

Kant

Vijftien filosofen over grondslagen en grenzen van de rede

Andreas Kinneging, Paul de Hert en Maarten Colette (red.)

Inhoudsopgave

Redactioneel	7
Kants strijd tegen Traditie én Verlichting <i>Andreas Kinneging</i>	9
Kants geschiedenisfilosofie: een contextualisering <i>Michel Huysseune</i>	21
Kant over vrijheid, gelijkheid en broederschap <i>Donald Loose</i>	45
Staat van de Rede. Kant en het constitutionele denken <i>Niels van Dijk</i>	60
Kants metafysica van de vrijheid <i>Arthur Kok</i>	91
Hegels kritiek op Kants categorische imperatief <i>Paul Cobben</i>	101
De gespannen verhouding tussen Kants <i>Rechtsprinzip</i> en de categorische imperatief <i>Bart Labuschagne</i>	115
Wilsvrijheid in de rechtszaal. Over Kants asymmetrische wilsvrijheid en zijn legitimatie van vergelding <i>Rob Wiche</i>	137
Kants snauw naar Benjamin Constants vermeend recht om te liegen negeert intermediaire en politieke principes <i>Paul de Hert en Maarten Colette</i>	166
Kant over “ware religie”. Haar moreel-antropologische insteek en verborgen aspecten <i>Martin Moors</i>	211

De rede binnen de grenzen van de religie. Kants dubbelzinnige erfenis van een kritisch godsbegrip <i>Xavier Meulders</i>	241
Kant en de existentiële fenomenologie. De betekenis van Kants (integrale) subject-begrip voor Husserl, Heidegger en Jaspers <i>Jozef Waanders</i>	261
In dialoog met Kants esthetica <i>Jacques De Visscher</i>	288
Kant en Zarathustra <i>Ann Van Sevenant</i>	301
Over de auteurs	321
Eerder verschenen in de reeks van De Debatten	325

Kants strijd tegen Traditie én Verlichting

Andreas Kinninging

I. Wat is Verlichting?

Kant wordt veelal gezien als Verlichtingsdenker, zo niet als de kroon op het Verlichtingsdenken. Dat oordeel is mijns inziens onjuist. Er zijn zeker elementen van Verlichtingsdenken aan te wijzen in zijn gedachtengoed, vooral waar het zijn politieke filosofie betreft, maar over het algemeen is Kant veeleer een criticus van de Verlichting dan een adept ervan.¹ Het is niet voor niets dat de Duitse Romantici en proto-Romantici als Schiller en Fichte zich juist op Kant beriepen in hun tegen de Verlichting gerichte werken.²

De verwarring wordt vooral veroorzaakt door misverstanden omtrent waar de Verlichting nu eigenlijk voor staat. Het meest verspreide misverstand is dat de Verlichting staat voor de rede en het als zodanig opneemt tegen het onredelijke geloof, dat vóór de Verlichting overal de scepter zwaaide. Zo gezien begint met de Verlichting het redelijk denken. Dat zou licht in de duisternis hebben gebracht.

Deze opvatting is absurd. Ze is —net als het woord Verlichting zelf— een product van de partizane zelfaanprijzing van de Verlichtingsdenkers en heeft met de werkelijkheid niets van doen. Er is niet veel kennis van het pre-Verlichtingsdenken voor nodig om in te zien dat bij Plato, Aristoteles, Augustinus, Thomas van Aquino, en de meeste andere denkers van voor de Verlichting de rede (logos, ratio) centraal staat. Ook God wordt gezien als bij uitstek redelijk, ja als de rede zelf. De wereld zit redelijk in elkaar, het hoogste vermogen van de mens is de rede.³

- 1 Al uit de *Kritik der Reinen Vernunft* blijkt duidelijk dat Kant een ‘tweefrontenoorlog’ voert. Enerzijds tegen de traditionele theologie, die volgens hem rationeel meent te kunnen bewijzen wat niet te bewijzen is. Anderzijds tegen de Verlichting, die de mens en de wereld reduceert tot materie in beweging. Wat betreft de oorlog op het eerstgenoemde front zou men hem nog wel Verlichtingsdenker kunnen noemen.
- 2 Zie bijv. Frederick Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, Harvard University Press 1992
- 3 De Verlichting trachtte juist de pretentie weg te nemen dat de rede ten eerste waarheden zou kunnen onthullen aan gene zijde van de empirische waarneming, inclusief waarheden omtrent goed en kwaad en ten tweede het menselijk handelen zou kunnen sturen tegen de menselijke begeertes en emoties in. Ze is dus veeleer anti-rationalistisch. Natuurlijk zal wie meent dat dit anti-rationalisme juist is, zeggen dat daarmee dus het licht van de rede is doorbroken in de Verlichting.

