

Over de plicht van weldadigheid binnen Kants moraalfilosofie

Celeste Bouman, 1048293

Begeleider: prof. dr. T.J.M. Mertens

Aantal woorden: 15.600

29 juni 2022

Scriptie ter verkrijging van de graad “Master of arts” in de filosofie

Radboud Universiteit Nijmegen

Hierbij verklaar en verzeker ik, Celeste Bouman, dat deze scriptie zelfstandig door mij is opgesteld, dat geen andere bronnen en hulpmiddelen zijn gebruikt dan die door mij zijn vermeld en dat de passages in het werk waarvan de woordelijke inhoud of betekenis uit andere werken – ook elektronische media – is opgenomen door bronvermelding als ontlening kenbaar gemaakt worden.

Nijmegen, 29 juni 2022

Voorwoord

Gedurende mijn studie Filosofie heb ik verschillende vakken gehad waarin het werk van Kant aan bod kwam. Ik raakte in het bijzonder gefascineerd door zijn moraalfilosofie, en de keuze om mijn masterscriptie daarover te schrijven was dan ook snel gemaakt. Ondanks dat het bij tijden een behoorlijke opgave was om zijn denken te doorgronden, heb ik er boven alles ook veel plezier aan beleefd. Ik wil daarbij mijn oprechte dankbaarheid uitspreken naar mijn begeleider Thomas Mertens. Niet slechts zijn begeleiding en raadgevingen tijdens het schrijven van mijn scriptie zijn van onschatbare waarde geweest voor het proces, maar ook de periode daarvoor waarin ik zijn colleges heb mogen bijwonen heb ik als enorm inspirerend ervaren. Mede daardoor kan ik u nu met trots deze scriptie presenteren.

Samenvatting

In deze scriptie staat de plicht van weldadigheid binnen de moraalfilosofie van Immanuel Kant centraal. Allereerst zal de kern van zijn moraalfilosofie worden behandeld en het systeem van plichten dat hij in *Die Metaphysik der Sitten* uiteenzet. Tot slot zal aan de hand van dat laatste werk worden behandeld wat Kant onder de plicht van weldadigheid verstaat. Daarbij wordt relevante secundaire literatuur betrokken.

Inhoudsopgave

1. Inleiding	6
2. De moraalfilosofie van Kant	8
2.1. De grondslag van de moraal in Kants eerste en tweede <i>Kritik</i>	8
2.2. Het bovenste principe van moraliteit in <i>Grundlegung</i>	12
3. Het systeem van plichten	14
3.1. De eerste indeling van plichten in <i>Grundlegung</i>	14
3.2. De verdere uiteenzetting van de indeling van plichten in <i>Metaphysik</i>	16
3.3. De liefdesplichten	19
4. De plicht van weldadigheid	23
4.1. Het belang van mijn eigen geluk	23
4.2. De nabijheid van anderen	26
4.3. Het bevorderen van het geluk van anderen	28
4.4. De invloed van sociale verhoudingen op de plicht	32
4.5. Weldoen en dankbaarheid	34
4.6. De deugd van weldadigheid	35
5. Conclusie	38
Literatuurlijst	40

1. Inleiding

Al in 1768 kondigde Kant voor het eerst aan dat hij werkte aan een “metafysica van de zeden”. In diezelfde brief schreef hij te hopen het werk in datzelfde jaar af te ronden,¹ maar dat was zeker niet het geval. In 1781 verscheen eerst het werk waarvan hij ook herhaaldelijk in brieven meldde dat hij eraan werkte naast zijn ethische systeem, namelijk *Kritik der reinen Vernunft*. Daarin zette Kant de grondslagen van kennis uiteen aan de hand van zijn indrukwekkende kentheorie. In 1785 verscheen vervolgens *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* en in 1788 *Kritik der praktischen Vernunft*. Dat waren de eerste werken die hij geheel wijdde aan de moraal, al richtte hij zich nog slechts op de grondslagen en funderende principes van de moraal en de uitwerking van wat hij noemde zijn “bovenste principe van moraliteit”.² Pas in 1797 verscheen zijn lang beloofde *Die Metaphysik der Sitten*, bijna dertig jaar na de eerste aankondiging. In de Kantiaanse ethiek is lange tijd zijn laatste werk overschaduwd door zijn eerdere werken,³ en Kants ethiek stond dan ook met name bekend om de funderende principes en niet zozeer om zijn uitgewerkte systeem van plichten.⁴ Pas in de afgelopen decennia wordt *Die Metaphysik der Sitten* beschouwd en gewaardeerd als zijn definitieve ethiek.⁵ En alhoewel het zonde is dat lange tijd dat niet het geval is geweest, biedt het een mooie mogelijkheid voor meer onderzoek.

In deze scriptie zal een uiteenzetting worden gegeven van Kants moraalfilosofie, waarin de focus ligt op de plicht van weldadigheid (Wohlthätigkeit) zoals hij die in *Die Metaphysik der Sitten* omschrijft. In de afgelopen jaren staat die plicht ook steeds meer in de belangstelling in de Kantiaanse ethiek, veelal in het kader van het debat over de vraag naar hoe dwingend de ethiek van Kant is.⁶ Het is mijn doel echter om een compleet beeld te schetsen van wat de plicht voor hem precies inhoudt. De plicht van weldadigheid – of de plicht tot weldoen (*Wohlthun*) – valt onder de categorie plichten die Kant de liefdesplichten (*Liebespflichten*) noemt, en komt

¹ AK, 10:74.

² Immanuel Kant, *Fundering voor de metafysica van de zeden*, vert. Thomas Mertens (Amsterdam: Uitgeverij Boom, 2008), 4:392.

³ Allen Wood, “The Final Form of Kant’s Practical Philosophy,” in *Kant’s Metaphysics of Morals Interpretative Essays*, ed. Mark Timmons (New York: Oxford University press, 2004), 4.

⁴ Wood, 1.

⁵ Wood, 20-21.

⁶ Een aantal voorbeelden van artikelen die in de afgelopen jaren zijn verschenen over dit onderwerp zijn die van Walla, Sticker en van Ackeren en Formosa en Sticker. Zie: Alice Pinheiro Walla, “Kant’s Moral Theory and Demandingness,” *Ethical Theory and Moral Practice* 18, no. 4 (August 2015); Martin Sticker and Marcel van Ackeren, “The Demandingness of Beneficence and Kant’s System of Duties,” *Social Theory and Practice* 44, no. 2 (July 2018); en Paul Formosa and Martin Sticker, “Kant and the demandingness of the virtue of beneficence,” *European Journal of Philosophy* 27, no. 3 (April 2019).

neer op de verplichting om goed te doen jegens de medemens. Die plicht is voor Kant veelomvattend. Het houdt namelijk niet slechts in dat ik anderen moet helpen, maar ook dat ik een hulpvaardige houding moet ontwikkelen. Kant bespreekt daarnaast verschillende grenzen aan de plicht en hoe de plicht vanuit bepaalde sociale verhoudingen moet worden beschouwd. En tot slot is van belang dat andere plichten invloed hebben op de plicht van weldadigheid en omgekeerd. In het bijzonder: de liefdesplichten en de plicht om mijzelf moreel te vervolmaken. Aangezien in de scriptie verwezen zal worden naar de verschillende paragrafen waarin Kant de liefdesplichten behandelt, is aan het einde van de inleiding een kleine inhoudsopgave van de relevante paragrafen opgenomen.

De opbouw van de scriptie is als volgt: in het tweede hoofdstuk zal de kern van Kants moraalfilosofie uiteen worden gezet aan de hand van zijn funderende werken *Kritik der reinen Vernunft*, *Kritik der praktischen Vernunft* en *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In het derde hoofdstuk wordt vervolgens het systeem van plichten uiteengezet aan de hand van *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* en *Die Metaphysik der Sitten*. Daarin zal de nadruk worden gelegd op de verschillende classificaties van plichten waartoe de plicht van weldadigheid behoort, en daarom met name op de liefdesplichten. In het vierde hoofdstuk zal vervolgens de plicht van weldadigheid worden behandeld, en tot slot zal in de conclusie op samenvattende wijze antwoord worden gegeven op de vraag: “Wat verstaat Kant onder de plicht van weldadigheid?”⁷

Over de liefdesplichten jegens andere mensen	§23 - §28
Over de plicht van weldadigheid	§29 - §31 & <i>Casuistische Fragen</i>
Over de plicht van dankbaarheid	§32 - §33
Over de plicht van meelevendheid	§34 - §35 & <i>Casuistische Fragen</i>
Over de ondeugden die tezamen de mensenhaat vormen	§36

⁷ De citaten in deze scriptie zijn afkomstig van de Nederlandse vertalingen van zijn werken voor zover die beschikbaar zijn. De overige citaten zijn door mijzelf vertaald vanuit zijn originele teksten. De vertaalde tekst is bij die citaten in de voetnoot opgenomen.

2. De moraalfilosofie van Kant

2.1. De grondslag van de moraal in Kants eerste en tweede *Kritik*

Immanuel Kant (1724-1804) leefde ten tijde van de Verlichting. De filosofie was in die tijd sterk gericht op het verklaren van de oorsprong van ware kennis en in die opgave stonden twee stromingen lijnrecht tegenover elkaar. De rationalisten probeerden de werkelijkheid te verklaren zonder een beroep te doen op de zintuigen, aangezien zij die als bedrieglijk beschouwden. De rationalisten uit Kants tijd waren voornamelijk aanhangers van Christiaan Wolff, die in het voetspoor van Leibniz de traditionele metafysica probeerde te verzoenen met het rationalisme van Descartes. De filosofie zou volgens de rationalisten een voorbeeld moeten nemen aan de logica en wiskunde, en slechts met het gebruik van strikte redeneringen tot kennis moeten komen. De rede was dan ook voor hen de enige en noodzakelijke voorwaarde voor de fundering van werkelijke kennis. Daartegenover stonden de empiristen die meenden dat kennis slechts kon worden vergaard door middel van de zintuiglijke ervaring. Slechts datgene wat kan worden waargenomen, kan namelijk worden bewezen. Met name Hume, als radicale empirist, maakte op Kant veel indruk. In zijn jongere jaren zou Kant sterk beïnvloed zijn door Wolff, maar in *Prolegomena* schreef hij dat Hume hem had gewekt uit zijn ‘dogmatische sluimer’.⁸ In *Kritik der reinen Vernunft* had Kant zijn nieuwe kentheorie uiteengezet waarin hij het rationalisme en het empirisme probeerde te verenigen. Hij meende namelijk dat zowel de rationalisten als de empiristen een onvolledig beeld hadden van de ware oorsprong van kennis.

In zijn nieuwe kentheorie zet hij uiteen dat zowel de zintuiglijke ervaring als de rede nodig zijn voor de totstandkoming van ware kennis. De zintuiglijke ervaring, geordend en verwerkt door het verstand, leidt volgens Kant tot ware empirische kennis. Anders dan de empiristen meent Kant echter dat dat niet de exclusieve bron voor ware kennis was, aangezien empirische kennis niet de algemeenheid en noodzakelijkheid van bijvoorbeeld wetten van de natuur- of wiskunde kan verklaren. De ervaring kan ons namelijk wel leren wat is, maar niet dat het niet anders kan zijn.⁹ Daarvoor zijn a priori-oordelen nodig en die zijn afkomstig van de rede. Kants *Kritik der reinen Vernunft* richt zich volledig op de grenzen aan het vermogen van de rede. Meer specifiek: op de grenzen aan het vermogen van de zuivere rede. Zuivere kennis is namelijk die a priori-kennis die geheel vrij is van al wat maar empirisch kan zijn.¹⁰ En naast

⁸ *Prolegomena*, AA, 4:260.

⁹ Immanuel Kant, *Kritiek van de zuivere rede*, vert. Jabik Veenbaas en Willem Visser (Amsterdam: Uitgeverij Boom, 2004), 4:3.

¹⁰ Kant, 4:3.

de wetmatigheden uit de natuurkunde en wiskunde die in ieder geval voor een deel zuiver zijn, behoort ook de moraal tot die zuivere kennis volgens Kant. De rede richt zich namelijk niet slechts op het bepalen van objecten, zoals in de natuurkunde en wiskunde, maar ook op de bepalingsgronden van de wil. Voor zover de rede zich richt op het bepalen van de objecten noemt hij dat het theoretische gebruik van rede, en voor zover zij zich richt op de bepalingsgronden van de wil noemt hij dat het praktische gebruik van de rede.¹¹ Aan dat laatste gebruik ligt ten grondslag dat volgens Kant de wil vrij kan zijn.

Hoewel Kant de grens aan wat gekend kan worden trekt bij datgene wat in de ervaring bewezen kan worden, en vrijheid niet een object is dat de ervaring laat kennen, meent hij dat de wil wel degelijk vrij moet kunnen zijn. Daaraan ten grondslag ligt het onderscheid dat hij maakt tussen de dingen zoals ze aan ons verschijnen, of zoals wij ze kennen, en de dingen zoals ze werkelijk zijn. De dingen zoals ze werkelijk zijn kunnen wij nooit geheel kennen omdat ons kenvermogen dat niet toelaat. Zoals de dingen aan ons verschijnen is alles in de natuur, inclusief de mens zelf, gebonden aan de natuurwetten waarvan hij de geldigheid in zijn nieuwe kentheorie heeft bewezen. Zo ook aan de natuurwet van causaliteit op grond waarvan iedere oorzaak een gevolg heeft. De mens moet toch volgens Kant wel degelijk zelf ook oorzaak kunnen zijn van veranderingen in de natuur zonder dat daarvoor een voorgaande oorzaak aan te wijzen valt. Hij komt zo tot de conclusie dat als ding zoals het aan mij verschijnt de mens een zintuiglijk wezen is die gebonden is aan natuurwetten, maar dat als ding op zichzelf de menselijke wil vrij kan zijn.¹²

Die vrijheid van de wil ligt dan ook aan de basis van Kants moraalfilosofie. De zedelijkheid hangt namelijk samen met die vrijheid. In *Kritik der reinen Vernunft* omschrijft Kant hoe een wil die geheel wordt bepaald door de zintuiglijke impulsen dierlijk en pathologisch is. De wil is in dat geval ook gebonden aan de natuurwet van causaliteit. Mensen zijn in tegenstelling tot dieren echter redelijke wezens. Niet slechts de zintuiglijke impulsen die zich vertalen in neigingen en verlangens vormen een bepalingsgrond voor de wil, maar ook de rede. De menselijke wil kan wel worden beïnvloed door de zintuiglijke impulsen, maar wordt daar nooit geheel door bepaald. Wanneer wij geheel onafhankelijk zijn van de dwang van die zintuiglijke impulsen, zijn we volgens Kant in praktische zin vrij.¹³ En dat is het geval wanneer de wil geheel wordt bepaald door de rede.

