitstheze al in het godspostulaat van de KpV ligt opgesloten (*Est Deus in nobis. Die Identität von Gott und reiner praktischer Vernunft in Immanuel Kants Kritik der reinen praktischen Vernunft*, i.h.b. pp. 1-22 en 196-270).

und moralisch machthabenden Wesen (das also nur Eines sein kann, welches für sich selbst nicht in Raumes- und Zeitverhältnissen bestimmbar gedacht werden kann). Daß ein solches Wesen sei, zeigt die moralisch-praktische Vernunft im *kategorischen Imperativ* in der Freiheit unter Gesetzen in der Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote. Diese Idee ist das Gefühl der Gegenwart der Gottheit im Menschen. Wir würden ein solches Pflichtgefühl nicht haben ohne Imperativ” (OP XXII 108).

Dit betekent tevens dat de bovengenoemde theologische kwaliteiten (“ens summum, summa intelligentia, summum bonum”) moeten worden begrepen als “*moralischen* Kräfte oder Qualitäten Gottes, als oberster Gesetzgeber, Regierer und Richter”.⁶³ Van deze kwaliteiten wordt thans gezegd dat ze hun oorsprong vinden in de categorische imperatief (OP XXII 112). Het morele godsbewijs, dat het godsbestaan fundeert in onze autonome praktische rede en dat aan Gods eigenschappen alleen nog een formeel-praktische betekenis toekent, biedt geen garantie voor het bestaan van een goddelijke instantie buiten mij of boven mij (“Gott muß nicht als Substanz außer mir vorgestellt werden, sondern als das höchste moralische Prinzip in mir”; OP XXI 144) en in zoverre is de strekking ervan beperkt. In dit verband moeten we Kants opmerking begrijpen dat het “ungereimt [ist] zu fragen, ob ein Gott sei” (OP XXI 153), een bewering die met de overtuiging “daß ein solches Wesen existiere” (OP XXII 55) niet noodzakelijk in tegenspraak is. Anders gezegd: Gods “Sitz im Menschen” is de moraal en los van deze morele context heeft de vraag naar het bestaan van God voor Kant geen betekenis.⁶⁴

63. Zie Förster, *Die Wandlungen in Kants Gotteslehre*, p. 361.

64. Het is verrassend om te constateren dat Kant in zijn laatste — ongepubliceerde — aantekeningen dezelfde godsopvatting huldigt als die waarmee Fichte een jaar eerder de zgn. Atheïsmusstreit over zich had afgeroepen, die tenslotte tot diens gedwongen vertrek uit Jena had geleid. Ook voor Fichte zijn God en moraal in wezen identiek. In zijn *Appellation an das Publicum* (1799) en de *Gerichtliche Verantwortungsschriften gegen die Anklage des Atheismus* (1799), alsmede in de latere godsdienstfilosofische geschriften *Die Bestimmung des Menschen* (1800) en *Die Anweisung zum seligen Leben* (1806), reduceert Fichte de idee van God tot de idee van een morele wereldorde en wordt het rijk der genade voorgesteld als het rijk van de morele autonomie. Iedere vorm van geloof die meer wil zijn dan het geloof aan de morele auto-

In de biografische literatuur wordt Kants toegenomen interesse in de Godsproblematiek in zijn laatste jaren gewoonlijk in verband gebracht met het, zowel door Hasse als Wasianski gememoreerde, voorval van de in tijd van hongersnood uit hun nest gestoten jonge zwaluwen, dat Kant verleid zou hebben tot de uitroep “Es ist ein Gott”, een formulering die in het eerste Konvolut op talloze plaatsen herhaald wordt.⁶⁵ Toch moet betwijfeld worden of dit voorval, zoals in de literatuur veelal wordt aangenomen, voor Kant een rehabilitatie van het fysicotheologische godsbewijs heeft betekend, waarvan hij in zijn kritische periode de ontoereikendheid had aangetoond (vgl. KrV A623-24/B651-52 en KU V 436 vv.). In de tekst van het *Opus postumum* uit de periode na het genoemde voorval (dwz. vanaf 1799) vinden we althans geen enkele aanwijzing voor de juistheid van een degelijke interpretatie. Het enige bewijs voor het bestaan van God, dat Kant in zijn laatste jaren voor toereikend houdt, is het morele godsbewijs, dat in theoretisch opzicht als het zwakste van de traditionele godsbewijzen geldt: “Der kategorische Imperativ und die darauf gegründete Erkenntnis aller Menschenpflichten als Göttlicher Gebote ist der praktische Beweis vom Dasein Gottes” (OP XXI 74).⁶⁶ De

nomie van de mens is voor Fichte bijgeloof. De overeenkomst tussen Kant en Fichte is des te opmerkelijker, gezien Kants ongewoon scherpe verklaring in de *Allgemeine Literaturzeitung* van 7 augustus 1799 (AA XII 370 v.) waarin hij openlijk van Fichte afstand nam. Dat Kants opvattingen, in tegenstelling tot die van Fichte, slechts in kleine kring bekend waren doet niet af aan het feit dat de bezwaren die Fichte het predikaat atheïst bezorgden evenzeer op Kant van toepassing zijn. Zo rapporteert de latere Heidelberger theoloog Johann Friedrich Abegg in zijn reisdagboek dat Kant in deze periode al niet meer tot de aanhangers van het christelijke openbaringsgeloof kon worden gerekend (vgl. de door Abegg opgetekende uitspraak van Kants tafelgenoot Johann Brahl: “Ungeachtet [Kant] nun Gott postuliert, so glaubt er selbst nicht dran, und auch die Zukunft achtet er nicht, insofern sie Fortdauer gewähren kann”; Abegg, *Reisetagebuch von 1798*; geciteerd bij R. Malter (Hrsg.), *Immanuel Kant in Rede und Gespräch*, p. 445).

65. Zie Felix Groß (Hrsg.), *Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen*, pp. 293-94 en A. Buchenau/G. Lehmann (Hrsg.), *Der alte Kant*, pp. 26-27.

66. In de door Lehmann samengestelde index bij het OP staat onder het lemma “Gottesbeweis (physicotheologischer)” slechts één vindplaats genoemd, waaruit alerminst blijkt dat Kant zijn kritische reserve ten aanzien van het fysicotheologische godsbewijs zou hebben opgegeven: “[...] nicht die Natur in der Welt führt auf Gott z.B. durch ihre schöne Ordnung sondern umgekehrt” (OP XXII 60). Vgl. ook

eigenlijke wortel van Kants interesse in de godsproblematiek in het eerste Konvolut is in de eerste plaats van morele aard en niet teleologisch: op het hoogste niveau van de transcendentiaalfilosofie, waarop de eenheid van kennis en werkelijkheid in laatste instantie betrokken is, verwijst de uitspraak “Es ist ein Gott” voor Kant uitsluitend nog naar een morele werkelijkheid, die van onze autonome wetgevende rede afhankelijk is.

Met deze reductie van de godsídee tot een “Axiom der reinen praktischen Vernunft sich selbst als Prinzip der Handlungen zu setzen” (OP XXII 108) is Kant teruggekeerd naar zijn oorspronkelijke opvatting van filosofie, die door het primaat van de praktisch-normatieve vraagstelling werd gekenmerkt: “Der höchste Standpunkt der Transzendentalphilosophie ist die *Weisheitslehre* welche ganz auf das Praktische des Subjekts abzweckt” (OP XXI 95).

5.4 Kants leer van het geweten

De moraal maakt aldus in het late *Opus postumum* de eigenlijke betekenis van het godsbegrip uit en is daarmee tegelijkertijd de “Bestimmungsgrund meiner Allgegenwart” (OP XXI 144). We kunnen dan ook zeggen, dat de moraal de sleutel is die de toegang biedt tot het universum, dwz. de metafysisch-ontologische werkelijkheid die aan de transcendentale reflectie vooraf gaat. Maar wat voor moraal wordt hier door Kant bedoeld? Gaat het nog steeds om de categorische imperatief als een abstract en formeel moreel gebod, dat in de eerste plaats een criterium voor het handelen wil zijn, of juist om het morele motief, dat zich als het bewustzijn van de plicht in het concrete handelen manifesteert? Als, zoals we eerder hebben betoogd, Kants formalisme in de ethiek het complement van zijn transcendentale kenkritiek vormt, dwz. als de moraal haar oorspronkelijke inhoudelijk-materiële betekenis onder invloed van het kritisch transcendentalisme verloren heeft en gereduceerd is tot een formele abstractie, dan kunnen we ons afvragen of Kants nieuwe transcendentalisme in zijn nakritische

OP XXII 61: “Wenn man Gott aus seinen Werken dartun wollte, wie wird man ihn beurteilen? Homo homini lupus. Er beweist seinen unendlichen Verstand, aber nicht moralisch”.

periode niet ook een andere opvatting over de aard en status van de moraal met zich mee brengt. Anders gezegd: heeft de ontologisering van het transcendentale denken in Kants nakritisches werk, waardoor de kloof tussen kenbare werkelijkheid en morele ervaringswereld kon worden overbrugd, tevens de weg vrij gemaakt voor een materieel ethiekbegrip, dat door het kritisch-transcendentale denken nog als “irrationeel” en “dogmatisch” gekwalificeerd kon worden?

We menen dat deze vraag inderdaad bevestigend beantwoord kan worden. Uit het belang dat in het *Opus postumum* wordt toegekend aan de begrippen spontaneïteit en Selbstsetzung, die hier niet meer uitsluitend een transcendentale maar ook een morele betekenis hebben, blijkt impliciet dat Kant ook op het gebied van de moraal een “Übergang” heeft voltrokken en wel van een formele naar een materiële ethiekopvatting. Als Kant de moreel-praktische rede tot “den bewegenden Kräften der Natur und aller Sinnenobjekte” rekent (OP XXII 105), of ook wel als “wirkende Ursache im Weltganzen” voorstelt (ibid. 114), dan heeft de opvatting van een praktisch subject dat zich ten doel stelt de morele kwaliteit van zijn handelen te beoordelen in termen van een abstract en formeel moreel gebod, voorgoed plaatsgemaakt voor een subject dat er naar streeft om die abstracte moraal daadwerkelijk in het praktisch handelen gestalte te geven, dwz. om — zoals de *Kritik der praktischen Vernunft* het had geformuleerd — “der Sinnenwelt, als einer sinnlichen Natur [...] die Form einer Verstandeswelt, d. i. einer übersinnlichen Natur [zu] verschaffen” (KpV V 43). Ook uit de karakterisering van de categorische imperatief als “ein gutes Prinzip im Menschen” (OP XXII 290), blijkt impliciet dat het Kant niet langer gaat om een criterium van procedurele rationaliteit, maar om een inhoudelijk moreel beginsel.

Zijn deze impliciete aanwijzingen nu ook voldoende om van een rehabilitatie van Kants materiële ethiek te kunnen spreken? Enerzijds wel, voorzover het nakritisches werk met terugwerkende kracht het bestaansrecht weet te verzekeren van een ethiekopvatting, die voor het kritisch formalisme steeds als onaanvaardbaar had gegolden. Maar anderzijds ook niet, voorzover we met een rehabilitatie nog iets meer bedoelen, nl. de neerslag van het nieuw verworven inzicht in een positief geformuleerde morele theorie. Dit laatste zou in dit geval neerkomen op een expliciet geformuleerde fenomenologie van

de morele ervaring. Anders gezegd: van een werkelijke rehabilitatie van Kants materiële ethiek zou pas gesproken kunnen worden als kan worden aangetoond, dat het fenomeen van de concrete morele ervaring, dat zich in de *Kritik der praktischen Vernunft* als een Faktum had aangediend, voor de late Kant de eigenlijke substantie en inhoud van het ethisch denken uitmaakt. We willen in deze paragraaf laten zien, dat Kant in het nakritische werk inderdaad een analyse van de concrete morele ervaring biedt, die weliswaar geen “nieuwe” morele theorie wil zijn, maar die niettemin een uitwerking te zien geeft van de materiële component van de ethiek, waaraan het in het eerdere werk steeds had ontbroken. Het gaat hier om de leer van het geweten, een fenomeen dat in de kritische ethiek nauwelijks genoemd wordt, maar dat in het nakritische werk als het morele fenomeen bij uitstek kan worden beschouwd.⁶⁷

Het geweten, zoals dat in het eerste en zevende Konvolut van het *Opus postumum* ter sprake komt, is de concretisering van de categorische imperatief in het individuele morele bewustzijn. Tegelijkertijd heeft het gewetensfenomeen voor Kant ook een theologische connotatie: het geweten is het praktische bewijs voor het bestaan van God. Deze samenhang tussen concrete morele ervaring en godsbegrip komt terminologisch tot uitdrukking in Kants karakterisering van de categorische imperatief als “Stimme Gottes” (OP XXII 64), of ook wel als “das Gefühl der Gegenwart der Gottheit im Menschen” (ibid. 108). Ook de voorstelling van onze morele plichten als goddelijke geboden sluit hierbij aan: “Man kann die *Existenz Gottes* nicht beweisen, aber man kann nicht umhin nach dem Prinzip einer solchen Idee zu verfahren und Pflichten als göttliche Gebote anzunehmen” (OP XXI 15). Ondanks deze terminologische overeenkomst met een lange theologische traditie vóór hem, is de Godsidee voor Kant echter niet langer constitutief voor het geweten als moreel fenomeen. Het geweten is voor Kant geen *vox dei* meer in letterlijke zin, maar een autonome in-

67. Gerhard Lehmann beschrijft deze omissie in het kritische werk aldus: “Indessen zeigt schon ein Blick auf die kritischen Hauptschriften der 80er Jahren, daß ihnen etwas fehlt: grob gesprochen, die Ethik selbst” (*Zur Analyse des Gewissens in Kants Vorlesungen über Moralphilosophie*. In: id., *Kants Tugenden*, p. 30). Met “die Ethik selbst” bedoelt Lehmann de leer van het geweten, dat hij niet ten onrechte voor *het* grondfenomeen van alle moraal houdt.

stantie. Anders dan voor de scholastieke traditie, waar het geweten als *synteresis* een kenbron was geweest van objectieve morele inzichten die door God waren geopenbaard, is de uitoefening van het geweten voor Kant “ein Geschäfte des Menschen mit sich selbst” (MS VI 438).⁶⁸ Als morele plichten bij Kant nog steeds goddelijke geboden genoemd worden, dan kan hier nog slechts sprake zijn van een analogie: alleen als de mens niet langer onderworpen is aan een vreemde instantie, maar uitsluitend aan zichzelf gehoorzaamheid verschuldigd is, kan er immers met recht van een autonome moraal gesproken worden:

“In der moralisch-praktischen Vernunft ist das Prinzip der Erkenntnis meiner Pflichten als Gebote (praecepta), d.i. nicht nach der Regel die dem Subjekt zum Gebot macht, sondern die aus der Freiheit hervorgeht, sich selbst vorschreibt und doch gleich als ob es ihm ein Anderer und Höherer als Person dem Subjekt zur Regel machte (dictamen rationis practicae), enthalten und denen es zu gehorchen durch seine eigene Vernunft sich genötigt fühlt (nicht analytisch nach dem Prinzip der Identität sondern synthetisch als einem Überschritt von Metaphysik zur Transzendentalphilosophie)” (OP XXII 129).

Het belang van deze passage — afgezien van het feit dat hier gesproken wordt van een overgang van metafysica naar transcendentiaal filosofie (!), waarmee echter niet anders dan Kants nieuwe transcenden-

68. De scholastieke traditie had het geweten steeds in termen van het onderscheid tussen *synteresis* en *conscientia* gedefinieerd: de *synteresis* gold als normgevende instantie, de *conscientia* als het subjectieve “mede-weten”, dwz. het vermogen om de abstracte norm in een praktisch syllogisme toe te passen. Al bij Luther wordt dit onderscheid problematisch. De *synteresis*-functie van het geweten wordt bij Luther afhankelijk gemaakt van de goddelijke genade en tegenover de *conscientia* gesteld, die als vorm van orthodoxe casuïstiek geen eigen plaats meer heeft. Met de secularisering van het geweten in de moderne tijd verliest ook de klassieke *synteresis*-functie zijn bestaansrecht. De leemte, die door het wegvallen van de *synteresis* ontstaat, wordt echter op verschillende wijze opgevuld. De functie, die voorheen vervuld was door de stem van God, wordt overgenomen door een systeem van sociale controle (Locke), door de staat (Hobbes), door de rationalisering van de affecten (Descartes, Spinoza), door de menselijke natuur (Rousseau) en tenslotte door een autonome moraal (Kant). Zie voor de oorsprong van de *synteresis*-functie van het geweten en voor de ontwikkeling van dit begrip in de moderne tijd Heinz-Dieter Kittsteiner, *Die Entstehung des modernen Gewissens*, pp. 159-286.

taalontologische werkelijkheidsconceptie bedoeld kan zijn — schuilt vooral in de karakterisering van de praktische rede als een “andere en hogere instantie”, waaraan het morele subject verantwoording verschuldigd zou zijn. Het gaat hier niet om het vermogen om een bestaande abstracte norm als *principium diiudicationis* op de concrete feiten toe te passen, maar om het morele zelfbewustzijn, dat zich pas in het concrete handelen manifesteert.⁶⁹ Anders gezegd: met deze “unerklärliche innere Beschaffenheit” (OP XXI 25) bedoelt Kant het vermogen, waardoor de mens in staat is zijn eigen daden *in foro interno* te verantwoorden. Ook op andere plaatsen in het nagelaten werk komt dit vermogen ter sprake, als gesproken wordt over “der innere Richterstuhl” als een *forum conscientiae* (OP XXII 125). Dit innerlijke gerechtshof, waar onze morele plichten als goddelijke geboden gedacht worden, is geen abstracte instantie, maar het concrete morele bewustzijn, opgevat als *dictamen rationis practicae*, dwz. als “Auspruch eines Vernunftprinzips über sich selbst” (OP XXII 120). Hoe moeten we ons een dergelijk gerechtshof voorstellen? Het feit dat het menselijk subject zichzelf de wet geeft volgt weliswaar uit Kants theorie van de morele autonomie, maar hoe kan de mens wetgever en rechter tegelijk zijn, zonder met zichzelf in tegenspraak te komen?

Kant zelf had zich deze vraag al eerder gesteld. In de *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, het tweede deel van de in 1797 verschenen *Metaphysik der Sitten*, dus in de jaren voorafgaand aan de herinterpretatie van de transcendentale kritiek in het *Opus postumum*, had Kant het morele geweten als volgt gedefinieerd: “Das Bewußtsein eines inneren Gerichtshofes im Menschen (“vor welchem sich seine Gedanken einander verklagen oder entschuldigen”) ist das *Gewissen*” (MS VI 438).⁷⁰ Dit geweten, dat hier als een “ursprüngliche intellek-

69. Ditzelfde onderscheid komt ook al ter sprake in de *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*: “Das Gewissen richtet nicht die Handlungen als Kasus, die unter dem Gesetz stehen; denn das tut die Vernunft, so fern sie subjektiv-praktisch ist [...]: sondern hier richtet die Vernunft sich selbst” (Rel. VI 186).

70. Kants voorstelling van het geweten als een innerlijk gerechtshof gaat direct terug op Baumgartens *Initia philosophiae practicae primae*, waar het geweten een *forum internum* genoemd wordt (vgl. AA XIX 82 vv. en 89-91). De oorsprong van dit model is echter veel ouder. Al voor de Stoa vormt het gerechtshofmodel van het geweten een onderdeel van de morele theorie, terwijl het fenomeen als zodanig al

tuelle und [...] moralische Anlage" (ibid.) getypeerd wordt, heeft als kenmerkende bijzonderheid dat — anders dan bij het wereldse *forum externum* — de door het geweten aangeklaagde en de rechter een en dezelfde persoon zijn.⁷¹ Omdat deze voorstelling van een gerechtshof echter ongerijmd is ("denn da würde ja der Ankläger jederzeit verlieren"; ibid.), "wird sich das Gewissen des Menschen bei allen Pflichten einen *Anderen* (als den Menschen überhaupt, d. i.) als sich selbst, zum Richter seiner Handlungen denken müssen, wenn es nicht mit sich selbst im Widerspruch stehen soll" (MS VI 438-39). Maar wat moeten we ons bij deze constructie voorstellen, als deze "ander" niet meer met God geïdentificeerd kan worden? Zoals Kant de noodzakelijke tegenspraak in de antinomiënleer in de *Kritik der reinen Vernunft* had weten op te lossen door een methodologisch onderscheid te maken tussen een fenomenale en een noumenale wereld, zo biedt hij in de *Metaphysik der Sitten* voor de "scheinbare Antinomie" (MS VI 418) die door het fenomeen van het geweten wordt opgeroepen, in wezen dezelfde oplossing:

"Die zwiefache Persönlichkeit, in welcher der Mensch, der sich im Gewissen anklagt und richtet, sich selbst denken muß: dieses doppelte Selbst, einerseits vor den Schranken eines Gerichtshofes, der doch ihm selbst anvertraut ist, zitternd stehen zu müssen, anderseits aber das Richteramt aus angeborener Autorität selbst in Händen zu haben, bedarf einer Erläuterung, damit nicht die Vernunft mit sich selbst in Widerspruch gerate. — Ich, der Kläger und doch auch Angeklagter bin eben derselbe Mensch (numero idem), aber als Subjekt der moralischen, von dem Begriffe der Freiheit ausgehenden Gesetzgebung, wo der Mensch einem Ge-

in de vroeg-Griekse tragedie beschreven wordt (zie bijv. Euripides' *Orestes*), maar waar een begripsmatige articulatie van het verschijnsel nog ontbreekt. Zie over de klassieke oorsprong van het geweten als innerlijk normerende instantie Henry Chadwick, *Betrachtungen über das Gewissen in der griechischen, jüdischen und christlichen Tradition*.

71. Zie over de tegenstelling tussen "forum internum" en "forum externum" Willem Heubült, *Die Gewissenslehre Kants in ihrer Endform von 1797*, pp. 44-58 en Gerhard Lehmann, *Zur analyse des Gewissens in Kants Vorlesungen über Moralphilosophie*. In: id., *Kants Tugenden*, pp. 37 vv. en 43-47.

setz Untertan ist, das er sich selbst gibt (homo noumenon), ist er als ein Anderer als der mit Vernunft begabte Sinnenmensch (specie diversus), aber nur in praktischer Rücksicht zu betrachten — denn über das Kausalverhältnis des Intelligibilen zum Sensibilen giebt es keine Theorie, — und diese spezifische Verschiedenheit ist die der Fakultäten des Menschen (der oberen und unteren), die ihn charakterisieren. Der erstere ist der Anklager, dem entgegen ein rechtlicher Beistand des Verklagten [...] bewilligt ist. Nach Schließung der Akten tut der innere Richter, als *macht habende* Person, den Ausspruch über Glückseligkeit und Elend, als moralische Folgen der Tat; in welcher Qualität wir dieser ihre Macht (als Weltherrschers) durch unsere Vernunft nicht weiter verfolgen, sondern nur das unbedingte iubeo oder veto verehren können” (MS VI 439 Anm.).