Als de Verlichting niet de verdediging van de rede is tegen het irrationele geloof, wat is het dan wel? Het is in essentie een verdediging van verschillende vormen van determinisme, sensualisme, materialisme en metafysisch monisme: alles wat er bestaat is een tijd-ruimtelijke, stoffelijke wereld, is materie in beweging. Geest en leven zijn slechts epifenomenen, die uiteindelijk te herleiden zijn tot bewegende materie. In het verlengde daarvan wordt alle kennis gezien als zintuigelijke (empirische) kennis.⁴

Dit is een opvatting van de werkelijkheid die al in de Oudheid bestond en destijds werd uitgedragen door onder andere diverse sofisten, Democritus en Lucretius. De opleving ervan in en door de Verlichting is eerst en vooral te danken aan de ongekende vlucht die de natuurwetenschap genomen heeft in de 17e eeuw. Deze nieuwe natuurwetenschap staat in fundamentele opzichten haaks op de traditionele, die teruggaat op Plato en vooral Aristoteles. De Verlichtingsdenkers hebben echter van de nieuwe natuurwetenschap iets veel groters gemaakt dan ze in wezen is. Voor hen was ze niet, zoals voor veel van de betrokken natuurwetenschappers, een goede verklaring van een deel van de werkelijkheid, maar hét paradigma van kennis van de werkelijkheid. Alle kennis moest in hun ogen dit paradigma navolgen om als kennis van de werkelijkheid te kunnen gelden. Waarmee we tot de kern zijn gekomen van wat de Verlichting ambieert en pretendeert te zijn: een nieuwe mens- en maatschappijwetenschap, naar het voorbeeld van de nieuwe natuurwetenschap, die accurater is dan de aloude mens- en maatschappijwetenschap teruggaande op Plato en Aristoteles.

De man in wiens werk dit pathos en programma het duidelijkst, helderst en omvattendst tot uiting komt is Hobbes. Veel meer dan bij Descartes en Locke, die veel voorzichtiger, prudenter auteurs zijn en niet terugschrikken voor leugens en dwaalsporen uit zelfbehoud, met het oog op de censor en de publieke opinie.⁵ Hobbes daarentegen is moedig genoeg om volstrekt eerlijk te zijn.

- 4 Tegen deze bepaling van de Verlichting wordt wel ingebracht dat men haar 'complexiteit' daarmee onrecht aandoet. De Verlichting is echter niet het denken 'in een bepaalde periode' —dat is altijd veelvuldig—, maar een specifieke benadering van de werkelijkheid, geïnspireerd door de nieuwe natuurwetenschappen, waaraan concrete denkers in meerdere of mindere mate deel hadden.
- 5 Descartes' bespreking van God en de ziel in zijn *Discours de la Methode* is vooral bedoeld om zijn verre gaande materialisme acceptabel te maken. Dat blijkt wel uit het feit dat zowel God als de ziel vrijwel geheel van de materie worden losgeweekt en het Descartes duidelijk om de bestudering van de materie gaat. God en de ziel worden genoemd, om geen slapende honden wakker te maken, maar meteen buitenspel gezet. Over Locke's 'prudentie', zie Leo Strauss, *Natural Right and History*, hst.6.

Hij is openlijk materialist. Dat de wereld en de mens materie in beweging zijn, staat meteen al aan het begin van de *Leviathan*. Evenals het daarmee gepaard gaande causaal determinisme. Een ontologie die noodzakelijkerwijs gepaard gaat met een empiristische epistemologie. Aangezien alles stof is, is kennisvergaring dus ook een stoffelijk, lichamelijk proces dat via de zintuigen verloopt. De rede telt slechts de zintuigelijke indrukken op en maakt er abstracte termen van. Termen die niets echts in de wereld reflecteren: zie daar het bijpassende het nominalisme.

