

# **IMMANUEL KANT:**

## **Fundering vir die Metafisika van die Sedelikheid**

**'n Vertaling van 'Grundlegung zur Metaphysik  
der Sitten'**

**en van kommentaar voorsien**

deur

**P S Dreyer**



**PRETORIA**

**UNIVERSITEIT VAN PRETORIA**

**HERVORMDE TEOLOGIESE STUDIES**

**SUPPLEMENTUM 8**

**1997**

# **IMMANUEL KANT:**

## **Fundering vir die Metafisika van die Sedelikheid**

**'n Vertaling van 'Grundlegung zur Metaphysik  
der Sitten'**

**en van kommentaar voorsten**

deur

**P S Dreyer**



**PRETORIA**

**UNIVERSITEIT VAN PRETORIA  
HERVORMDE TEOLOGIESE STUDIES  
SUPPLEMENTUM 8**

**1997**

**HERVORMDE TEOLOGIESE STUDIES**  
**Supplementum 8 1997**

**HTS Supplementum-Reeks**  
**Reeksredakteur: Andries G van Aarde**

**ISBN 0-9583208-6-1**  
**HTS ISSN 0259-9422**

**Publikasie van die Fakulteit Teologie (Afdeling A), Universiteit van Pretoria.**

1. **Barkhuizen, J H (ed) 1989.** *Hymni Christiani.*
2. **Petzer, J H 1990.** *Die teks van die Nuwe Testament: 'n Inleiding in die basiese aspekte van die teorie en praktyk van die tekskritiek van die Nuwe Testament.*
3. **Potgieter, J H 1991.** *'n Narratologiese ondersoek van die boek Jona.*
4. **Van Staden, P 1991.** *Compassion — the essence of life: A social-scientific study of the religious symbolic universe reflected in the ideology/theology of Luke.*
5. **Van Aarde, A G 1994.** *God-with-us: The dominant perspective in Matthew's story, and other essays.*
6. **Pont, A D 1994.** *Algemene Kerkgeskiedenis — 'n Inleiding tot die Nederlandse Kerkgeskiedenis: Van die beginjare tot 1795.*
7. **Van Eck, E 1995.** *Galilee and Jerusalem in Mark's story of Jesus: A narratological and social scientific analysis.*
8. **Dreyer, P S 1997.** *Immanuel Kant: Fundering vir die Metafisika van die Sedelikheid.*

**Administrasie**

Adres: Me A Goosen, HTS, Fakulteit Teologie (Afd A), Universiteit van Pretoria, Pretoria 0002, Suid-Afrika. Faks.:(012) 420-2887. E-pos: adri@ccnet.up.ac.za

**Gedruk deur Promedia Drukkers**

Uitgee met die ondersteuning van die Universiteit van Pretoria en die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika.

## Voorwoord van die Redakteur

Die filosofie van Immanuel Kant (1724-1804) het nie net die na-oorlogse Europese teologie beslissend beïnvloed nie, maar ook die denke van die vorige twee geslagte professore in die filosofie aan die Universiteit van Pretoria, C K Oberholzer en P S Drever. Die predikante wat aan die Universiteit van Pretoria opgelei is, het hulle filosofiese skoling van professore C K Oberholzer en P S Dreyer ontvang. Hierdie filosofiese idioom is ondersteun deur die klem wat in die teologiese fakulteit op die dialektiese teologie gelê is. Hierdie teologie het beslis nie by G W F Hegel aangesluit nie, maar wel by die filosowe Immanuel Kant, Wilhelm Dilthey en Hans-Georg Gadamer asook die teoloog-filosof, Søren Kierkegaard, en ander teoloë soos Karl Barth en Rudolf Bultmann. Die gevolg was dat prof P S Dreyer tereg kon sê dat daar aan die Universiteit van Pretoria 'n gemeenskaplike agtergrond, 'n geestesklimaat, afgestemdheid en gerigtheid was wat die teologiese opleiding nie net tot voordeel gestrek het nie, maar ook noodsaaklik daarvoor was.