De hier geciteerde passage maakt duidelijk dat Kant zich in de *Metaphysik der Sitten*, ondanks zijn aandacht voor het materiële aspect van het fenomeen van de moraal, nog steeds binnen de grenzen van het kritisch-transcendentale denkpatroon beweegt. Zoals gezegd vertoont de dialectiek van het geweten, die hier met behulp van het gerechtshofmodel tot uitdrukking wordt gebracht, een structurele verwantschap met Kants oplossing voor het probleem van de antinomieën in de *Kritik der reinen Vernunft*.⁷² Maar er is meer dan alleen een methodologische overeenkomst met de transcendentale kritiek. Niet alleen wordt de theorie van het “doppelte Selbst” in de *Metaphysik der Sitten* nog in termen van het kritische onderscheid tussen een fenomenale en noumenale wereld begrepen, ook de met dit onderscheid geassocieerde cognitieve vermogenspsychologie vinden we hier terug.⁷³ De gewetensfunctie wordt door Kant immers verklaard in termen van

72. Zie voor de methodologische overeenkomst tussen Kants gewetensleer in de nakritische fase en zijn oplossing voor het probleem van de dialectische schijn in de transcendentale Dialektik van de KrV Fumiyasu Ishikawa, *Das Gerichtshof-Modell des Gewissens*. In: *Aufklärung VII* (1992), pp. 43-55.

73. Zie over de samenhang tussen Kants epistemologisch transcendentalisme en zijn cognitieve vermogenspsychologie de eerdergenoemde studies van W.H. Walsh, *Philosophy and Psychology in Kant's Critique*. In: *Kant-Studien LVII* (1966), pp. 186-198 en Patricia Kitcher, *Kant's Transcendental Psychology*, pp. 3-29 en 205-230.

“die Fakultäten des Menschen (der oberen und unteren), die ihn charakterisieren”. De “hogere” faculteit is het actieve intellect, de “lagere” faculteit is de passieve dispositie. Als behorend tot het actieve intellect is het geweten een “ursprüngliche intellektuelle [...] Anlage” (MS VI 438), dwz. een actief-spontaan vermogen dat volgens Kant als de praktische pendant van het theoretische zelfbewustzijn kan worden opgevat: “Conscientia allgemein genommen ist das Bewußtsein seiner selbst *gleich apperceptio*”.⁷⁴ Maar tegelijkertijd duidt het geweten — als behorend tot de “Ästhetische Vorbegriffe der Empfänglichkeit des Gemüts für Pflichtbegriffe überhaupt” (MS VI 399) — op een ontvankelijkheid van het gemoed en kan daarom een “natürliche Gemütsanlage (praedispositio)” (ibid.) genoemd worden.⁷⁵

In het *Opus postumum* is voor een dergelijke vermogenspsychologie geen plaats meer. Zoals Kant in het bovenstaande citaat uit de *Metaphysik der Sitten* met zoveel woorden laat uitkomen, beschikt hij in 1797 inderdaad nog niet over een theorie “über das Kausalverhältnis des Intelligibilen zum Sensibilen”. Een dergelijke theorie — hoewel niet van causale aard — wordt slechts enkele jaren later in het eerste en zevende Konvolut van het *Opus postumum* geformuleerd: het is de Selbstsetzungslehre, die het metafysische onderscheid tussen nou-

74. MS Vigilantius XXVII 613 (cursiv. A.N.). Vgl. hierover Ishikawa, o.c., p. 53.

75. Deze karakterisering van het geweten als dispositie is in overeenstemming met het alledaagse taalgebruik. Zo zeggen we dat de mens een geweten “heeft”, niet dat hij zijn geweten “maakt”. Of zoals Kant het uitdrukt: “[das Gewissen] ist nicht etwas, was er sich selbst (willkürlich) *macht*, sondern es ist seinem Wesen einverleibt. Es folgt ihm wie ein Schatten, wenn er zu entfliehen gedenkt” (MS VI 438). Op andere plaatsen noemt Kant het geweten ook wel een “instinct” (vgl. o.a. Moralphilosophie Collins XXVII 297 en 351). We mogen dit aspect echter niet verabsoluteren, zonder aan de autonomiegedachte afbreuk te doen. Zo legt Gerhard Krüger ten onrechte een eenzijdige nadruk op het receptieve aspect van het geweten als hij schrijft: “das moralische Bewußtsein hat eine der tierischen analoge Struktur: der Mensch gehorcht indem er aufhört Mensch im Sinne der Menschheit zu sein. Er gerät in eine analoge Abhängigkeit wie das Tier, indem er seine Pflicht “kennt”. Dieses Kennen ist “blindes” Wissen (Bewußtsein) ohne positives Verstehen und Einsehen” (*Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, p. 195). Het vermogen tot zelfwetgeving van het autonome individu is in deze opvatting nog slechts een “zueignend gehorchendes negatives Verstehen des Gesetzes als solchen” (ibid.). In de literatuur is Krügers opvatting aangevochten door Maximilian Forschner (*Gesetz und Freiheit*, pp. 254 vv.).

menaal en fenomenaal weet op te heffen. Er is niet slechts “ein Gott und eine Welt” (OP XXI 91), maar ook één zelf. Het voorstellende ik wordt in het nagelaten werk als het product van het denkende ik opgevat (“Der Verstand *macht* das cogitabile zum dabile”; OP XXII 385) en omdat intelligibiliteit en moraliteit voor Kant in laatste instantie samenvallen kan ook van een dichotomie van het morele zelf geen sprake meer zijn. Anders gezegd: de paradox van het *numero idem*, zoals die in het bovenstaande citaat (MS VI 439 Anm.) wordt geformuleerd, verdwijnt in de context van het late *Opus postumum*.

Behalve het gerechtshofmodel van het geweten, waarmee we de conceptuele structuur van het gewetensfenomeen hebben aangegeven, is er nog een tweede aspect dat hier vermelding verdient. Dit aspect betreft het probleem van de morele motivatie. Zoals we in het vorige hoofdstuk hebben laten zien, kan Kants ethisch formalisme beschouwd worden als uitdrukking van de overtuiging dat het hoogste principe van de morele beoordeling (het *principium diiudicationis*) samenvalt met het principe van de morele motivatie (het *principium executionis*) en dat deze identiteit bovendien bewezen kan worden. De *Kritik der praktischen Vernunft* betekende in zoverre een breuk met deze overtuiging, dat het motiverende karakter van de moraal hier niet langer als een probleem werd opgevat, maar werd beschouwd als een vaststaand feit waarmee ieder mens in de concrete morele ervaring bekend is. Met de leer van het Faktum der Vernunft werd de motiverende kracht van de morele wet gefundeerd in een subjectief moreel bewustzijn dat verder niet afgeleid of bewezen kon worden. De zelfwetgevende functionaliteit van de zuivere praktische rede, die voor het morele handelen als constitutief moet worden beschouwd, gold voor Kant als de uitdrukking van een “vooraf gegeven” motivationele aanspraak (ons “eigenes notwendiges Wollen”; GMS IV 455), die aan al ons morele denken en doen ten grondslag ligt. Dit standpunt, dat aan het autonome morele bewustzijn een directe invloed op het menselijk handelen toekent, wordt ook in Kants latere werk niet meer prijsgegeven. In die zin wordt de moreel-praktische rede in het *Opus postumum* “eine von den bewegenden Kräften der Natur und aller Sinnenobjekte” genoemd (OP XXII 105) en worden ook de eerder genoemde praktische ideeën (God, mens en wereld) als “bewegende Kräfte auf die Natur des Menschen” voorgesteld (OP XXII 59).

De leer van het geweten in het late werk sluit hierbij aan, maar brengt ons bovendien een stap verder. Het gaat hier niet om de loutere constatering dat de zuivere praktische rede ons handelen kan bepalen, maar veeleer om het inzicht in het specifiek praktische karakter van onze morele ervaring, dat ons duidelijk moet maken waarom de vraag naar de afleiding van het morele grondmotief geen legitieme vraag kan zijn. Het gewetensfenomeen laat niet alleen zien *dat* de zuivere rede praktisch kan zijn, maar ook *hoe* de zuivere rede praktisch kan zijn, dwz. hoe de motiverende kracht van de zuivere praktische rede zich in ons concrete morele handelen manifesteert. Het geweten schrijft ons in concrete situaties voor wat onze plicht is, maar het kan geen plicht zijn om een geweten te hebben. Kant spreekt in dit verband van een “unausbleibliche Tatsache, nicht eine Obliegenheit und Pflicht” (MS VI 400).⁷⁶ In het fenomeen van het geweten wordt de onlosmakelijke samenhang tussen norm en motief manifest. In laatste instantie kunnen we immers geen legitiem onderscheid maken tussen objectieve norm en subjectief geweten. Dit betekent niet alleen dat het eerder gemaakte onderscheid tussen *principium diiudicationis* en *principium executionis* geen bestaansrecht heeft, maar ook dat het geweten niet kan dwalen, “daß nämlich ein *irrendes* Gewissen ein Unding sei” (MS VI 401). Het verstand kan misschien dwalen, mijn geweten kan dat niet:

“Denn in dem objektiven Urteile, ob etwas Pflicht sei oder nicht, kann man wohl bisweilen irren; aber im subjektiven, ob ich es mit meiner praktischen (hier richtenden) Vernunft zum Behuf jenes Urteils verglichen habe, kann ich nicht irren, weil ich alsdann

76. Het irreduceerbare karakter van het gewetensfenomeen sluit een naturalistische verklaring ervan bij voorbaat uit. “Es haben viele behauptet”, zo heet het in de Moralphilosophie Collins, “das Gewissen sei ein Werk der Kunst und Erziehung und es urteile und spreche los nach Gewohnheit. Allein wäre dieses, so könnte der, der solche Erziehung und Übung des Gewissens nicht hätte, sich der Gewissensbisse entschlagen, welches aber nicht ist” (Moralphilosophie Collins XXVII 355-356). Kant keert zich hier tegen de theorieën van o.a. Montaigne, Helvétius en Mandeville, die het geweten als het product van opvoeding en maatschappij beschouwen. Zie Lehmann, *Zur Analyse des Gewissens in Kants Vorlesungen über Moralphilosophie*. In: id., *Kants Tugenden*, pp. 33 vv.

praktisch gar nicht geurteilt haben würde; in welchem Fall weder Irrtum noch Wahrheit statt hat. *Gewissenlosigkeit* ist nicht Mangel des Gewissens, sondern Hang sich an dessen Urteil nicht zu kehren. Wenn aber jemand sich bewußt is nach Gewissen gehandelt zu haben, so kann von ihm, was Schuld oder Unschuld betrifft, nichts mehr verlangt werden [...] Nach Gewissen zu handeln kann also selbst nicht Pflicht sein, weil es sonst noch ein zweites Gewissen geben müßte, um sich des Akts des ersteren bewußt zu werden. Die Pflicht ist nur sein Gewissen zu kultivieren, die Aufmerksamkeit auf die Stimme des inneren Richters zu schärfen und alle Mittel anzuwenden [...] um ihm Gehör zu verschaffen” (ibid.).

Wie ervan uitgaat dat het geweten kan dwalen beschouwt het geweten als een vorm van weten. Met een dergelijke voorstelling wordt echter de specifiek morele dimensie van het gewetensfenomeen miskend. Zoals Heintel het treffend formuleert: “Sich im Rahmen der Wahrheitssuche zu irren ist zwar bedauerlich, aber nicht sittlich relevant [...] Damit der Irrtum sittliche Relevanz gewinne, müßte er unmittelbar mit dem Bösen (dem sittlich Negativen) zusammenfallen, d.h. aber der so gefaßte “Irrtum” wäre genau wie das sokratische Wissen immer schon (unmittelbare) Einheit von Theorie und Praxis und ist dann in der Gegenüberstellung von Objektivität (Wahrheit) und Subjektivität (möglichem Irren) überhaupt nicht zu fassen: innerhalb der theoretischen Intention wird der Satz vom Irren des Gewissens sinnlos, gerade nämlich, wenn er sittlich relevant sein soll und das Gewissen nicht zu einer Art Wissen abgespannt wird”.⁷⁷ Het gaat Kant dan ook in laatste instantie om de bewustwording van het specifiek praktische karakter van morele problemen, waarop ons geweten ons opmerkzaam kan maken en niet om het probleem van de toepassing in de concrete praktijk van een abstracte morele norm. “Schuld oder Unschuld” wordt bij Kant nog slechts beoordeeld naar de subjectieve intentie van waaruit gehandeld is: de gewetensovertuiging is hier het laatste criterium. De volledige nadruk is hiermee

77. Erich Heintel, Sokratisches Wissen und praktischer Primat. In: F. Kaulbach/J. Ritter (Hrsg.), *Kritik und Metaphysik*, pp. 219-20. Vgl. ook Henrich, *Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft*, pp. 109 vv.

komen te liggen op het morele motief, dwz. het bewustzijn van de morele plicht in bijzondere empirische situaties.⁷⁸

Het toegenomen belang van de concrete morele ervaring in Kants late werk, zoals dit met de leer van het geweten gestalte krijgt, laat voor het abstracte gebod van de categorische imperatief nog slechts een relatief bescheiden plaats over. Het gewetensfenomeen brengt bij Kant een “normatieve feitelijkheid” aan het licht, die we eerder als een Faktum der Vernunft hebben omschreven. Dit “altijd al” aanwezige Faktum is constitutief voor de moraal en het verplichtend karakter ervan. De toepassing van de categorische imperatief als een abstract en formeel moreel principe vooronderstelt daarom steeds het primaat van het concrete morele bewustzijn als uitdrukking van het motiverend karakter van de zuivere praktische rede. Dit betekent niet dat aan de categorische imperatief geen zelfstandige functie meer zou toekomen.⁷⁹ Het betekent wel dat de categorische imperatief ons niet tot concrete morele gedragingen kan aanzetten als we het morele motief, dat zich in bijzondere situaties als “geweten” manifesteert, niet reeds bezitten. “If this is the proper view”, schrijft H.J. Paton, “all we can say to a man who asks us why he should be moral is something like this: ‘We can set before you in a more or less clear and systematic form certain principles by which good men have judged and to some extent acted down the ages; but if you want to be convinced that it is your duty to act on these principles and that such action is

78. Vgl. John Silber (Procedural Formalism in Kant’s Ethics. In: *The Review of Metaphysics* XXVIII (1974), pp. 197-236), die met een beroep op Kants subjectivering van het geweten in de MS de onhoudbaarheid van een formalistische interpretatie van Kants ethiek wil aantonen. Volgens Silbers “procedurele” interpretatie van het ethisch formalisme “the virtue of the will must consist not in the attainment of some external achievement but rather in the faithfulness with which the moral agent fulfills the procedures of moral volition”; p. 235).

79. Zo doet het feit dat de morele wil altijd al “weet” wat er behoort te gebeuren, niet af aan de systematiserende functie van de categorische imperatief: pas de toepassing van de categorische imperatief als “oberste Maxime” maakt het mogelijk om een eenheid en systematische samenhang in ons handelen aan te brengen waar het anders aan zou ontbreken. Ook behoudt de categorische imperatief zijn betekenis als constitutieve grondslag van het positieve recht en als principe ter afleiding van bijzondere morele plichten, zoals Kant in de Rechtslehre resp. in de Tugendlehre van de MS laat zien.

a pre-eminent good and the one source of human dignity, then you must act on them yourself. You cannot attain moral insight without acting morally any more than you can attain logical insight without thinking correctly. Indeed in either case you must take a decision and make a venture of faith”.⁸⁰

Deze “venture of faith” is niet iets, dat door de categorische imperatief kan worden voorgeschreven. In *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* spreekt Kant in dit verband over een “Revolution in der Gesinnung”, die hierin bestaat dat de mens “den obersten Grund seiner Maximen, wodurch er ein böser Mensch war, durch *eine einzige unwandelbare EntschlieÙung* umkehrt (und hiermit einen neuen Menschen anzieht” (Rel. VI 47- 48; cursiv. A.N.). Deze onomkeerbare daad, die ook wel als een “Art der Wiedergeburt” (Anthropologie VII 294) wordt getypeerd, betekent een eenmalige constitutieve fundering van de moraal als “System guter Maximen” (KU V 274). Het is deze “Revolution in der Gesinnung” die onze pogingen om “*nach und nach* [d.h.] fragmentarisch ein besserer Mensch zu werden” (Anthropologie VII 294) pas betekenis kan geven. Omdat niemand echter ooit volledig zeker kan zijn van de zuiverheid van zijn motieven, kan niemand er ooit zeker van zijn of de hier bedoelde “revolutie”, die niets minder is dan een “Übergang zur Moralität”, zich voltrokken heeft of niet. We staan hier voor de principiële moeilijkheid “daß der erste subjektive Grund der Annehmung moralischer Maximen unerforschlich sei” (Rel. VI 21 Anm.). Maximes zijn immers gedefinieerd als subjectieve handelingsprincipes die uit vrije keuze voortkomen. En omdat een daadwerkelijk vrije keuze steeds een gemotiveerde keuze is “[muß] der Grund derselben (warum ich z.B. eine böse und nicht vielmehr eine gute Maxime angenommen habe) in keiner Triebfeder der Natur, sondern immer wiederum in einer Maxime gesucht werden; und, da auch diese eben sowohl ihren Grund haben muß, auÙer der Maxime aber kein *Bestimmungsgrund* der freien Willkür angeführt werden soll und kann, [wird] man in der Reihe der subjektiven Bestimmungsgründe ins Unendliche immer weiter zurück gewiesen, ohne auf den ersten Grund kommen zu können” (ibid.). Dit is de reden dat aan iedere individuele handeling

80. H.J. Paton, *The Categorical Imperative*, p. 264.

— telkens opnieuw — een doorslaggevend belang moet worden toegekend: het kan immers telkens deze ene en unieke handeling zijn, waarmee de “Übergang zur Moralität” zich voltrekt.⁸¹ Hoewel Kant in het late *Opus postumum* niet expliciet op dit thema is teruggekomen, vinden we niettemin in de leer van het geweten een bevestiging van het eminente belang dat volgens Kant toekomt aan de individuele concrete morele handeling.

5.5 Conclusie

Welke conclusies kunnen we nu trekken uit het feit dat Kant met de leer van het geweten een fenomenologie van de concrete morele ervaring biedt, zoals we die hierboven in hoofdlijnen hebben beschreven? Zoals gezegd is het opvallend dat het fenomeen van het geweten, dat in Kants nakritische werk een zo belangrijke plaats inneemt, in zijn kritische ethiek niet of nauwelijks voorkomt. Terugblikkend kunnen we dit verklaren uit de dominerende positie van de leer van de categorische imperatief in Kants kritische periode en de hiermee samenhangende omstandigheid dat binnen het kritisch-transcendentale denken geen ruimte kon zijn voor een specifiek morele ervaring: het Faktum der Vernunft gold vanuit kritische optiek dan ook als een principieel onverklaarbaar fenomeen. De transcendentaal-kritische methode kon naar haar aard immers niet anders doen dan de formele structuur van het morele denken in kaart brengen en liet zich niet verenigen met een fenomenologie van de morele ervaring. Pas in het

81. Hier weerspiegelt zich de in het vorige hoofdstuk besproken moeilijkheid dat de moraal, die wij telkens opnieuw in het handelen dienen te realiseren, tegelijkertijd “altijd al” als Faktum voorondersteld wordt. Het is deze ogenschijnlijke paradox die met het probleem van de “Übergang zur Moralität” in de *Religion* een nadere toespitsing krijgt. Enerzijds vooronderstelt ons morele handelen een “Revolution in der Gesinnung”, anderzijds vooronderstelt diezelfde ommekeer een eerste subjectieve grond, die zelf niet moreel neutraal kan zijn: de ene handeling, waarmee de “Übergang zur Moralität” voltrokken wordt — dwz. waardoor onze handelingen pas tot moreel goede handelingen worden — moet immers zelf ook al moreel goed zijn. Zie over deze problematiek Marcus Willaschek (*Praktische Vernunft*, pp. 159-167) en i.h.b. Manfred Sommer, die het probleem van de “Übergang zur Moralität” verbindt met de vraag naar de identiteit van het morele subject (*Identität im Übergang: Kant*, pp. 14-89).

nakritische werk verdwijnt deze theoretische belemmering en wordt de moraal in haar materieel-inhoudelijke verschijningsvorm voor het eerst als een fenomeen *sui generis* erkend.

Vanuit dit perspectief gezien is Kants leer van het geweten niet zomaar een toevallige beschrijving van een willekeurig moreel fenomeen. Als concretisering van de categorische imperatief in het morele bewustzijn geeft het fenomeen van het geweten veeleer gestalte aan een verschijningsvorm van de moraal die in de kritische ethiek geen eigen plaats bezat. Met zijn identificatie van transcendentiaal filosofie en transcendentiaal theologie in het nagelaten werk heeft Kant een verbinding tot stand gebracht tussen het transcendentiaal-kritische en het moreel-ontologische motief, waardoor de abstracte leer van de categorische imperatief voorgoed heeft plaatsgemaakt voor de leer van het geweten als een *forum internum*. Niet de abstracte norm maar de concrete gewetensbeslissing heeft hier het primaat en het dictaat van de categorische imperatief vormt hiervan de indirecte bevestiging. Zoals Kant in een van zijn laatste aantekeningen schrijft: “Der erste Gegenstand erhebt sich über Dinge als Sachen durch *Persönlichkeit*, mithin durch die erhabene Qualität der Freiheit selbst *ursprünglich Ursache* zu sein; eine Eigenschaft und Vermögen, deren Möglichkeit *direkt* gar nicht bewiesen oder erklärt werden kann, aber indirekt durch unwidersprechliche Diktate der Vernunft im *kategorischen Imperativ* seine Realität vollgültig macht” (OP XXII 129). In deze uitspraak gaat het niet langer om het primaat van de categorische imperatief als een loutere test voor de beoordeling van het morele handelen, maar om de stem van het geweten, die het wezen van de mens als subject van de categorische imperatief uitmaakt en waardoor zijn waardigheid en respect worden bepaald.

Wat onze interpretatie van Kants ethiek betreft, moeten we hier concluderen dat de in Kants kritische werk aanwezige spanning tussen het kritisch formalisme in de ethiek — de “officiële” leer van de categorische imperatief — en het specifiek praktische karakter van de morele ervaring — een materieel-inhoudelijk ethiekbegrip, dat we in de eerdere fasen van Kants denken onder verschillende benaming als moreel gevoel, morele motivatie en daad van de praktische rede zijn tegengekomen — pas in het *Opus postumum* definitief wordt opgelost. Anders gezegd: met de ontologisering van zijn transcendentale

positie in de laatste fase van zijn denken weet Kant de tot dan toe onbesliste strijd tussen de leer van de categorische imperatief en de leer van het ethisch inzicht definitief te beslechten ten gunste van de laatste.