En de ethiek, goed en kwaad? Morele waarden? Die zijn in een stoffelijke wereld uiteraard niet terug te vinden. In de 19e en de 20^e eeuw zou het materialisme uiteindelijk leiden tot het sociaal darwinisme: het leven, of zelfs de wereld als geheel is een strijd waarin de sterksten winnen. Ook iemand als Weber gelooft dat de wereld zo in elkaar steekt, al betreurt hij het. Het Verlichtingsdenken mondt dus ten slotte uit in ethisch relativisme en nihilisme. Vóór de 19e eeuw is de Verlichting echter nog optimistisch. Ethiek, meent zij, kan wel degelijk gevonden worden op basis van een materialistische en deterministische wereldbeschouwing.

Hobbes heeft ook daarin de Verlichting de weg gewezen. De mens is een dier. Hij streeft net als andere dieren bevrediging van zijn vooral of volkomen egoïstische begeertes na. Hoe meer bevredigde begeertes, des te gelukkiger. De maximalisatie van de begeertebevrediging vereist echter dat men zich aan bepaalde morele beginselen houdt. Doet men dat niet, dan snijdt men zich in de eigen vingers. Voilà de kern van de Verlichtingsethiek. Moraal —en dus ook het recht— is niets anders en niets meer dan welbegrepen eigenbelang.⁶

2. Het dualisme van de Traditie

Dan nu Kant. Veel in Kant is en blijft wat onduidelijk, zeker als men afdaalt naar het niveau van de details. Temeer daar Kants opvattingen van publicatie tot publicatie, en zelfs van editie tot editie veranderden.⁷ Wat echter niet verandert is zijn oppositie tegen de zojuist besproken Verlichtingsethiek, Verlichtingsontologie en Verlichtingsepistemologie. Dat lijdt geen enkele twijfel. Om te beginnen de ethiek: de 'Glückseligkeitslehre' i.e. elke vorm van hedonisme en utilisme wordt door hem vierkant afgewezen. Dat alleen

6 Ook in onze tijd is een dergelijke opvatting nog alom aanwezig. Vgl. bijvoorbeeld Rawls' fundering van de moraal in *A Theory of Justice*. De redenering rondom de 'original position' is niets anders dan een beroep op het welbegrepen eigenbelang. Men weet nooit waar men later zelf terecht komt. Dat zou wel eens aan de onderkant kunnen zijn. Dus moet de onderkant niet te slecht af zijn.

7 Na de *Kritik der reinen Vernunft*, waarin God, de ziel en de vrije wil de deur leken te zijn geweest, kwam de publicatie van de *Kritik der reinen Vernunft* als een hele schok. Volgens de anekdote heeft Kant de tweede *Kritik* geschreven om zijn bediende Lampe gerust te stellen.

Kants geschiedenisfilosofie: een contextualisering

Michel Huysseune

1. Inleiding

Zelfs al staat geschiedenis niet centraal in Kants denken, zijn geschriften bevatten wel degelijk een geschiedenis-filosofische dimensie. Kants geschriften benadrukken de mogelijkheid rationele doelstellingen te verwezenlijken: meer Verlichting, morele vooruitgang, en het verwezenlijken van eeuwige vrede.¹ Vooral in zijn latere teksten, geschreven onder invloed van de Franse Revolutie, is die hoop ook politiek, maar die thematieken zijn evenzeer aanwezig in een aantal prerevolutionaire teksten, in de eerste plaats de *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* uit 1784. Met zijn beschouwingen over vooruitgang plaatst Kant zich in een discussie die in de tweede helft van de achttiende eeuw in groeiende mate het Verlichte denken tekende, met name in Frankrijk. Turgots *Discours sur les progrès successifs de l'Esprit Humain* (1750) geldt doorgaans als de eerste tekst die in Frankrijk een seculiere visie op vooruitgang heeft gepopulariseerd. Teksten die de idee van vooruitgang analyseerden maakten deel uit van het intellectuele debat in de daaropvolgende decennia, culminerend in Condorcets *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, geschreven tijdens de Franse Revolutie. Het thema was echter ook aanwezig in meer populaire expressievormen, met als beste voorbeeld Louis-Sébastien Merciers roman *L'An 2440*. Deze tekst, die voor het eerst een ideale wereld in de toekomst projecteert, en dus een transitie van de traditionele utopieën naar de uchronie inzet, dateert van 1770, twee decennia na Turgots *Discours*.