¹¹ Kant, 4:IX-X.

¹² Kant, 4:472-479.

¹³ Kant, 4:562.

Kants idee over de vrijheid van de wil en de rol van de rede in de bepaling daarvan staat haaks op die van de empirist Hume. Hume meent namelijk dat de rede slechts “slaaf van de hartstochten” kan zijn,¹⁴ ofwel een instrument voor de vervulling van zintuiglijke behoeften. Moraliteit kan volgens Hume dan ook slechts worden gevonden in het gevoel voor het goede.¹⁵ Kants opvatting over de rede als mogelijke bepalingsgrond van de wil resulteert echter in een radicaal ander idee over wat moraliteit inhoudt.

Volgens Kant kan de rede wel richtlijnen geven die gebieden hoe zintuiglijke behoeften worden vervuld. Het gaat dan om richtlijnen die voorschrijven hoe een bepaald empirisch doel kan worden behaald. Hij noemt die richtlijnen ook wel hypothetische imperatieven, ofwel voorwaardelijke geboden van de rede die afhankelijk zijn van empirische, willekeurige doeleinden. In haar zuivere gebruik gebiedt de rede echter geheel a priori en onafhankelijk van de empirie. En in dat zuivere, praktische gebruik ligt ook de moraal besloten. Kant stelt in *Kritik der reinen Vernunft* dat hij gelooft in het bestaan van “werkelijk zuivere morele wetten, die geheel a priori het doen en laten, d.w.z. de uitoefening van de vrijheid door een redelijk wezen in het algemeen bepalen, en dat deze wetten in absolute zin gebieden en dus in alle opzichten noodzakelijk zijn.”¹⁶ De rede in haar zuivere, praktische gebruik gebiedt met andere woorden ook wel wat wij *behoren* te doen, geheel onafhankelijk van empirische doeleinden en daarmee ook van principes van geluk. Kant noemt de morele wet in latere werken ook wel categorische imperatieven, ofwel onvoorwaardelijke geboden.

In *Kritik der praktischen Vernunft* zet Kant helder uiteen waarom datgene wat behoort te gebeuren, afgescheiden is van principes van geluk. Ofwel, waarom de plicht en het geluk gescheiden domeinen zijn. Hij legt namelijk uit dat ieder redelijk wezen wel noodzakelijk een natuurlijk streven heeft naar geluk. Voor zover het die principes zijn die de wil bepalen, noemt Kant die dat de principes van zelfliefde.¹⁷ Maar geluk kan niet aan de basis liggen van een objectieve moraal. Geluk is namelijk een empirisch gegeven, wat inhoudt dat slechts de ervaring ons kan leren wat ons gelukkig maakt. Geluk betekent daarom ook voor eenieder iets anders, en zelfs voor een individu kan de betekenis van geluk in de loop der tijd veranderen.¹⁸ Het is zelfs maar de vraag of een mens überhaupt wel in staat is om te bepalen wat hij werkelijk

¹⁴ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. David Fate Norton and Mary J. Norton (New York: Oxford University Press, 2007), 266.

¹⁵ Immanuel Kant, *Kritiek van de praktische rede*, vert. Jabik Veenbaas en Willem Visser (Amsterdam: Uitgeverij Boom, 2006), 9.

¹⁶ Kant, *Kritiek van de zuivere rede*, 4:835.

¹⁷ Kant, *Kritiek van de praktische rede*, 5:22.

¹⁸ Kant, 5:25.

wenst en wilt.¹⁹ Er bestaat met andere woorden niet zoiets als een welbepaald begrip van geluk. En de morele wet moet nu juist, wil het een *wet* zijn van de rede, voor eenieder te allen tijde hetzelfde zijn. En die kan slechts hetzelfde voor eenieder zijn wanneer die voorafgaand aan alle ervaring door de rede wordt geboden.²⁰

In *Kritik der reinen Vernunft* moet Kant nog het bestaan van God en een hiernamaals postuleren om het bestaan van de morele wet te bewijzen, maar dat is in zijn latere werken niet meer het geval.²¹ In *Kritik der praktischen Vernunft* komt Kant met het definitieve bewijs, wat erop neerkomt dat vrijheid en de morele wet elkaar wederkerig bewijzen. We kunnen beide als objecten niet waarnemen en daarom direct kennen, maar de morele wet presenteert zich bij al onze keuzes a priori en noodzakelijk en daarvan is eenieder zich volgens Kant duidelijk bewust. Hij noemt de morele wet daarom ook wel een *Faktum der Vernunft*, ofwel een ‘feit’ van de zuivere rede. Dat blijkt ook iedere keer wanneer wij worden geconfronteerd met morele dilemma’s. Kant illustreert dat aan de hand van een bijzonder voorbeeld: een man wordt onder dreiging van een onmiddellijke doodstraf door zijn vorst gedwongen om een valse verklaring af te leggen, waardoor een eerlijk man in het verderf zou worden gestort. Iedereen zou toch in dat geval volgens Kant moeten erkennen dat hoewel de man het leven liefheeft, hij het toch mogelijk zal achten om de valse verklaring te weigeren. Het is namelijk mogelijk omdat hij dat niet *behoort* te doen. Wanneer de wil niet vrij was geweest en slechts ons streven naar geluk de bepalingsgrond ervan zou vormen, dan had hij die mogelijkheid niet gehad. Het behoren leert volgens Kant de man om de vrijheid in zichzelf te kennen. Zonder de morele wet en een daaruit volgend behoren, had hij van die vrijheid geen weet gehad. Omdat wij ons bewust zijn van de morele wet, moeten wij concluderen dat we vrij zijn.²² En omdat wij vrij zijn, kunnen wij handelen op grond van wat de morele wet gebiedt. De morele wet is de kengrond, ofwel de *ratio cognoscendi*, van de vrijheid. En de vrijheid is de zijnsgrond, ofwel de *ratio essendi*, voor de morele wet.²³

Kants bewijs voor het bestaan van de morele wet en de mogelijkheid van een vrije wil roept wel de volgende vragen op. Als de morele wet voorafgaand aan de ervaring gebiedt, en dus niet afhankelijk is van empirische doeleinden, waarin bestaat dan moreel handelen? De morele waarde van handelingen kan dan namelijk ook niet pas in de gevolgen worden

¹⁹ Kant, *Fundering voor de metafysica van de zeden*, 4:418.

²⁰ Kant, *Kritiek van de praktische rede*, 5:26.

²¹ Immanuel Kant, *Over de gemeenplaats*, vert. Thomas Mertens en Eric Boot (Amsterdam: Uitgeverij Boom, 2013), 23-24.

²² Kant, *Kritiek van de praktische rede*, 5:29-30.

²³ Kant, 5:4n.

gevonden, ofwel in die empirische doeleinden. En wanneer die empirische doeleinden niet van belang zijn, wat gebiedt de morele wet dan precies? Voor de antwoorden op die vragen zal ik teruggrijpen op het werk dat drie jaar voor *Kritik der praktischen Vernunft* verscheen, namelijk *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*.

2.2. Het bovenste principe van moraliteit in *Grundlegung*

Kant opent het eerste hoofdstuk van *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* met de beroemde woorden: “Het is geheel en al onmogelijk om in de wereld en zelfs ook daarbuiten iets te bedenken wat zonder restrictie voor goed gehouden kan worden, behalve dan een goede wil.”²⁴ Hij geeft daarmee direct aan waar de morele waarde van handelen in moet worden gevonden, namelijk in het principe van het willen. Iedere toestand in de wereld kan namelijk slechts voorwaardelijk goed zijn. Dat wil zeggen: goed ten opzichte van iets anders. Het enige wat onvoorwaardelijk goed is, is een wil die zich committeert aan wat de morele wet gebiedt en dat ook doet omwille van die wet. In een later werk stelt Kant ook wel dat de enige onvoorwaardelijk goede toestand in de wereld die toestand is op grond waarvan ik in geval van conflict de plicht verkies boven mijn zelfliefde.²⁵ De morele waarde van handelen wordt dus ook wel gevonden in het motief van het handelen, en wel in dat motief van wat hij noemt het “handelen omwille van de plicht”.²⁶ Slechts wanneer ik de plicht naleef om de simpele reden dat ik dat behoor te doen, uit eerbied voor de morele wet, heeft mijn handelen morele waarde. Ieder ander motief dat ik kan hebben om de plicht na te leven komt namelijk neer op principes van zelfliefde. Zo stelt hij bijvoorbeeld dat het heel fraai is om anderen te helpen uit liefde voor hen, maar dan help ik hen niet omdat ik dat *behoort* te doen, maar op grond van mijn welwillende aanleg.²⁷

Dat slechts morele waarde schuilt in het handelen omwille van de plicht, betekent niet dat die morele waarde wordt ondermijnd wanneer andere motieven zich met dat plichtsmotief zullen vermengen. Ik hoef met andere woorden niet slechts met tegenzin mijn plichten te vervullen wil daar morele waarde in schuilen.²⁸ Daar komt bij dat het volgens Kant niet eens mogelijk is voor de mens om erachter te komen wat zijn daadwerkelijke motieven zijn geweest. Daarvoor reikt namelijk de innerlijke inspectie volgens Kant niet ver genoeg, en dat is ook niet

²⁴ Kant, *Fundering voor de metafysica van de zeden*, 4:393.

²⁵ Kant, *Over de gemeenplaats*, 8:283.

²⁶ Kant, *Fundering voor de metafysica van de zeden*, 4:397.

²⁷ Kant, 4:398.

²⁸ Michael J. Sandel, *Rechtvaardigheid: Wat is de juiste keuze?*, vert. Dick Lagrand en Marjolijn Stoltenkamp (Utrecht: Uitgeverij Ten Have, 2010), 74.

erg. Ik hoef namelijk niet geheel van mijn eigen geluk te abstraheren. Waar het om gaat, is dat ik het onderscheid tussen de plicht en mijn streven naar geluk voor mijzelf scherp moet hebben, en dat ik mijn zelfliefde nooit tot voorwaarde mag maken voor het naleven van mijn plicht.²⁹

In het tweede hoofdstuk richt Kant zich op de grondslag van alle morele plichten die hij later in dat werk en in *Die Metaphysik der Sitten* zal onderscheiden. Hij doet dat door de categorische imperatief op verschillende manieren te formuleren. In totaal geeft Kant in het hoofdstuk grofweg drie verschillende formuleringen, maar in *Die Metaphysik der Sitten* noemt hij slechts de eerste twee daarvan nog als hoogste morele beginsel.³⁰ Ik zal daarom die eerste twee hier behandelen. Die twee formuleringen zijn volgens Kant formuleringen van dezelfde wet, maar vanuit verschillende kanten belicht.³¹ De eerste ziet namelijk op de algemene vorm die de wet behoort te hebben en de tweede op het doel dat nagestreefd moet worden.

De eerste formulering die ziet op de algemene vorm kan volgens Kant slechts de wet zelf inhouden en de noodzaak van het opstellen van maximes, als mijn subjectieve handelingsprincipes, die met die wet in overeenstemming zijn. De eerste formulering luidt als volgt: “Handel zo alsof de maxime van jouw handeling door jouw wil tot algemene natuurwet moest worden.”³² Waar deze formulering op neerkomt is een soort test voor mijzelf. Ik mag namelijk slechts maximes voor mijzelf opstellen waarvan ik ook moet kunnen willen dat ieder ander op grond van dezelfde maximes zou kunnen handelen. De eerste formulering abstraheert daarbij van ieder materieel doel. De tweede formulering richt zich vervolgens wel op dat doel, en dat kan er volgens Kant maar één zijn. Slechts van datgene dat absolute waarde heeft en daarom een doel in zichzelf is, kan namelijk voorafgaand aan alle ervaring worden gesteld dat het objectief nastrevenswaardig is. Dat is de redelijke natuur zelf en het mens-zijn voor zover het daartoe in staat is. Kant komt zo tot de tweede formulering van de categorische imperatief, die luidt: “Handel zo dat jij het mens-zijn, zowel in eigen persoon als in de persoon van ieder ander, altijd tegelijk als doel, nooit louter als middel gebruikt.”³³ Met die tweede formulering hangt ook Kants concept van de menselijke waardigheid samen. Ieder ding op de wereld heeft namelijk een prijs, maar de mens heeft door die intrinsieke waarde waardigheid.³⁴ Veelal wordt Kants moraalfilosofie ook beschouwd als berustend op die fundamentele waarde van de rationele natuur en de waardigheid van personen die daaruit volgt.³⁵

²⁹ Kant, *Over de gemeenplaats*, 8:278-279.

³⁰ *MS*, 6:395.

³¹ Kant, *Fundering voor de metafysica van de zeden*, 4:436.

³² Kant, 4:421.

³³ Kant, 4:429.

³⁴ Kant, 4:435.

³⁵ Allen Wood, *Kant's Ethical Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 2.

3. Het systeem van plichten

3.1. De eerste indeling van plichten in *Grundlegung*

Het zuivere morele principe dat Kant in zijn funderende werken uiteenzet is “volledig gereinigd van al wat maar empirisch kan zijn en tot de antropologie behoort.”³⁶ In *Die Metaphysik der Sitten* betoogt hij dat het zuivere principe vervolgens wel op de menselijke natuur moet worden toegepast. Zoals natuurwetten namelijk a priori geldig zijn, maar wel moeten worden toegepast op ervaringsobjecten, is dat voor de morele wet net zo. En waar de natuur het ervaringsobject is waar de natuurwetten zich op richten, is de menselijke natuur dat voor de morele wet.³⁷ Slechts door die toepassing ontstaan namelijk concrete plichten uit het zuivere principe die klaar zijn voor het praktische, morele gebruik.³⁸ Van belang is wel op te merken dat die toepassing volgens Kant geenszins afdoet aan de zuiverheid van de morele wet.³⁹

De eerste indeling van plichten zet Kant uiteen in *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In totaal noemt hij daarin vier soorten plichten die gebaseerd zijn op twee vormen van onderscheid, namelijk plichten jegens mezelf en jegens anderen, en volmaakte en onvolmaakte plichten. Met name dat laatste onderscheid vereist enige uitleg. Hij onderbouwt dat onderscheid op grond van zowel de eerste als de tweede formulering van de categorische imperatief. Met betrekking tot de eerste formulering volgt het onderscheid tussen de plichten uit het niet kunnen *denken* en niet kunnen *willen* van een wereld waarin de verplichte maximes als algemene wet zouden gelden.