SAMENVATTING

De voorliggende studie stelt de vraag aan de orde naar de historische oorsprong en systematische betekenis van Kants morele ontologie. Hoewel het belang van deze vraag voor een juist begrip van Kants denken buiten twijfel staat, kan de aandacht ervoor in de moderne discussie minimaal genoemd worden. Toch wil dit proefschrift niet alleen voorzien in een opvallende lacune in de bestaande Kantliteratuur, maar ook — en niet in de laatste plaats — een nieuwe en beargumenteerde bijdrage leveren aan de interpretatie van Kants ethiek. In tegenstelling tot de “klassieke” uitleg, die Kants ethiek vereenzelvigd met de abstracte leer van de categorische imperatief, legt de hier gevolgde uitleg de nadruk op het fenomeen van de concrete morele ervaring, dat in de *Kritik der praktischen Vernunft* als een Faktum der Vernunft wordt aangeduid. Waar komt deze opvatting over het specifiek praktische karakter van de moraal vandaan en hoe komt het dat deze opvatting in de literatuur steeds onderbelicht is gebleven? De onderhavige studie verdedigt de stelling dat het onderscheid tussen Kants opvatting over het specifiek praktische karakter van de morele ervaring en de abstracte leer van de categorische imperatief de tegenstelling weerspiegelt tussen een ontologische en een kritisch-transcendentale werkelijkheidsopvatting. De uitkomst van het conflict tussen ontologie en transcendentiaalfilosofie, dat de ontwikkeling van Kants denken in belangrijke mate heeft bepaald en dat de kern van het proefschrift uitmaakt, is daarom van groot belang voor de interpretatie van Kants ethiek. Een reconstructie van Kants denkontwikkeling laat zien dat het ontologisch denken uit zijn voorkritische periode, dat onder invloed van de transcendentale kritiek tijdelijk op de achtergrond raakt, in het nakritische werk opnieuw een dominerende positie krijgt toebedeeld. Deze rehabilitatie van de ontologie in het nagelaten werk, waarop de academische kritiek pas zeer recent haar aandacht heeft gericht, dient echter niet als een breuk met het transcendentale denken te worden beschouwd, maar veeleer als een voortzetting van datzelfde denken op een hoger niveau. Het gevolg

van dit “nieuwe” transcendentalisme voor Kants ethiekbegrip is tweeledig: niet alleen blijkt de klassieke uitleg van Kants ethiek niet langer houdbaar, maar ook komt het begrip morele ervaring, waaraan door het kritisch formalisme geen eigen plaats kon worden toegekend, in een geheel nieuw licht te staan.

Het eerste hoofdstuk schetst de probleemstelling van het onderzoek. Uitgangspunt is de huidige discussie, waarin de vraag naar de aard en de taakopvatting van de filosofische ethiek een steeds terugkerend thema vormt. Twee opvattingen kunnen hier worden onderscheiden. De eerste opvatting ziet het als taak van de ethiek om een theoretische rechtvaardiging te geven van abstracte regels en normen. De tweede legt de nadruk op de complexiteit en de gevarieerdheid van de morele werkelijkheid. Volgens deze laatste opvatting dient de ethiek een precieze beschrijving te geven van de eigen aard der morele fenomenen, omdat alleen op deze wijze aan het specifiek praktische karakter van de moraal en het motiverend karakter ervan recht gedaan kan worden. In de ethiek van Kant zijn beide opvattingen terug te vinden, respectievelijk als de leer van de categorische imperatief en de leer van het Faktum der Vernunft. In tegenstelling tot de categorische imperatief, die in de eerste plaats een criterium wil zijn voor de beoordeling van het morele handelen, legt Kant met de leer van het Faktum der Vernunft de nadruk op het fenomeen van de concrete morele ervaring. Het “feit” van de zuivere rede is het bewustzijn van de morele wet dat zich in het concrete handelen manifesteert en dat niet in termen van abstracte principes verklaard kan worden. Het gaat in deze opvatting niet om de vraag naar de fundering van de morele wet, maar om de vraag naar het ethisch inzicht als de erkenning van het bindend karakter van de moraal. Het fenomeen van de morele ervaring is hier de uitdrukking van het morele motief, dat niet tot een morele regel kan worden gereduceerd omdat het aan alle morele regels en normen ten grondslag ligt.

Het tweede hoofdstuk heeft de metafysische achtergrond van Kants ethiek tot thema. Kants opvattingen over de aard en status van de moraal, zoals die in de *Kritik der praktischen Vernunft* hun definitieve uitwerking krijgen, worden in dit hoofdstuk gesitueerd in hun filosofische context. Het feit dat Kants denken een breuk met de voorafgaande filosofische traditie pretendeert te zijn kan zijn gebondenheid

aan diezelfde traditie niet verhelten. Het zijn in het bijzonder Leibniz en Newton, aan wie Kant een aantal vooronderstellingen ontleent van ontologisch-theologische aard, die ook in zijn kritische fase bewaard blijven en die aan zijn opvatting over het specifiek praktische karakter van de morele ervaring ten grondslag liggen. Deze vooronderstellingen betreffen Kants werkelijkheidsopvatting. Het begrip “wereld”, zoals dat in de traditie steeds centraal had gestaan, maakt ook bij Kant het eigenlijke thema van zijn filosofie uit. Bij de beantwoording van de vraag naar de zin en het doel van het menselijk bestaan, oriënteert de filosofie zich noodzakelijk aan het begrip wereld, dat als de totaliteit van het zijnde het menselijk bestaan mede omvat. Het is opmerkelijk dat drie aspecten, die Kants werkelijkheidsopvatting uit zijn voorkritische periode karakteriseren, in de loop van zijn denkontwikkeling nauwelijks enige wijziging ondergaan. De wereld is voor Kant een morele werkelijkheid, ze heeft een intelligibel karakter en wordt gekenmerkt door een dynamische structuur. De eerste twee elementen gaan terug op een metafysisch-ontologische denkrichting, waarvan Leibniz en Plato door Kant als de belangrijkste vertegenwoordigers werden beschouwd. Het laatste element ontleent Kant aan de natuurfilosofie van Newton, die het begrip gravitatie of de wederzijdse aantrekking tussen de afzonderlijke elementen der materie als verklaring voor de wetmatige ordening van de werkelijkheid had aangevoerd. In hun onderlinge samenhang brengen deze drie aspecten een metafysische positie tot uitdrukking, die we als Kants morele ontologie kunnen aanduiden. De wereld is in deze visie een geordend geheel van intelligibele substanties, een gemeenschap of “rijk”, waarvan de dynamische samenhang door de wetten van de moraal wordt gegarandeerd. Van een abstract individualisme of moreel isolationisme, bezwaren die vaak tegen Kants kritische ethiek worden aangevoerd, kan hier geen sprake zijn. Het zijn juist de wederzijdse betrekkingen tussen de morele subjecten die voor de identiteit van het morele individu van constitutieve betekenis zijn. Het feit dat de genoemde voorkritische elementen terugkeren in het begrip Reich der Zwecke in de *Grundlegung* bewijst dat Kants vroege werkelijkheidsvisie ook in zijn kritische fase niet wordt verlaten: ook hier wordt de wereld gedefinieerd als een morele gemeenschap van intelligibele subjecten, die een onderlinge dynamische samenhang vertonen.

Het derde hoofdstuk behandelt de thematische spanning tussen Kants metafysische wereldbeeld en zijn transcendentale kritiek. De eenheid van ontologie en moraal, die aan Kants voorkritische werkelijkheidsopvatting ten grondslag had gelegen, is voor de transcendentale kritiek niet langer acceptabel. De wereld in oorspronkelijke zin, die niet pas in de kentheoretische analyse verschijnt, maar eraan voorafgaat, wordt door het transcendentale denken gereduceerd tot “natuur”, dwz. tot een mathematisch-fysische werkelijkheid waarvan het bestaan van de constituerende activiteit van het menselijk verstand afhankelijk is. Het begrip “wereld” in kritische zin is voor Kant nog slechts een heuristische fictie, een “grensbegrip” dat de horizon van onze mogelijke ervaring aanduidt. Binnen deze radicale dichotomie tussen natuur en wereld, of tussen kenbare werkelijkheid en kosmologische idee, is voor een specifiek morele realiteit geen plaats meer: de moraal trekt zich terug in een buitenwereldse sfeer, ze verliest haar vanzelfsprekende autoriteit en wordt autonoom, abstract en subjectief. De werkelijkheid heeft volgens deze opvatting niet langer een inhoudelijk moreel karakter, maar zij ontleent haar morele structuur aan de constitutieve rol van het menselijk subject. Het is geen toeval dat Kants ethisch formalisme nog slechts de structurele aspecten van de morele fenomenen in kaart brengt. Evenals de transcendentale kentheorie geeft ook het ethisch formalisme uitdrukking aan het kritische programma, dat zich de reductie van onze ervaringswereld tot een louter formele en apriorische structuur ten doel stelt.

De vraag naar de verhouding tussen transcendentiaalfilosofie en morele ontologie wordt in het resterende deel van het derde hoofdstuk toegespitst op het onderscheid tussen formeel moraalprincipe en concrete morele ervaring. Dat het formele principe van de categorische imperatief de materieel-inhoudelijke aspecten van onze morele ervaring buiten beschouwing laat kan als een definiërend kenmerk van Kants kritische ethiek worden beschouwd. Toch wordt dit standpunt door Kant niet consequent gehandhaafd. We zullen dit illustreren aan de hand van de vraag naar de rechtvaardiging van de morele wet. Voor Kant is de categorische imperatief niet alleen een criterium voor de beoordeling van het morele handelen, maar ook het principe van de morele motivatie. Norm en motief vallen in laatste instantie samen. De vraag is hoe dit mogelijk is: hoe kan een louter formeel

principe constitutief karakter bezitten? Of anders gezegd: hoe kan de categorische imperatief zelf als handelingsmaxime fungeren? Kants antwoord op deze vragen is te vinden in het derde hoofdstuk van de *Grundlegung*, waar hij de poging onderneemt tot een deductie van de morele wet. Het inzicht dat de hier beproefde afleiding van moraliteit uit vrijheid een structureel tekort vertoont dat een adequaat begrip van de moraal in de weg staat, kan gelden als één van de belangrijkste resultaten van de drie jaar later verschenen *Kritik der praktischen Vernunft*. Met de leer van het Faktum der Vernunft geeft Kant aan dat de vraag naar de rechtvaardiging van de morele wet niet door een theoretisch-deductief argument beantwoord kan worden, maar dat op deze vraag alleen een praktisch antwoord mogelijk is: dat we tot moreel handelen in staat zijn “toont zich” in de concrete morele ervaring, zoals die in ons alledaagse denken en doen steeds aanwezig is. Dit praktische spontaneïteitsbewustzijn heeft voor het transcendentale denken echter niet alleen een morele, maar ook een ontologische betekenis. Het ethisch inzicht is tegelijkertijd een praktisch zelfbewustzijn dat ons een toegang verschaft tot de ontologische werkelijkheid. Terwijl het zelfbewustzijn in theoretisch opzicht gereduceerd wordt tot een louter transcendentale voorwaarde van onze ervaringskennis, biedt het zelfbewustzijn in praktisch opzicht een directe toegang tot mijn “onzichtbare zelf”, dwz. tot de voorgegeven intelligibele orde van het zijnde. Het ethisch inzicht heeft hier het primaat boven het theoretisch-discursieve denken: de oorspronkelijke moreel-ontologische werkelijkheid onttrekt zich als intelligibele werkelijkheid aan het theoretisch kennen, maar is ons toegankelijk via het concrete morele bewustzijn.

Het vierde en laatste hoofdstuk laat zien hoe Kant in de laatste fase van zijn denken tot een geheel nieuwe interpretatie van zijn transcendentale denken komt, die in zekere zin een terugkeer betekent naar de dogmatische uitgangspunten van zijn voorkritische periode. Waar het vorige hoofdstuk nog steeds de mogelijkheid leek open te laten om Kants ontologisch-theologische denkbeelden als onverenigbaar met het kritische denken af te wijzen en deze motieven te beschouwen als een restant van een in wezen achterhaald metafysisch gedachtegoed, laat het laatste hoofdstuk zien waarom een dergelijke optie niet goed mogelijk is. De in het vorige hoofdstuk gesignaleerde

spanning tussen ontologie en transcendentiaal filosofie is geen toeval-
 lige inconsequentie, maar duidt veeleer op een structureel defect van
 het kritische denken zelf. Zo blijkt de door de theoretische kritiek
 vooronderstelde kloof tussen natuur en wereld tot een aporie te voe-
 ren, die het kritisch denken van binnenuit bedreigt, maar die door de
 transcendentale kritiek zelf niet kan worden opgelost. Deze aporie,
 die voor Kant in het nakritische werk de aanleiding vormt om de
 vraag naar de verhouding tussen kennis en werkelijkheid en daarmee
 de vraag naar de aard van de werkelijkheid opnieuw te stellen, betreft
 het probleem van de eenheid van de ervaringskennis. De noodzake-
 lijke eenheid van de ervaring, die de systematische samenhang van de
 empirische ervaringswereld moet waarborgen, blijkt onverenigbaar
 met het bestaan van een radicale kloof tussen een door het verstand
 geconstitueerde natuur en een als regulatieve idee opgevatte wereld.
 Deze “leemte” in de transcendentale kentheorie leidt Kant ertoe om
 in het ongepubliceerde *Opus postumum* een transcendentale ma-
 terietheorie te formuleren, waarin de in zijn eerdere denken naïef
 aangenomen vooronderstellingen van ontologische aard (moraliteit,
 intelligibiliteit en samenhang) met de theoretische kritiek worden
 verzoend. Op deze wijze slaagt Kants “nieuwe” transcendentalisme
 erin om de kritische dichotomie tussen kenbare werkelijkheid en mo-
 rele ervaringswereld te overbruggen. Zo blijken niet alleen het intel-
 ligibele aspect, maar ook het dynamische en het morele aspect van
 de werkelijkheid, evenzovele elementen te zijn van een zijnsbegrip
 — ook wel apriorische materie, ether of warmtestof genoemd — dat
 voor de transcendentale kenkritiek een noodzakelijke vooronderstel-
 ling vormt. Het nakritische denken brengt aldus een verbinding tot
 stand tussen het ontologisch-dogmatische en het kritisch-transcend-
 dentale motief, die ook wel als een ontologisering van het transcen-
 dentale denken kan worden aangeduid. In zoverre betekent Kants
 transcendentale denken uit de late negentiger jaren tegelijkertijd een
 herwaardering van de metafysisch-ontologische uitgangspunten van
 zijn voorkritische periode.

Welke betekenis heeft deze terugkeer naar de uitgangspunten van
 het voorkritische denken nu voor de interpretatie van Kants ethiek?
 Deze vraag komt in het laatste deel van het vierde hoofdstuk aan
 de orde. Als het *Opus postumum* laat zien dat er een morele realiteit

bestaat, die als objectieve zijnswerkelijkheid aan de kentheoretische analyse voorafgaat, dan is dit voor Kants ethiekbegrip van bijzonder belang. De wereld van de “morele feitelijkheid”, die in het voorkritische werk nog een naïef aangenomen vooronderstelling vormde en die in de *Kritik der praktischen Vernunft* als een Faktum der Vernunft werd aangeduid, krijgt in het nakritische werk een transcendentiaal-filosofische fundering. Het aan het licht brengen van deze verborgen morele zijnsgrond maakt volgens de late Kant het “hoogste niveau” van de transcendentiaalfilosofie uit. We kunnen hier een rehabilitatie constateren van het fenomeen van de concrete morele ervaring, dat in de kritische ethiek had moeten wijken voor de abstracte leer van de categorische imperatief. Deze hernieuwde aandacht voor het specifiek praktische karakter van de morele ervaring wordt tenslotte geïllustreerd aan de hand van Kants leer van het geweten, een fenomeen dat in het kritische werk nauwelijks genoemd wordt, maar dat in het nakritische werk als het morele fenomeen bij uitstek kan worden beschouwd.

ZUSAMMENFASSUNG

Die vorliegende Untersuchung befasst sich mit der Frage nach dem historischen Ursprung und der systematischen Bedeutung von Kants moralischer Ontologie. Auch wenn die Relevanz dieser Frage für ein angemessenes Verständnis von Kants Denken außer Zweifel steht, ist ihr in der philosophischen Diskussion immer nur eine marginale Aufmerksamkeit geschenkt worden. Allerdings hat diese Dissertation nicht nur die Absicht, eine schon länger vorhandene Lücke in der Sekundärliteratur zu schließen, sondern sie versteht sich auch — und zwar primär — als ein Beitrag zur Interpretation der Ethik Kants. Im Gegensatz zur herrschenden Auslegung, die Kants Moralphilosophie mit der abstrakten Lehre des kategorischen Imperativs gleichsetzt, akzentuiert unsere Untersuchung besonders das Phänomen der konkreten sittlichen Erfahrung, das in der *Kritik der praktischen Vernunft* als ein Faktum der Vernunft bezeichnet wird. Wo findet diese Auffassung über den spezifisch praktischen Charakter der Moral ihren Ursprung, und warum hat diese Auffassung in der Kantforschung kaum die Beachtung gefunden, die sie verdient? Zur Beantwortung dieser Fragen stützt sich die Arbeit auf die These, dass der Unterschied zwischen Kants Auffassung des spezifisch praktischen Charakters der sittlichen Erfahrung und der abstrakten Lehre des kategorischen Imperativs auf den Gegensatz zwischen einer ontologischen und einer kritisch-transzendentalen Denkweise zurückzuführen ist. Die Konfrontation von Ontologie und Transzendentalphilosophie, die die Entwicklung des Kantischen Denkens durchgehend bestimmt hat und die den Kern der Dissertation ausmacht, hat damit für die Interpretation von Kants Ethik eine unmittelbare Relevanz. Eine Rekonstruktion von Kants Denkentwicklung macht klar, dass das ontologische Denken der vorkritischen Periode, das von der transzendentalen Kritik vorübergehend beiseite gedrängt wird, im Spätwerk erneut in den Vordergrund tritt. Diese Rehabilitierung der Ontologie im Nachlass, die erst kürzlich die Aufmerksamkeit der akademischen Forschung auf sich gezogen hat, soll jedoch nicht als ein Bruch mit

dem transzendentalen Denken aufgefasst werden, sondern vielmehr als eine Fortsetzung der Transzendentalphilosophie auf höherem Niveau. Die Bedeutung dieses "neuen" Transzendentalismus für Kants Moralauffassung ist zweifach: nicht nur die herrschende Interpretation von Kants Ethik erweist sich als unhaltbar, sondern auch der Begriff der sittlichen Erfahrung, dem der kritische Formalismus keinen eigenen Ort zuweisen konnte, wird in ein ganz neues Licht gerückt.

Das erste Kapitel verdeutlicht die Fragestellung der Arbeit. Ausgangspunkt ist die heutige Diskussion, in der die Frage nach dem Zweck und der Aufgabe der philosophischen Ethik ein häufig wiederkehrendes Thema ist. Zwei unterschiedliche Auffassungen werden diesbezüglich vertreten. Die erste Auffassung sieht die Funktion der Ethik in der theoretischen Begründung abstrakter Regeln und Normen. Die zweite betont besonders die unendliche Komplexität und Variabilität der moralischen Wirklichkeit. Der zweiten Auffassung zufolge soll die Ethik eine sorgfältige Beschreibung der moralischen Phänomene geben, weil der spezifisch praktische Charakter der Moral — d.h. ihre Fähigkeit zu moralischem Handeln zu motivieren — nur auf diese Weise adäquat zum Ausdruck gebracht werden kann. Kant hat in seiner Ethik beide Auffassungen vertreten, einerseits die Lehre vom kategorischen Imperativ und andererseits die Lehre vom Faktum der Vernunft. Im Gegensatz zum kategorischen Imperativ, der in erster Linie einen Maßstab zur Beurteilung des menschlichen Handelns abgeben will, hebt Kant mit der Lehre vom Faktum der Vernunft das Phänomen der konkreten sittlichen Erfahrung hervor. Das "Faktum" der reinen Vernunft ist das Bewusstsein des moralischen Gesetzes, das sich im konkreten Handeln offenbart und sich nicht durch abstrakte Prinzipien erklären lässt. Es handelt sich nach dieser Ansicht nicht um das Problem der Begründung des moralischen Gesetzes, sondern um die Frage nach der sittlichen Einsicht als Anerkennung der moralischen Verpflichtung. Das Phänomen der sittlichen Erfahrung ist hier Ausdruck des moralischen Motivs, das nicht auf eine moralische Regel reduziert werden kann, weil es für alle moralischen Regeln und Normen die Voraussetzung bildet.

Das zweite Kapitel hat den metaphysischen Hintergrund der Ethik Kants zum Thema. Kants Auffassungen von Art und Wesen der Moral, wie diese in der *Kritik der praktischen Vernunft* endgültig

ihre Gestalt bekommen, werden in ihren philosophischen Kontext gestellt. Zuerst wird Kants Stellung in der philosophischen Tradition berücksichtigt. Es stellt sich heraus, dass Kant nicht nur mit der Leibniz-Wolffschen Schulmetaphysik, sondern auch mit der von Newton ausgehenden neuzeitlichen Naturphilosophie bestimmte ontologisch-theologische Voraussetzungen gemein hat, die er niemals aufgegeben hat und die seine Auffassung vom praktischen Charakter der sittlichen Erfahrung entscheidend beeinflusst haben. Diese Voraussetzungen betreffen Kants Weltbegriff. Wie für die Tradition ist die Welt auch für Kant das eigentliche Thema der Philosophie. Bei der Beantwortung der Frage nach dem Sinn und der Bedeutung des menschlichen Daseins, orientiert sich die Philosophie notwendigerweise am Begriff der Welt, die als die Totalität des Seienden das menschliche Dasein mit umfasst. Es sind besonders drei Aspekte, die Kants Weltbegriff von Anfang an bestimmt haben und die im Lauf seiner Denkentwicklung kaum irgendeine Änderung erfahren. Die Welt ist für Kant eine moralische Wirklichkeit, sie hat einen intelligiblen Charakter und ist durch eine dynamische Struktur gekennzeichnet. Die beiden ersten Elemente haben ihren Ursprung in einer metaphysisch-theologischen Tradition, deren wichtigste Vertreter Plato und Leibniz gewesen sind. Das dritte Element leitet Kant aus der Naturphilosophie Newtons her, der den Begriff der Gravitation oder die wechselseitige Anziehungskraft zwischen den letzten Elementen der Materie zur Erklärung der gesetzmäßigen Ordnung der Welt angenommen hatte. In ihrem gegenseitigen Zusammenhang bringen diese drei Elemente eine metaphysische Position zum Ausdruck, die wir als Kants sittliche Ontologie bezeichnen können. Dieser Ansicht gemäß ist die Welt ein geordnetes Ganzes intelligibler Substanzen, d.h. eine Gemeinschaft oder ein "Reich", dessen dynamischer Zusammenhang durch die Gesetze der Moral gewährleistet wird. Von einem abstrakten Individualismus oder einem moralischen Isolationismus, Bedenken die häufig gegen Kants kritische Ethik vorgebracht werden, kann jedenfalls noch nicht die Rede sein. Es sind gerade die gegenseitigen Beziehungen zwischen den moralischen Subjekten, die für die Identität des einzelnen Individuums von konstitutiver Bedeutung sind. Aus dem Umstand, dass die genannten Traditionselemente ebenfalls dem Begriff des Reichs der Zwecke in der *Grundlegung* zugrunde

liegen, ergibt sich, dass Kants frühe Wirklichkeitsauffassung auch in seiner kritischen Phase nicht aufgegeben wird: auch hier ist die Welt eine moralische Gemeinschaft intelligibler Subjekte, die in wechselseitigem dynamischem Zusammenhang verbunden sind.