In sy *Kritik der reinen Vernunft* (1781) het Kant die logiese positivisme verwerp en sien hy in dat objekte aan die kennende subjek verskyn na gelang van die vrae wat die subjek self wil vra. Hy onderskei tussen die wetenskaplike (sintuiglike) wêreld en die (nie-geobjektiveerde) wêreld waartoe die 'postulate' God, onsterflikheid en vryheid hoort. Hy het onverpoosd daarna gestrewe om die sterreheem en die mensewêreld só te orden dat alles hulle onderskeie plek het. So het God 'n plek en ook die kerk en die staat. Mense is egter wesens van 'twee wêrelde'. As deel van die sintuiglike wêreld is die mens aan natuurlike kousaliteit en sterflikheid gebonde, maar die mens is vry om die goeie te doen — nie ten einde in die 'onsterflike bedeling' beloon te word nie, maar omdat ons die plig en die vryheid daartoe het om die goeie ter wille van die goeie te doen. In sy *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793) sê Kant dat die menslike natuur (vanweë die gebondenheid aan sterflikheid) egter op die handhawing van die self gerig is en dit kom op selfbevrediging neer en nie op die

doen van die goeie ter wille van die goeie nie. Bekering tot die 'nuwe mens' wat vry is om onvoorwaardelik goed te doen, is daarom noodsaaklik. Inderdaad het die 'sedelik-goeie' mens die plig om juis dít te doen. Dit is die keuse om vry te wees van die gebondenheid aan verganklikheid. Die wese van die kerk is om hierdie vryheid van mense te fasiliteer. Maar *is* die mens waarlik vry? Iets wat tradisioneel nie by Kant raakgesien is nie, maar wel deur die filosowe van ons dag wat in die Kantiaanse tradisie staan, is dat daar 'n wending by Kant plaasgevind het om in die *estetiese rede* die weg te vind waarlangs vryheid kan verwerklik. Kant beklemtoon die rol van die estetiese rede wat daarop gerig is om die 'goeie' vanuit die primaat van die *intelligibele Welt* in die *sensibile Welt* te vervul. Hierdie siening van Kant is onder andere uitgewerk in sy *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785). Prof P S Dreyer lewer derhalwe opnuut 'n belangrike bydrae tot ons verstaan van Kant deur hierdie werk vir die lesers van die *Hervormde Teologiese Studies* in Afrikaans beskikbaar te maak. Sy vertaling bevestig die statuur van Afrikaans as wetenskapstaal.

Petrus Secundus Dreyer (BA, BD, MA, D Phil, DD) is op 23 November 1921 te Pietersburg gebore. Hy voltooi sy skoolopleiding aan die einde van 1937 aan die Hoër Jongenskool (Paul Roos-Gimnasium) op Stellenbosch. Hy studeer teologie en filosofie aan die Universiteit van Pretoria en promoveer in sowel die teologie as die filosofie na voorbereidende doktorsale studies in Groningen, Nederland. Hy was sedert 1952 dosent en later professor en hoof van die Departement Wysbegeerte aan die Universiteit van Pretoria. Prof Dreyer aanvaar emeritaat in 1985. Hy is die skrywer van onder andere die boeke *Inleiding in die filosofie van die geskiedenis*, *Die wysbegeerte van die Grieke* en *Hoofstrominge van Sedeleer*.

Andries G van Aarde

Redakteur: Hervormde Teologiese Supplementum-Reeks

# Inhoudsopgawe

Woord Vooraf . . . . . iii

Filosofiese Plasing van die Fundering . . . . . 1

Immanuel Kant: Fundering vir die Metafisika van die  
Sedelikheid . . . . . 7  
Voorrede [387]

## EERSTE HOOFSTUK [393]

Oorgang van die gewone redelike kennis van die sedelikheid  
na die wysgerige . . . . . 15

## TWEEDE HOOFSTUK [406]

Oorgang van die populêre etiek na die  
metafisika van die sedelikheid . . . . . 31  
Die outonomie van die wil . . . . . 75  
Die heteronomie van die wil . . . . . 76