Kant is echter ook een denker die zich zeer expliciet op Rousseau beroept, die de idee van vooruitgang grondig had geïnterpreteerd. In zijn *Discours sur les sciences et les arts* benadrukt Rousseau dat intellectuele vooruitgang tot morele corruptie leidt. In de *Discours sur les origines de l'inégalité* gebruikt hij systematisch de termen 'progrès' en 'perfectibilité' op een ironische, zelfs sarcastische wijze: 'Na aangetoond te hebben dat perfectibiliteit, de sociale deugden en andere vermogens die de natuurlijke mens potentieel had verworven

1 Allen W. Wood, *Kant*, Oxford, Blackwell, 2005, p. III. Voor analyses van Kants geschiedenisfilosofie, zie Sharon Anderson-Gold, *Unnecessary Evil. History and Moral Progress in the Philosophy of Immanuel Kant*, New York, State University of New York Press, 2001, en Yirmiahu Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, Princeton, Princeton University Press, 1980.

zich nooit zelfstandig hadden kunnen ontwikkelen, (...) dien ik enkel de verschillende toevalligheden te overwegen en met elkaar in verbinding te brengen die de menselijke rede hebben kunnen vervolmaken terwijl ze het mensdom hebben doen achteruitgaan, die wezens slecht hebben gemaakt door hen sociaal te maken, en van een zo ver verwijderd beginpunt de mens en de wereld hebben geleid naar het punt dat we nu kunnen waarnemen'.²

Vooruitgangsvetogen bevatten steeds een morele dimensie, maar de confrontatie met Rousseau noopte Franse auteurs ertoe die dimensie te benadrukken, en uit te leggen hoe vooruitgang in redelijkheid en verlichting ook met een morele transformatie gepaard gaat. Die dimensie vinden we voorzeker ook bij Kant terug, maar de originaliteit van zijn geschiedenis-filosofisch denken blijkt uit een confrontatie met Franse auteurs die over vooruitgang reflecteerden. In mijn bijdrage belicht ik eerst kort een aantal auteurs uit de Franse Verlichting die in een aantal sleutelteksten de thematiek van vooruitgang verkennen: Turgot, Condorcet en Mercier. Ik ga na welke reflectie ze over vooruitgang aanbieden, hoe ze daarin een morele dimensie integreren, en of en hoe ze vooruitgang relateren aan vrijheid en gelijkheid en een universele dimensie toebedelen. Vervolgens behandel ik Kants bijdrage, waarbij ik eerst het verband bespreek tussen Rousseau en Kants visie op morele vooruitgang. Ik analyseer daarna zijn geschiedenis-filosofische reflecties, eerst zijn prerevolutionaire teksten, en vervolgens zijn bijdragen waarin de impact van de Franse Revolutie zich laat voelen. Deze latere teksten tonen ook hoe Kant afstand heeft genomen van zijn eerder ethocentrisme en een universeler vooruitgangsidee heeft geformuleerd. In de conclusie wens ik de originaliteit van Kants bijdrage te benadrukken, in vergelijking met de Franse auteurs.

2.1. Het vooruitgangdenken in Frankrijk: Turgot

Robert Nisbet heeft erop gewezen dat de idee van vooruitgang een lange voor-geschiedenis heeft, waarin zowel het providentialisme van de verschillende Christelijke denominaties als meer seculiere ideeën over de cumulatieve natuur van kennis, bijvoorbeeld bij Jean Bodin, een rol hebben gespeeld.³

2 'Après avoir montré que la *perfectibilité*, les vertus sociales, et les autres facultés que l'homme naturel avait reçues en puissance, ne pouvaient jamais se développer d'elles-mêmes (...) il me reste à considérer et à rapprocher les différents hasards qui ont pu perfectionner la raison humaine en détériorant l'espèce, rendre un être méchant en le rendant sociable, et d'un terme si éloigné, amener enfin l'homme et le monde au point où nous les voyons' (Jean-Jacques Rousseau, 'Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes', in *Œuvres Complètes*, vol. 2, Parijs, Editions du Seuil, 1971, p. 227.