Das dritte Kapitel behandelt die thematische Spannung zwischen Kants metaphysischem Weltbild und der transzendentalen Kritik. Die Einheit von Ontologie und Moral — eine konstitutive Bedingung des vorkritischen Realitätsbegriffs — ist für Kants transzendente Kritik nicht länger annehmbar. Die Welt in ihrer ursprünglichen ontologischen Gestalt, die nicht erst in der erkenntnistheoretischen Analyse zum Vorschein kommt, sondern dieser gerade vorangeht, wird aus der Sicht des transzendentalen Idealismus auf "Natur" reduziert, d.h. auf eine mathematisch-physische Wirklichkeit, deren Existenz von der konstituierenden Aktivität des menschlichen Verstandes abhängig ist. Der Begriff "Welt" im kritischen Sinne ist für Kant nur noch eine heuristische Fiktion, ein "Grenzbegriff", der den Horizont unserer möglichen Erfahrung anzeigt. Innerhalb dieser radikalen Dichotomie zwischen Natur und Welt, oder zwischen erkennbarer Wirklichkeit und kosmologischer Idee, ist nicht länger Raum für eine spezifisch sittliche Realität: die Moral zieht sich in einen außerweltlichen Bereich zurück, sie verliert ihre selbstverständliche Autorität, und wird autonom, abstrakt und subjektiv. Die Wirklichkeit hat dieser Ansicht nach keinen inhaltlich moralischen Charakter, sondern bekommt ihre moralische Struktur von der konstitutiven Rolle des moralischen Subjekts her. Dass Kants ethischer Formalismus nur noch den strukturellen Aspekten der sittlichen Phänomene nachgeht, ist deshalb kein Zufall. Ethischer Formalismus und transzendente Erkenntnistheorie sind zwei verschiedene Ausdrucksweisen des Versuchs, unsere Erfahrungswelt auf eine rein formale und apriorische Struktur zu reduzieren.

Das Problem des Verhältnisses von Transzendentalphilosophie und moralischer Ontologie wird im weiteren Teil des dritten Kapitels auf den Unterschied von formalem Moralprinzip und konkreter sittlicher Erfahrung zugeschnitten. Dass das formale Prinzip des kategorischen Imperativs die inhaltlich-materiellen Aspekte unserer sittlichen Erfahrung außer Betracht lässt, kann als ein definierendes Merkmal der kritischen Ethik Kants aufgefasst werden. Trotzdem hat Kant diesen

Standpunkt nicht konsequent durchgeführt. Dies wird an Hand der Begründungsfrage, die in Kants kritischer Ethik eine wichtige Rolle spielt, näher verdeutlicht. Für Kant ist der kategorische Imperativ nicht nur ein Kriterium der Beurteilung des sittlichen Handelns, sondern auch das Prinzip der moralischen Motivation. Norm und Motiv fallen in letzter Instanz zusammen. Es stellt sich die Frage, wie das möglich ist: wie kann ein formales Prinzip einen konstitutiven Charakter haben, oder anders gesagt, wie kann der kategorische Imperativ selbst als Handlungsmaxime dienen? Kant unternimmt die Beantwortung dieser Frage im dritten Abschnitt der *Grundlegung* mit seinem Versuch einer Deduktion des moralischen Gesetzes. Die Einsicht, dass diese Deduktion kein technisches Defizit aufzeigt, sondern mit einem strukturellen Mangel behaftet ist, kann als eines der wichtigsten Resultate der späteren *Kritik der praktischen Vernunft* gelten. Mit der Lehre vom Faktum der Vernunft zeigt Kant, dass die Frage nach der Begründung der Motivationskraft des moralischen Urteils nicht durch ein theoretisches Argument beantwortet werden kann, da auf diese Frage nur eine praktische Antwort möglich ist. Unsere Fähigkeit zum moralischen Handeln "zeigt sich" in der konkreten sittlichen Erfahrung, wie diese in unserem alltäglichen Denken und Handeln ständig vorfindbar ist. Das praktische Spontaneitätsbewusstsein hat aber nicht nur eine moralische, sondern auch eine ontologische Bedeutung. Die sittliche Einsicht ist zugleich ein praktisches Selbstbewusstsein, das uns einen Zugang zur ontologischen Realität verschafft. Während das Selbstbewusstsein aus theoretischer Sicht auf eine rein transzendente Voraussetzung der gegenständlichen Erfahrung reduziert wird, bietet das Selbstbewusstsein aus praktischer Sicht einen direkten Zugang zu meinem "unsichtbaren Selbst", d.h. zur vorgegebenen intelligiblen Ordnung des Seienden. Die sittliche Einsicht hat hier den Primat vor dem theoretisch-diskursiven Denken: die ursprüngliche moralisch-ontologische Wirklichkeit entzieht sich als intelligibles Sein dem theoretischen Erkennen, ist uns aber im individuellen sittlichen Bewusstsein zugänglich.

Im vierten Kapitel wird gezeigt, wie Kant in der letzten Phase seines Denkens zu einer ganz neuen Interpretation des transzendentalen Denkens kommt, die gewissermaßen eine Rückkehr zu den dogmatischen Ausgangspunkten seiner vorkritischen Periode bedeutet. Wäh-

rend das vorige Kapitel noch immer die Möglichkeit offen zu lassen schien, Kants ontologisch-theologische Denkmotive als unvereinbar mit dem Kritizismus abzulehnen und diese Motive als den Rest eines im Grunde genommen überholten metaphysischen Denkens aufzufassen, macht das letzte Kapitel deutlich, warum dieser Ausweg kaum in Betracht kommt. Die im dritten Kapitel aufgewiesene Spannung zwischen Ontologie und Transzendentalphilosophie ist keine zufällige Inkonsequenz, sondern deutet eher auf einen strukturellen Mangel des kritischen Denkens selbst hin. Die von der theoretischen Kritik angenommene Kluft zwischen Natur und Welt läuft unvermeidlich auf eine Aporie hinaus, die das kritische Denken von innen her bedroht, jedoch durch die transzendente Kritik selbst nicht aufgelöst werden kann. Diese Aporie, die für Kant im Spätwerk der Anlass ist, die Frage nach der Beziehung zwischen Erkenntnis und Wirklichkeit, und damit nach dem Wesen der Wirklichkeit, erneut zu stellen, betrifft das Problem der Einheit der Erfahrung. Die Möglichkeit einer Welterfahrung, die die systematische Einheit der Wirklichkeit garantieren soll, ist mit der radikalen Spaltung zwischen einer durch den Verstand konstituierten Natur und einer als regulative Idee aufgefassten Welt unvereinbar. Diese "Lücke" in der transzendentalen Erkenntnistheorie führt Kant dazu, in dem unveröffentlichten *Opus postumum* eine transzendente Materietheorie zu formulieren, in der die in seinem früheren Denken naiv angenommenen Voraussetzungen ontologischer Art (Moralität, Intelligibilität und Zusammenhang) mit der theoretischen Kritik versöhnt werden. Auf diese Weise gelingt es Kants "neuem" Transzendentalismus, die kritische Dichotomie zwischen erkennbarer Wirklichkeit und sittlicher Erfahrungswelt zu überbrücken. So erweisen sich nicht nur der intelligible Aspekt, sondern auch der dynamische und der moralische Aspekt der Wirklichkeit als ebensoviele Elemente eines Seinsbegriffs — ebenfalls apriorische Materie, Äther oder Wärmestoff genannt —, der für die transzendente Erkenntniskritik eine notwendige Voraussetzung bildet. Das nachkritische Denken bringt also eine Verbindung zwischen dem ontologisch-dogmatischen und dem kritisch-transzendentalen Motiv zustande, die auch als eine Ontologisierung des transzendentalen Denkens bezeichnet werden kann. Soweit bedeutet Kants transzendentales Denken der späten neunziger Jahre zugleich eine Neu-

bewertung der metaphysisch-ontologischen Ausgangspunkte seiner vorkritischen Periode.

Welche Bedeutung hat diese Zurückkehr zu den Ausgangspunkten des vorkritischen Denkens für die Interpretation der Kantischen Ethik? Diese Frage beschäftigt uns im letzten Teil des vierten Kapitels. Wenn das *Opus postumum* das Vorhandensein einer moralischen Realität aufweist, der als objektiver Seinsgrund der erkenntnistheoretischen Analyse vorangeht, so ist das für Kants Ethikbegriff von besonderer Bedeutung. Die Welt der "moralischen Faktizität", die im vorkritischen Werk noch eine naiv angenommene Voraussetzung gebildet hatte, und die in der *Kritik der praktischen Vernunft* als ein Faktum der Vernunft bezeichnet worden war, findet im nachkritischen Werk eine transzendentalphilosophische Begründung. Die Aufdeckung dieses verborgenen Seinsgrundes macht dem späten Kant zufolge "das höchste Niveau der Transzendentalphilosophie" aus. Hier lässt sich eine Rehabilitierung des Phänomens der konkreten sittlichen Erfahrung feststellen, das in der kritischen Ethik der abstrakten Lehre des kategorischen Imperativs hatte weichen müssen. Dieses erneute Interesse für den spezifisch praktischen Charakter der sittlichen Erfahrung wird schließlich an Hand von Kants Lehre des Gewissens anschaulich gemacht, eines Phänomens, das im kritischen Werk kaum erwähnt wird, im Nachlasswerk jedoch als das eigentliche Grundphänomen der Moral angesehen werden kann.

LITERATUUR

1. Gebruikte Kantuitgaven, citeer- en schrijfwijze

Kants teksten worden — met uitzondering van de *Kritik der reinen Vernunft* — geciteerd naar *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften und Nachfolgern. Berlin 1900 vv. Deze zogeheten Akademieausgabe wordt afgekort als AA. Vindplaatsen worden aangegeven met vermelding van bandnummer (in Romeinse cijfers) en paginanummer.

De *Kritik der reinen Vernunft* wordt zoals gebruikelijk geciteerd naar de beide oorspronkelijke uitgaven: Riga 1781 (= A) en Riga 1787 (= B).

Ter aanduiding van de Reflexionen uit Kants literaire nalatenschap (AA XIV-XXIII) wordt de in de Akademieausgabe gehanteerde nummering aangehouden. Na de afkorting “Refl.” wordt eerst het nummer vermeld met daarachter de betreffende vindplaats (band- en paginanummer).

Kants vroege Latijnse geschriften worden geciteerd in de respectievelijke vertalingen van Norbert Hinske en Monika Bock, zoals te vinden in: Immanuel Kant, *Werke in zwölf Bänden* [Suhrkamp Theorie-Werkausgabe]. Frankfurt 1968. Deze door Wilhelm Weischedel bezorgde uitgave wordt afgekort als WA.

Ter wille van de leesbaarheid zijn de aangehaalde citaten uit Kants werk wat betreft spelling, interpunctie en gebruikte afkortingen zoveel mogelijk gemoderniseerd en geüniformeerd. In de voorkomende gevallen is daarbij gebruik gemaakt van de volgende tekstuitgaven:

Kritik der reinen Vernunft, hrsg. von I. Heidemann [Reclams Universal-Bibliothek]. Stuttgart 1966.

Kritik der praktischen Vernunft, hrsg. von J. Kopper [Reclams Universal-Bibliothek]. Stuttgart 1961.

Kritik der Urteilskraft, hrsg. von G. Lehmann [Reclams Universal-Bibliothek]. Stuttgart 1963.

Briefwechsel. Auswahl und Anmerkungen von O. Schöndörffer. Mit einer Einleitung von R. Malter und J. Kopper. 3. erweiterte Aufl. bearbeitet von R. Malter. Hamburg 1986.

Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik. Aus dem Opus postumum hrsg. von I. Heidemann. Mit einem editorischen Bericht von G. Büchel [Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie Bd. XLII]. Hildesheim/Zürich/New York 1996.

2. Afkortingen

WS	Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte (AA I 1-182)
ANuTH	Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels (AA I 215-368)
ND	Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio (AA I 385-416)
Monad.	Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I. continet monadologiam physicam (AA I 473-488)
Theorie der Winde	Neue Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde (AA I 489-504)
Neuer Lehrbegriff	Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe (AA II 13-26)
Optimismus	Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus (AA II 27-36)
Beweisgrund	Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes (AA II 63-164)
Negative Größen	Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen (AA II 165-204)
Beobachtungen	Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (AA II 205-256)
Bemerkungen	Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (AA XX 1-192)
Preisschrift	Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral (AA II 273-302)
Nachricht	Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765-1766 (AA II 303-314)
Träume	Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik (AA II 315-373)
Raumschrift	Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume (AA II 375-384)
Dissertatio	De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis (AA II 385-420)
Rassen der Menschen	Von den verschiedenen Rassen der Menschen (AA II 427-444)

KrV	Kritik der reinen Vernunft
Prolog.	Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können (AA IV 253-384)
Schulz-Rezension	Rezension von Schulz' Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre (AA VIII 9-14)
Allg. Geschichte	Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (AA VIII 15-32)
GMS	Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (AA IV 385-464)
MAN	Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft (AA IV 465-566)
Mutmaßlicher Anfang	Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte (AA VIII 107-124)
Was heißt	Was heißt: Sich im Denken orientieren? (AA VIII 131-148)
KpV	Kritik der praktischen Vernunft (AA V 1-164)
KU	Kritik der Urteilskraft (AA V 165-486)
Erste Einleitung	Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft (AA XX 193-251)
Über eine Entdeckung	Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll (AA VIII 185-252)
Theodizee	Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee (AA VIII 253-271)
Rel.	Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (AA VI 1-202)
Vornehmer Ton	Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie (AA VIII 387-406)
MS	Die Metaphysik der Sitten (AA VI 203-494)
Über ein vermeintes Recht	Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen (AA VIII 423-430)
Anthropologie	Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (AA VII 117-334)
Logik Jäsche	Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen, hrsg. von G.B. Jäsche (AA IX 1-150)
Fortschritte	Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik, hrsg. von F. Th. Rink (AA XX 353-332)
Geographie Rink	Physische Geographie, hrsg. von F. Th. Rink (AA IX 151-436)

OP	Opus postumum (AA XXI – XXII)
Logik Blomberg	Vorlesung über Logik nach Meiers <i>Auszug aus der Vernunftlehre</i> . Nachschrift Blomberg (AA XXIV 7-302)
Logik Pölitz	Vorlesung über Logik, hrsg. von K.H.L. Pölitz (AA XXIV 497-602)
Logik Busolt	Vorlesung über Logik. Nachschrift Busolt (AA XXIV 603-686)
Wiener Logik	Vorlesung über Logik. Universitätsbibliothek Wien (AA XXIV 785-940)
Menschenkunde	Imm. Kants Menschenkunde oder philosophische Anthropologie. Hrsg. von Fr.Ch. Starke [= J.A. Bergk] (AA XXV 849-1203)
Anthropologie Collins	Vorlesung über Anthropologie. Nachschrift Collins (AA XXV 1-238)
Anthropologie Parow	Vorlesung über Anthropologie. Nachschrift Parow (AA XXV 239-463)
Anthropologie Mrongovius	Vorlesung über Anthropologie. Nachschrift Mrongovius (AA XXV 1205-1429)
Moralphilosophie Collins	Vorlesung über Moralphilosophie. Nachschrift Collins (AA XXVII 238-473)
Praktische Philosophie Powalski	Vorlesung über praktische Philosophie. Nachschrift Powalski (AA XXVII 91-235)
MS Vigilantius	Vorlesung über Metaphysik der Sitten. Nachschrift Vigilantius (AA XXVII 475-732)
Naturrecht Feyerabend	Vorlesung über Naturrecht. Nachschrift Feyerabend (AA XXVII 1317-1394)
Moral Mrongovius	Vorlesung über Moralphilosophie. Nachschrift Mrongovius (AA XXVII 1395-1581)
Moral Mrongovius II	Vorlesung über praktische Philosophie. Nachschrift Mrongovius (AA XXIX 593-642)
Metaphysik Herder	Vorlesung über Metaphysik. Nachschrift Herder (AA XXVIII 1-166)
Metaphysik Heinze	Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern, hrsg. von M. Heinze [= Metaphysik L1, K1, H] (AA XXVIII 169-191 en 1518-1527)
Metaphysik Pölitz	Vorlesung über Kosmologie, Psychologie, Theologie, hrsg. von K.H.L. Pölitz [= Metaphysik L1] (AA XXVIII 193-350)
Metaphysik Volckmann	Vorlesung über Metaphysik. Nachschrift Volckmann (AA XXVIII 351-460)

Metaphysik Mrongovius	Vorlesung über Metaphysik. Nachschrift Mrongovius (AA XXIX 743-940)
Metaphysik Arnoldt	Vorlesung über Metaphysik, hrsg. von E. Arnoldt [= Metaphysik K3] (AA XXIX 941-1040)
Religionslehre Pölitz	Vorlesung über Rationaltheologie, hrsg. von K.H. L. Pölitz (AA XXVIII 989-1126)
Natürliche Theologie Volckmann	Vorlesung über Rationaltheologie. Nachschrift Volckmann (AA XXVIII 1127-1226)
Danziger Physik	Vorlesung über theoretische Physik nach Karstens <i>Anfangsgründe der Naturlehre</i> . Danziger Staatsbibliothek (AA XXIX 93-169)

3. Geraadpleegde werken

- Abegg, Johann F., *Reisetagebuch von 1798*, hrsg. von W. und J. Abegg in Zusammenarbeit mit Z. Batscha. Frankfurt am Main 1976.
- Adickes, Erich, Einleitung in die Abteilung des handschriftlichen Nachlasses. In: AA XIV I-LXII [Berlin 1911].
- *Kants Opus postumum dargestellt und beurteilt* [Kant-Studien Ergänzungsheft 50]. Berlin 1920 [Nachdruck Vaduz 1978].
- *Kant als Naturforscher*. 2 Bände. Berlin 1924-1925.
- Aebi, Magdalena, *Kants Begründung der "Deutschen Philosophie". Kants transzendente Logik. Kritik ihrer Begründung*. Basel 1947 [Nachdruck Hildesheim 1984].
- Al-Azm, Sadik J., *The Origins of Kant's Arguments in the Antinomies*. Oxford 1972.
- Albrecht, Wolfgang, Die sogenannte neue Deduktion in Kants Opus Postumum. In: *Archiv für Philosophie V* (1954), pp. 57-65.
- Allison, Henry E., *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*. New Haven/London 1983.
- *Morality and Freedom: Kant's Reciprocity Thesis*. In: *The Philosophical Review XCV* (1986), pp. 393-425.
- *Kant's theory of freedom*. Cambridge/New York 1990.
- Ameriks, Karl, *Kant's Theory of Mind. An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*. 2nd ed. Oxford 2000 (1982).
- *Kant on Spontaneity: Some New Data*. In: G. Funke (Hrsg.), *Akten des 7. Internationalen Kant-Kongresses*. Tl. II.1. Bonn/Berlin 1991, pp. 469-479.
- Apel, Karl-Otto, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico* [Habilitationsschr.]. Bonn 1963.

- *Transformation der Philosophie*. 2 Bände. Frankfurt am Main 1973.
- Sprache als Thema und Medium der transzendentalen Reflexion. In: id., *Transformation der Philosophie*. Bd. II, pp. 311-330.
- Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik. In: id., *Transformation der Philosophie*. Bd. II, pp. 358-435.
- Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen. In: id. (Hrsg.), *Sprachpragmatik und Philosophie*. Frankfurt am Main 1976, pp. 10-173.
- Aristoteles, *Opera*. Ex recensione I. Bekkeri [et al.] [Aristoteles Graece]. 5 Bde. Berlin 1831-1870.
- Arndt, Hans-Werner, Einleitung in: J.H. Lambert, *Philosophische Schriften*, hrsg. [mit Einleitungen, Bibliographien und Index versehen] von H.-W. Arndt. Bd. I. Hildesheim 1965, pp. V-XXXVIII.
- Baeumler, Alfred, *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*. 2. durchgesehene und um ein Nachwort erweiterte Aufl. Tübingen 1967 [= *Kants Kritik der Urteilskraft. Ihre Geschichte und Systematik*. Bd. I. Halle 1923] [Nachdruck der 2. Aufl. Darmstadt 1981].
- Baier, Annette, *Moral Prejudices. Essays on Ethics*. Cambridge, Mass. 1994.
- Baumgarten, Alexander G., *Metaphysica*. 4. Aufl. Halle 1757 (1739). Ook in: AA XV 3-54 en XVII 5-226.
- *Initia philosophiae practicae primae* [acroamatice scripsit]. Halle 1760. Ook in: AA XIX 7-91.
- Baumgarten, Hans-Ulrich, "Wir machen alles selbst". Kants Transzendentalphilosophie im *Opus postumum*. In: V. Gerhardt [et al.] (Hrsg.), *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*. Bd. IV. Berlin 2001, pp. 493-502.
- Beck, Lewis W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago/London 1960.
- *Early German Philosophy. Kant and his Predecessors*. Cambridge, Mass. 1969.
- *The Actor and the Spectator* [The Ernst Cassirer Lectures]. New Haven/London 1975.
- *Essays on Kant and Hume*. New Haven/London 1978.
- Toward a Meta-Critique of Pure Reason. In: P. Laberge [et al.] (ed.), *Proceedings of the Ottawa Congress on Kant in the Anglo-American and Continental Traditions*. Ottawa 1976, pp. 182-196. Ook in: id., *Essays on Kant and Hume*, pp. 20-37.
- Did the Sage of Königsberg Have No Dreams? In: id., *Essays on Kant and Hume*, pp. 38-60 [Ook verschenen als: Hatte denn der Philosoph