Het niet kunnen denken van een wereld houdt in dat de maxime een intrinsieke onmogelijkheid veronderstelt wanneer het een algemene wet zou zijn. Het voorbeeld dat Kant aanhaalt van een volmaakte plicht jegens anderen is het verbod op het doen van een valse belofte om zo geld te lenen waarvan ik weet dat ik het niet terug zal geven. In een wereld waarin die maxime van het doen van valse beloftes als algemene wet zou gelden, zou niemand elkaar nog geld uitlenen.⁴⁰ Ik kan met andere woorden het doel niet meer bereiken dat aan mijn maxime ten grondslag ligt, en daarin schuilt de intrinsieke onmogelijkheid. Daaruit volgt een strikt verbod op die maxime. In het geval van het voorbeeld: een strikt verbod op het doen van valse beloftes aan anderen. Naast dergelijke maximes die een intrinsieke onmogelijkheid veronderstellen, bestaan er ook maximes waarvan niet kan worden gewild dat ze wet zouden

³⁶ Kant, *Fundering voor de metafysica van de zeden*, 4:389.

³⁷ *MS*, 6:217.

³⁸ *MS*, 6:468-469.

³⁹ *MS*, 6:217.

⁴⁰ Kant, *Fundering voor de metafysica van de zeden*, 4:422.

zijn. Het gaat daarbij voor Kant niet om een subjectief willen, maar om een rationeel willen. Daaruit volgen de onvolmaakte plichten. Het voorbeeld dat Kant aanhaalt van een onvolmaakte plicht jegens anderen is om hen te helpen wanneer ze hulp nodig hebben. Een wereld waarin ieders maxime erop zou zijn gericht om anderen niet te helpen is wel denkbaar, maar er zullen ongetwijfeld momenten zijn waarop ik de hulp van anderen nodig heb. Een wereld waarin niemand elkaar ooit helpt, kan ik daarom rationeel gezien niet willen.⁴¹

Hetzelfde onderscheid tussen de plichten onderbouwt Kant vervolgens op grond van de tweede formulering van de categorische imperatief. Volmaakte plichten veronderstellen namelijk een verbod op een directe schending van het gebruiken van een mens louter als middel en niet tegelijk als doel op zichzelf. Wanneer ik geld leen onder de valse belofte dat terug te betalen, gebruik ik een ander louter als middel om geld te verkrijgen.⁴² Het is echter niet voldoende om anderen (of mijzelf) niet louter als middel te gebruiken, ik moet ook zo veel mogelijk de ander (of mijzelf) als doel in zichzelf bevorderen.⁴³ De plicht om anderen te helpen, van weldoen, is dus een onvolmaakte plicht. Wanneer ik een ander niet help wanneer hij hulp nodig heeft, behandel ik hem niet louter als middel volgens Kant, maar doe ik er ook niet alles aan om hem als doel in zichzelf zo veel mogelijk te respecteren. Die tweede formulering wordt in de literatuur ook wel beschouwd als een strengere, en wellicht geschiktere, grondslag voor de plichten. De eerste formulering houdt namelijk slechts een test in waaruit blijkt welke maximes zijn toegestaan en welke verboden zijn. Uit de tweede formulering volgen echter ook de maximes die positief worden geboden.⁴⁴

Het verschil tussen de volmaakte en onvolmaakte plichten ligt gelegen in de bepaaldheid van de verplichting. In *Die Metaphysik der Sitten* noemt Kant dat de speelruimte (latitudo) van plichten.⁴⁵ Die bepaaldheid of speelruimte ziet op de vraag naar in welke mate ik mijn plicht dien te vervullen. Het staat mij in zekere zin altijd vrij op welke manier ik mijn plichten vervul. Dat geldt voor zowel volmaakte als onvolmaakte plichten. Het staat mij met andere woorden vrij welke middelen ik kies om mijn plicht te vervullen.⁴⁶ De mate van vervulling staat mij in het geval van volmaakte plichten niet vrij, wat in zekere zin neerkomt op de vraag naar wanneer ik mijn plicht moet vervullen. Volmaakte plichten zijn namelijk strikte geboden die precies speciëren welke handeling op welk moment dient te worden uitgevoerd. Een volmaakte plicht

⁴¹ Kant, 4:423.

⁴² Kant, 4:430.

⁴³ Kant, 4:430.

⁴⁴ Allen Wood, *Kantian Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 77.

⁴⁵ *MS*, 6:390.

⁴⁶ Walla, "Kant's Moral Theory and Demandingness," 735.

om geen valse beloftes te doen, houdt een verplichting in op ieder moment dat ik beloftes doe. De onvolmaakte plichten laten echter wel speelruimte. Een onvolmaakte plicht zoals het helpen van anderen is namelijk minder bepaald in wat het precies in handelen gebiedt, wanneer dat dient te gebeuren en jegens wie. Met andere woorden, in welke mate ik mijn plicht dien te vervullen.

Naast de volmaakte en onvolmaakte plichten jegens anderen, onderscheidt Kant ook volmaakte en onvolmaakte plichten jegens mijzelf. Een voorbeeld van een volmaakte plicht jegens mijzelf die Kant aanhaalt is de plicht om mijzelf niet van het leven te beroven. Want zo redeneert Kant, een natuur waarin het een algemene wet zou zijn dat het leven zich van zichzelf berooft, kan niet als natuur bestaan.⁴⁷ De onvolmaakte plicht jegens mijzelf die Kant vervolgens uiteenzet is de plicht om mijn talenten te ontwikkelen. Een wereld waarin niemand ooit zijn talenten zou ontwikkelen is namelijk niet intrinsiek onmogelijk, ofwel die kan worden gedacht, maar kan niet rationeel worden gewild. We hebben die talenten namelijk nodig voor allerlei mogelijke bedoelingen.⁴⁸ Er ontstaat in *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* zo een vierdeling, van volmaakte en onvolmaakte plichten jegens anderen en jegens mijzelf. Kant gaf in een voetnoot al aan dat deze vierdeling slechts een voorlopige indeling betrof die hij in *Die Metaphysik der Sitten* verder zou uitwerken,⁴⁹ en in grote lijnen vormt die vierdeling de basis voor de verdere uiteenzetting.

3.2. De verdere uiteenzetting van de indeling van plichten in *Metaphysik*

Die Metaphysik der Sitten kwam in twee delen uit, waarvan het eerste deel de titel *Rechtslehre* draagt en de tweede *Tugendlehre*. Beide zijn doctrines waarin systemen van plichten uiteen worden gezet, maar die verschillen in de manier waarop wetgeving erop van toepassing kan zijn. In de basis volgen alle plichten uit de categorische imperatief en betreffen daarom interne wetgeving,⁵⁰ maar sommige volmaakte plichten jegens anderen lenen zich ook voor externe wetgeving. Die laatste plichten zijn het onderwerp van de *Rechtslehre*. Met externe wetgeving wordt die wetgeving bedoeld die zich slechts richt op handelingen en ook vast kan worden gelegd in bijvoorbeeld straf- of burgerlijke wetten. De wetgeving met betrekking tot die plichten die Kant rechtsplichten (*Rechtspflichten*) noemt, richt zich namelijk op de praktische relaties tussen mensen. De rechtsplichten begrenzen de externe vrijheid van mensen zodat zo

⁴⁷ Kant, *Fundering voor de metafysica van de zeden*, 4:422.

⁴⁸ Kant, 4:423.

⁴⁹ Kant, 4:421n.

⁵⁰ *MS*, 6:389.

veel mogelijk vrijheid kan bestaan voor iedereen in overeenstemming met de morele wet. Met andere woorden, de rechtsplichten richten zich op extern handelen tussen personen onderling. Het zijn niet slechts plichten die ik jegens een ander heb, maar tegelijk ook rechten die extern kunnen worden afgedwongen.⁵¹

Dat de rechtsplichten extern kunnen worden afgedwongen is volgens Kant het essentiële verschil met de plichten uit de *Tugendlehre*: de deugdplichten (*Tugendpflichten*).⁵² In tegenstelling tot de rechtsplichten waar externe wetgeving op van toepassing kan zijn, kan op de deugdplichten namelijk slechts interne wetgeving van toepassing zijn. Met die interne wetgeving wordt bedoeld op de wetgeving die slechts door de rede kan geschieden. De rede kan wel handelen gebieden, maar gebiedt ook altijd een doel dat aan dat handelen ten grondslag ligt. Bovendien kan de rede gebieden tot het cultiveren van bepaalde houdingen of disposities. Kant noemt de deugdplichten daarom ook doeleinden die de rede als noodzakelijk gebiedt en die tegelijk plicht zijn.⁵³ De rechtsplichten laten mij vrij welke doelen ik voor mijzelf opstel, zolang mijn handelen maar in overeenstemming is met de morele wet.⁵⁴ De deugdplichten daarentegen zijn die plichten die tegelijk het doel van het handelen in zich dragen, en daarom maximes gebieden. Dat is ook de reden dat de deugdplichten niet extern kunnen worden afgedwongen. Niemand kan mij tenslotte dwingen tot het opstellen van maximes, behalve ikzelf.⁵⁵

Kant noemt die plichten die slechts handelen gebieden smalle plichten, en plichten die slechts maximes gebieden brede plichten. Dat onderscheid is niet hetzelfde als het onderscheid tussen volmaakte en onvolmaakte plichten, maar loopt er wel parallel aan.⁵⁶ Kant stelt over het verband tussen die twee vormen van onderscheid ook wel dat hoe breder een plicht is, hoe onvolmaakter de verplichting om te handelen.⁵⁷ Wanneer namelijk slechts maximes worden geboden, is de verplichting meer onbepaald in wat hij in mate van vervulling gebiedt. Daarnaast is een plicht die smaller van aard is ook meer bepaald en dus volmaakt in wat hij gebiedt. Zowel het onderscheid tussen de volmaakte en onvolmaakte plichten als tussen de smalle en brede plichten is dus niet zeer strikt. Dat geldt slechts voor het onderscheid tussen de rechtsplichten en de deugdplichten. Rechtsplichten zijn namelijk altijd smalle, volmaakte plichten jegens

⁵¹ *MS*, 6:230-231.

⁵² *MS*, 6:383.

⁵³ *MS*, 6:383.

⁵⁴ *MS*, 6:382.

⁵⁵ *MS*, 6:381.

⁵⁶ Mark Timmons, *Kant's Doctrine of Virtue* (New York: Oxford University Press, 2021), 106.

⁵⁷ *MS*, 6:390.

anderen die kunnen worden vastgelegd in externe wetgeving, terwijl de deugdplichten in meer en mindere mate breed en onvolmaakt of smal en volmaakt kunnen zijn.

Het schenden of niet naleven van rechtsplichten is altijd een overtreding (*peccatum*). Voor deugdplichten - die breder en onvolmaakter van aard zijn - ligt dat anders. De speelruimte van die plichten zorgt er namelijk voor dat ik niet per definitie moreel verwijtbaar ben (*demeritum*) wanneer ik ze niet vervul, maar veronderstelt wel een gebrek aan morele waarde. Het is pas moreel verwijtbaar wanneer ik het expliciet tot mijn principe maak om ze niet te vervullen. Kant noemt de plichten met speelruimte daarom ook wel verdienstelijke plichten. Het is namelijk verdienstelijk (*meritum*) wanneer ik ze wel vervul, wat niet betekent dat ze minder verplicht zouden zijn dan plichten zonder speelruimte of dat ik ervoor zou kunnen kiezen om bepaalde verdienstelijke plichten niet na te leven. De speelruimte kan namelijk niet als toestemming beschouwd worden voor het maken van uitzonderingen op het naleven van bepaalde plichten.⁵⁸ Waar het bij de deugdplichten om gaat is dat ik mijn leven zo moet indelen dat ik aan al mijn onvolmaakte plichten voldoe.⁵⁹ Slechts dan kan ik mijzelf namelijk deugzaam noemen. In hoofdstuk 4.6 zal verder op de deugd worden ingegaan. Voor nu zal worden vervolgd met de uiteenzetting van de deugdplichten in het algemeen. Want wat zijn dan die deugdplichten, als de doeleinden die de rede tegelijk als plicht gebiedt?

Kant onderscheidt in de *Tugendlehre* slechts twee doeleinden waartoe alle deugdplichten tot herleid kunnen worden en die op hun beurt herleid worden tot het hoogste doel van het respecteren van de mens als doel op zichzelf.⁶⁰ Die twee doeleinden zijn mijn eigen (morele) vervolmaking en het geluk van anderen en komen neer op het onderscheid tussen de plichten jegens mijzelf en de plichten jegens anderen. Mijn eigen vervolmaking en het geluk van anderen zijn volgens Kant niet inwisselbaar. Het zijn namelijk geen doeleinden die voor mij een plicht kunnen zijn. Ik kan namelijk niet worden verplicht tot het nastreven van mijn eigen geluk, aangezien geluk iets is waar ieder mens van nature naar streeft. De vervolmaking van anderen is daarnaast niet iets wat ik kan realiseren. Eenieder kan namelijk volgens Kant slechts zichzelf vervolmaken.⁶¹ Onder mijn eigen vervolmaking vallen alle plichten die ik heb jegens mijzelf, volmaakt en onvolmaakt. Onder het bevorderen van het geluk van anderen vallen alle plichten jegens anderen die niet extern kunnen worden vastgelegd in externe wetten zoals de rechtsplichten. Kant maakt binnen die plichten een onderscheid tussen de plichten die

⁵⁸ *MS*, 6:390.

⁵⁹ Katja Vogt, "Duties to Others: Demands and Limits," in *Kant's Ethics of Virtue*, ed. Monika Betzler (Berlin: Walter de Gruyter GmbH, 2008), 224.

⁶⁰ Wood, *Kant's Ethical Thought*, 326.