3 Robert Nisbet, *History of the Idea of Progress*, Londen, Heinemann, 1980, in het bijzonder pp. 119-124.

Vooruitgangsoptimisme karakteriseerde onmiskenbaar de tijdsgeest van de achttiende eeuw, maar Turgot was de eerste die deze tijdsgeest herformuleerde in een essentieel seculiere visie op ontwikkeling en vooruitgang, in zijn *Discours sur les progrès successifs de l'Esprit Humain* (1750).⁴ Terwijl volgens Turgot de natuur essentieel zichzelf blijft, veranderen menselijke samenlevingen voortdurend. Turgot grondt die veranderingen in de economie, in een narratief waarin de ontwikkeling van de landbouw, en later van steden en handel, essentiële voorwaarden zijn voor de vooruitgang van de menselijke geest. Dit proces is verre van rechtlijnig geweest. Vooruitgang is onvermijdelijk, en resulteert uit de menselijke natuur en de ontwikkeling van de economie: 'belangen, ambitie, ijdelheid veranderen voortdurend het wereldtoneel, overstromen de aarde met bloed; en in het midden van deze verwoestingen verzachten de zeden zich, wordt de menselijke geest verlicht; treedt er een toenadering op tussen de geïsoleerde naties; handel en politiek verenigen eindelijk alle delen van de aardbol; en tussen kalmte en agitatie, tussen goede en slechte gebeurtenissen, stapt de massa van de mensheid steeds, zelfs met langzame tred, naar een steeds grotere perfectie'.⁵

Niet alle volkeren beschikken echter volgens Turgot over een even grote capaciteit tot vooruitgang. Verschillende omstandigheden verklaren de ongelijke vooruitgang van volkeren. Zoals ook Condorcet later zou beamen, stelt hij dat vooruitgang niet op zijn lauweren mag blijven rusten, anders loopt Europa het risico China na te volgen. Dit land had zich volgens hem na een vroege periode van intellectuele ontwikkeling vastgeklampt aan de verworven kennis die verworpen was tot dogma.⁶ Aziatische samenlevingen symboliseren voor Turgot stagnatie. Europa blijkt daarentegen het meest geschikt tot vooruitgang, vanwege zijn historisch traject, de erfenis van Grieken en Romeinen evenals de belangrijke positieve rol van het Christendom die Turgot in deze tekst benadrukt.⁷ Daarnaast getuigt de tekst in zijn vermelden van de invloed

4 Turgot, 'Second discours, sur les progrès successifs de l'esprit humain, prononcé le 11 décembre 1750', in Eugène Daire en Hippolyte Dussard (red.), *Œuvres de Turgot*, Parijs, 1844, vol. II, pp. 597-611. Voor analyses van Turgots denken, zie Nisbet, *History of the Idea of Progress*, pp. 179-186; Frank E. Manuel, *The Prophets of Paris. Turgot, Condorcet, Saint-Simon, Fourier, and Comte*, New York, Harper & Row, 1965, pp. 11-51.

5 'L'intérêt, l'ambition, la vaine gloire changent perpétuellement la scène du monde, inondent la terre de sang; et, au milieu de leurs ravages, les mœurs s'adoucissent, l'esprit humain s'éclaire; les nations isolées se rapprochent les unes des autres; le commerce et la politique réunissent enfin toutes les parties du globe; et la masse total du genre humain, par des alternatives de calme et d'agitations, de biens et de maux, marche toujours, quoiqu'à pas lents, à une perfection plus grande', Turgot, *Discours sur les progrès successifs de l'Esprit Humain*, p. 598.