- von Königsberg keine Träume? In: G. Funke (Hrsg.), *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*. Tl. III. Berlin/New York 1975, pp. 26-43].
- Analytic and Synthetic Judgements before Kant. In: id., *Essays on Kant and Hume*, pp. 80-100.
- Five Concepts of Freedom in Kant. In: J.T.J. Szrednicki (ed.), *Stephan Körner - Philosophical Analysis and Reconstruction. Contributions to Philosophy*. Boston/Dordrecht/London 1987, pp. 35-51.
- Bennett, Jonathan, *Kant's Analytic*. London/New York 1966.
- *Kant's Dialectic*. London/New York 1974.
- Bittner, Rüdiger, *Moralisches Gebot oder Autonomie* [Habilitationsschr.]. Freiburg im Breisgau 1983.
- id./K. Cramer (Hrsg.), *Materialien zu Kants "Kritik der praktischen Vernunft"*. Frankfurt am Main 1975.
- Blum, Lawrence A., *Friendship, Altruism and Morality*. London 1980.
- Böhme, Gerhard, *Die Abhängigkeit der Raumauffassungen Kants in der ersten Phase der vorkritischen Periode von seiner Auffassung des Newtonschen Attraktionsgesetzes* [Diss.]. Leipzig 1914.
- Bohlen, Stephanie, *Geschöpflichkeit und Freiheit. Ein Zugang zum Schöpfungsgedanken im Ausgang von der kritischen Philosophie Kants* [Habilitationsschr.]. Berlin 2003.
- Bondeli, Martin, *Der Kantianismus des jungen Hegel. Die Kant-Aneignung und Kant-Überwindung Hegels auf seinem Weg zum philosophischen System* [Hegel-Deutungen Bd. 4]. Hamburg 1997.
- Kants Antinomienlehre aus der Sicht des jungen Hegel. In: *Jahrbuch für Hegelforschung*. Bd. IV/V (1998/1999), pp. 29-49.
- id./H. Linneweber-Lammerskitten (Hrsg.), *Hegels Denkentwicklung in der Berner und Frankfurter Zeit* [Beiträge zur Berner Hegel-Tagung vom 16.-18. Sept. 1996]. München 1999.
- Vom Kantianismus zur Kant-Kritik. Der junge Hegel in Bern und Frankfurt. In: id./H. Linneweber-Lammerskitten (Hrsg.), *Hegels Denkentwicklung in der Berner und Frankfurter Zeit*, pp. 31-51.
- Freiheit im Anschluss an Kant. Zur Kant-Reinhold-Kontroverse und ihren Folgen. In: V. Gerhardt [et al.] (Hrsg.), *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*. Bd. V. Berlin 2001, pp. 243-251.
- Boyle, Joseph M./G. Grisez/O. Tollefsen, Determinism, Freedom, and Self-Referential Arguments. In: *The Review of Metaphysics* XXVI (1972), pp. 3-37.
- Boyle, Robert, *About the Excellency and Grounds of the Mechanical Hypothesis. Some Considerations, Occasionally Proposed to a Friend*. London 1674

- [Reprinted in: *Selected Philosophical Papers of Robert Boyle*, ed. with an introduction by M.A. Stewart. Manchester/New York 1979, pp. 138-154].
- Brandt, Richard B., *Ethical Theory. The Problems of Normative and Critical Ethics*. Englewood Cliffs, N.J. 1959.
- Brandt, Reinhard, *Die Interpretation philosophischer Werke. Eine Einführung in das Studium antiker und neuzeitlicher Philosophie*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1984.
- id./W. Stark (Hrsg.), *Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen* [Kant-Forschungen Bd. 1]. Hamburg 1987.
- Der Zirkel im dritten Abschnitt von Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: H. Oberer/G. Seel (Hrsg.), *Kant. Analysen - Probleme - Kritik*. Band I. Würzburg 1988, pp. 169-191.
- Kants Vorarbeiten zum "Übergang von der Metaphysik der Natur zur Physik". Probleme der Edition. In: *Übergang*, hrsg. vom Forum für Philosophie Bad Homburg, pp. 1-27.
- Bridgman, Percy W., *The Logic of Modern Physics*. New York 1927 [Reprint New York 1980].
- Brittan (Jr.), Gordon G., *Kant's Theory of Science*. Princeton 1978.
- Buchdahl, Gerd, *Metaphysics and the Philosophy of Science. The Classical Origins: Descartes to Kant*. Oxford 1969.
- Gravity and Intelligibility: Newton to Kant. In: R.E. Butts/J.W. Davis (eds.), *The Methodological Heritage of Newton*. Oxford 1970, pp. 74-102.
- Buchenau, Artur/G. Lehmann (Hrsg.), *Der alte Kant. Hasse's Schrift: Letzte Äußerungen Kants und persönliche Notizen aus dem opus postumum*. Berlin/Leipzig 1925.
- Caimi, Mario, Kants Metaphysik. Zu Kants Entwurf einer metaphysica specialis. In: G. Funke (Hrsg.), *Akten des 7. Internationalen Kant-Kongresses*. Tl. I. Bonn/Berlin 1991, pp. 103-126.
- Cantor, Geoffrey N./M.J.S. Hodge (eds.), *Conceptions of ether. Studies in the history of ether theories 1740-1900*. Cambridge/London/New York 1981.
- id./M.J.S. Hodge, Introduction: Major themes in the development of ether theories from the ancients to 1900. In: id. (eds.), *Conceptions of ether*, pp. 1-60.
- Carl, Wolfgang, *Der schweigende Kant. Die Entwürfe zu einer Deduktion der Kategorien vor 1781* [Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-hist. Klasse, 3. Folge, Nr. 182]. Göttingen 1989.

- Carrier, Martin, Kraft und Wirklichkeit. Kants späte Theorie der Materie. In: *Übergang*, hrsg. vom Forum für Philosophie Bad Homburg, pp. 208-230.
- Kant's Relational Theory of Absolute Space. In: *Kant-Studien LXXXIII* (1992), pp. 399-416.
- Cassirer, Ernst, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. 4 Bände. Berlin 1906-1957 [Nachdruck Darmstadt 1974].
- *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*. 2. Aufl. Berlin 1923 (1910).
- *Kants Leben und Lehre*. Darmstadt 1977 (Berlin 1918).
- Chadwick, Henry, *Betrachtungen über das Gewissen in der griechischen, jüdischen und christlichen Tradition* [Veröffentlichungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Vorträge Geisteswiss., Heft 197]. Opladen 1974.
- Cheyne, George, *Philosophical Principles of Religion, Natural and Revealed*. 2 Vols. 5th ed. London 1733-1736 (1715).
- Christ, Kurt, *Jacobi und Mendelssohn. Eine Analyse des Spinozastreits*. Würzburg 1988.
- Clark, Stanley/E. Simpson (eds.), *Anti-Theory in Ethics and Moral Conservatism*. Albany, N.Y. 1989.
- Collingwood, R.G., *The Idea of History*. Oxford 1961 (1946).
- Coriando, Paola-Ludovika, Ich und Seele. Zu Kants "Paralogismen der reinen Vernunft". In: N. Fischer (Hrsg.), *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, pp. 21-42.
- Cramer, Konrad, Kants Bestimmung des Verhältnisses von Transzendentalphilosophie und Moralphilosophie in den Einleitungen in die "Kritik der reinen Vernunft". In: H.F. Fulda/J. Stolzenberg (Hrsg.), *Architektonik und System in der Philosophie Kants*, pp. 273-286.
- Crowell, Steven G., Kantianism and Phenomenology. In: J.J. Drummond/L.E. Embree (eds.), *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy. A Handbook*. Boston/Dordrecht/London 2002, pp. 47-67.
- Curley, E.M., *Descartes Against the Skeptics*. Oxford 1978.
- Dahlstrom, Daniel O., Jacobi and Kant. In: H. Robinson (ed.), *Proceedings of the 8. International Kant Congress*. Vol. I, 3. Milwaukee, Wi. 1995, pp. 907-928.
- Daniels, Norman, Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics. In: *The Journal of Philosophy LXXVI* (1979), pp. 256-282.
- David-Menard, Monique, *La folie dans la raison pure. Kant lecteur de Swedenborg*. Paris 1990.

- Davidson, Donald H., *Essays on Actions and Events*. 2nd ed. Oxford/New York 2001 (1980).
- Derrida, Jacques, *De la grammatologie*. Paris 1967.
- *Marges - de la philosophie*. Paris 1972.
- Dewey, John, *Ethics*. Chicago 1932 (1908).
- *Reconstruction in Philosophy*. Enlarged ed. with a new introduction by the author. Boston 1948 (1920).
- Düsing, Klaus, *Die Teleologie in Kants Weltbegriff* [Kant-Studien Ergänzungsheft 96]. 2. Aufl. Bonn 1986 (1968).
- Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie. In: *Kant-Studien LXII* (1971), pp. 5-42.
- Teleologie der Natur. Eine Kant-Interpretation mit Ausblicken auf Schelling. In: R. Heckmann [et al.] (Hrsg.), *Natur und Subjektivität. Zur Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des jungen Schelling* [Referate, Voten und Protokolle der II. Internationalen Schelling-Tagung, Zürich 1983]. Stuttgart-Bad Cannstatt 1985, pp. 187-210.
- Ästhetische Einbildungskraft und intuitiver Verstand. Kants Lehre und Hegels spekulativ-idealistische Umdeutung. In: *Hegel-Studien XXI* (1986), pp. 87-128.
- Duintjer, Otto D., *De vraag naar het transcendentale. Vooral in verband met Heidegger en Kant* [Diss.]. Leiden 1966.
- Duncan, A.R.C., *Practical Reason and Morality. A Study of Immanuel Kant's Foundations for the Metaphysics of Morals*. Edinburgh 1957.
- Duque, Félix, Teleologie und Leiblichkeit beim späten Kant. In: *Kant-Studien LXXV* (1984), pp. 382-397.
- Eberhard, Johann P., *Erste Gründe der Naturlehre*. 3. stark vermehrte und verbesserte Aufl. Halle 1767 (1753).
- Ebert, Theodor, Kants Kategorischer Imperativ und die Kriterien gebotener, verbotener und freigestellter Handlungen. In: *Kant-Studien LXVII* (1976), pp. 570-583.
- Edwards, [B.] Jeffrey, *Dynamical Community and Dynamical 'World-Matter' in Kant's Account of Material Substance* [Diss.]. Marburg 1987.
- Der Ätherbeweis des Opus postumum und Kants 3. Analogie der Erfahrung. In: *Übergang*, hrsg. vom Forum für Philosophie Bad Homburg, pp. 77-104.
- Spinozism, Freedom, and Transcendental Dynamics in Kant's Final System of Transcendental Idealism. In: S. Sedgwick (ed.), *The Reception of Kant's Critical Philosophy. Fichte, Schelling, and Hegel*. Cambridge/New York 2000, pp. 54-77.

- *Substance, Force, and the Possibility of Knowledge. On Kant's Philosophy of Material Nature*. Berkeley/Los Angeles/London 2000.
- Emundts, Dina, Das Problem der Organismen in Kants *Kritik der Urteilskraft* und im Nachlasswerk. In: V. Gerhardt [et al.] (Hrsg.), *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*. Bd. IV. Berlin 2001, pp. 503-512.
- *Kants Übergangskonzeption im Opus postumum. Zur Rolle des Nachlasswerkes für die Grundlegung der empirischen Physik* [Diss.]. Berlin/ New York 2004.
- Erdmann, Benno, *Martin Knutzen und seine Zeit. Ein Beitrag zur Geschichte der Wolfischen Schule und insbesondere zur Entwicklungsgeschichte Kant's*. Leipzig 1876 [Nachdruck Hildesheim 1973].
- Die Entwicklungsperioden von Kants theoretischer Philosophie. In: *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie*. Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen hrsg. von B. Erdmann. Band II. *Reflexionen zur Kritik der reinen Vernunft*. Leipzig 1884, pp. XIII-LX [Neu hrsg. und mit einer Einleitung versehen von N. Hinske. Stuttgart-Bad Cannstatt 1992, pp. 265-312].
- Esser, Adrea, *Eine Ethik für Endliche. Kants Tugendlehre in der Gegenwart* [Habilitationsschr.]. Stuttgart 2004.
- Esser, Josef, *Vorverständnis und Methodenwahl in der Rechtsfindung*. Frankfurt am Main 1970.
- Euler, Leonhard, *Leonhardi Euleri Opera omnia*, sub auspiciis Societatis Scientiarum Naturalium Helveticae; edenda curaverunt F. Rudio [et al.]. Leipzig/Berlin 1923-1969.
- Fichte, Johann G., *Werke*. Hrsg. von I.H. Fichte. 11 Bände. Berlin 1971 [= Fotomech. Nachdruck von *Fichtes sämtliche Werke*, hrsg. von I.H. Fichte. 8 Bände. Berlin 1845/1846 und *Fichtes nachgelassene Werke*, hrsg. von I.H. Fichte. 3 Bände. Berlin 1834/1835].
- Fischer, Norbert (Hrsg.), *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie* [Kant-Forschungen Bd. 15]. Hamburg 2004.
- Kants Metaphysik der reinen praktischen Vernunft. In: id. (Hrsg.), *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, pp. 111-130.
- id./Dieter Hatrup, *Metaphysik aus dem Anspruch des Anderen. Kant und Levinas*. Paderborn 1999.
- Florschütz, Gottlieb, *Swedenborgs verborgene Wirkung auf Kant. Swedenborg und die okkulten Phänomene aus der Sicht von Kant und Schopenhauer* [Diss.]. Würzburg 1992.
- Förster, Eckart, Kants Metaphysikbegriff: vor-kritisch, kritisch, nach-kritisch. In: D. Henrich/R.-P. Horstmann (Hrsg.), *Metaphysik nach Kant?*

- Stuttgarter Hegel-Kongreß 1987* [Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung; Bd. 17]. Stuttgart 1988, pp. 123-136.
- Kästner und die Philosophie. Zu Kants Kästnerkritik im *Opus postumum*. In: *Kant-Studien LXXIX* (1988), pp. 342-47.
- (ed.), *Kant's Transcendental Deductions. The Three 'Critiques' and the 'Opus postumum'*. Stanford, Cal. 1989.
- Kant's *Selbstsetzungslehre*. In: id. (ed.), *Kant's Transcendental Deductions*, pp. 217-238.
- Die Idee des Übergangs. Überlegungen zum Elementarsystem der bewegenden Kräfte. In: *Übergang*, hrsg. vom Forum für Philosophie Bad Homburg, pp. 28-48.
- Introduction. In: Immanuel Kant, *Opus postumum*. Edited, with an introduction and notes, by E. Förster. Translated by E. Förster and M. Rosen [The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant]. Cambridge/New York 1993, pp. xv-lv.
- Die Wandlungen in Kants Gotteslehre. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung LII* (1998), pp. 341-362 [= leicht gekürzte Fassung von Das All der Wesen. In: H.F. Fulda/J. Stolzenberg (Hrsg.), *Architektonik und System in der Philosophie Kants*, pp. 106-127].
- Zwei neu aufgefundene Lose Blätter zum *Opus postumum*. In: *Kant-Studien XCV* (2004), pp. 21-28.
- Foot, Philippa, Morality as a System of Hypothetical Imperatives. In: *The Philosophical Review LXXXI* (1972), pp. 305-316. Ook in: id., *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*. Oxford 1978, pp. 157-173.
- *Natural Goodness*. Oxford 2001.
- Forschner, Maximilian, *Gesetz und Freiheit. Zum Problem der Autonomie bei I. Kant*. München/Salzburg 1974.
- Moralität und Glückseligkeit in Kants Reflexionen. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung XLII* (1988), pp. 351-370.
- Friedman, Michael, Kant and Newton: Why Gravity is Essential to Matter. In: P. Bricker/R.I.G. Hughes (eds.), *Philosophical Perspectives on Newtonian Science*. Cambridge, Mass./London 1990, pp. 198-99
- *Kant and the Exact Sciences*. Cambridge, Mass./London 1992.
- Fulda, Hans Friedrich/J. Stolzenberg (Hrsg.), *Architektonik und System in der Philosophie Kants* [System der Vernunft. Kant und der Deutsche Idealismus. Bd I]. Hamburg 2001.
- Funke, Gerhard, Kants Stichwort für unsere Aufgabe: Disziplinieren, Kultivieren, Zivilisieren, Moralisieren. In: id. (Hrsg.), *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*. Tl. III. Berlin/New York 1975, pp. 1-25.

- Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 2. Aufl. durch einen Nachtrag erweitert. Tübingen 1965 (1960).
- Hermeneutik als praktische Philosophie. In: M. Riedel (Hrsg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. Bd. I, pp. 325-344.
- Gawlina, Manfred, *Das Medusenhaupt der Kritik. Die Kontroverse zwischen Immanuel Kant und Johann August Eberhard* [Diss.]. [Kant-Studien Ergänzungsheft 128]. Berlin/New York 1996.
- Gerhardt, Volker, Handlung als Verhältnis von Ursache und Wirkung. Zur Entwicklung des Handlungsbegriffs bei Kant. In: G. Prauss (Hrsg.), *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*, pp. 98-131.
- Gloy, Karen, *Die Kantische Theorie der Naturwissenschaft. Eine Strukturanalyse ihrer Möglichkeit, ihres Umfangs und ihrer Grenzen* [Diss.]. Berlin/New York 1976.
- Die Kantische Differenz von Begriff und Anschauung und ihre Begründung. In: *Kant-Studien LXXV* (1984), pp. 1-37.
- Kants Theorie des Selbstbewußtseins. Ihre Struktur und ihre Schwierigkeiten. In: *Wiener Jahrbuch für Philosophie XVII* (1985), pp. 29-58.
- Grathoff, Richard, *Milieu und Lebenswelt. Einführung in die phänomenologische Soziologie und die sozialphänomenologische Forschung*. Frankfurt am Main 1989.
- Greisch, Jean, "Freiheit im Lichte der Hoffnung". Zu Paul Ricoeurs Kantdeutung. In: N. Fischer (Hrsg.), *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, pp. 583-608.
- Grier, Michelle, *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*. Cambridge/New York 2001.
- Groß, Felix (Hrsg.), *Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von L.E. Borowski, R.B. Jachmann und A.Ch. Wasianski*. Berlin 1912 [Nachdruck Darmstadt 1980].
- Guéroult, Martial, *Descartes selon l'ordre des raisons*. 2 Tomes. Paris 1953 [Nouv. éd. 1992].
- Gurwitsch, Aron, *Leibniz. Philosophie des Panlogismus*. Berlin/New York 1974.
- Guyer, Paul, Reason and Reflective Judgement: Kant on the Significance of Systematicity. In: *Nous XXIV* (1990), pp. 17-43.
- Kant's Ether Deduction and the Possibility of Experience. In: G. Funke (Hrsg.), *Akten des 7. Internationalen Kant-Kongresses*. Tl. II.1. Bonn/Berlin 1991, pp. 119-132.
- Habermas, Jürgen, Erkenntnis und Interesse [Frankfurter Antrittsvorlesung vom 28. Juni 1965]. In: *Merkur*, Heft 213 (1965), pp. 1138-1153. Ook

- in: id., *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*. 4. Aufl. Frankfurt am Main 1970, pp. 146-168.
- *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main 1983.
- Hampshire, Stuart, *Thought and Action*. London 1959.
- *Two Theories of Morality*. Oxford 1977.
- Hanson, R.N., Hypotheses Fingo. In: R.E. Butts/J.W. Davis (eds.), *The Methodological Heritage of Newton*. Oxford 1970, pp. 14-33.
- Hartogh, Govert den, When is a Principle a Formal Principle? In: G. Funke (Hrsg.), *Akten des 7. Internationalen Kant-Kongresses*. Tl. II.1. Bonn/Berlin 1991, pp. 277-289.
- Hasse, Johann Gottfried, *Letzte Äußerungen Kant's von einem seiner Tischgenossen*. 2. Abdr. Königsberg 1804 [Neudruck in: A. Buchenau/G. Lehmann (Hrsg.), *Der alte Kant*, pp. 7-45].
- Heckmann, Heinz-Dieter, Kant und die Ich-Metaphysik. Metakritische Überlegungen zum Paralogismen-Kapitel der Kritik der reinen Vernunft. In: *Kant-Studien LXXVI* (1985), pp. 385-404.
- Hegel, Georg W.F., *Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Hamburg 1968 vv.
- *Vorlesungen*. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, hrsg. von Walter Jaeschke [et al.]. Hamburg 1983 vv.
- *Hegels theologische Jugendschriften*, hrsg. von H. Nohl. Tübingen 1907.
- *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Mit Hegels eigenhändigen Randbemerkungen in seinem Handexemplar, hrsg. von J. Hoffmeister. 5. Aufl. Hamburg 1995.
- Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* [Marburger Vorlesung Sommersemester 1927]. In: id., *Gesamtausgabe*. Bd. XXIV, hrsg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main 1975.
- Heidemann, Dietmar H., Innerer und äußerer Sinn. Kants Konstitutionstheorie empirischen Selbstbewusstseins. In: V. Gerhardt [et al.] (Hrsg.), *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*. Bd. II. Berlin 2001, pp. 305-313.
- Heidemann, Ingeborg, *Spontaneität und Zeitlichkeit. Ein Problem der Kritik der reinen Vernunft* [Kant-Studien Ergänzungsheft 75] [Habilitationsschr.]. Köln 1958.
- Heiman, P.M., Ether and imponderables. In: G.N. Cantor/M.J.S. Hodge (eds.), *Conceptions of ether*, pp. 61-83.
- Heimsoeth, Heinz, *Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters*. 3. durchgesehene Aufl. Darmstadt 1953 (Berlin 1922).

- Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus. In: *Kant-Studien XXIX* (1924), pp. 121-159. Ook in: id., *Studien zur Philosophie Immanuel Kants I*, pp. 189-225.
- Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie. In: *Immanuel Kant* [Festschrift zur zweiten Jahrhundertfeier seines Geburtstages, hrsg. von der Albertus Magnus-Universität in Königsberg]. Leipzig 1924, pp. 41-80. Ook in: id., *Studien zur Philosophie Immanuel Kants I*, pp. 227-257.
- Der Kampf um den Raum in der Metaphysik der Neuzeit. In: *Philosophischer Anzeiger I* (1925/26), pp. 3-42. Ook in: id., *Studien zur Philosophie Immanuel Kants I*, pp. 93-124.
- *Metaphysik und Kritik bei Chr. A. Crusius. Ein Beitrag zur ontologischen Vorgeschichte der Kritik der reinen Vernunft im 18. Jahrhundert* [Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswiss. Klasse, Jg. 3, Heft 3]. Berlin 1926. Ook in: id., *Studien zur Philosophie Immanuel Kants I*, pp. 125-188.
- Chr. Wolffs Ontologie und die Prinzipienforschung I. Kants. Ein Beitrag zur Geschichte der Kategorienlehre. In: id., *Studien zur Philosophie Immanuel Kants I*, pp. 1-92.
- *Studien zur Philosophie Immanuel Kants I. Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen. 2.*, durchgesehene Aufl. [Kant-Studien Ergänzungsheft 71]. Bonn 1971 (Köln 1956).
- *Atom, Seele, Monade. Historische Ursprünge und Hintergründe von Kants Antinomie der Teilung* [Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Geistes- und sozialwiss. Klasse, Jg. 1960, Nr. 3]. Mainz 1960. Ook in: id., *Studien zur Philosophie Immanuel Kants II*, p. 133-247.
- *Astronomisches und Theologisches in Kants Weltverständnis* [Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Geistes- und sozialwiss. Klasse, Jg. 1963, Nr. 9]. Mainz 1963. Ook in: id., *Studien zur Philosophie Immanuel Kants II*, pp. 86-108.
- Kant und Plato. In: *Kant-Studien LVI* (1965), pp. 349-372.
- Zum kosmotheologischen Ursprung der Kantischen Freiheitsantinomie. In: *Kant-Studien LVII* (1966), pp. 206-29. Ook in: id., *Studien zur Philosophie Immanuel Kants II*, pp. 248-270.
- *Studien zur Philosophie Immanuel Kants II. Methodenbegriffe der Erfahrungswissenschaften und Gegensätzlichkeiten spekulativer Weltkonzeption* [Kant-Studien Ergänzungsheft 100]. Bonn 1970.
- Kants Erfahrung mit den Erfahrungswissenschaften. Hypothese, Analogie und Induktion, System und Einteilung als Forschungsaufgabe. In: id., *Studien zur Philosophie Immanuel Kants II*, pp. 1-85

- *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. 4 Teile. Berlin/New York 1966-1971.
- Heintel, Erich, Sokratisches Wissen und praktischer Primat. In: F. Kaulbach/ J. Ritter (Hrsg.), *Kritik und Metaphysik*, pp. 212-223.
- Held, Carsten, Analytizität. In: V. Gerhardt [et al.] (Hrsg.), *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*. Bd. V. Berlin 2001, pp. 28-36.
- Hennis, Wilhelm, *Politik und praktische Philosophie* [Habilitationsschr.]. Darmstadt 1963. Ook in: id., *Politik und praktische Philosophie. Schriften zur politischen Theorie*. Stuttgart 1977, pp. 1-130.
- Henrich, Dieter, Das Prinzip der Kantischen Ethik. In: *Philosophische Rundschau II* (1954/55), pp. 20-38.
- Hutcheson und Kant. In: *Kant-Studien II* (1957/58), pp. 49-69.
- Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft. In: id. [et al.] (Hrsg.), *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken* [Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag]. Tübingen 1960, pp. 77-115 [Nachdruck in: G. Prauss (Hrsg.), *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*. Köln 1974, pp. 223-254].
- Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant und im spekulativen Idealismus. In: P. Engelhardt (Hrsg.), *Sein und Ethos. Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik*. Mainz 1963, pp. 350-386.
- Fichtes ursprüngliche Einsicht. In: id./H. Wagner (Hrsg.), *Subjektivität und Metaphysik* [Festschrift für Wolfgang Cramer]. Frankfurt am Main 1966, pp. 188-233.
- Die Deduktion des Sittengesetzes. Über die Gründe der Dunkelheit des letzten Abschnittes von Kants "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten". In: A. Schwan (Hrsg.), *Denken im Schatten des Nihilismus* [Festschrift für Wilhelm Weischedel zum 70. Geburtstag]. Darmstadt 1975, pp. 55-112.
- *Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion* [Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Klasse, Jg. 1976, 1. Abh.]. Heidelberg 1976.
- Herman, Barbara, The Practice of Moral Judgment. In: *The Journal of Philosophy LXXXII* (1985), pp. 414-436. Ook in: id., *The Practice of Moral Judgment*. Cambridge, Mass. 1993, pp. 73-93.
- Hess, Heinz-Jürgen, Zu Kants Leibniz-Kritik in der "Amphibolie der Reflexionsbegriffe". In: I. Heidemann/W. Ritzel (Hrsg.), *Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft. 1781-1981* [Gerhard Lehmann zum 80. Geburtstag]. Berlin/New York 1981, pp. 200-232.

- Hesse, Mary B., *Forces and Fields. The Concept of Action at a Distance in the History of Physics*. London 1961.
- Action at a Distance and Field Theory. In: P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*. Vol. I. London/New York 1967, pp. 9-15.
- Heubült, Willem, *Die Gewissenslehre Kants in ihrer Endform von 1797. Eine Anthroponomie*. Bonn 1980.
- Himmelfmann, Beatrix, Die Lüge als Problem für Kants praktische Philosophie. In: V. Gerhardt [et al.] (Hrsg.), *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*. Bd. III. Berlin 2001, pp. 230-238.
- Hinske, Norbert, Die Wissenschaften und ihre Zwecke. Kants Neuformulierung der Systemidee. In: G. Funke (Hrsg.), *Akten des 7. Internationalen Kant-Kongresses*. Tl. I. Bonn/Berlin 1991, pp. 157-177.
- Ursprüngliche Einsicht und Versteinerung. Zur Vorgeschichte von Kants Unterscheidung zwischen 'Philosophie lernen' und 'Philosophieren lernen'. In: G. Müller (Hrsg.), *Das kritische Geschäft der Vernunft* [Symposium zu Ehren von Gerhard Funke]. Bonn 1995, pp. 7-28.
- *Zwischen Aufklärung und Vernunftkritik. Studien zum Kantschen Logikcorpus*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1998.
- Hobbes, Thomas, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*. Now first collected and edited by Sir William Molesworth. 16 Vols. London 1839-1845 [Reprint Aalen 1962].
- Holbach, Paul-Henri T., Baron d', *Système de la nature, ou des lois du monde physique et du monde moral*. Londres 1770 [Nouv. éd. Genève 1973].
- Hoppe, Hansgeorg, *Kants Theorie der Physik. Eine Untersuchung über das Opus postumum von Kant*. Frankfurt am Main 1969.
- Ist alle Verbindung eine Verstandeshandlung? In: G. Funke (Hrsg.), *Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses*. Tl. I.1. Bonn 1981, pp. 221-231.
- *Synthesis bei Kant. Das Problem der Verbindung von Vorstellungen und ihrer Gegenstandsbeziehung in der 'Kritik der reinen Vernunft'* [Habilitationsschr.]. Berlin/New York 1983.
- Forma dat esse rei. Inwiefern heben wir in der Erkenntnis das aus der Erfahrung nur heraus, was wir zuvor in sie hineingelegt haben? In: *Übergang*, hrsg. vom Forum für Philosophie Bad Homburg, pp. 49-64.
- Why Kant has Problems with Empirical Laws. In: H. Robinson (ed.), *Proceedings of the 8. International Kant Congress*. Vol. II, 1. Milwaukee, Wi. 1995, pp. 21-28.
- Horstmann, Rolf-Peter, Kants "Kritik der Urteilskraft" im Urteil seiner idealistischen Nachfolger. In: id., *Die Grenzen der Vernunft. Eine Unter-*

- suchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus*. 2. Aufl. Weinheim 1995 (Frankfurt am Main 1991), pp. 191-219.
- Hudson, Hud, Wille, Willkür, and the Imputability of Immoral Actions. In: *Kant-Studien LXXXII* (1991), pp. 179-196.
- *Kant's Compatibilism* [Diss.]. Ithaca, N.Y. 1994.
- Hume, David, *A Treatise of Human Nature*. Reprinted from the original edition in three vols. and ed. with an analytical index by L.A. Selby-Bigge. Oxford 1973 (1888).
- Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. von Walter Biemel. Den Haag 1954.
- Iltling, Karl-Heinz, Der naturalistische Fehlschluß bei Kant. In: M. Riedel (Hrsg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. Bd. I, pp. 113-130.
- Ishikawa, Fumiyasu, *Kants Denken von einem Dritten. Das Gerichtshof-Modell und das unendliche Urteil in der Antinomienlehre* [Diss.]. Frankfurt am Main/Bern/New York 1990.
- Das Gerichtshof-Modell des Gewissens. In: *Aufklärung VII* (1992), pp. 43-55.
- Jammer, Max, *Das Problem des Raumes. Die Entwicklung der Raumtheorien* [Aus dem Englischen übersetzt von P. Wilpert]. 2., erweiterte Aufl. Darmstadt 1980 (Cambridge, Mass. 1954).
- Kaehler, Klaus Erich, Systematische Voraussetzungen der Leibniz-Kritik Kants im "Amphibolie-Kapitel". In: G. Funke (Hrsg.), *Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses*. Tl. I.1. Bonn 1981, pp. 417-426.
- Karsten, Wenceslaus Johann Gustav, *Anleitung zur gemeinnützlichen Kenntniß der Natur, besonders für angehende Aertzte, Cameralisten und Oeconomen*. Halle 1783 [Neudruck in: AA XXIX 171-590].
- Kaulbach, Friedrich/J. Ritter (Hrsg.), *Kritik und Metaphysik. Studien* [Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag]. Berlin 1966.
- Weltorientierung, Weltkenntnis und pragmatische Vernunft bei Kant. In: id./J. Ritter (Hrsg.), *Kritik und Metaphysik*, pp. 60-75.
- *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*. Berlin/New York 1978.
- *Immanuel Kants 'Grundlegung zur Metaphysik der Sitten'. Interpretation und Kommentar*. Darmstadt 1988.
- Kitcher, Patricia, *Kant's Transcendental Psychology*. New York 1990.
- Kittsteiner, Heinz-Dieter, *Die Entstehung des modernen Gewissens* [Habilitationsschr.] Frankfurt am Main/Leipzig 1991.
- Keill, John, *Introductiones ad veram Physicam et veram Astronomiam. Quibus accedunt trigonometria, De veribus centralibus, De legibus attractionis*. Ed. novissima. Leiden 1739 (Oxford 1702).

- Klemme, Heiner, *Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis* [Kant-Forschungen Bd. 7] [Diss.]. Hamburg 1996.
- Knutzen, Martin, *Commentatio philosophica de commercio mentis et corporis per influxum physicum explicando*. Leipzig 1735 [= *Systema causarum efficientium*. 1. Aufl.].
- *Systema causarum efficientium, seu commentatio philosophica de commercio mentis et corporis per influxum physicum explicando, ipsius illustris Leibniti principii superstructa. Cui accessit Commentatio de individua humanae mentis natura sive de immaterialitate animae*. Leipzig 1745 [= *Systema causarum efficientium*. 2. Aufl.]
- Köhl, Harald, *Kants Gesinnungsethik* [Diss.]. Berlin/New York 1990.
- Konhardt, Klaus, Faktum der Vernunft? Zu Kants Frage nach dem "eigentlichen Selbst" des Menschen. In: G. Prauss (Hrsg.), *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*, pp. 160-184.
- Korsgaard, Christine M., Two Distinctions in Goodness. In: *The Philosophical Review* XCII (1983), pp. 169-195. Ook in: id., *Creating the Kingdom of Ends*, pp. 249-274.
- Skepticism about Practical Reason. In: *The Journal of Philosophy* LXXXII (1986), pp. 5-25. Ook in: id., *Creating the Kingdom of Ends*, pp. 311-334.
- *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge/New York 1996.
- Kraft, Victor, *Erkenntnislehre*. Wien 1960.
- Kraus, Christian J., [Rezension von] *Eleutheriologie, oder über Freiheit und Nothwendigkeit*, von Johann August Heinrich Ulrich. In: *Allgemeine Literatur Zeitung* C/2 (25. April 1788). Ook in: AA VIII 451-460.
- Krause, Albrecht, *Das nachgelassene Werk Immanuel Kant's: Vom Uebergange von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik mit Belegen populär-wissenschaftlich dargestellt*. Frankfurt am Main/Lahr 1888.
- *Die letzten Gedanken Immanuel Kant's. Der Transscendental-Philosophie höchster Standpunkt: Von Gott, der Welt und dem Menschen, welcher beide verbindet. Aus Kants hinterlassenem Manuscript*. Hamburg 1902.
- Kreimendahl, Lothar, *Kant - Der Durchbruch von 1769* [Habilitationsschr.]. Köln 1990.
- Krüger, Gerhard, *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*. 2., unveränderte Aufl., durch 2 Beiträge und Bibliographie erweitert. Tübingen 1967 (1931).

- Der Maßstab der Kantischen Kritik. In: *Kant-Studien XXXIX* (1934), pp. 156-187. Ook in: id., *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, pp. 237-268.
- Kuehn, Manfred, The Moral Dimension of Kant's Inaugural Dissertation: A New Perspective on the "Great Light of 1769?" In: H. Robinson (ed.), *Proceedings of the 8. International Kant Congress*. Vol. I, 2. Milwaukee, Wi. 1995, pp. 373-392.
- Kuhn, Helmut, Ist "praktische Philosophie" eine Tautologie? In: M. Riedel (Hrsg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. Bd. I, pp. 57-78.
- Lambert, Johann H., *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung von Irrthum und Schein*. 2 Bände. Leipzig 1764 [Neudruck in: J.H. Lambert, *Philosophische Schriften*, hrsg. von H.-W. Arndt. Bd. I und II. Hildesheim 1965].
- Lametrie, Julien O. de, *L'Homme machine*. Nouvelle éd. Présentation et notes de G. DeLaloye. Paris 1966 (1748).
- Lange, Friedrich A., *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. 2 Bände. 3. erweiterte Aufl. Biographisches Vorwort und Einleitung mit kritischem Nachtrag von H. Cohen. Leipzig 1914 (1866).
- Langthaler, Rudolf, *Kants Ethik als "System der Zwecke". Perspektiven einer modifizierten Idee der "moralischen Teleologie" und "Ethiktheologie"* [Kant-Studien Ergänzungsheft 125]. Berlin/New York 1991.
- Laupichler, Max, *Die Grundzüge der materialen Ethik Kants* [Diss.]. Berlin 1931.
- Lauschke, Marion/M. Zahn (Hrsg.), *Immanuel Kant. Der Streit mit Johann August Eberhard*. Mit einer Einleitung von M. Zahn und Anmerkungen von M. Lauschke. Hamburg 1998.
- Lazzari, Alessandro, "Das Eine, was der Menschheit Noth ist". *Einheit und Freiheit in der Philosophie Karl Leonhard Reinholds (1789-1792)* [Diss.]. Stuttgart-Bad Cannstatt 2004.
- Lee, Yeop, Vom Typologie zum Kampfbegriff. Zur Untersuchung des Begriffs 'Dogmatisch' bei Kant. In: G. Funke (Hrsg.), *Akten des 7. Internationalen Kant-Kongresses*. Tl. II.2. Bonn/Berlin 1991, pp. 481-487.
- Lehmann, Gerhard, *Kants Nachlaßwerk und die Kritik der Urteilskraft* [Habilitationsschr.]. Berlin 1939. Ook in: id., *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*. Berlin 1969, pp. 295-373.
- Zur Problemanalyse von Kants Nachlaßwerk. In: *Il Pensiero VI, 1-2* (1961), pp. 5-27 en 137-1963. Ook in: id., *Kants Tugenden*, pp. 96-140.
- *Zur Analyse des Gewissens in Kants Vorlesungen über Moralphilosophie* [Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philol.-

- Hist. Klasse 1974, Nr. 8]. Göttingen 1974. Ook in: id., *Kants Tugenden*, pp. 59-95.
- Einleitung [in Kants kleinere Vorlesungen und Ergänzungen]. In: AA XXIX 650-671 [Berlin 1980].
- *Kants Tugenden. Neue Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*. Berlin/New York 1980.
- Leibniz, Gottfried W., *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*, hrsg. von C.I. Gerhardt. 7 Bände. Berlin 1875-1890 [Neudruck Hildesheim 1966].
- *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*. 2 Teile. Übersetzt von A. Buchenau. Mit Einleitung und Anmerkungen hrsg. von E. Cassirer. Hamburg 1904 [Neuausgabe in: G.W. Leibniz, *Philosophische Werke in vier Bänden*. In der Zusammenstellung von E. Cassirer. Bd. 1 und 2. Hamburg 1996].
- *Discours de métaphysique*. In: id., *Discours de métaphysique et Correspondance avec Arnauld*. Introd., texte et commentaire par G. Le Roy. 3e éd. Paris 1970 (1957).
- *Correspondance avec Arnauld*. In: id., *Discours de métaphysique et Correspondance avec Arnauld*. Introd., texte et commentaire par G. Le Roy. 3e éd. Paris 1970 (1957).
- *Correspondance Leibniz-Clarke*. Présenté d'après les manuscrits originaux des bibliothèques de Hanovre et de Londres par A. Robinet. Paris 1957.
- *Principes de la philosophie ou monadologie*. In: id., *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison et Principes de la philosophie ou monadologie*. Publiés intégralement d'après les manuscrits de Hanovre, Vienne et Paris et présentés d'après des lettres inédites par A. Robinet. Paris 1954.
- *Specimen Dynamicum* [Lateinisch-Deutsch]. Hrsg. und übersetzt von H.G. Dosch [et al.]. Mit Erläuterungen versehen von J. Aichelin [et al.]. Hamburg 1982.
- *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme, et l'origine du mal, suivi de la monadologie*. Préface et notes de J. Jalabert. Paris 1962.
- Lenders, Winfried, *Die analytische Begriffs- und Urteilstheorie von G.W. Leibniz und Chr. Wolff* [Diss.]. Hildesheim/Zürich/New York 1971.
- Lenk, Hans, Zu Kants Begriffen des transzendentalen und normativen Handelns. In: G. Prauss (Hrsg.), *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*, pp. 185-203.
- Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini: essay sur l'extériorité*. 4ième éd. Boston/Dordrecht/London 1993 (Den Haag 1961).

- Litt, Theodor, *Ethik der Neuzeit*. München/Berlin 1931 (1926). Ook in: E. Howald [et al.], *Geschichte der Ethik vom Altertum bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts*. Aus dem Handbuch der Philosophie, Abt. III, Beitrag D. München/Berlin 1931 [Nachdruck, mit einem Vorwort von Otfried Höffe, München/Wien 1978].
- Löwith, Karl, *Welt und Menschenwelt*. In: id., *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*. Stuttgart 1960, pp. 228-255. Ook in: id., *Sämtliche Schriften*. Bd. I, hrsg. von K. Stichweh und M.B. de Launay. Stuttgart 1981, pp. 314-315.
- *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*. Göttingen 1967. Ook in: id., *Sämtliche Schriften*. Bd. IX, hrsg. von H. Ritter. Stuttgart 1986, pp. 1-194.
- *Vicos Grundsatz: verum et factum convertuntur. Seine theologische Prämissen und deren säkulare Konsequenzen* [Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Klasse, Jg. 1968, 1. Abh.]. Heidelberg 1968. Ook in: id., *Sämtliche Schriften*. Bd. IX, hrsg. von H. Ritter. Stuttgart 1986, pp. 195-227.
- Liotard, Jean-François, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. Paris 1979.
- MacIntyre, Alasdair, *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, Ind. 1988.
- McDowell, John, *Virtue and Reason*. In: R. Crisp/M. Slote (eds.), *Virtue Ethics*, pp. 141-163.
- Malebranche, Nicolas de, *Oeuvres*. 2 Tomes. Éd. de G. Rodis-Lewis avec la collaboration de G. Malbreil. Paris 1979-1992.
- Malter, Rudolf, (Hrsg.), *Immanuel Kant in Rede und Gespräch*, hrsg. und eingeleitet von R. Malter. Hamburg 1990.
- Marc-Wogau, Konrad, *Untersuchungen zur Raumlehre Kants* [Diss.]. Lund 1932.
- Martin, Gottfried, *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie*. Vierte, durchgesehene und um einen dritten Teil vermehrte Aufl. Berlin 1969 (Köln 1950).
- Marty, François, *La naissance de la métaphysique chez Kant. Une étude sur la notion kantienne d'analogie*. Paris 1980.
- *L'analogie chez Kant: une notion critique*. In: *Les Études Philosophiques* (1989), pp. 455-474.
- *La philosophie transcendentale dans la dernière période de l'Opus postumum*. In: H. Robinson (ed.), *Proceedings of the 8. International Kant Congress*. Vol. I, 3. Milwaukee, Wi. 1995, pp. 865-880.
- Mathieu, Vittorio, *La filosofia trascendentale e l'“Opus postumum” di Kant*. Torino 1958.

- Il “fenomeno del fenomeno” nell’ *Opus postumum* di Kant. In: *Filosofia IX* (1958), pp. 57-98.
- “Costrutto” in Bridgman e “fenomeno del fenomeno” in Kant. In: *De homine VIII* (1969), pp. 189-206.
- Die transzendente Philosophie und die Methode der Physik. In: G. Funke (Hrsg.), *Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses*. Tl. II. Bonn 1981, pp. 81-90.
- *Kants Opus postumum*, hrsg. von Gerd Held. Frankfurt am Main 1989.
- Erfinderische Vernunft in Kants *Opus postumum*. In: *Übergang*, hrsg. vom Forum für Philosophie Bad Homburg, pp. 65-76.
- McGuire, J.E., Existence, Actuality and Necessity: Newton on Space and Time. In: *Annals of Science XXXV* (1978), pp. 463-508.
- Predicates of Pure Existence. Newton on God’s Space and Time. In: Ph. Bricker/R.I.G. Hughes (eds.), *Philosophical Perspectives on Newtonian Science*. Cambridge, Mass./London 1990, pp. 91-108.
- McMullin, Ernan, *Newton on Matter and Activity*. Notre Dame, Ind. 1978.
- Meerbote, Ralf, Wille and Willkür in Kant’s Theory of Action. In: M.S. Gram (ed.), *Interpreting Kant*. Iowa City 1982, pp. 69-84.
- Meier, Georg F., *Auszug aus der Vernunftlehre*. Halle 1752. Ook in: AA XVI.
- *Metaphysik*. 4 Teile (2 Bände). Halle 1755-1759.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la Perception* [Diss.]. Paris 1945.
- Mertens, Thomas, Wat moet ik doen? In: *Wijsgerig perspectief XXXVIII* (1997-98) [themanummer Kant], pp. 81-86.
- Michelson, Albert A./E.W. Morley, On the relative motion of the earth and the luminiferous aether. In: *Philosophical Magazine XXIV* (1887), pp. 449-463; ook in: *The American Journal of Science XXXIV* (1887), pp. 333-345 [Reprinted in: K.F. Schaffner, *Nineteenth-Century Aether Theories*, pp. 144-160].
- Minnaert, M., *De natuurkunde van ‘t vrije veld*. Deel I. *Licht en kleur in het landschap*. 5. druk. Zutphen 1974 (1937).
- Mohr, Georg, *Das sinnliche Ich. Innerer Sinn und Bewußtsein bei Kant* [Diss.]. Würzburg 1991.
- Mollowitz, Gerhard, Kants Platoauffassung. In: *Kant-Studien XL* (1935), pp. 13-67.
- Nagel, Thomas, *The Possibility of Altruism*. Princeton, N.J. 1978.
- Newton, Isaac, *Sir Isaac Newton’s Mathematical Principles of Natural Philosophy and his System of the World*. Translated into English by A. Motte (1729); the translations revised, and supplied with an historical and ex-

- planatory appendix, by F. Cajori. 2 Vols. Berkeley, Cal. 1962 (1934) [= *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*. London 1687].
- *Opticks, or a Treatise of the Reflections, Refractions, Inflexions and Colours of Light*. With a foreword by A. Einstein; an introduction by Sir E. Whittaker; a preface by I. B. Cohen [etc.]. London/New York 1952 [based on the 4th. ed. London 1730].
- *Isaac Newton's Papers and Letters on Natural Philosophy and Related Documents*, ed., with a general introduction, by I. B. Cohen, assisted by R.E. Schofield, with explanatory prefaces by M. Boas [et al.]. 2nd ed. Cambridge, Mass. 1978 (1958).
- Noordraven, Andreas, Kants ethiek als systeem van hypothetische imperatieven. In: C. van Eck/H. Philipse (red.), *Praesidium Libertatis* [Lezingen gehouden op de filosofiedag 1985 te Leiden]. Delft 1985, pp. 101-108.
- De onbekende Kant: het Opus postumum. In: *Wijsgerig perspectief XXXVIII* (1997-98) [themanummer Kant], pp. 100-105.
- Dialectiek en werkelijkheid. Kants omkering van de wereld. In: M. Verkerk (red.), *Filosofie, ethiek en praktijk* [Liber amicorum voor Koo van der Wal]. Rotterdam 2000, pp. 33-42.
- Leibniz' Onto-Logik und die transzendente Logik Kants. In: V. Gerhardt [et al.] (Hrsg.), *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*. Bd. V. Berlin 2001, pp. 55-64.
- Norris, John, *Treatises upon Several Subjects; viz. Reason and religion, or the Grounds and Measures of Devotion; Reflection upon the conduct of human life* [etc.]. London 1698.
- Oakes, Guy, *Weber and Rickert. Concept Formation in the Cultural Sciences*. Cambridge, Mass./London 1988.
- Paton, H.J., *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*. London 1947.
- The Aim and Structure of Kant's Grundlegung. In: *The Philosophical Quarterly VIII* (1958), pp. 112-130.
- Patzig, Günther, "Principium diiudicationis" und "Principium executionis": Über transzendentalpragmatische Begründungssätze für Verhaltensnormen. In: G. Prauss (Hrsg.), *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*, pp. 204-218.
- Perreijn, Willem, Qualitates occultae en de periodisering van Kants ethiek. In: *ANTW LXXXVIII* (1996), pp. 125-35.
- Plaass, Peter, *Kants Theorie der Naturwissenschaft. Eine Untersuchung zur Vorrede von Kants "Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft"*. Mit einer Vorrede von C.F. von Weizsäcker. Göttingen 1965.
- Plato, *Platonis Opera*, ed. by J. Burnet. 5 vols. Oxford 1899-1907.