⁶¹ *MS*, 6:385-386.

ik heb jegens anderen die gepaard gaan met het gevoel van respect, en plichten die gepaard gaan met het gevoel van liefde. Met andere woorden, de plichten die ik heb jegens anderen op grond van het respect dat hen toekomt (*Pflichten gegen andere Menschen aus der ihnen gebührenden Achtung*) en de liefdesplichten (*Liebespflichten*). De plichten op grond van respect zijn plichten die smaller en meer volmaakt zijn in wat ze gebieden, en daarom plichten die we aan anderen zijn verschuldigd. De liefdesplichten zijn de brede, onvolmaakte en daarom verdienstelijke plichten jegens anderen.⁶²

3.3. De liefdesplichten

Om te begrijpen wat de liefdesplichten precies inhouden, is het van belang eerst het onderscheid te maken tussen pathologische en praktische liefde. Liefde zoals wij dat in ‘normaal’ taalgebruik kennen, noemt Kant pathologische liefde. Pathologisch zijn volgens hem namelijk die gevoelens die voorafgaan aan de voorstelling van de morele wet.⁶³ Dergelijke gevoelens zijn het directe gevolg van de neigingen, zonder dat mijn wil daar invloed op heeft. Tot pathologische gevoelens, en ook pathologische liefde, kan ik daarom niet worden verplicht. Ik kan niet een ander liefhebben in die zin omdat ik dat wil, laat staan omdat ik dat behoort te doen.⁶⁴ Daarin schuilt het verschil met de praktische liefde. Praktische liefde kan namelijk wel onderwerp zijn van de plicht. Kant zet het begrip in verschillende werken uiteen. In *Kritik der praktischen Vernunft* stelt hij die praktische liefde die ik voor mijn medemens behoort te hebben ook wel gelijk aan het evangelische gebod om mijn naasten lief te hebben als mijzelf, en in die zin betekent het liefhebben van anderen dat ik graag mijn plichten jegens hen vervul.⁶⁵ In de *Tugendlehre* omschrijft hij de praktische liefde als een “maxime van welwillendheid”⁶⁶, die inhoudt dat ik anderen het beste toewens,⁶⁷ en die resulteert in weldadigheid.⁶⁸ Samenvattend kan Kants concept van praktische liefde voor de medemens daarom ook wel worden begrepen als een positieve gezindheid jegens anderen,⁶⁹ op grond waarvan ik in de kern welwillend jegens eenieder ben en dus ook graag mijn plichten jegens hen vervul. Die praktische liefde veronderstelt al een plicht op zich, namelijk om te streven naar die gezindheid.⁷⁰ En de

⁶² MS, 6:448.

⁶³ MS, 6:378.

⁶⁴ MS, 6:401.

⁶⁵ Kant, *Kritiek van de praktische rede*, 5:83.

⁶⁶ MS, 6:449.

⁶⁷ MS, 6:452.

⁶⁸ MS, 6:449.

⁶⁹ Christoph Horn, “The Concept of Love in Kant’s Virtue Ethics,” in *Kant’s Ethics of Virtue*, ed. Monika Betzler (Berlin: Walter de Gruyter GmbH, 2008), 156.

⁷⁰ Kant, *Kritiek van de praktische rede*, 5:83.

liefdesplichten zijn daarnaast de plichten tot het opstellen van maximes die gepaard gaan met die praktische liefde.⁷¹

Onder de liefdesplichten vallen de plicht van weldadigheid, van dankbaarheid en van meelevendheid. Dat zijn de plichten om goed te doen jegens de medemens, om dankbaar te zijn voor weldaden die jegens mij zijn verricht en om actief in andermans pijn en geluk te sympathiseren. Die eerste neemt binnen die liefdesplichten een speciale plaats in. Kant benadrukt namelijk op verschillende plaatsen dat het welwillen moet resulteren in weldoen, en hij zet expliciet uiteen op welke manier het vervullen van die plicht gepaard gaat met de praktische liefde. In de inleiding van de *Tugendlehre* bespreekt hij namelijk hoe het Bijbelse gebod van naastenliefde concreet moet worden begrepen. “Uw naaste liefhebben als uzelf” betekent volgens Kant niet dat ik mijn medemens lief moet hebben en op grond van die liefde goed jegens hen moet doen. Het betekent dat ik goed moet doen jegens anderen en op grond daarvan liefde ontwikkel voor de medemens “als een vaardigheid tot de neiging tot weldoen in het algemeen”.⁷² Door het weldoen cultiveer ik dus een gezindheid op grond waarvan ik ook graag weldoe jegens anderen omdat het in mijn neiging ligt. Het weldoen kan daarom zowel als oorzaak als gevolg worden gezien van de praktische liefde.

Met betrekking tot de dankbaarheid en meelevendheid zet Kant niet expliciet uiteen waarom ze gepaard gaan met de praktische liefde of waarom ze zouden volgen uit een maxime van welwillendheid. De reden dat dankbaarheid en meelevendheid liefdesplichten zijn, blijkt het duidelijkst in §36 van de *Tugendlehre* waarin Kant de gezindheden bespreekt die de tegenhangers zijn van weldadigheid, dankbaarheid en meelevendheid. Dat zijn de ondeugden die niet slechts de praktische liefde voor de medemens in de weg staan, maar tezamen vormen wat Kant de mensenhaat noemt. Die haat voor de medemens is niet direct en gewelddadig. Maar waar het verzuimen van de plicht om naasten lief te hebben en goed te doen over het algemeen slechts een gebrek aan deugdzaamheid of morele waarde veronderstelt, is dat verzuim gepaard met mensenhaat ook werkelijk ondeugdelijk.⁷³

Ondankbaarheid is de tegenhanger van dankbaarheid. Die ondeugd kan niet slechts anderen ervan weerhouden om welwillend en weldadig te zijn, maar moet ook wel worden beschouwd als het haten van diegene die anderen wel liefheeft.⁷⁴ De tegenhangers van weldadigheid en meelevendheid zijn afgunst en leedvermaak. Afgunst omschrijft hij als de

⁷¹ MS, 6:448.

⁷² MS, 6:402. “als Fertigkeit der Neigung zum Wohlthun überhaupt”

⁷³ MS, 6:458.

⁷⁴ MS, 6:459.

neiging om het welzijn van anderen met lede ogen te aanschouwen, ondanks dat andermans welzijn niet afdoet aan mijn eigen geluk. Dat wordt een echte ondeugd wanneer ik ook wens dat het hen slecht afgaat.⁷⁵ Leedvermaak kan ook wel in het verlengde daarvan worden gezien. Dat houdt namelijk in dat ik ervan geniet dat het anderen slecht afgaat, en die ondeugd is nog erger wanneer ik daar daadwerkelijk aan bijdraag.⁷⁶ Beide dragen bij aan de haat voor de medemens.

Al die ondeugden zijn afschuwelijk, en toch zijn ze alomtegenwoordig volgens Kant. Hij legt ook uit waarom dat zo is. De mens is volgens hem zo berucht om de ondeugd van ondankbaarheid dat het niet onwaarschijnlijk is dat ik mijzelf tot vijand van anderen maak door goede daden jegens hen te verrichten.⁷⁷ Dat ondankbaarheid zo veel voorkomt vloeit voort uit het verkeerde begrip van plicht jegens jezelf om jezelf te respecteren. Men is namelijk bang in een onderdanige en afhankelijke positie te geraken door dankbaarheid te tonen. Men denkt de welwillendheid en weldadigheid van anderen niet nodig te hebben, en draagt liever de ontberingen van het leven zelf dan anderen daarmee te belasten.⁷⁸ Dat is echter onterecht volgens Kant. Een beroep doen op de hulp van anderen is niet moreel laakbaar, en al helemaal niet in strijd met de plicht om jezelf te respecteren.⁷⁹ De mens is nu eenmaal een behoeftig wezen. Daarnaast komen de ondeugden van afgunst en leedvermaak beide voort uit wat hij de “wetten van de verbeelding” noemt.⁸⁰ Ik kan de intrinsieke waarde van mijn welzijn op zichzelf niet zien, maar slechts in vergelijking met het welzijn van anderen.⁸¹ Ik voel mij daarom beter over mijzelf wanneer het anderen slechter afgaat.

In het slot van §36 legt Kant uit hoe ik met de mensenhaat van anderen om moet gaan. Het verlangen naar wraak of vergelding voor onrecht en haat is namelijk volgens hem ook iets dat veel voorkomt, en hij noemt dat de zoetste vorm van leedvermaak. Die omschrijving is echter misleidend. Zelfs die zoetste vorm is namelijk nog steeds een ondeugd, zelfs als het voortkomt uit een verlangen naar rechtvaardigheid. Wanneer rechtsplichten worden geschonden kan een autoriteit bestraffend optreden, maar in het geval van schendingen van deugdplichten is niemand daartoe bevoegd behalve God. Het is voor mijzelf in strijd met de deugdplicht om wraak te nemen of te vergelden, en zelfs om te hopen op vergelding door God.

⁷⁵ MS, 6:459.

⁷⁶ MS, 6:460.

⁷⁷ MS, 6:459.

⁷⁸ MS, 6:459.

⁷⁹ Thomas Mertens, “Kephalos en Kant. Een gesprek over plichten,” *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 114, no. 2 (2022): 123.

⁸⁰ MS, 6:460.

⁸¹ MS, 6:459.

In de eerste plaats omdat ik haat niet met haat mag bestrijden, en in de tweede plaats omdat ik zelf ook altijd schulden draag volgens Kant. Dat betekent niet dat ik onrecht en haat zomaar hoef te accepteren en niet hard mag optreden om ze te voorkomen.⁸² Ik hoef met andere woorden niet over mij heen te laten lopen. Dat betekent ook dat de plicht waarschijnlijk volgens Kant niet eindeloos zou zijn wanneer men moedwillig slecht jegens mij blijft doen en daar niet berouwvol over is.⁸³ Beide zouden in strijd zijn met de plicht jegens mijzelf om mijzelf te respecteren. Maar toch geconfronteerd met haat is het in de eerste plaats mijn deugdplicht om vergevingsgezind te zijn. Niet slechts omdat ik haat niet met haat mag beantwoorden, maar ook door mijn eigen hoop op vergiffenis van anderen voor mijn eigen schulden.⁸⁴

⁸² *MS*, 6:461.

⁸³ Paula Satne, "Forgiveness and Moral Development," *Philosophia: Philosophical Quarterly of Israel* 44, no. 4 (July 2016): 1053.

⁸⁴ *MS*, 6:460-461.

4. De plicht van weldadigheid

4.1. Het belang van mijn eigen geluk

Kant start §27 van de *Tugendlehre* met de grondslag voor de plicht van welwillendheid in overeenstemming met zijn eerste formulering van de categorische imperatief: “De morele (praktische) relatie tussen mensen is immers een onderlinge verbinding in de voorstelling van de rede, dat wil zeggen, een relatie van vrije handelingen op grond van maximes die kunnen gelden als algemene wet, en daarom niet zelfzuchtig (*ex solipsismo prodeutes*) kunnen zijn. Ik wil van ieder ander welwillendheid (*benevolentiam*) jegens mij, dus moet ik ook welwillend zijn jegens ieder ander.”⁸⁵ In het vervolg van de paragraaf kaart hij vervolgens een schijnbaar probleem aan met betrekking tot de verhouding tussen mijn eigen geluk en het geluk van anderen. Een universele verplichting jegens eenieder veronderstelt namelijk dat ik mijzelf tot de adressanten van die verplichting moet rekenen. Immers, wanneer ik mijzelf daarvan uitzonder, is het niet meer een universele verplichting jegens eenieder.⁸⁶ Tegelijk kan ik niet worden verplicht tot het welwillen en daaruit volgende weldoen jegens mezelf, aangezien dat in feite neerkomt op een verplichting om mijn eigen geluk te bevorderen. En tot datgene waar ik van nature naar streef, kan ik niet worden verplicht.⁸⁷ De oplossing die Kant voor dat schijnbare probleem formuleert, komt neer op het volgende. Een universele verplichting tot weldoen en welwillen moet worden begrepen als toestemming om dat voor mezelf te doen, op voorwaarde dat ik dat ook doe jegens ieder ander.⁸⁸

Kant alludeert in §27 op de ingewikkelde verhouding tussen mijn eigen geluk en het geluk van anderen, ofwel mijn zelfliefde en de liefde voor anderen. Hij wijst er in de inleiding van de *Tugendlehre* al op dat de hele reden dat ik een plicht heb om goed te doen, is dat ik ook de hulp van anderen nodig heb om zelf een gelukkig leven te kunnen leiden. Hij stelt daar namelijk het volgende: “[...] onze eigenliefde [kan] niet van de behoefte om geliefd te worden door anderen (geholpen in nood) [...] worden gescheiden, waardoor we onszelf tot een doel voor anderen maken [...]”⁸⁹ En omdat we onszelf tot een doel voor anderen maken, moeten we anderen ook tot een doel voor onszelf maken. Interessant aan dit citaat is dat het blijkt geeft

⁸⁵ MS, 6:451. “Denn alles moralisch=praktische Verhältniß gegen Menschen ist eind Verhältniß derselben in der Vorstellung der reinen Vernunft, d. i. der freien Handlungen nach Maximen, welche sich zur allgemeinen Gesetzgebung qualificiren, die also nicht selbstsüchtig (*ex solipsismo prodeutes*) sein können. Ich will jedes Anderen Wohlwollen (*benevolentiam*) gegen mich; ich soll also auch gegen jeden Anderen wohlwollend sein.”

⁸⁶ MS, 6:451.

⁸⁷ MS, 6:386.

⁸⁸ MS, 6:451.

⁸⁹ MS, 6:393. “[...] weil unsere Selbstliebe von dem Bedürfniß von Anderen auch geliebt (in Nothfällen geholfen) zu werden nicht getrennt werden kann, wir also uns zum Zweck für Andere machen [...]”

van de consequentialistische elementen waarvan Kant zich blijkbaar niet geheel heeft kunnen ontdoen in het funderen en formuleren van zijn ethische theorie. Dat bleek ook al bij de uiteenzetting van de plicht om anderen te helpen in *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Daar stelt hij namelijk dat een wil die zou besluiten dat een maxime van onbehulpzaamheid tot natuurwet moet worden, zichzelf zou beroven van de bijstand van anderen wanneer hij de liefde en sympathie van anderen nodig heeft.⁹⁰ Kant heeft misschien willen voorkomen dat de plicht tot weldoen gebaseerd zou zijn op een mogelijk beroep op een weldaad van anderen, maar de gedachte die hij uitdrukt op verschillende plaatsen ligt daar wel degelijk dichtbij. Al gaat dat niet om mijn directe persoonlijke belangen of preferenties op grond waarvan ik de plicht heb om anderen te helpen, maar om de notie van rationaliteit. Rationeel gezien kan ik niet willen leven in een wereld waarin een maxime van onbehulpzaamheid wet zou zijn, omdat er instanties kunnen zijn wanneer ik de hulp van anderen nodig heb. Richard Hare omschrijft Kant daarom als een “rational will-utilitarian”.⁹¹ Kant was dan wel geen utilitarist, maar delen van zijn theorie zijn wel degelijk verenigbaar met het utilitarisme.