Indeling  
van alle moontlik beginsels van sedelikheid vanuit die  
aanvaarding van heteronomie as grondbegrip . . . . . 77

## DERDE HOOFSTUK [446]

Oorgang van 'n metafisika van die sedelikheid na 'n kritiek van die suiwere praktiese rede . . . . .	82
Die begrip van vryheid . . . . .	82
Vryheid as eienskap van die wil . . . . .	84
Die eiebelang wat aan die idees van die sedelikheid verbind is . . . . .	85
Hoe is 'n kategoriese imperatief moontlik . . . . .	91
Die uiterste grens . . . . .	94
Slotopmerkings . . . . .	104
Kommentaar . . . . .	106
Enkele Literatuurverwysings . . . . .	129

## Woord Vooraf

Ek glo dat Immanuel Kant se *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* reeds in die tale van al die beskaafde lande van die wêreld verskyn het. Ek bedoel daarmee die lande wat reeds begin het om 'n tradisie van nadenke, veral nadenke oor die lewe van die mens en sy betekenis op te bou. Kant se werkie, wat in 1785 verskyn het, is in taal, uitdrukkingswyse, sommige voorbeelde, wêreldbeskouing en so meer, in 'n mate verouderd. Tog bly die trefkrag van die etiese stellings vandag nog net so skerp en vars soos toe dit verskyn het.

Hiermee word 'n poging aangewend om die *Grundlegung* in Afrikaans beskikbaar te stel. Die bedoeling daarmee is in die eerste plek om studente met gevorderde belangstelling in Kant te help. In die tweede plek is Kant se taal — en dan veral sy berugte bladsylange sinne — nie so toeganklik vir persone wat Duits nie goed magtig is nie. Juis aan die taalprobleem moet ons enkele opmerkings wy. Ek het probeer om Kant leesbaar te vertaal en tog iets van sy taal en styl te behou. Of dit 'n geslaagde poging is, is twyfelagtig. Daar is egter enkele terme wat ek as voorbeeld wil noem om die wyse van vertaling 'n bietjie duideliker te maak: Letterlike vertaling is in elk geval swak vertaling. Daar is egter 'n paar woorde, waarvan die Duitse *Objekt* en *Sinn* goeie voorbeelde is. *Objekt* kan met 'voorwerp' of 'doel' en *Sinn*, veral *sinnlich*, kan met 'sinlik' of 'sintuiglik' vertaal word. In sulke gevalle het ek vertaal met Afrikaanse terme wat die betekenis van die teks die beste na vore bring. Dikwels was dit nodig om hele sinne te omvorm.

Ek maak van min afkortings gebruik. Die wat wel gebruik word, is internasionaal bekend of is genoodsaak deur die beskikbare skryftekens:

1. Die standaarduitgawe van Kant se werke, wat internasionaal aanvaar word, is die uitgawe van die *Königliche Preuszische*



*Akademie der Wissenschaften*, wat van 1910 af uitgegee is. Dit het gebruik geword om enige teksuitgawe of vertaling van Kant se werke te vergesel met 'n bladsyverwysing na die Akademie-uitgawe, om studente se verwysing na die oorspronklike te vergemaklik. In hierdie teks verskyn die verwysing as 'n syfer in vierkantige hakies (byvoorbeeld [404]).

2. Hier en daar plaas Kant 'n opskrif bokant 'n gedeelte wat hy geskrywe het. Dit word in gewone druk weergegee, of in kursief in die enkele gevalle waar Kant dit doen. By H J Paton het ek egter die metode afgekyk om dikwels van paragraafopskrifte gebruik te maak, omdat dit die leser help om die draad van die redenasie te volg. Hierdie opskrifte wat van my kom, staan in krulhakies (byvoorbeeld {*Die rol van die rede*}). Alleen die opskrifte in kruihakies word in die inhoudsopgawe weerspieël.
3. Met 'n hekkieteken plus 'n syfer (byvoorbeeld #17) verwys ek na my eie kommentaar aan die einde van die vertaling.
4. Die werke van Kant waarna heelwat verwys word, word soos volg afgekort:

*K r V*                      *Kritik der reinen Vernunft*

*K p V*                      *Kritik der praktischen Vernunft*

*M d S*                      *Metaphysik der Sitten*

*Fundering*                *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*

P S Dreyer

(Professor Honorêr, Universiteit van Pretoria).