6 Turgot, *Discours sur les progrès successifs de l'Esprit Humain*, p. 602.

7 Turgot, *Discours sur les progrès successifs de l'Esprit Humain*, pp. 604-607.

Kant over vrijheid, gelijkheid en broederschap

Donald Loose

1. Inleiding

In Kants uiteenzetting over de rechten van de mens als staatsburger valt vooral op dat hij in al zijn geschriften de revolutionaire trias 'vrijheid, gelijkheid, broederschap' systematisch corrigeert in 'vrijheid, gelijkheid, zelfstandigheid'. In §46 van de 'Rechtsleer' – het eerste deel van *Die Metaphysik der Sitten* (MS, 1797) – omschrijft hij de drie onvervreemdbare grondrechten van de staatsburger (*cives* of *citoyen*) als wettelijke vrijheid, burgerlijke gelijkheid van alle onderdanen onderling en burgerlijke zelfstandigheid. Dat laatste betekent primair dat de bestaanscondities van de staatsburger, en het bestendigen ervan, niet afhankelijk zijn van de willekeur van een andere burger in de maatschappij, maar in principe en a priori van rechtswege zijn beschermd. Ook in alle kleinere geschriften vervangt hij broederschap systematisch door burgerlijke zelfstandigheid. In 'Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis' (TP, 1793) heeft hij het over de vrijheid van ieder lid van de maatschappij als mens, de gelijkheid van ieder mens met ieder ander als onderdaan en de zelfstandigheid van ieder lid van de gemeenschap als staatsburger (*citoyen*). Dat laatste expliciteert hij dan als een voorwaarde voor het statuut van medewetgever. Wie de wetten mede uitvaardigt als een lid van de wetgevende vergadering (de algemene volkswil of de eenheid van de wil van allen), moet namelijk een onafhankelijk burger zijn en niet de spreekbuis van een ander, die zo zijn stem zou opdringen en zijn macht zou kunnen uitbreiden. Ook in 'Zum ewigen Frieden' (ZF, 1795) gaat het over de vrijheid van de leden van de maatschappij (als mensen), de afhankelijkheid van allen van één enkele gemeenschappelijke wetgeving als onderdanen en hun gelijkheid als staatsburgers.

Vrijheid en gelijkheid zijn voor Kant primair. Hij is de grondlegger van een bepaalde vorm van sociaal liberalisme, zoals dat later door John Rawls en Jürgen Habermas uitgewerkt is. Hij is echter bijzonder argwanend de juridische fundering van de gelijkheidsidee te vertalen in sociaal-economische empirische criteria. De 'onmaatschappelijke maatschappelijkheid' van de burgerlijke maatschappij en de erbij horende onderlinge concurrentie zijn namelijk de drijvende kracht voor de welvaart van allen en eenieder. Dat moet vooral in vrijheid door elkeen kunnen worden bepaald en nagestreefd. De staat heeft wel een politieke verantwoordelijkheid om de cohesie van de civil

society te ordenen in privaat-recht en het publiek recht kan zelfs tot maatregelen dwingen die het opbreken van de samenleving door al te grote maatschappelijke tegenstellingen moet voorkomen, maar een paternalistische invulling van het maatschappelijk welzijn is nefast voor de vrijheid. Ook al zijn we iedereen respect voor de waardigheid van de menselijke persoonlijkheid (zijn morele vrijheid) verschuldigd, aanzien naar verdienste is terecht wat geldt in de burgerlijke maatschappij die je als een onmaatschappelijke maatschappelijkheid moet zien.

Toch komt ook de term broederschap – die men tegenwoordig veelal opvat als solidariteit – in Kants metafysica van de zeden ter sprake. Evenwel niet in de rechtsleer, maar in de deugdenleer en wel tegen het einde daarvan. Kant heeft het daar binnen de context van de vriendschap over de ware vriend van de mensen. Die wil niet, zoals een filantroop, louter emotioneel het welzijn van allen, maar hij beoogt de essentie van de deugdenplicht tegenover anderen in de praktijk. Dat is liefde opgevat als welwillendheid (*benevolentia*) gecombineerd met respect. Als een seculiere erfenis van de christelijke religie en in de lijn van de vrijmetselarij beschouwt men alle mensen als broeders en als kinderen van eenzelfde vader. Maar dat is geen politieke categorie.