Van belang is dus dat geluk in het algemeen, maar ook mijn eigen geluk, niet moreel onbelangrijk is. Dat geldt niet slechts voor het funderen van mijn verplichting om anderen te helpen, maar ook voor het vervullen ervan. In zekere zin is mijn eigen geluk namelijk ook onderdeel van mijn plicht om anderen te helpen. In §29 omschrijft Kant de plicht om voor jezelf te zorgen. Hij stelt daar dat het weldoen jegens jezelf – in zoverre dat je plezier vindt in het leven – een plicht is jegens jezelf. Het tegendeel van die plicht is om jezelf slaafs te onthouden van alles wat je gelukkig maakt of om uit overdreven zelfdiscipline alle neigingen te onderdrukken.⁹² In *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* bespreekt Kant die plicht jegens jezelf kort, en stelt daar dat het enkel gaat om een indirecte plicht om het eigen geluk veilig te stellen.⁹³ Mijn eigen geluk is namelijk niet een doel dat de rede tegelijk als plicht gebiedt, maar een zekere mate van geluk is wel essentieel voor het nastreven van de doelen die wel door de rede worden geboden. De indirecte plicht om het eigen geluk veilig te stellen kan daarom ook wel worden beschouwd als een hypothetische imperatief:⁹⁴ als middel om direct geboden plichten te vervullen. Mijn eigen geluk dient namelijk in twee opzichten als middel om andere plichten te vervullen. Ten eerste is het volgens Kant mogelijk dat een gebrek aan geluk ervoor

⁹⁰ Kant, *Fundering voor de metafysica van de zeden*, 4:423.

⁹¹ Richard Mervyn Hare, *Sorting out Ethics* (New York: Oxford University Press, 1997), 151.

⁹² *MS*, 6:452.

⁹³ Kant, *Fundering voor de metafysica van de zeden*, 4:399.

⁹⁴ Jens Timmermann, “Kant on Conscience, “Indirect” Duty, and Moral Error,” *International Philosophical Quarterly* 18, no. 4 (2006): 301.

zorgt dat ik sneller verleid word tot het niet naleven of schenden van morele plichten. Hij noemt tegenspoed, pijn en het gebrek aan welzijn en welvaart als dergelijke verleidingen. Het nastreven van geluk noemt hij daarom ook wel een middel om obstakels voor de eigen moraliteit te verwijderen, en in die zin draagt het bij aan het directe gebod van de rede om mijn morele integriteit (*Integrität*) te bewaren.⁹⁵ De tweede reden waarom het veiligstellen van mijn eigen geluk bijdraagt aan het vervullen van andere plichten, is dat juist in mijn geluk middelen schuilen die ik nodig heb om plichten te kunnen naleven. Kant noemt bepaalde vaardigheden, gezondheid en rijkdom als mogelijke resultaten van mijn eigen streven naar geluk die tegelijk middelen zijn die ik nodig heb voor het naleven van mijn plichten,⁹⁶ zoals ook het weldoen jegens anderen. Ik kan namelijk pas anderen helpen als ik daarvoor ook de middelen heb.

De plicht om mijn eigen geluk veilig te stellen kan ook direct als een concretisering van de plicht tot weldoen worden begrepen, in die zin dat er een grens zit aan wat ik moet opofferen voor het geluk van anderen. Maar waar ligt een dergelijke grens? In de *Casuistische Fragen*⁹⁷ stelt Kant dat ik in ieder geval niet zo veel moet opofferen dat ik zelf afhankelijk word van anderen.⁹⁸ In de inleiding van de *Tugendlehre* stelt hij daarnaast dat het onmogelijk is om een objectieve grens te stellen aan wat ik moet opofferen, omdat die grens in grote mate afhangt van ieders ware behoeften. En wat die ware behoeften zijn, kan eenieder slechts voor zichzelf bepalen.⁹⁹ Het toestaan van de begrenzing van de plicht tot weldoen door mijn “ware behoeften” is echter een redelijk problematische opvatting van Kant. En wellicht beperkt dat probleem zich niet slechts tot de “ware behoeften”, maar is de begrenzing van plichten door de veiligstelling van een bepaalde mate van geluk überhaupt een zwaktebod van Kant. Geluk bestaat namelijk slechts in het bevredigen van verlangens, “de toestand [...] in de wereld voor wie [...] alles volgens wens en wil gaat.”¹⁰⁰ Maar – zoals Kant van mening is – als de mens zelf al niet eens in staat is om te bepalen hij werkelijk wenst en wilt,¹⁰¹ hoe kan men dan wel in staat zijn te bepalen wanneer hij voldoende gelukkig is om anderen gelukkig te maken? Wanneer ik de

⁹⁵ MS, 6:388.

⁹⁶ Kant, *Kritiek van de praktische rede*, 5:93.

⁹⁷ Alle hoofdstukken over de verschillende onvolmaakte plichten worden afgesloten met een paragraaf genaamd *Casuistische Fragen*. In tegenstelling tot de volmaakte plichten die strikt handelen voorschrijven, is de invulling van onvolmaakte plichten vaak afhankelijk van de morele beoordeling in specifieke omstandigheden. Hij stelt in die paragrafen daarom vragen die betrekking hebben op de invulling van onvolmaakte plichten, maar die hij veelal onbeantwoord laat. De vragen lijken daarom de functie te hebben om aan te zetten tot nadenken over de invulling van de plichten in verschillende omstandigheden. De vragen en onderwerpen die hij in die paragrafen aankaart vallen daarom buiten de strikte moraalfilosofie, al laten zij vooral heel concrete en daarom interessante aspecten van Kants ethisch denken zien.

⁹⁸ MS, 6:454.

⁹⁹ MS, 6:393.

¹⁰⁰ Kant, *Kritiek van de praktische rede*, 5:124.

¹⁰¹ Kant, *Fundering voor de metafysica van de zeden*, 4:418.

moraal kan begrenzen door mijn eigen geluk, is de stap om de moraal aan te passen ten behoeve van mijn zelfliefde niet erg groot.

Ik denk dat een objectieve grens wel degelijk gevonden kan worden. Daarvoor moet echter niet gekeken worden naar het geluk, maar naar het welzijn. Er zijn namelijk aspecten te formuleren van het welzijn waarvan voorafgaand aan alle ervaring gesteld kan worden dat ze noodzakelijk zijn voor een gelukkig leven, ongeacht wat iemands specifieke doeleinden zijn. Denk bijvoorbeeld aan de “capabilities approach” van Nussbaum.¹⁰² Een absolute grens aan wat ik moet opofferen wordt met een dergelijke opvatting niet gevonden in het beschermen van mijn persoonlijke geluk, maar in het beschermen een bepaalde mate van welzijn waarin ik nog gelukkig kan zijn of worden.

4.2 De nabijheid van anderen

De tweede concretisering van de plicht richt zich op de invloed van de nabijheid van anderen. In §28 start Kant met het gegeven dat de welwillendheid die aanwezig is in de liefde voor de medemens het grootst is in omvang, maar het kleinst in de mate van uitvoering.¹⁰³ Wat Kant daarmee bedoelt is dat welwillendheid – in die zin dat ik anderen het beste wens – het grootst is in omvang omdat ik die verplichting jegens eenieder te allen tijde behoor te vervullen en ook kan vervullen. In die zin is de plicht onbegrensd. De plicht is echter het kleinst in de mate van uitvoering omdat het mij niets kost. Kant stelt ook wel dat wanneer ik slechts belang hecht aan het geluk van anderen door welwillend te zijn, dat belang zo klein is als maar kan zijn. Ik ben dan enkel niet onverschillig jegens de ander.¹⁰⁴ De absolute ondergrens van mijn plicht jegens anderen komt hier dus weer naar voren: ik mag niet onverschillig en dus niet zelfzuchtig zijn.¹⁰⁵ De morele wet gebiedt mij echter ook mijn welwillendheid om te zetten in weldadigheid, en de kern van §28 richt zich op de vraag naar jegens wie ik mijn weldoen moet richten. In tegenstelling tot de plicht van welwillen, kan ik namelijk niet in gelijke mate weldadig zijn jegens ieder ander. Kant formuleert die vraag ook wel als: hoe kan ik in overeenstemming met het ethische gebod van naastenliefde *eenieder* liefhebben als mijzelf?¹⁰⁶ Het is simpelweg voor niemand mogelijk om op een betekenisvolle manier ieders geluk in gelijke mate te bevorderen. In de plicht van weldoen zal ik daarom keuzes moeten maken jegens wie en op welke momenten

¹⁰² Martha C. Nussbaum, *Creating Capabilities: The Human Development Approach* (Cambridge: Harvard University Press, 2011), 33-34.

¹⁰³ *MS*, 6:451.

¹⁰⁴ *MS*, 6:451.

¹⁰⁵ *MS*, 6:450.

¹⁰⁶ *MS*, 6:451.

ik mijn plicht vervul. In het slot van §28 stelt Kant daarover het volgende: “Want in wensen kan ik in gelijke mate jegens eenieder welwillend zijn, maar in doen kan de mate van vervullen jegens verschillende geliefden (van wie de een mij meer aangaat dan de ander), zonder de algemeenheid van de maxime te schenden, zeer verschillend zijn.”¹⁰⁷

Kant stelt dus dat ik de mate van de vervulling van mijn plicht van weldoen sterk kan variëren naargelang personen dichter of minder dicht bij mij staan in relationele zin. Voordat ik zal bespreken waarom dat problematisch is, zal ik eerst ingaan op de vraag wie Kant zou kunnen verstaan onder die personen die dichtbij mij staan. In zowel de *Tugendlehre* als de *Rechtslehre* noemt hij op verschillende plaatsen personen, meestal in het kader van speciale verplichtingen die ik jegens hen heb, die kunnen worden begrepen als personen die dichtbij mij staan in relationele zin.¹⁰⁸ Hij noemt bijvoorbeeld in de *Rechtslehre* de rechtsplicht van ouders om voor hun kind te zorgen in zoverre dat het kind content kan zijn met zijn of haar bestaan.¹⁰⁹ In de *Tugendlehre* bespreekt hij hoe vriendschap een sterke mate van welwillendheid binnen die band vereist,¹¹⁰ en hoe de algemene plicht van liefde voor de medemens kan worden begrensd door de plicht om mijn ouders lief te hebben.¹¹¹ Alle relaties die Kant in die plichten benoemt, betreffen heel duidelijk personen die in relationele zin dichtbij mij staan. Dat die nabijheid echter ook minder beperkt kan worden opgevat, blijkt wanneer Kant de deugdplicht bespreekt om jezelf niet van het leven te beroven. Hij stelt daar namelijk dat die plicht niet slechts kan worden opgevat als een plicht jegens mezelf, maar ook als een plicht jegens anderen zoals mijn huwelijkspartner en kinderen, alsmede jegens mijn autoriteiten en medeburgers.¹¹² Uit die plicht kan dus worden afgeleid dat zelfs mijn autoriteiten en medeburgers een bepaalde band veronderstellen die ervoor zorgt dat ik dichtbij hen sta dan bij de personen met wie ik niet op die manier verbonden ben. Het is daarom goed mogelijk dat Kant ook die personen rekent tot de mensen die dichtbij mij staan.

Dat neemt niet weg, zoals aangekondigd, dat voorrang in het verlenen van mijn weldoen op grond van enige vorm van nabijheid problematisch is. De nabijheid van anderen ziet ook op een belangrijk debat in de hedendaagse filosofie over het helpen van anderen. Beroemd is het artikel *Famine, Affluence, and Morality* van Peter Singer. Hij betoogt dat fysieke afstand geen

¹⁰⁷ MS, 6:452. “Denn im Wünschen kann ich allen gleich wohlwollen, aber im Thun kann der Grad nach Verschiedenheit der Geliebten (deren Einer mich näher angeht als der Andere), ohne die Allgemeinheit der Maxime zu verletzen, doch sehr verschieden sein.”

¹⁰⁸ Sticker and van Ackeren, “The Demandingness of Beneficence and Kant’s System of Duties,” 427.

¹⁰⁹ MS, 6:280.

¹¹⁰ MS, 470-471.

¹¹¹ MS, 6:390.

¹¹² MS, 6:422.

verschil kan maken voor mijn verplichting om anderen te helpen. Indien enig beginsel wordt aanvaard van universaliteit en gelijkheid, dan kan in de plicht tot weldoen volgens Singer niet worden gediscrimineerd op grond van het feit dat iemand niet dicht bij mij staat.¹¹³ De categorische imperatief van Kant berust ook op het principe van universaliteit, en de voorrang die hij in §28 benoemt volgt daar niet uit. Op grond van de eerste formulering heb ik namelijk de plicht om jegens eenieder goed te doen en op grond van de tweede formulering moet ik ieder mens als doel in zichzelf behandelen. Voorrang op grond van enige vorm van nabijheid lijkt daarmee in strijd te zijn. Het lijkt daarom aannemelijk dat Kant met de nabijheid die hij benoemt, voor ogen had dat voorrang verleend kan worden in mijn weldoen op grond van een pragmatisch aspect. Ik kan namelijk slechts bijdragen aan andermans geluk als ik ook weet wat hen geluk brengt en juist van degenen die dichtbij mij staan kan ik dat ook weten. Ik mag daarom wel voorrang verlenen aan mijn naasten, maar dat neemt niet weg dat ik in principe open moet staan om eenieder te helpen die op mijn pad komt en hulp nodig heeft.¹¹⁴ De voorrang die Kant in §28 omschrijft kan dan ook wellicht het best worden opgevat als voorrang die ik mag verlenen in kleine, alledaagse gebaren van weldoen. Ik kan bijvoorbeeld mijn buurman in de tuin helpen in plaats van een vreemde, of voor mijn ouder boodschappen doen in plaats van voor mijn buurman. Voorrang op grond van nabijheid is in die gevallen toegestaan, zonder dat het de algemeenheid van de maxime van weldadigheid wordt geschonden. De hulpbehoevendheid van anderen zal echter – zoals in de volgende paragraaf uiteengezet zal worden – van veel groter gewicht zijn voor de morele beoordeling over wanneer en jegens wie ik mijn plicht van weldoen moet vervullen dan de nabijheid in relationele of geografische zin.¹¹⁵

4.3 Het bevorderen van het geluk van anderen

In *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* zette Kant al uiteen dat er niet zoiets bestaat als een welbepaald begrip van geluk.¹¹⁶ Geluk betekent, zeker qua concrete invulling, voor iedereen iets anders. Dat betekent voor mijn plicht dat ik slechts kan weldoen door andermans geluk te bevorderen op grond van zijn eigen concept van geluk, mits de doelen die hij nastreeft moreel

¹¹³ Peter Singer, "Famine, Affluence, and Morality," *Philosophy and Public Affairs* 1, no. 3 (Spring 1972): 232.