- Plotnikov, Nikolaj, Vereinigung als 'Vervollständigung'. Hegels Konzeption einer praktischen Philosophie in Verbindung mit seiner Frankfurter Auseinandersetzung mit Kant. In: M. Bondeli/H. Linneweber-Lammerskitten (Hrsg.), *Hegels Denkentwicklung in der Berner und Frankfurter Zeit*, pp. 143-166.
- Polonoff, Irving I., *Force, Cosmos, Monads and Other Themes of Kant's Early Thought* [Kant-Studien Ergänzungsheft 107]. Bonn 1973.
- Pothast, Ulrich, *Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise. Zu einigen Lehrstücken aus der neueren Geschichte von Philosophie und Recht*. Frankfurt am Main 1980.
- Prauss, Gerold, *Kant und das Problem der Dinge an sich* [Diss.]. Bonn 1974.
- Intentionalität bei Kant. In: G. Funke (Hrsg.), *Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses*. Tl. I.2. Bonn 1981, pp. 763-771.
- *Kant über Freiheit als Autonomie*. Frankfurt am Main 1983.
- (Hrsg.), *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*. Frankfurt am Main 1986.
- Quine, Willard V.O., Two Dogmas of Empiricism. In: *The Philosophical Review LX* (1951), pp. 20-43. Ook in: id., *From a Logical Point of View. Nine Logico-Philosophical Essays*. 2nd rev. ed. with a new foreword by the author. Cambridge, Mass./London 1980 (1953), pp. 20-46.
- Rawls, John, *A Theory of Justice*. 2nd rev. ed. Cambridge, Mass. 1999 (1971).
- Themes in Kant's Moral Philosophy. In: E. Förster (ed.), *Kant's Transcendental Deductions*, pp. 81-113.
- Reath, Andrews, Kant's Theory of Moral Sensibility: Respect for the Moral Law and the Influence of Inclination. In: *Kant-Studien LXXX* (1989), pp. 284-302.
- Reicke, Rudolf (Hrsg.), Ein ungedrucktes Werk von Kant aus seinen letzten Lebensjahren. Als Manuskript herausgegeben. In: *Altpreußische Monatsschrift XIX* (1882), pp. 66-127, 255-308, 425-479, 569-629; *XX* (1883), pp. 59-122, 342-373, 415-450, 513-566; *XXI* (1884), pp. 81-159, 309-387, 389-420 en 533-620.
- Reich, Klaus, *Rousseau und Kant*. Tübingen 1936. Ook in: id., *Gesammelte Schriften*. Mit Einleitung und Annotationen aus dem Nachlaß hrsg. von M. Baum [et al.]. Hamburg 2001, pp. 147-165.
- Reinhold, Carl L., *Briefe über die Kantische Philosophie*. 2 Bände. Leipzig 1790-1792 [Nachdruck Leipzig 1923].
- Erörterung des Begriffs von der Freiheit des Willens. In: R. Bittner/K. Cramer (Hrsg.), *Materialien zu Kants "Kritik der praktischen Vernunft"*, pp. 252-274.

- Reuter, Peter, *Kants Theorie der Reflexionsbegriffe. Eine Untersuchung zum Amphiboliekapitel der Kritik der reinen Vernunft* [Diss.]. Würzburg 1989.
- Ricoeur, Paul, *Soi-même comme un autre*. Paris 1990.
- Riedel, Manfred (Hrsg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. 2 Bände. Freiburg im Breisgau 1972-1974.
- Riehl, Alois, *Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System*. 2., neu verfasste Aufl. 3 Bände. Leipzig 1908-1926 (1876-1887).
- Ritter, Joachim, Die Lehre vom Ursprung und Sinn der Theorie bei Aristoteles. In: id., *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*. Frankfurt am Main 1977 (1969), pp. 9-33.
- Röttges, Heinz, *Dialektik als Grund der Kritik. Grundlegung einer Neuinterpretation der 'Kritik der reinen Vernunft' durch den Nachweis der Dialektik von Bedeutung und Gebrauch als Voraussetzung der 'Analytik'*. Königstein 1981.
- Rohs, Peter, Kants Prinzip der durchgängigen Bestimmung alles Seienden. In: *Kant-Studien LXIX* (1978), pp. 170-180.
- Rorty, Richard, *Consequences of Pragmatism. Essays 1972-1980*. Brighton 1982.
- *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge/New York 1989.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Oeuvres complètes*. 5 Tomes. Éd. publiée sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond. Paris 1959-1995.
- Russell, Bertrand A.W., *Introduction to Mathematical Philosophy*. 9th impr. London/New York 1956 (1919).
- Schäfer, Lothar, *Kants Metaphysik der Natur* [Diss.]. Berlin/New York 1966.
- Schaffner, Kenneth F., *Nineteenth-Century Aether Theories*. Oxford/New York/Toronto 1972.
- Schelling, Friedrich W.J., *Sämtliche Werke*, hrsg. von K.F.A. Schelling. 14 Bde. Stuttgart/Augsburg 1856-1861 [nach der Originalausgabe in neuer Anordnung hrsg. von M. Schröter. München 1927-1959].
- Schicker, Rudolf, "Sic volo sic iubeo stet pro ratione voluntas". Kant als Rezipient Juvenals und das Problem einer transzendental begründeten Ethik. In: G. Funke (Hrsg.), *Akten des 7. Internationalen Kant-Kongresses*. Tl. II.1. Bonn/Berlin 1991, pp. 397-404.
- Schiemann, Gregor, Totalität oder Zweckmäßigkeit? Kants Ringen mit dem Mannigfaltigen der Erfahrung im Ausgang der Vernunftkritik. In: *Kant-Studien LXXXIII* (1992), pp. 294-303.
- Schilpp, Paul A., *Kant's Pre-Critical Ethics*. 2nd ed. Evanston, Ill. 1960 (1938).

- On the Nature of the Ethical Problem. In: id., *Kant's Pre-Critical Ethics*, pp. 175-186.
- (ed.), *The Philosophy of John Dewey*. New York 1951 (Evanston, Ill. 1939).
- Schmid, Carl C.E., *Versuch einer Moralphilosophie*. 2. vermehrte Aufl. Jena 1792 (1790).
- [Determinismus und Freiheit]. In: R. Bittner/K. Cramer (Hrsg.), *Materialien zu Kants "Kritik der praktischen Vernunft"*, pp. 241-251.
- Schmitz, Hermann, *Was wollte Kant?* Bonn 1989.
- Schmucker, Josef, *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflektionen*. Meisenheim am Glan 1961.
- Schnoor, Christian, *Kants Kategorischer Imperativ als Kriterium der Richtigkeit des Handelns* [Diss.]. Tübingen 1989.
- Schönecker, Dieter, *Kant: Grundlegung III. Die Deduktion des kategorischen Imperativs* [Diss.]. Freiburg/München 1999.
- Schröer, Christian, *Naturbegriff und Moralbegründung. Die Grundlegung der Ethik bei Christian Wolff und deren Kritik durch Immanuel Kant* [Diss.]. Stuttgart/Berlin/Köln 1988.
- Schütz, Alfred/Th. Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*. Neuwied 1975.
- Schulz, Johann H., *Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen, ohne Unterschied der Religionen. Nebst einem Anhang von den Todesstrafen*. Berlin 1783.
- Schulze, Gottlob E., *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik*, hrsg. von M. Frank. Hamburg 1996 (Helmstedt 1792).
- Schwaiger, Clemens, *Kategorische und andere Imperative. Zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785* [Habilitationsschr.]. Stuttgart-Bad Cannstatt 1999.
- Schwarz, Gerhard, *Est Deus in nobis. Die Identität von Gott und reiner praktischer Vernunft in Immanuel Kants Kritik der reinen praktischen Vernunft* [Diss.]. Berlin 2004.
- Schwemmer, Oswald, *Philosophie der Praxis. Versuch zur Grundlegung einer Lehre vom moralischen Argumentieren in Verbindung mit einer Interpretation der praktischen Philosophie Kants* [Diss.]. Frankfurt am Main 1970.
- Die praktische Ohnmacht der reinen Vernunft. In: *Neue Hefte für Philosophie XXII* (1983), pp. 1-24.
- Sidgwick, Henry, The Kantian Conception of Free Will. In: *Mind XIII* No. 51 (1888). Ook in: id., *The Methods of Ethics*. 7th (revised and enlarged) ed., Appendix. London 1907 (1874), pp. 511-516.

- Silber, John, Procedural Formalism in Kant's Ethics. In: *The Review of Metaphysics* XXVIII (1974), pp. 197-236.
- Slote, Michael A., *Goods and Virtues*. Oxford/New York 1983.
- Sommer, Manfred, Identität im Übergang. In: id., *Identität im Übergang: Kant*. Frankfurt am Main 1988, pp. 14-89.
- Sprute, Jürgen, Der Begriff des Moral Sense bei Shaftesbury und Hutcheson. In: *Kant-Studien* LXXI (1980), pp. 221-237.
- Stark, Werner, Kant und Kraus. Eine übersehene Quelle zur Königsberger Aufklärung. In: R. Brandt/W. Stark (Hrsg.), *Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen*, pp. 165-200.
- *Nachforschungen zu Briefen und Handschriften Immanuel Kants* [Diss.]. Berlin 1993.
- Stegmaier, Werner, 'Was heißt: Sich im Denken orientieren?' Zur Möglichkeit philosophischer Weltorientierung nach Kant [Antrittsvorlesung an der Universität Bonn am 5. Dez. 1990]. In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* XVII (1992), pp. 1-16.
- Stocker, Michael, The Schizophrenia of Modern Ethical Theories. In: *The Journal of Philosophy* LXXIII (1976), pp. 453-466.
- Strawson, P.F., *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*. London 1959.
- *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's "Critique of Pure Reason"*. London 1966.
- Stuart, Henry W., Dewey's Ethical Theory. In: P.A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of John Dewey*, pp. 293-333.
- Swedenborg, Emanuel, *Arcana coelestia quae in Scriptura Sacra seu verbo Domini sunt detecta; hic primum quae in Genesi; una cum mirabilibus quae visa sunt in mundo spirituum et in coelo angelorum*. 8 vols. London 1749-56.
- Teichner, Wilhelm, *Die intelligible Welt. Ein Problem der theoretischen und praktischen Philosophie I. Kants*. Meisenheim am Glan 1967.
- Thayer, Horace S., *Meaning and Action. A Critical History of Pragmatism*. 2nd ed. Indianapolis/New York 1981 (1968).
- Tonelli, Giorgio, Die Anfänge von Kants Kritik der Kausalbeziehungen und ihre Voraussetzungen im 18. Jahrhundert. In: *Kant-Studien* LVII (1966), pp. 417-60.
- Kant's Ethics as a Part of Metaphysics: A Possible Newtonian Suggestion? With Some Comments on Kant's "Dreams of a Seer". In: C. Walton/J.P. Alton (eds.), *Philosophy and the Civilising Arts* [Essays presented to Herbert W. Schneider]. Athens, Ohio 1974, pp. 236-263.

- Tongeren, Paul van, *Moral Philosophy as Hermeneutics of Moral Experience*. In: *International Philosophical Quarterly XXXIV* (1994), pp. 199-214.
- *Ethiek en traditie*. In: *Tijdschrift voor Filosofie LVIII* (1996), pp. 84-102.
- *Ethiek als hermeneutiek van de morele ervaring*. In: J.P. Wils (red.), *Ethiek en hermeneutiek*. Leende 1999, pp. 217-238.
- Tugendhat, Ernst, *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt am Main 1993.
- Tuschling, Burkhard, *Metaphysische und transzendente Dynamik in Kants opus postumum*. Berlin/New York 1971.
- *Widersprüche im transzendentalen Idealismus*. In: id. (Hrsg.), *Probleme der "Kritik der reinen Vernunft". Kant-Tagung Marburg 1981* [Klaus Reich zum 75. Geburtstag am 1. Dez. 1981]. Berlin/New York 1984, pp. 227-310.
- *Apperception and Ether: On the Idea of a Transcendental Deduction of Matter in Kant's Opus postumum*. In: E. Förster (ed.), *Kant's Transcendental Deductions*, pp. 193-216.
- *Die Idee des transzendentalen Idealismus im späten Opus postumum*. In: *Übergang*, hrsg. vom Forum für Philosophie Bad Homburg, pp. 105-145.
- *Rationis societas: Remarks on Kant and Hegel*. In: P.J. Rossi/M.J. Wreen (eds.), *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*. Bloomington, Ind. 1991, pp. 181-205.
- Übergang. Untersuchungen zum Spätwerk Immanuel Kants*, hrsg. vom Forum für Philosophie Bad Homburg. Frankfurt am Main 1991.
- Ulrich, Johann A.H., *Eleutheriologie, oder über Freiheit und Nothwendigkeit. Zum Gebrauch der Vorlesungen in den Michaelisferien*. Jena 1788.
- Vaihinger, Hans, *Bericht über die neuere Philosophie bis auf Kant für die Jahre 1888 und 1889*. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie IV* (1891), pp. 731-736.
- *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Zum hundertjährigen Jubiläum derselben*. 2 Bände. Stuttgart/Berlin/Leipzig 1881-1892 [Reprint New York/London 1976].
- Vleeschauer, Herman J. de, *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant*. 3 Tomes. Antwerpen/Paris 1934-1937 [Reprint New York/London 1976].
- Vogel, Karl, *Kant und die Paradoxien der Vielheit. Die Monadenlehre in Kants philosophischer Entwicklung bis zum Antinomienkapitel der "Kritik der reinen Vernunft"*. 2., durchgesehene Aufl. Meisenheim am Glan 1986 (1975).

- Vollrath, Ernst, *Die These der Metaphysik. Zur Gestalt der Metaphysik bei Aristoteles, Kant und Hegel*. Wuppertal/Ratingen 1969.
- Vuillemin, Jules, *Physique et métaphysique kantienne*. 2. éd. Paris 1987 (1955).
- Wahsner, Renate, Weltharmonie und Naturgesetz. Zur wissenschaftstheoretischen Bedeutung der Keplerschen Harmonienlehre. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie XXIX* (1981), pp. 531-545.
- id./H.-H. von Borzeszkowski, *Die Wirklichkeit der Physik. Studien zu Idealität und Realität in einer messenden Wissenschaft*. Frankfurt am Main/ Bern/New York 1992.
- Wal, G.A. van der, Enkele reflecties over filosofie - oud en nieuw. In: I.B. Horst [et al.] (red.), *De Geest in het geding* [Opstellen aangeboden aan J.A. Oosterbaan ter gelegenheid van zijn afscheid als hoogleraar]. Alphen aan den Rijn 1978, pp. 283-300.
- Technologie en ecologische crisis. In: W. Zweers (red.), *Op zoek naar een ecologische cultuur. Milieufilosofie in de jaren negentig*. Baarn 1991, pp. 209-235.
- De omkering van de wereld. Van premodern naar modern referentiekader. In: id., *De omkering van de wereld. Achtergronden van de milieucrisis en het zinloosheidsbesef*. Baarn 1996, pp. 74-100.
- Walker, Ralph C.S., Achtung in the *Grundlegung*. In: O. Höffe (Hrsg.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*. Frankfurt am Main 1989, pp. 97-116.
- Walsh, W.H., Philosophy and Psychology in Kant's Critique. In: *Kant-Studien LVII* (1966), pp. 186-98.
- Kant's Concept of Practical Reason. In: S. Körner (ed.), *Practical Reason* [Proceedings of the First Bristol Conference on Critical Philosophy]. Oxford/New Haven 1974, pp. 189-212.
- Ward, Keith, *The Development of Kant's View of Ethics*. Oxford 1972.
- Warda, Arthur, *Immanuel Kants Bücher. Mit einer getreuen Nachbildung des bisher einzigen bekannten Abzuges des Versteigerungskataloges der Bibliothek Kants*. Berlin 1922.
- Waschkies, Hans-Joachim, *Physik und Physikotheologie des jungen Kant. Die Vorgeschichte seiner Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels* [Habilitationsschr.]. Amsterdam 1987.
- Watkins, Eric, The Development of Physical Influx in Early Eighteenth Century Germany: Gottsched, Knutzen and Crusius. In: *The Review of Metaphysics II* (1995), pp. 295-339.
- Kant's Third Analogy of Experience. In: *Kant-Studien LXXXVIII* (1997), pp. 406-441.

- From Pre-Established Harmony to Physical Influx: Leibniz's Reception in Eighteenth Century Germany. In: *Perspectives on Science VI* (1998), pp. 136-203.
- Wenzel, Uwe J., Moral im Abstand. Die "Operation der Reflexion" im moralischen Grenzfall. In: G. Funke (Hrsg.), *Akten des 7. Internationalen Kant-Kongresses*. Tl. II.1. Bonn/Berlin 1991, pp. 439-453.
- *Anthroponomie: Kants Archäologie der Autonomie*. Berlin 1992.
- Wildt, Andreas, *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*. Stuttgart 1982.
- Willaschek, Marcus, Die Tat der Vernunft. Zur Bedeutung der Kantischen These vom "Factum der Vernunft". In: *Akten des 7. Internationalen Kant-Kongresses*. Tl. II.1. Bonn/Berlin 1991, pp. 455-466.
- *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant* [Diss.]. Stuttgart 1992.
- Die Mehrdeutigkeit der kantischen Unterscheidung zwischen Dingen an sich und Erscheinungen - Zur Debatte um Zwei-Aspekte- und Zwei-Welten-Interpretationen des transzendentalen Idealismus. In: V. Gerhardt [et al.] (Hrsg.), *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*. Bd. II. Berlin 2001, pp. 679-690.
- Williams, Bernard, *Moral Luck. Philosophical Papers 1973-1980*. Cambridge/New York 1981.
- Persons, character and morality. In: id., *Moral Luck*, pp. 1-19.
- Internal and external reasons. In: id., *Moral Luck*, pp. 101-113.
- *Ethics and the Limits of Philosophy*. London 1985.
- [Conversation with Bernard Williams:] Philosophy and Morals. In: Bryan Magee, *Modern British Philosophy*. Oxford 1986, pp. 187-205.
- Williams, Robert R., *Hegel's Ethics of Recognition*. Berkeley/Los Angeles/London 1997.
- Williams, T.C., *The Concept of the Categorical Imperative. A Study of the Place of the Categorical Imperative in Kant's Ethical Theory*. Oxford 1968.
- Wilson, Catherine, The reception of Leibniz in the eighteenth century. In: N. Jolley (ed.), *The Cambridge Companion to Leibniz*. Cambridge 1995, pp. 442-474.
- Winch, Peter, *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*. London 1958.
- Nature and Convention. In: id., *Ethics and Action*. London 1972, pp. 50-72.
- Wolf, Susan, Moral Saints. In: *The Journal of Philosophy LXXIX* (1982), pp. 419-438.
- Wolff, Christian, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*. 2 Bände. Halle 1751 (Frank-

- furt am Main/Leipzig 1720) [= *Deutsche Metaphysik*] [Neudruck in: id., *Gesammelte Werke*, hrsg. und bearbeitet von J. Ecole [et al.]. Abt. I, Bd. 2, hrsg. mit einer Einleitung und einem kritischen Apparat von Ch. A. Corr. Hildesheim/Zürich/New York 1983].
- Wong, Wing-Chun, Kant's Conception of Ether as a Field in the *Opus postumum*. In: H. Robinson (ed.), *Proceedings of the 8. International Kant Congress*. Vol. II, 1. Milwaukee, Wi. 1995, pp. 405-411.
- Wood, Allen W., Kant's Compatibilism. In: id. (ed.), *Self and Nature in Kant's Philosophy*. Ithaca, N.Y./London 1984, pp. 73-101.
- The Emptiness of the Moral Will. In: *The Monist LXXII* (1989), pp. 454-483.
- Wundt, Max, *Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert*. Stuttgart 1924 [Nachdruck Hildesheim 1984].
- *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*. Tübingen 1945 [Nachdruck Hildesheim 1964].
- Żelazny, Mirosław/W. Stark, Zu Krzysztof Celestyn Mrongovius und seinen Kollegheften nach Kants Vorlesungen. In: R. Brandt/W. Stark (Hrsg.), *Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen*, pp. 279-292.
- Zöllner, Günter, "Die Seele des Systems": Systembegriff und Begriffssystem in Kants Transzendentalphilosophie. In: H.F. Fulda/J. Stolzenberg (Hrsg.), *Architektonik und System in der Philosophie Kants*, pp. 53-72.

REGISTER VAN NAMEN

De toevoeging “n” achter het paginanummer betekent dat de betreffende naam in een voetnoot voorkomt. De toevoeging “(n)” geeft aan dat de naam zowel in de hoofdtekst als in een voetnoot op dezelfde pagina voorkomt.