Ik zal er nu eerst op wijzen dat vrijheid en gelijkheid voor Kant onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn (§2). Vervolgens zal ik de betekenis van de juridische en maatschappelijke zelfstandigheid uiteenzetten (§3). Daarna kunnen we verkennen welke betekenis Kant nog wel aan broederschap toekent (§4). Ten slotte zal ik er op wijzen dat de onderlinge verwevenheid van deze aspecten voor Kant slechts analoog en van symbolische aard kan zijn (§5). Het was de vergissing van de Franse revolutie de drie domeinen van de revolutionaire trias als van gelijke orde op te vatten wat tot terreur leidde.¹

2. Vrijheid en gelijkheid

Vrijheid is uiteraard het grondrecht. De vrijheid is de idee waarop alle recht is gefundeerd. De inleiding van de rechtsleer (§ B) definieert alle recht als het geheel van voorwaarden waaronder de vrije wilskeuze (*Willkür*) van de een met die van anderen volgens een algemene vrijheidswet gezamenlijk kan worden verenigd. Het recht betreft weliswaar slechts de veruitwendiging van die vrije wilskeuze in uiterlijke daden (*facta*) maar de regulering van de onderlinge afstemming van die handelingen vereist een algemene vrijheidswet die in zijn algemeenheid niets anders kan zijn dan de morele grondregel van universaliseerbaarheid of de categorische imperatief. Aangezien het in recht om de veruitwendiging van de vrijheid gaat, is het recht finaal moreel gefundeerd.

¹ Ik heb de hier behandelde problematiek uitvoeriger uiteengezet in Donald Loose, *Over Vriendschap. De praktische filosofie van Kant*, Nijmegen: Vantilt, 2019.

Er is maar één aangeboren natuurrecht en dat is de vrijheid van de mens als mens. Als onafhankelijkheid van de dwingende keuzevrijheid van een ander (negatieve vrijheid) is ze tegelijk het unieke oorspronkelijke recht van het individu en het fundament van zijn menswaardigheid. Dat impliceert het recht op de verwerkelijking van die vrijheid in de mate ze met de verwerkelijking van de vrijheid door ieder ander onder een universele wet kan bestaan (positieve vrijheid). De positieve bepaling van een menswaardige keuzevrijheid (*Willkür*) veronderstelt negatief dan ook de onafhankelijkheid van de wilsbepaling ten opzichte van de eigen neiging en positief de universaliseerbaarheid van de handelingsmaxime onder het gezag van de vrije wil (*Wille*). De andere rechten (gelijkheid en zelfstandigheid) expliciteren dit grondrecht. De burgers die zich in een staat hebben verenigd hebben het vrijheidsrecht geen andere wet te moeten gehoorzamen dan degene waaraan ze als gelijken en onafhankelijk van anderen in de wetgevende vergadering in principe hun vrije instemming kunnen verlenen. Het behoort tot de kerngedachte van de Verlichting zelf te denken en zich daartoe uit zijn aan zichzelf verschuldigde onmondigheid te bevrijden.

De burgerlijke gelijkheid is dan niets anders dan het recht om in het volk geen andere overste te erkennen dan degene waarover ik evengoed het morele vermogen heb een juridische verplichting op te leggen als hij het recht heeft mij te verplichten. (§ 46). Dat betekent het einde van de adellijke voorrechten en erfelijke privileges van standen. Zoals Rousseau de facties als willekeurige overmacht elimineert door de constructie van een algemene wil die de integraal van alle individuele verschillen is (het is geen opgelegde eenheid en niet louter de rekenkundige optelsom van de suprematieën boven de gemene deler)², zo beoogt Kant een algemene wil waarin geen dominante groeperingen als tussengebied de oordeelkundige overlegstructuur van ieders vrije wil kunnen overheersen. De algemene wil is immers een vereniging van alle willen als wetgevend principe, waaraan dan ook iedereen gelijk onderworpen is. Het is een combinatie van vrijheid en gelijkheid. In plaats van een evenwichtig uitbalanceren van vrijheid en gelijkheid gaat het volgens Kant om vrijheid als gelijkheid: om de gelijkheid in de universele vrijheid en de positieve vrijheid door de beoogde gelijkheid. A priori bevindt iedereen zich in een gelijke wetgevende en rechtsgeldige positie als wetgever en als onderdaan. De rechtspositie van de staatsburger is een verhouding van de enkeling tot het universele zonder intermediaire coalities, facties of dominante groepen.

2 *Du contract social*, livre II chapitre III. Zie voor een dergelijke, Kantiaans geïnspireerde lezing (of retroprojectie?) van Rousseau: A. Philonenko, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, vol 3, Paris, Vrin, 1984, p 25-44; R. Polin, *La politique de la solitude. Essai sur J. J. Rousseau*, Paris, Sirey, 1971, p 160 en volg.