¹¹⁴ Mark Timmons, *Kant's Doctrine of Virtue*, 212.

¹¹⁵ Een interessant punt dat Dieter Schönecker aankaart is dat nabijheid ook in normatieve zin kan worden opgevat. De nabijheid in relationele of geografische zin is wat hij noemt beschrijvend. Nabijheid in normatieve zin houdt in dat ik ook nabij anderen kan *behoren* te staan. Hij vindt daarvoor ook tekstueel bewijs, namelijk waar Kant in §28 stelt dat ik ook dichter bij de een dan de ander 'in mijn plicht van welwillendheid' kan staan. De kern van §28 richt zich echter op de nabijheid in relationele zin dus of Kant met die zinsnede ook daadwerkelijk een normatieve vorm van nabijheid heeft willen aankaarten is te betwijfelen. Zie: Dieter Schönecker, "Duties to Others from Love," in *Kant's "Tugendlehre": A Comprehensive Commentary*, ed. Andres Trampota, Oliver Sensen and Jens Timmermann (Berlijn: Walter de Gruyter GmbH, 2013), 337.

¹¹⁶ Kant, *Fundering voor de metafysica van de zeden*, 4:418.

aanvaardbaar zijn.¹¹⁷ Kant beschouwt paternalisme dan ook niet als weldoen, en wellicht zelfs als een schending van de vrijheid. Een van de *Casuistische Fragen* is of ik kan weldoen door voor een ander op ‘vaderlijke wijze’ te zorgen en mijn concept van geluk aan de ander op te leggen, en de vervolgvraag is of dat niet de “grootste verwerping van de mensheid”¹¹⁸ zou zijn.¹¹⁹ Met name in die tweede vraag alludeert Kant op het absolute belang van vrijheid dat ten grondslag ligt aan het verbod op paternalisme. In de *Rechtslehre* neemt dat recht op vrijheid, als de onafhankelijkheid van de willekeur van anderen,¹²⁰ een bijzondere plaats in als enige aangeboren recht, namelijk het recht dat eenieder heeft omwille van het mens-zijn.¹²¹ Juist dat vermogen om zelf doelen te stellen is namelijk wat het mens-zijn volgens Kant karakteriseert, en wat mij onderscheidt van dieren.¹²² Dat is tegelijk ook wat mij in potentie zedelijk maakt en dieren niet. Het niet respecteren van de vrijheid van de ander om doelen te stellen van de ander kan daarom ook wel worden gezien als het niet respecteren van zijn mens-zijn, ofwel zijn waardigheid. In de *Casuistische Fragen* maakt Kant echter wel een belangrijke nuancering die met die zedelijkheid verband houdt. Ik kan namelijk slechts die vrijheid van anderen schenden voor zover zij ook in potentie zedelijk zijn. Hij stelt hierin dan ook dat ik niet kan weldoen door mijn concept van geluk aan anderen op te leggen, afgezien van kinderen en krankzinnigen.¹²³ Zij zijn in potentie (nog) niet zedelijk. Kinderen moet namelijk nog worden geleerd hoe zij hun verstand moeten gebruiken.¹²⁴

Naast het verbod op paternalisme is met betrekking tot het geluk van anderen ook de speelruimte van de plicht van belang. In de paragrafen over de plicht van weldadigheid is met betrekking daartoe een heel duidelijk verloop te zien. In §28 heeft Kant het over de algemene plicht om het geluk en welzijn van anderen tot mijn doel te maken en in §29 over de plicht om anderen te helpen die behoeftig zijn (*Bedürftig*).¹²⁵ In §30 omschrijft hij vervolgens de plicht van weldoen als volgt: “Weldadigheid, dat is, anderen in nood naar vermogen te helpen, zonder te hopen op iets daarvoor terug, is ieders plicht.”¹²⁶ Naast van het feit dat Kant hier het belang aanklaart van de onbaatzuchtige vervulling van de plicht, is te zien dat de plicht in §30 eindigt jegens de personen in de zwaarste vorm van behoeftigheid: wanneer men in nood verkeert. Dat

¹¹⁷ MS, 6:388.

¹¹⁸ MS, 6:454. “*größte Wegwerfung der Menschheit*”

¹¹⁹ MS, 6:454.

¹²⁰ MS, 6:237.

¹²¹ MS, 6:237.

¹²² MS, 6:392.

¹²³ MS, 6:454.

¹²⁴ MS, 6:281.

¹²⁵ MS, 6:452.

¹²⁶ MS, 6:453. “*Wohlthätig, d. i. anderen Menschen in Nöthen zu ihrer Glückseligkeit, ohne dafür etwas zu hoffen, nach seinem Vermögen beförderlich zu sein, ist jedes Menschen Pflicht.*”

nood een belangrijke – zo niet de belangrijkste – rol speelt bij de concretisering van de plicht tot weldoen, blijkt ook uit de onderbouwing die in §30 volgt. Kant stelt namelijk dat eenieder in nood wenst geholpen te worden en dat zou niet gebeuren wanneer een maxime van zelfzuchtigheid als algemene wet zou gelden.¹²⁷ Juist in tijden van nood hoop ik het meest op de hulp van anderen, en een algemeen geldige maxime van zelfzuchtigheid zou dan het meest met zichzelf in strijd zijn.

Naar aanleiding van §30 is het volgende punt van groot belang: niet in iedere vervulling van brede, onvolmaakte plichten schuilt evenveel morele waarde. In *The Demandingness of Beneficence and Kant's System of Duties* stellen Martin Sticker en Marcel van Ackeren dat tegenstanders van Kants systeem van plichten betogen dat er volgens Kant geen substantieel verschil zou bestaan tussen het redden van een verdrinkend kind en naast het verdrinkende kind een begrafenismars spelen op de viool in het kader van het ontwikkelen van de eigen talenten.¹²⁸ Dat weldadigheid en het ontwikkelen van de eigen talenten beide brede, onvolmaakte plichten zijn, betekent niet dat het mij geheel vrij staat wanneer ik welke plicht vervul. De speelruimte veronderstelt namelijk volgens Kant ook dat ik de maximes die worden geboden niet geheel terzijde mag schuiven.¹²⁹ Met die gedachte geeft Alice Pinheiro Walla ook een omschrijving van de invloed van nood op de speelruimte van de plicht tot weldoen, die daarom naar mijn idee goed aansluit bij de geest van Kants ethiek. Walla is namelijk van mening dat de speelruimte van plichten inhoudt dat het mij is toegestaan daar gebruik van te maken, zolang wel gesteld kan blijven worden dat ik toegewijd ben aan het morele doel dat dient te worden nagestreefd.¹³⁰ Deze omschrijving van de speelruimte laat direct zien waarom er wel een substantieel verschil bestaat tussen het naleven van de plichten uit het voorbeeld. Wanneer ik naast het verdrinkende kind viool speel om mijn eigen talenten te ontwikkelen, kan niet gesteld worden dat ik oprecht toegewijd ben aan een maxime van weldadigheid. Terwijl het redden van het verdrinkende kind niets afdoet aan mijn toewijding aan het morele doel mijn eigen talenten te ontwikkelen.

Het verdrinkende kind in de sloot is een heel duidelijk voorbeeld van een omstandigheid waarin de speelruimte van mijn plicht verdwijnt. Dergelijke zaken worden doorgaans ook wel ‘easy rescue cases’ genoemd en vaak aangehaald om een dwingende, of in Kants terminologie: een volmaakte, plicht tot het helpen van anderen te onderbouwen. Kant heeft het zelf niet over

¹²⁷ *MS*, 6:453.

¹²⁸ Sticker and van Ackeren, “The Demandingness of Beneficence and Kant’s System of Duties,” 416.

¹²⁹ *MS*, 6:390.

¹³⁰ Walla, “Kant’s Moral Theory and Demandingness,” 734.

zulke specifieke zaken in de paragrafen over de plicht van weldadigheid, maar spreekt slechts in algemene zin over nood met betrekking tot de plicht. Wat zijn die situaties die Kant zelf op het oog kan hebben gehad? Sticker en van Ackeren wijzen op verschillende plaatsen in het werk van Kant waarin hij nood benoemt. Daaruit zij concluderen zij dat Kant met die term slechts levensbedreigende situaties op het oog had, maar dat het daarbij niet gaat om slechts acuut gevaar.¹³¹ Ze wijzen namelijk op het ‘noodrecht’ dat Kant aanhaalt in de *Rechtslehre*, wat slechts in werking treedt wanneer mijn leven in gevaar is,¹³² en de nood die voortvloeit uit de alomtegenwoordige oorlogen en geweld.¹³³ Een betere omschrijving van het concept van nood waar Kant in §31 op doelt kan echter volgens mij het best worden gevonden in zijn bespreking van de plicht van meelevendheid.

In het vorige hoofdstuk kwam die plicht al kort aan bod. Kant bespreekt de plicht in §34 en §35. De plicht bestaat in het actief sympathiseren met het plezier en de pijn van anderen en dat vervolgens als middel gebruiken voor mijn weldadigheid. Voor zover het meeleven met anderen gaat om een plicht, heeft Kant het niet over slechts het meevoelen met anderen in pathologische zin. Op die manier met anderen meevoelen ligt namelijk slechts in mijn ontvankelijkheid voor pijn en geluk in het algemeen, en weldadigheid op grond van die gevoelens bestempelt Kant als weldoen uit medelijden. In dat geval is het namelijk niet het motief van het handelen omwille van de plicht wat ten grondslag ligt aan het weldoen. De plicht van meelevendheid bestaat in de gevoelens die in het vermogen van het willen liggen. Kant noemt dat gevoel wat kan worden verplicht daarom ook wel participatie of betrokkenheid (*theilnehmend*).¹³⁴ De parallel met Kants omschrijving van de praktische liefde is duidelijk zichtbaar. De meelevendheid waarop hij met de verplichting doelt, kan, hoewel hij term zelf niet gebruikt, ook wel worden beschreven als praktische meelevendheid. Deze plicht veronderstelt tegelijk een plicht om een meelevende gezindheid te cultiveren, ofwel een gezindheid waarin ik begaan ben met anderen.¹³⁵ Daardoor kan ik weten wanneer ik anderen kan helpen en ben ik ook sneller geneigd hen te helpen.

In het laatste aspect dat Kant bespreekt over de plicht van meelevendheid blijkt tot slot – naar mijn idee – wat hij voor ogen heeft gehad met de noodsituaties die de speelruimte van de plicht tot weldoen verkleinen. De plicht van meelevendheid veronderstelt namelijk ook de verplichting om actief op zoek te gaan naar de plaatsen waar ik mensen kan helpen, of in ieder

¹³¹ Sticker and van Ackeren, “The Demandingness of Beneficence and Kant’s System of Duties,” 413-415.

¹³² *MS*, 6:235.

¹³³ Kant, *Over de gemeenplaats*, 8:310.

¹³⁴ *MS*, 6:456-457.

¹³⁵ *MS*, 6:457.

geval de plicht om niet de plaatsen te mijden waar de armen zijn, “*denen das Nothwendigste abgeht*”.¹³⁶ Dat kan wellicht het best worden vertaald als de armen die eerste of noodzakelijke levensbehoeften ontberen, ofwel nooddruftige personen. Niet slechts het directe levensgevaar is wat nood kenmerkt voor Kant met betrekking tot de plicht tot weldoen, maar ook het ontbreken van de eerste levensbehoeften. Ofwel van voldoende middelen om een waardig en gelukkig leven te kunnen leiden. Mijn opvatting wordt ook bevestigd door wat Kant vervolgens in §31 uiteenzet. Daarin gaat hij namelijk in op de vraag naar hoe wij de plicht tot weldoen moeten beschouwen in bepaalde sociale verhoudingen.

4.4. De invloed van sociale verhoudingen op de plicht

De verdienstelijkheid van deugdplichten heeft met betrekking tot weldoen een specifiek gevolg. Het feit dat een verdienstelijke plicht speelruimte toelaat, houdt in dat het mij tot op zekere hoogte vrijstaat om te bepalen jegens wie en wanneer ik mijn plicht vervul. Met betrekking tot de het weldoen heeft die speelruimte tot gevolg dat ik de adressanten van mijn hulp onder de verplichting stel mij dankbaar te zijn. Ik ben hen namelijk niet mijn hulp verschuldigd.¹³⁷ In §31 stelt Kant allereerst dat rijken, die meer dan voldoende middelen hebben om in hun eigen geluk te voorzien, hun plicht tot weldoen niet als verdienstelijk mogen beschouwen.¹³⁸ Hij wijst daarmee op hoe de sociale verhoudingen tussen personen onderling invloed hebben op de manier waarop we weldoen moeten beschouwen, en onderbouwt dat verder in de *Casuistische Fragen*. Daarin stelt hij het volgende: “Het vermogen tot weldoen, wat afhankelijk is van welvaart, is grotendeels het gevolg van de bevoordeling van verschillende mensen door de onrechtvaardigheid van de overheid, die een ongelijkheid van rijkdom teweegbrengt die anderen afhankelijk maakt van weldadigheid. Verdient onder dergelijke omstandigheden de hulp die rijken aan behoeftigen kunnen verlenen überhaupt wel de naam weldoen, waarover men graag opschept als zijde verdienstelijk?”¹³⁹ Dat sommigen afhankelijk zijn van de hulp van anderen is dus volgens Kant dikwijls het gevolg van een fundamenteel oneerlijke verdeling van welvaart, waaraan zij zelf geen schuld hebben. In het aangehaalde citaat legt hij de oorzaak daarvan neer bij de oneerlijke overheid, maar dat lijkt niet de enige schuldige te zijn wanneer naar andere werken wordt gekeken. In *Über die Gemeinspruch* in de discussie met Hobbes over het staatsrecht stelt Kant dat de oneerlijke verdeling van welvaart moet worden beschouwd als

¹³⁶ *MS*, 6:457.