- Abegg, Johann Friedrich 319n
Adickes, Erich 22(n), 30n, 31n,
68, 81n, 92n, 257n, 276n,
278n, 283, 288n, 291n,
294n, 298n, 310
Aebi, Magdalena 264(n)
Al-Azm, Sadik J. 82n, 83n
Albrecht, Wolfgang 30n, 291n
Allison, Henry E. 63n, 72n,
149n, 182n, 184n, 185n,
195n, 197n, 215n, 217n,
219n, 231n, 237n, 239n,
240n, 242n, 246n
Alton, J.P. 120n
Ameriks, Karl 204n, 220n, 222n,
241n
Apel, Karl-Otto 8n, 130n,
131(n)
Aristoteles 2n, 3, 9, 40(n), 44,
45(n), 46, 61, 79n, 99, 100,
112n, 150
Arnauld, Antoine 42n, 66n
Arndt, Hans-Werner 140n
Augustinus, Aurelius 63(n), 127

Bacon, Francis 45
Baeumler, Alfred 78(n)
Baier, Annette 7n
Baumgarten, Alexander Gottlieb
40n, 55n, 67, 68(n), 105,
136(n), 137, 145n, 169, 188,
223n, 241n, 324n
Baumgarten, Hans-Ulrich 294n
Beck, Jacob Sigismund 294n,
302n
Beck, Lewis White 24n, 64n,
93n, 138n, 157n, 161n,
192n, 195n, 197n, 200n,
220, 221n, 228n, 281n
Bennett, Jonathan 106n, 184n,
197(n), 199, 200(n), 202(n),
231n, 239n, 240n
Bentley, Richard 97n, 114, 120n
Bittner, Rüdiger 200n, 201n,
217n
Black, Joseph 268n, 269n
Blum, Lawrence A. 166n
Böhme, Gerhard 101n
Boerhaave, Herman 284n
Bohlen, Stephanie 226n
Bondeli, Martin 129n, 142n,
163n, 164n, 166n, 200n
Borzeszkowski, Horst-Heino von
282n, 285n, 286n
Boscovich, Rudjer Josip 279n
Boyle, Joseph M. 205n
Boyle, Robert 87n, 92n, 110(n),
111n
Brahm, Johann 319n
Brandt, Reinhard 14n, 30n,
176n, 183n, 190n, 275n
Brandt, Richard B. 3(n)

- Bricker, Phillip 67n, 115n
 Bridgman, Percy W. 291n
 Brittan (Jr.), Gordon G. 266n
 Brucker, Johann Jacob 80n
 Buchdahl, Gerd 114n, 266n
 Buchenau, Artur 30n, 86n, 99n,
 111n, 273n, 275n, 319n
 Budde, Johann Franz 93
 Büchel, Gregor 283n
 Buffon, [Georges-Louis Leclerc,
 Comte de] 279n
 Butts, Robert E. 88n, 114n,
 266n

 Caimi, Mario 33n
 Cantor, Geoffrey N. 115n, 284n
 Carl, Wolfgang 134n
 Carnap, Rudolf 65n
 Carrier, Martin 101n, 277n,
 284n
 Cassirer, Ernst 23(n), 45(n), 78n
 Cavendish, Henry 268n, 279n
 Chadwick, Henry 325n
 Cheyne, George 120n
 Christ, Kurt 56n
 Clark, Stanley G. 7n
 Clarke, Samuel 66(n), 83n, 91,
 144n
 Cohen, I. Bernard 97n, 114n
 Collingwood, Robin G. 9(n)
 Constant, Benjamin 13(n)
 Coriando, Paola-Ludovika 222n,
 241n
 Cramer, Konrad 25n, 200n,
 201n
 Creuzer, Andreas Leonhard 202n
 Crisp, Roger 5n
 Crowell, Steven G. 230n
 Crusius, Christian August 67,
 93(n), 137, 172n

 Curley, E.M. 42n

 Dahlstrom, Daniel O. 85n
 Daniels, Norman 2n
 Darjes, Joachim Georg 67
 David-Menard, Monique 117n
 Davidson, Donald H. 189n
 Davis, John W. 88n, 114n, 266n
 Democritus 110n, 143, 297
 Derrida, Jacques 4n
 Descartes, René 41, 42n, 43, 61,
 67n, 81(n), 87n, 89n, 99n,
 110(n), 111n, 205n, 241(n),
 252n, 297, 300(n), 315(n),
 323n
 Dewey, John 4(n)
 Drummond, John J. 230n
 Düsing, Klaus 54(n), 174n,
 270n, 271n, 272n
 Duintjer, Otto D. 24n
 Duncan, A.R.C. 12(n), 14n
 Duns Scotus, John 127
 Duque, Felix 264n

 Eberhard, Johann August 79(n)
 Eberhard, Johann Peter 120n
 Ebert, Theodor 155n
 Eck, Caroline A. van 167n
 Edwards, [Brian] Jeffrey 106n,
 108n, 110n, 111n, 279n,
 304n, 313n, 316n
 Edwards, Paul 87n
 Einstein, Albert 291n
 Embree Lester E. 230n
 Emundts, Dina 262n, 264n,
 279n, 288n
 Engelhardt, Paulus 161n
 Epicurus 82n, 84, 143
 Erdmann, Benno 93(n), 94n,
 133(n)

- Esser, Andrea Marlen 19n, 229n
 Esser, Josef 10n
 Euler, Leonhard 92(n), 93, 284n
 Euripides 325n
- Faraday, Michael 87n, 284n
 Fichte, Johann Gottlieb 9, 129n,
 202n, 294n, 318n, 319n
 Fischer, Norbert 212n, 222n,
 230n, 241n
 Florschütz, Gottlieb 117n
 Förster, Eckart 11n, 30n, 61n,
 104n, 272n, 273n, 274n,
 285n, 294n, 301n, 306n,
 317n, 318n
 Foot, Philippa R. 166(n), 167,
 168
 Forschner, Maximilian 122(n),
 160n, 226n, 327n
 Formey, Johann Heinrich Samuel
 93n
 Friedman, Michael 100n, 115n,
 262n, 266n, 269n, 272n,
 279n, 284n, 296n
 Fulda, Hans-Friedrich 25n, 49n
 Funke, Gerhard 55n
- Gadamer, Hans-Georg 10n, 45n
 Garve, Christian 82, 133, 134,
 274
 Gassendi, Pierre 92n, 110, 111n
 Gerhardt, C.I. 61n
 Gerhardt, Volker 187n
 Gloy, Karen 75n, 231(n), 266n
 Gottsched, Johann Christoph
 93n
 Gram, Moltke S. 188n
 Grathoff, Richard H. 54n
 Greisch, Jean 230n
 Grier, Michelle 1138n, 139n
- Grisez, Germain 205n
 Groß, Felix 273n, 319n
 Guérault, Martial 300n
 Gurwitsch, Aron 64n, 99n
 Guyer, Paul 272n, 288n
- Habermas, Jürgen 47n, 130n,
 131(n)
 Hamann, Johann Georg 85n,
 134n
 Hampshire Stuart, 2n, 6n, 8,
 57n, 58n
 Hanson, R.N. 88n
 Hartogh, Govert A. den 19n
 Hasse, Johann Gottfried 273n,
 319
 Hatstrup, Dieter 230n
 Heckmann, Heinz-Dieter 241n
 Heckmann, Reinhard 271n
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
 40-42, 43(n), 129(n), 130(n),
 131(n), 142n, 153, 156n,
 162, 163(n), 164(n), 165(n),
 166n, 167, 168, 271n, 274n,
 315
 Heidegger, Martin 40n, 127n,
 230n
 Heidemann, Dietmar H. 237n
 Heidemann, Ingeborg 76n,
 231n, 242n, 244n, 283n,
 284n
 Heimann, P.M. 115n
 Heimsoeth, Heinz 25n, 28n,
 42(n), 66n, 80n, 85n, 99n,
 127(n), 128(n), 137n, 138n,
 139n, 147n, 172n, 222n,
 227n, 231n, 236(n), 241n,
 243, 248n, 252n, 253, 262n
 Heintel, Erich 330(n)
 Held, Carsten 65n

- Held, Gerd 30n
 Helvétius, Claude-Adrien 329n
 Hennis, Wilhelm 46n
 Henrich, Dieter 27(n), 120n,
 123n, 160n, 161(n), 172,
 173n, 182n, 211n, 214n,
 220, 221(n), 226n, 231n,
 239n, 244n, 274n, 330n
 Herman, Barbara 17, 18n
 Hertz, Heinrich Rudolf 284n
 Herz, Markus 135(n), 151n,
 152n
 Hess, Heinz-Jürgen 76n
 Hesse, Mary B. 87n, 110n
 Heubült, Willem 325n
 Himmelmann, Beatrix 13n
 Hinske, Norbert 48n, 59n
 Hobbes, Thomas 45, 46(n), 323n
 Hodge, Michael J.S. 115n, 284n
 Höffe, Otfried 179n
 Hoffmeister, Johannes 156n
 Holbach, Paul-Henri T., Baron
 d' 186n
 Hoppe, Hansgeorg 109(n), 261n,
 263n, 266n, 280n, 281n,
 288n
 Horst, I.B. 44n
 Horstmann, Rolf-Peter 271n,
 274n
 Howald, Ernst 152n
 Hudson, Hud 188n, 189n, 192n,
 197n
 Huet, Pierre-Daniel 79n
 Hughes, R.I.G. 67n, 115n
 Hume, David 64n, 75n, 120(n),
 133, 134n, 138n, 281n
 Husserl, Edmund 54(n), 230n
 Hutcheson, Francis 120(n),
 157n, 160n, 172n
 Huygens, Christaan 87n, 110
 Iltting, Karl-Heinz 223(n)
 Ishikawa, Fumiyasu 138n, 326n,
 327n
 Jachmann, Reinhold Bernhard
 273
 Jacobi, Friedrich Heinrich 56n,
 85n, 316n
 Jammer, Max 66n, 102n
 Jezus van Nazareth 163, 166(n)
 Juvenalis, Decimus Junius 216n
 Kaehler, Klaus-Erich 75n
 Kästner, Abraham Gotthelf
 285(n)
 Karsten, Wenceslaus Johann
 Gustav 269n
 Kaulbach, Friedrich Christian
 56n, 57(n), 128n, 182n,
 225n, 330n
 Keill, John 92n, 103n
 Kepler, Johannes 265n, 266n
 Kiesewetter, Johann Gottfried
 Christian 85n, 246n, 273
 Kitchee, Patricia 75n, 326n
 Kittsteiner, Heinz-Dieter 323n
 Klemme, Heiner F. 231n, 241n
 Knutzen, Martin 93(n), 94(n)
 Köhl, Harald 17n, 19n, 155n,
 170n, 171n, 173(n), 179n,
 180n
 Körner, Stephan 189n, 192n
 Konhardt, Klaus 220n
 Korsgaard, Christine M. 27n,
 178(n)
 Kraft, Victor 292n, 305n
 Kraus, Christian Jacob 190n
 Krause, Albrecht 30n
 Krause, Familie 275n
 Kreimendahl, Lothar 134n

- Kripke, Saul A. 65n
 Krüger, Gerhard 147n, 256n,
 327n
 Kuehn, Manfred 162n
 Kuhn, Helmut 44n

 Lakatos, Imre 308n
 Lambert, Johann Heinrich 140n,
 297
 Lamettrie, Julien Offray de 186n
 Lange, Friedrich Albert 187n
 Lange, Joachim 93
 Langthaler, Rudolf 127n
 Laupichler, Max 14n
 Lavoisier, Antoine Laurent 268n,
 269n, 284n
 Lazzari, Alessandro 200n
 Lee, Yeop 21n
 Lehmann, Gerhard 30n, 120n,
 272n, 273n, 275n, 310n,
 311n, 319n, 322n, 325n,
 329n
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 32,
 33, 60, 61(n), 62, 63(n),
 64(n), 65(n), 66(n), 67(n),
 69-74, 75(n), 76(n), 78,
 79(n), 80, 81(n), 83n, 84,
 86(n), 87-89(n), 90(n), 91,
 92(n), 93(n), 94(n), 95,
 98(n), 99(n), 100, 101, 104,
 108, 111n, 137, 144n, 145n,
 149, 152, 234, 236, 241n,
 276n, 305n, 316n, 339, 347
 Lenders, Winfried 64n
 Lenk, Hans 128n
 Leucippus 143
 Levinas, Emmanuel 230n
 Lichtenberg, Georg Christoph
 302n

 Linneweber-Lammerskitten,
 Helmut 129n, 163n, 165n
 Litt, Theodor 152n
 Locke, John 79n, 323n
 Löwith, Karl 22n, 39, 40(n),
 41n, 42-44, 46n, 252n, 315n
 Luckmann, Thomas 54n
 Luther, Martin 63n, 323n
 Lyotard, Jean-François 7n

 Mach, Ernst 291n
 MacIntyre, Alasdair 7n
 Magee, Brian 8n
 Malebranche, Nicolas de 63n,
 81(n), 89n, 120n
 Malter, Rudolf 85n, 319n
 Mandeville, Bernard, 329n
 Marc-Wogau, Konrad 101n,
 102n, 103n
 Martin, Gottfried 61(n), 63n,
 72n, 83n
 Marty, François 147n, 312n
 Mathieu, Vittorio 31n, 257n,
 272n, 275, 276n, 281n,
 282n, 288n, 291n, 292n,
 296n, 300n, 303n, 306n,
 308n, 310n
 Maupertuis, Pierre-Louis Moreau
 de 92, 93(n)
 Mayer, Johann Tobias 272n
 Maxwell, James Clerk 87n, 284n
 McDowell, John 5n
 McGuire, J.E. 66n
 McMullin, Ernan 115n
 Meerbote, Ralf 188n
 Meier, Georg Friedrich 55n, 67,
 68(n), 137
 Mendelssohn, Moses 56n, 117,
 241n, 316n
 Menzer, Paul 123n

- Merleau-Ponty, Maurice 291n,
 305n, 307n
 Mertens, Thomas J.M. 252n
 Michelson, Albert A. 285n, 286n
 Mill, John Stuart 9
 Minnaert, Marcel G.J. 139n
 Mohr, Georg 237n
 Mollowitz, Gerhard 80n
 Montaigne, Michel Eyquem de
 329n
 Moore, G.E. 11n
 Morley, Edward W. 285n, 286n
 Mrongovius, Krzysztof Celestyn
 176n
 Müller, Gisela 59n

 Nagel, Thomas 171n, 172, 173n
 Newton, Isaac 33, 60, 61, 66(n),
 67n, 83n, 86, 87(n), 88(n),
 91, 92n, 93-95(n), 97(n),
 98(n), 100(n), 101(n),
 102(n), 104, 111(n), 112,
 114(n), 115(n), 116n, 118-
 120, 125, 137, 143, 144n,
 180, 264n, 265, 266n, 267n,
 269n, 277n, 279n, 281,
 286n, 295(n), 296n, 339,
 347
 Nohl, Herman 129n, 142n,
 163n, 164n, 165n, 166n
 Noordraven, Andreas A. 61n,
 167n, 212n, 316n
 Norris, John 120n

 Oakes, Guy 4n
 Oberer, Hariolf 183n

 Parmenides 40
 Paton, H.J. 12n, 24n, 182n,
 211n, 217n, 220, 221(n),
 228n, 331, 332n
 Patzig, Günther 173(n), 176n
 Paulus Apostolus 317
 Perreijn, Willem 123n, 162n
 Philipse, Herman 167n
 Plaass, Peter 266n, 267n
 Plato 5, 9, 11n, 33, 41, 44,
 63(n), 72, 78, 79(n), 80(n),
 82(n), 84, 99, 149, 152, 171,
 172, 191, 205n, 339, 347
 Plotnikov, Nikolaj 163n, 164n
 Polonoff, Irving I. 93n
 Pope, Alexander 144
 Popper, Karl R. 308n
 Pothast, Ulrich 205n
 Prauss, Gerold 128n, 149n,
 173n, 187n, 200n, 204n,
 217n, 220(n)
 Priestley, Joseph 85, 279n
 Putnam, Hilary 65n

 Quine, Willard Van Orman 65n

 Rawls, John 2n, 11n
 Reath, Andrews 179n
 Reich, Klaus 122n
 Reicke, Rudolf 29n
 Reinhold, Carl Leonhard 200(n),
 201(n), 202(n), 204n
 Reuter, Peter 76n
 Rickert, Heinrich 4n, 205n
 Ricoeur, Paul 230n
 Riedel, Manfred 44n, 45n, 223n
 Riehl, Alois 84n
 Ringier, Johann Rudolf 156n
 Ritter, Joachim 45n, 56n, 330n
 Ritzel, Wolfgang 76n
 Robinet, André 66n
 Röttges, Heinz 135n
 Rohs, Peter 306n

- Rorty, Richard 7n
 Rossi, Philip J. 130n
 Rousseau, Jean-Jacques 118, 119,
 121, 122n, 205n, 323n
 Rüdiger, Andreas 93
 Ruhnken, David 79n
 Russell, Bertrand A.W. 217n
- Sartre, Jean-Paul 230n
 Schäfer, Lothar 266n
 Schaffner, Kenneth F. 286n
 Scheler, Max 230n
 Schelling, Friedrich Wilhelm
 Joseph von 271n, 302n, 316n
 Schicker, Rudolf 216n
 Schiemann, Gregor 261n
 Schilpp, Paul Arthur 1, 2(n),
 3(n), 4n, 5(n), 11(n), 12(n),
 13, 16, 123n
 Schlosser, Johann Georg 81(n),
 277n
 Schmitz, Hermann 176n, 179n
 Schmucker, Josef 12n, 24n,
 122n, 123n, 157n, 162n
 Schnoor, Christian 14n, 171n
 Schönecker, Dieter 182n, 183n,
 185n, 192n, 205n, 209(n),
 220n, 222n, 226n, 231n
 Schröer, Christian 172n
 Schütz, Alfred 54n
 Schulz, Johann Heinrich 190n,
 207
 Schulze, Gottlob Ernst 302n
 Schwaiger, Clemens 55n, 80n
 Schwan, Alexander 182n, 221n
 Schwarz, Gerhard 317n
 Schwemmer, Oswald 130n, 166n
 Sedgwick, Sally 313n, 316n
 Seel, Gerhard 183n
- Shaftesbury, [Anthony Ash-
 ley Cooper, Third Earl of]
 120(n), 157n, 172n
 Sidgwick, Henry 9, 11n, 201n,
 202n
 Silber, John R. 12n, 331n
 Simpson, Evan 7n
 Slote, Michael A. 5n, 166n
 Socrates 51, 158
 Sommer, Manfred 333n
 Spinoza, Benedictus de 56n, 66,
 81(n), 85(n), 166n, 315,
 316(n), 323n
 Sprute, Jürgen 120n, 172n
 Szrednicki, Jan T.J. 192n
 Stahl, Georg Ernst 268n
 Stark, Werner 30n, 176n, 190n
 Stegmaier, Werner 55n
 Stocker, Michael 5n
 Stolzenberg, Jürgen 25n, 49n
 Strawson, Peter F. 112n, 113n,
 231n, 239n, 249n
 Stuart, Henry W. 4n
 Swedenborg, Emanuel 117(n),
 118
- Teichner, Wilhelm 77n
 Thayer, Horace S. 4n
 Tiedemann, Dietrich 302n
 Tieftrunk, Johann Heinrich
 294n, 302n
 Tollefsen, Olaf 205n
 Tonelli, Giorgio 71n, 120n
 Tongeren, Paul van 10n, 229n
 Tugendhat, Ernst 19n
 Tuschling, Burkhard 61n,
 104(n), 108n, 109n, 130n,
 131n, 272n, 273n, 296n,
 302n, 306n, 307n, 316n

- Ulrich, Johann August Heinrich
190n
- Vaihinger, Hans 24n, 257n,
298n,
- Vaucanson, Jacques de 189
- Verkerk, Marian 212n
- Vico, Giambattista 8n, 22n,
46(n)
- Vleeschauer, Herman Jean de
24n, 276n, 278n
- Vogel, Karl 89n, 90n, 92n, 93n,
103n
- Volder, Burcher de 86n
- Vollrath, Ernst 40n, 256n
- Vuillemin, Jules 100n, 266n
- Wagner, Hans 244n
- Wahsner, Renate 266n, 282n,
285n, 286n
- Wal, G.A. (Koo) van der 41n,
44n, 252n
- Walker, Ralph C.S. 179n
- Walsh, W.H. 75n, 189n, 326n
- Walton, C. 120n
- Ward, Keith 12(n)
- Warda, Arthur 103n
- Waschkies, Hans-Joachim 25n,
144n, 251n
- Wasianski, Ehregott Andreas
Christoph 319
- Watkins, Eric 93n, 106n
- Weber, Max 4n
- Wenzel, Uwe Justus 126n, 226n
- Wildt, Andreas 129n, 156n,
164n
- Willaschek, Marcus 149n, 215n,
217n, 219n, 225(n), 333n
- Williams, Bernard 5n, 7n,
166(n), 168, 171n
- Williams, Robert R. 129n, 130n
- Williams, T.C. 12n, 215n
- Wils, J.P. 10n, 229n
- Wilson, Catherine 67n
- Winch, Peter 7n, 8n
- Wittgenstein, Ludwig J.J. 6, 7n
- Wolf, Susan 166n
- Wolff, Christian 32, 40n, 55n,
60, 64n, 67, 91, 93, 94, 99n,
105, 127n, 137, 140n, 157n,
160n, 172n, 188, 190n,
241n, 304, 308n
- Wong, Wing-Chun 284n
- Wood, Allen W. 156n, 197(n)
- Wreen, Michael J. 130n
- Wundt, Max 33n, 67n
- Żelazny, Miroslaw 176n
- Zöllner, Günter 49n

CURRICULUM VITAE

Andreas Noordraven werd geboren te Bloemendaal op 14 augustus 1951. In 1970 behaalde hij het eindexamen gymnasium B aan het Stedelijk Gymnasium te Haarlem. In 1980 slaagde hij cum laude voor het doctoraalexamen wijsbegeerte aan de Universiteit van Amsterdam met een scriptie op het terrein van de politieke filosofie. Aan dezelfde instelling behaalde hij in 1982 het doctoraalexamen Nederlands Recht met als hoofdrichting privaatrecht. In zijn studieperiode gaf hij onderwijs in de filosofie aan de Volksuniversiteit in Haarlem en was hij als onderzoeksassistent verbonden aan de Centrale Interfaculteit van de Rijksuniversiteit Leiden. Van 1980 tot 1986 was hij wetenschappelijk medewerker bij de afdeling Sociale wijsbegeerte en Rechtsfilosofie van de Faculteit der Rechtsgeleerdheid van de Katholieke Universiteit Nijmegen. In de periode 1990-1994 was hij als wetenschappelijk onderzoeker bij de Stichting Theologisch en Godsdienstwetenschappelijk Onderzoek in Nederland verbonden aan de Faculteit Wijsbegeerte van de Erasmus Universiteit Rotterdam.

De afgelopen jaren hield hij diverse gastcolleges aan de universiteiten van Amsterdam en Rotterdam en in het jaar 2000 een voordracht aan de Humboldt Universität in Berlijn in het kader van het IXe Internationale Kant-Kongress.

Hij publiceerde over politieke filosofie en over diverse aspecten van het werk van Kant. Momenteel bereidt hij een studie voor over het natuurbegrip in Kants *Opus postumum* en in het vroege idealisme.