¹³⁷ *MS*, 6:448.

¹³⁸ *MS*, 6:453.

¹³⁹ *MS*, 6:454.

een schending van de gelijkheid van personen. Eenieder in de samenleving moet namelijk kunnen bereiken “waartoe zijn talent, zijn vlijt en zijn geluk hem kunnen brengen”¹⁴⁰. Een oneerlijke verdeling van welvaart die in stand wordt gehouden door medeburgers door middel van een erfelijk prerogatief ontnemt een deel van de samenleving de kans daartoe.¹⁴¹ Niet slechts de overheid is dus schuldig aan de oneerlijke verdeling van welvaart, maar ook de burgers die de oneerlijke verdeling in stand houden. Maar wat betekent dat voor de plicht van weldadigheid?

Zonder daar expliciet uitspraken over te doen, lijkt Kant in §31 en de *Casuistische Fragen* te doelen op een veel dwingendere plicht om anderen te helpen binnen die bepaalde sociale verhoudingen. Ik mag als rijk persoon mijn hulp aan minder bedeelden niet als verdienstelijk beschouwen, omdat zij gewoonweg in zekere zin recht hebben op mijn weldadigheid. In een van de aantekeningen van Kants colleges is zelfs te lezen dat hij weldoen in die gevallen slechts beschouwt als een erkenning van de gelijkheid van minder bedeelden.¹⁴² Waar het in ieder geval op neerkomt, is dat het concept van weldoen als verdienstelijke plicht binnen sommige sociale verhoudingen onhoudbaar is. Een dergelijke redenering doet sterk denken aan het eerdergenoemde artikel van Singer. Hij pleit daarin voor een radicale verandering in ons huidige morele conceptuele schema, waarin geld doneren door mensen in welvarende landen aan mensen in hongersnood wordt gezien als liefdadigheid en niet als strikte morele plicht. Het feit dat mensen in welvarende landen dit wel zien als liefdadigheid is namelijk volgens hem moreel gezien niet houdbaar.¹⁴³ Waar de exacte grens tussen liefdadigheid en strikte morele plicht getrokken moet worden, laat Singer in het midden, op een interessante suggestie na die naar mijn idee goed aansluit bij Kants visie op weldoen. Volgens Singer zou een nieuwe betekenis van liefdadigheid kunnen zijn dat het goed is om anderen zo gelukkig mogelijk te maken, maar niet verkeerd om dat niet te doen.¹⁴⁴ In Kants terminologie: het is verdienstelijk om anderen zo gelukkig mogelijk te maken, maar niet altijd moreel verwijtbaar om dat niet te doen. In die gevallen echter waarin anderen afhankelijk zijn van mijn hulp door een onrechtvaardig systeem waar ik in zekere zin zelf aan bijdraag, is er geen sprake

¹⁴⁰ Kant, *Over de gemeenplaats*, 8:292.

¹⁴¹ *Ibid.*, 8:292.

¹⁴² AK, 19:145. “Viele Menschen haben wohl lust, gute Handlungen zu thun, wollen aber desfalls unter keiner schuldigkeit gegen andere stehen; wenn man ihnen nur mit Unterwerfung komt, so thun sie alles; sie wollen sich nicht den rechtsamen der Menschen unterwerfen, sondern solche nur als Gegenstände ihrer Grosmuth ansehen. Es ist nicht einerley, unter welchem titel ich etwas bekomme. Das, was zu dem meinigen gehört, muß man nicht blos meiner butte gewähren.”

¹⁴³ Singer, “Famine, Affluence, and Morality,” 235.

¹⁴⁴ Singer, 236.

van verdienstelijk handelen wanneer ik hen help. Ik ben hen dan namelijk volgens zowel Singer als Kant mijn hulp verschuldigd.

Kant heeft het in §31 niet slechts over hoe rijke personen hun plicht tot weldoen jegens armen moeten beschouwen, maar zet daarnaast ook bepaalde richtlijnen uiteen over de vraag hoe invulling aan de plicht dient te worden gegeven. Hij bespreekt in die paragraaf namelijk de relatie tussen de plicht om anderen te helpen en het feit dat de ontvanger van die hulp daar ook dankbaar voor moet zijn. Daarin lijkt hij te verwijzen naar de rijke persoon die hij eerder in §31 aankaartte, maar mijns inziens zijn die richtlijnen niet slechts bedoeld voor rijke personen. Wat Kant namelijk over het verband tussen dankbaarheid en weldadigheid uiteenzet, geldt voor eenieder.

4.5. Weldoen en dankbaarheid

Met betrekking tot de dankbaarheid en de vervulling van de plicht tot weldoen stelt Kant in §31: “Ook moet hij alle schijn dat hij de ander dacht te verbinden zorgvuldig vermijden: want het zou niet een ware weldaad zijn die hij de ander verleent wanneer hij de ander een verplichting wil opleggen (wat de ander altijd in zijn ogen vernedert). Hij moet veeleer, zoals bindend of geëerd door de aanvaarding van de ander, zijn plicht eenvoudig als verplichting uitdrukken, als hij niet (wat beter is) zijn weldaad in het geheim kan verrichten.”¹⁴⁵ Ik moet met andere woorden geen hulp aan anderen verlenen waarin ik laat blijken dat ik hen een gunst verleen waarvoor zij mij dankbaar moeten zijn. Dat heeft te maken met de mogelijke vernedering die Kant in het citaat aanhaalt en de ondeugd van ondankbaarheid. In het vorige hoofdstuk is al besproken dat de ondankbaarheid voortvloeit uit het gegeven dat men bang is om in een afhankelijke positie te geraken door dankbaarheid te tonen. Er bestaat dus een ingewikkelde verhouding tussen het weldoen en dankbaarheid, en Kant wijst er in §31 op dat ik daar in het vervullen van mijn plicht tot weldoen wel rekening mee moet houden. Ik moet de ontvangers van mijn weldaad niet onnodig bezwaren door zo te handelen alsof het mijn doel is hen te verplichten mij dankbaar te moeten zijn. En hen bezwaar ik natuurlijk het minst door mijn weldaad in het geheim uit te voeren zodat ik hen niet bewust in een onderdanige positie ten aanzien van mij breng. Dat betekent echter niet dat anderen mij niet dankbaar zouden hoeven zijn voor de goede daden die ik jegens hen verricht. Men moet elkaar bovendien niet

¹⁴⁵ MS, 6:453. “Auch muß er allen Schein, als dünkte er den Anderen hiemit zu verbinden, sorgfältig vermeiden: weil es sonst nicht wahre Wohlthat wäre, die er diesem erzeigte, indem er ihm eine Verbindlichkeit (die den letzteren in seinen eigenen Augen immer erniedrigt) auflegen zu wollen äußerte. Er muß sich vielmehr, als durch die Annahme des Anderen selbst verbindlich gemacht, oder beehrt, mithin die Pflicht bloß als seine Schuldigkeit äußeren, wenn er nicht (welches besser ist) seinen Wohlthätigkeitsact ganz im Verborgenen ausübt.”

slechts dankbaar zijn voor die daden, maar zelfs voor oprechte welwillendheid zonder fysieke resultaten.¹⁴⁶

Bijzonder aan die plicht is dat Kant deze omschrijft in de categorie liefdesplichten, maar tegelijk vermeldt dat het gaat om een plicht op grond van het respect dat de ander toekomt. Een verklaring daarvoor zou de volgende kunnen zijn. Dankbaar zijn in het algemeen in die zin dat ik een dankbare gezindheid ontwikkel is een brede, onvolmaakte plicht die bijdraagt aan mijn praktische liefde voor anderen. Een dankbare gezindheid kan namelijk ook wel worden gezien als een affectieve gezindheid jegens anderen, en andersom stelt Kant dat ondankbaarheid zelfs bijdraagt aan de haat voor de medemens.¹⁴⁷ Daarnaast omhelst de plicht echter ook de dankbaarheid die ik specifiek verplicht ben aan iemand die mij een weldaad bewijst, en die is veel smaller en volmaakter in wat hij, de plicht, in het algemeen gebiedt. Dat is niet een verplichting die mij vrij staat in de vervulling ervan, maar een die ik aan specifieke personen ben verschuldigd. Kant noemt de plicht van dankbaarheid ook wel een heilige plicht. Hij stelt daarover namelijk dat de schending van de plicht tot dankbaarheid in theorie de hele drijfveer tot weldoen kan vernietigen.¹⁴⁸ Hoewel de naleving van de plicht nooit afhankelijk mag zijn van het eigen streven naar geluk, erkent Kant dus dat in de praktijk dat niet geheel het geval zal zijn.

4.6. De deugd van weldadigheid

Tenslotte: wat betekent het voor mijn plicht dat weldadigheid naast een plicht ook een deugd is? Kant gebruikt de term deugd op twee manieren in de *Tugendlehre*. In de eerste plaats is er de deugd als de voor hem meest fundamentele gezindheid die uitdrukking geeft aan mijn morele wilskracht, ofwel aan mijn toewijding aan wat de morele wet gebiedt. Als mens word ik altijd beïnvloed door zintuiglijke prikkels die zich vertalen in neigingen, en de deugd houdt daarom ook wel de kracht en standvastigheid in om al die neigingen te kunnen weerstaan.¹⁴⁹ In geval van een conflict tussen de zelfliefde en de plicht zal de deugdzame persoon altijd die laatste laten prevaleren.¹⁵⁰ De tweede manier waarop Kant de term gebruikt is wanneer hij doelt op de verschillende deugden in meervoudige zin. Die deugden komen overeen met de verschillende onvolmaakte plichten. Weldadigheid is bijvoorbeeld naast een plicht ook een deugd, en datzelfde geldt voor dankbaarheid en meelevendheid. Alhoewel hij de term deugd dus op twee

¹⁴⁶ *MS* 6:454-455.

¹⁴⁷ *MS*, 6:459.

¹⁴⁸ *MS*, 6:455.

¹⁴⁹ *MS*, 6:405.

¹⁵⁰ Paul Formosa, *Kantian Ethics, Dignity and Perfection* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 169.

manieren gebruikt, komt het uiteindelijk op hetzelfde neer. Er is namelijk volgens Kant maar één deugd.¹⁵¹ Het is die gezindheid waarin ik mij onvoorwaardelijk toewijd aan de morele wet en dat ook doe omwille van die wet, zowel in algemene zin als met betrekking tot de verschillende morele doeleinden die ik dien na te streven. Slechts met een perfecte deugdzame gezindheid ben ik volgens Kant ook werkelijk vrij,¹⁵² omdat ik meester over mijzelf ben.¹⁵³

Op grond van de plicht van weldadigheid, bekeken vanuit het perspectief van de deugd, moet ik dus niet slechts weldoen, maar ook een weldadige gezindheid cultiveren. In het vorige hoofdstuk kwam een aspect van die plicht al aan bod. In overeenstemming met het evangelische gebod van naastenliefde is het volgens Kant namelijk zo dat door goed te doen jegens anderen, ik ook een houding ontwikkel op grond waarvan ik dat ook graag doe omdat het in mijn neiging is komen te liggen.¹⁵⁴ In §31 bespreekt hij dat mijn deugd van weldadigheid ook groter is wanneer ik anderen help terwijl mijn middelen beperkt zijn en wanneer ik sterk genoeg ben om de ontberingen op mij te nemen die ik de ander bespaar.¹⁵⁵ In feite komt het erop neer dat hoe meer ik mijn plicht tot weldoen vervul, en hoe meer ik dat onbaatzuchtig doe, hoe groter of perfecter mijn deugd zal zijn. Dat is echter slechts wat ik nu het positieve aspect van het streven naar de deugd noem. Het streven naar de deugd veronderstelt namelijk ook een negatief aspect, wat inhoudt dat ik mij zo veel mogelijk moet ontdoen van de neigingen en gevoelens die mijn toewijding aan de moraal kunnen dwarsbomen. Kant noemt dat ook wel de plicht van apathie.¹⁵⁶ Voor de deugd van weldadigheid komt dat neer op de verplichting om mij te ontdoen van de ondeugden die tegengesteld staan aan de deugden die behoren tot de liefdesplichten.¹⁵⁷ Dat zijn – zoals in het vorige hoofdstuk besproken – de ondeugden van afgunst, ondankbaarheid en meelevendheid.

Het streven naar de perfecte deugdzame gezindheid (en dus ook het streven naar een perfecte weldadige gezindheid) is de plicht om mijzelf moreel te vervolmaken. Die plicht is volgens Kant “in kwaliteit smal en volmaakt, maar in graad breed en onvolmaakt, en dat vanwege de broosheid (*fragilitas*) van de menselijke natuur.”¹⁵⁸ De plicht is namelijk zeer strikt in hij gebiedt: een aanhoudend streven naar de perfecte deugdzame gezindheid en alle deugden die daartoe behoren. Tegelijk is die plicht breed en onvolmaakt omdat hij als verplichting

¹⁵¹ *MS*, 6:405.

¹⁵² *MS*, 6:405.

¹⁵³ *MS*, 6:407.

¹⁵⁴ *MS*, 6:402.

¹⁵⁵ *MS*, 6:453.

¹⁵⁶ *MS*, 6:408.

¹⁵⁷ Formosa and Sticker, “Kant and the demandingness of the virtue of beneficence,” 633.

¹⁵⁸ *MS*, 6:446. “eine der Qualität nach enge und vollkommene, obgleich dem Grade nach weite und unvollkommene Pflicht und das wegen der Gebrechlichkeit (*fragilitas*) der menschlichen Natur.”

slechts bestaat in het proces van streven en niet van voltooien. Want alhoewel Kant de perfecte deugdzame gezindheid het einddoel noemt van het bestaan van mensen op aarde,¹⁵⁹ kan ik haar nooit volledig bereiken. Zelfs al zou ik al mijn plichten naleven, dan nog kan ik nooit zeker weten of ik dat geheel doe vanuit het plichtsmotief. Ik heb als zintuiglijk wezen nu eenmaal neigingen en ik kan nooit zeker weten of het niet die neigingen zijn geweest op grond waarvan ik heb gehandeld. De diepten van het menselijk hart zijn nu eenmaal volgens Kant ondoorgrondelijk.¹⁶⁰ Daarbij is het onmogelijk om er zeker van te zijn waarin de perfecte deugdzame gezindheid precies bestaat. Wellicht weet men van het bestaan van bepaalde deugden (nog) niets af, of heeft men bepaalde deugden onterecht als deugd aangenomen.¹⁶¹

Het vervullen van de plicht om mijzelf moreel te vervolmaken kan volgens Kant dan ook slechts bestaan in continue vooruitgang.¹⁶² Ik kan mijzelf slechts moreel vervolmaken door andere plichten na te leven, en steeds zuiverder gemotiveerd raken in de naleving ervan.¹⁶³ Dat geldt ook voor de plicht van weldadigheid. En voor zover ik daar niet in slaag, mag dat slechts te wijten zijn aan mijn broze menselijke natuur.¹⁶⁴

¹⁵⁹ *MS*, 6:405.

¹⁶⁰ *MS*, 6:447. “*Die Tiefen des menschlichen Herzens sind unergründlich.*”

¹⁶¹ Adam Cureton and Thomas E. Hill, “Kant on Virtue and the Virtues,” in *Cultivating Virtue: Perspectives from Philosophy, Theology, and Psychology*, ed. Nancy E. Snow (New York: Oxford University Press, 2015), 95.

¹⁶² *MS*, 6:446.

¹⁶³ Vogt, “Duties to Others: Demands and Limits,” 229.

¹⁶⁴ Cureton and Hill, “Kant on Virtue and the Virtues,” 101.

5. Conclusie

In de *Casuistische Fragen* van de plicht van dankbaarheid en van meelevendheid vraagt Kant zich af of het niet beter zou zijn voor het welzijn van de wereld in het algemeen als de moraal wordt beperkt tot de rechtsplichten, en de welwillendheid tot de *adiaphora* wordt gerekend. Het is namelijk volgens hem helemaal niet eenvoudig te overzien wat dit voor het geluk van de mensen zou betekenen.¹⁶⁵ Zou Kant hier doelen op het feit dat het geluk zo onbepaald is dat men het niet kan weten? Of is er nog steeds zo'n gebrek aan welwillendheid dat het geen verschil zou maken die buiten de morele verplichting te plaatsen? Wat het antwoord ook mag zijn, in ieder geval zou het de wereld ontbreken aan een van de grootste zedelijke ornamenten volgens Kant, die bovendien nodig is om de wereld als een perfect zedelijk geheel te denken. En dat is de mensenliefde.¹⁶⁶

Dat Kant een groot belang hecht aan de mensenliefde werd al duidelijk in *Kritik der praktischen Vernunft*, waarin hij het evangelische gebod om God lief te hebben boven alles en je naasten als jezelf gelijkstelt aan het hoogste morele principe.¹⁶⁷ Dat gebod geeft namelijk in de eerste plaats uitdrukking aan de onvoorwaardelijke toewijding die ik moet hebben aan de morele wet, en daarmee aan de hoogste morele wetgever.¹⁶⁸ En vervolgens aan de liefde die ik voor mijn medemens moet hebben.

Met het liefhebben van mijn naasten als mijzelf bedoelt Kant dat ik de medemens moet liefhebben in praktische zin. Die vorm van liefde raakt wel aan het gevoel, maar ligt in tegenstelling tot pathologische gevoelens in het vermogen van het willen en kan daarom onderwerp zijn van de plicht. Het is namelijk niet het geval dat volgens Kant gevoelens helemaal niet kunnen worden beïnvloed. Gezindheden op grond van die gevoelens kunnen namelijk door gewenning tot stand komen.¹⁶⁹ En in het geval van de praktische liefde is dat door het naleven van de liefdesplichten. In deze scriptie lag de focus op de plicht van weldadigheid.

¹⁶⁵ *MS*, 6:458.

¹⁶⁶ *MS*, 6:458.

¹⁶⁷ Kant, *Kritiek van de praktische rede*, 5:83.

¹⁶⁸ Kant merkt in de voetnoot op dat het evangelische gebod heel anders had geklonken wanneer zoals sommigen beweren het eigen geluk het hoogste morele beginsel fundeert. Namelijk als: "Heb jezelf lief boven alles, en God en je naasten omwille van jezelf". Zie Kant, 5:83n.

¹⁶⁹ Horn, "The Concept of Love in Kant's Virtue Ethics," 160.

Wat verstaat Kant daar nu precies onder? Het meest algemene antwoord daarop is om welwillend te zijn en op grond daarvan goed te doen jegens de medemens, zonder te hopen op iets daarvoor terug. Ik moet met andere woorden onbaatzuchtig goed doen. En ik moet dat doen omdat ik niet kan willen leven in een wereld waarin niemand dat ooit voor mij zou doen.

Het goed doen jegens anderen komt neer op het geluk van anderen bevorderen. Niet slechts in wensen, maar ook in handelen. Daarbij is allereerst van belang dat ik slechts het geluk van anderen kan bevorderen op grond van hun eigen concept van geluk, zolang hun doeleinden moreel aanvaardbaar zijn. De meest fundamentele waarde van de rationele natuur en de waardigheid van personen die daaruit volgt, kan ik namelijk slechts respecteren voor zover ik ook andermans vrijheid respecteer. Ten tweede is van belang dat ik mijn eigen geluk daarbij niet geheel uit het oog verlies. Het is dan wel niet een directe plicht om mijn eigen geluk na te streven, maar dat betekent niet dat mijn eigen geluk moreel onbelangrijk is. Kant wijst er terecht op dat ik überhaupt niet zo veel goed kan doen jegens anderen wanneer ik mijzelf in een afhankelijke positie bevind. Het is daarom ook een indirecte plicht om mijn eigen geluk veilig te stellen, wat tegelijk een grens veronderstelt in wat ik van mijn eigen geluk in het belang van andermans geluk moet opofferen. Ten derde zijn de adressanten van mijn plicht van belang voor de invulling ervan. Jegens wie moet ik goed doen? In principe jegens ieder ander. Ik kan echter niet in gelijke mate ieders geluk op een zinvolle manier bevorderen zoals ik wel jegens iedereen in gelijke mate welwillend kan en moet zijn. Volgens Kant *mag* ik daarom voorrang verlenen in mijn weldoen aan degenen die in relationele zin dichtbij mij staan, maar *moet* ik voorrang verlenen aan degenen die mijn hulp het hardst nodig hebben. Slechts de hulpbehoefendheid van anderen kan de speelruimte van mijn plicht verkleinen.

Alhoewel sommige standpunten die Kant inneemt vrij problematisch zijn, zoals de begrenzing van de plicht door de “ware behoeften” of de voorrang op grond van nabijheid, is wel duidelijk wat Kant met de invulling van de plicht voor ogen heeft gehad. Dat wordt met name concreet wanneer hij de achtergrond van de sociale verhoudingen bespreekt waartegen wij de plicht moeten begrijpen. En wat Kant daar schreef is helaas nog altijd – ruim tweehonderd jaar later – relevant. De oneerlijke verdeling van welvaart is wellicht alleen maar oneerlijker geworden, en wanneer die verdeling globaal in ogenschouw wordt genomen zijn wij zelf wellicht alleen maar schuldiger geworden.

Een ander belangrijk aspect van Kants plicht van weldadigheid is het verband met andere plichten. In de eerste plaats de liefdesplichten. Die hebben namelijk over en weer invloed op elkaar. Zo is het mijn plicht om dankbaar te zijn jegens anderen die mij een weldaad verrichten, en moet ik op mijn beurt met mijn weldoen wel rekening houden met de onderdanige

positie waarin anderen geraken wanneer zij mij dankbaar moeten zijn. Ik moet daarnaast meelevend zijn. Niet in de pathologische zin op grond waarvan ik anderen zou helpen uit medelijden, maar in praktische zin. Als een instrument voor mijn weldadigheid. En wanneer anderen een van die plichten jegens mij verzuimen na te komen, en zich niet welwillend of zelfs haatdragend jegens mij opstellen, heb ik de plicht om vergevingsgezind te zijn. Alhoewel Kant die laatste plicht niet expliciet een liefdesplicht noemt, maar slechts bespreekt met betrekking tot de ondeugden die tezamen de mensenhaat vormen, kan het denk ik wel als een liefdesplicht worden beschouwd. In een welwillende houding waarin ik anderen het beste wens, is namelijk geen plaats voor wraakzuchtige gevoelens. En het is de vergiffenis die de vicieuze cirkel van haat doorbreekt waarin men kan belanden wanneer men niet welwillend is jegens elkaar.

Dan tot slot: de plicht om mijzelf moreel te vervolmaken. Dat is de plicht die uiteindelijk te maken heeft met alle deugdplichten en waar ik ook altijd mee bezig moet zijn. Ik moet continue streven naar de perfecte deugdzame gezindheid, al kan ik haar nooit helemaal bereiken en is het zelfs maar de vraag of we ooit zeker zullen weten waar ze precies in bestaat. Wel zeker is dat de perfecte weldadige gezindheid daar onderdeel van is. En de plicht van weldadigheid moet dan ook niet slechts worden begrepen als een plicht om anderen te helpen, maar ook als de plicht om naar een perfecte weldadige gezindheid te streven. Dat doe ik in de eerste plaats door goed te doen jegens de medemens en op grond daarvan liefde voor hen te ontwikkelen, zoals het evangelische gebod van naastenliefde mij gebiedt. Maar naast dat *doen*, denk ik dat het voor Kant ook van belang is om ermee bezig te zijn in *denken*. Ik kan namelijk alleen steeds zuiverder gemotiveerd raken in de naleving van mijn plichten, en zo een deugdzamer persoon worden, wanneer ik daar ook bewust ook in gedachte mee bezig ben.

Want, zoals Kant in de afsluiting van *Kritik der praktischen Vernunft* schrijft: “Twee dingen vervullen de geest met steeds nieuwe en toenemende bewondering en eerbied, hoe vaker en langduriger het denken zich ermee bezighoudt: de sterrenhemel boven mij en de morele wet in mij.”¹⁷⁰

¹⁷⁰ Kant, *Kritiek van de praktische rede*, 5:161.

Literatuurlijst

Cureton, Adam, and Hill, Thomas E. "Kant on Virtue and the Virtues." In *Cultivating Virtue: Perspectives from Philosophy, Theology, and Psychology*, edited by Nancy E. Snow, 87-110. New York: Oxford University Press, 2015.

Formosa, Paul. *Kantian Ethics, Dignity and Perfection*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

Formosa, Paul, and Sticker, Martin. "Kant and the demandingness of the virtue of beneficence." *European Journal of Philosophy* 27, no. 3 (April 2019): 625-642.

Hare, Richard Mervyn. *Sorting out Ethics*. New York: Oxford University Press, 1997.

Horn, Christoph. "The Concept of Love in Kant's Virtue Ethics." In *Kant's Ethics of Virtue*, edited by Monika Betzler, 146-173. Berlin: Walter de Gruyter GmbH & co, 2008.

Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. Edited by David Fate Norton and Mary J. Norton. New York: Oxford University Press, 2007.

Kant, Immanuel. *Fundering voor de metafysica van de zeden*. Vertaald, ingeleid en geannoteerd door Thomas Mertens. Amsterdam: Uitgeverij Boom, 2008.

Kant, Immanuel. *Kritiek van de praktische rede*. Vertaald, ingeleid en geannoteerd door Jabik Veenbaas en Willem Visser. Amsterdam: Uitgeverij Boom, 2006.

Kant, Immanuel. *Kritiek van de zuivere rede*. Vertaald, ingeleid en geannoteerd door Jabik Veenbaas en Willem Visser. Amsterdam: Uitgeverij Boom, 2004.

Kant, Immanuel. *Over de Gemeenplaats*. Vertaald, ingeleid en geannoteerd door Thomas Mertens en Eric Boot. Amsterdam: Uitgeverij Boom, 2013.

Mertens, Thomas. "Kephalos en Kant. Een gesprek over plichten." *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 114, no. 2 (2022): 108-127.

Nussbaum, Martha C. *Creating Capabilities: The Human Development Approach*. Cambridge: Harvard University Press, 2011.

Sandel, Michael J. *Rechtvaardigheid: Wat is de juiste keuze?*. Vertaald door Dick Lagrand en Marjolijn Stoltenkamp. Utrecht: Uitgeverij Ten Have, 2010.

Satne, Paula. "Forgiveness and Moral Development." *Philosophia: Philosophical Quarterly of Israel* 44, no. 4 (July 2016): 1029-1055.

Schönecker, Dieter. "Duties to Others from Love." In *Kant's "Tugendlehre": A Comprehensive Commentary*, edited by Andreas Trampota, Oliver Sensen and Jens Timmermann, 309-341. Berlin: Walter de Gruyter GmbH, 2013.

Singer, Peter. "Famine, Affluence, and Morality." *Philosophy and Public Affairs* 1, no. 3 (Spring 1972): 229-243.

Sticker, Martin, and van Ackeren, Marcel. "The Demandingness of Beneficence and Kant's System of Duties." *Social Theory and Practice* 44, no. 3 (July 2018): 405-436.

Timmermann, Jens. "Kant on Conscience, "Indirect" Duty, and Moral Error." *International Philosophical Quarterly* 46, no. 3 (2006): 293-308.

Timmons, Mark. *Kant's Doctrine of Virtue*. New York: Oxford University Press, 2021.

Vogt, Kaja. "Duties to Others: Demands and Limits." In *Kant's Ethics of Virtue*, edited by Monika Betzler, 219-243. Berlin: Walter de Gruyter GmbH, 2008.

Walla, Alice Pinheiro. "Kant's Moral Theory and Demandingness." *Ethical Theory and Moral Practice* 18, no. 4 (August 2015): 731-743.

Wood, Allen. *Kantian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Wood, Allen. *Kant's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Wood, Allen. "The Final Form of Kant's Practical Philosophy." In *Kant's Metaphysics of Morals Interpretative Essays*, edited by Mark Timmons, 1-21. New York: Oxford University Press, 2004.