---

## Filosofiese Plasing van die *Fundering*

Immanuel Kant (1724-1804) se filosofie word gewoonlik in die sogenaamde voorkritiese en kritiese periodes ingedeel. Die voorkritiese periode begin met Kant se eerste publikasie in 1755: *Gedanken von den wahren Schätzung der lebendigen Kräfte in der Natur* (Gedagtes oor die ware beoordeling van die lewende kragte in die natuur), wat baie sterk onder die invloed van Isaac Newton staan. Kant promoveer in 1755 met 'n proefskrif getitel *Abhandlung über das Feuer* (Verhandeling oor vuur) en habileer in dieselfde jaar met 'n verhandeling oor *Prinzipien der metaphysischen Erkenntnis* (Prinsipes van metafisiese kennis).

In die volgende vyftien jaar verskyn 'n lang lys publikasies oor 'n groot verskeidenheid onderwerpe. Die mense wat die grootste invloed op sy denke uitgeoefen het, was Isaac Newton (1643-1727), Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), Christian Wolff (1679-1754), John Locke (1632-1704), David Hume (1711-1776), die Graaf Shaftesbury (1671-1713) en Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Hoewel Kant met sy voorkritiese geskrifte groot bekendheid verwerf het, toon dit tog in 'n groot mate 'n onvastheid van koers, en kan 'n mens in individuele geskrifte die invloed sien van die denkers met wie Kant hom op daardie tyd stip besig gehou het. Tog kan 'n mens duidelik sien dat Kant besig is om hom ten opsigte van die natuurwetenskap en wysbegeerte van sy tyd te oriënteer. Waar die natuurwetenskap aanvanklik sy aandag die meeste besig hou, kom wysgerige besinning algaande sterker na vore. Teen die einde van die voorkritiese periode word dit baie duidelik dat hy bewus geword het van die problematiek waarmee hy in die kritiese periode gaan besig bly en dat sy eie filosofie al sterker vorm begin aanneem.

Die kritiese periode begin in 1770. In hierdie jaar word Kant as professor aan die Universiteit van Königsbergen benoem en sy intree-rede dra die titel: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principii* (Aangaande die vorm en beginsels van die sensibele (sinlike) en die intelligibele (rasionele) wêreld). In hierdie rede kondig hy die program van sy kritiese filosofie aan.

Met die kritiese filosofie slaan Kant 'n fundamenteel verskillende rigting in. 'Kritiek' beteken vir Kant die aanwys van tekortkominge, maar dit is nie die wesenlik belangrike nie. Kritiek het eers werklik betekenis wanneer nie net die foute aangewys is nie, maar die korrekte in die plek van die foutiewe gestel is. Dit lei daartoe dat die kritiek van besondere filosowe of filosofiese rigtings by Kant 'n geringe rol speel. Kritiek kry eintlik die betekenis van fundering, wat moet aantoon wat die gronde is waarop kennis (wat filosofie insluit) gebou moet word. Om hierdie rede kry ons dikwels 'n formulering wat aanvanklik vreemd lyk, naamlik: *Hoe is (kennis, wetenskap, sintetiese aprioriese oordele ens) moontlik?*

Met die moontlikheidsvraag dui hy sy soeke na die laaste gronde aan. Volgens Kant het 'n mens drie basiese vermoëns, naamlik denke, wil en gevoel. Hierdie driedeling kom reeds van die Grieke af en word in Kant se tyd in die psigologie van Tetens uitgewerk. Ook van die Grieke af kom die oortuiging dat die mens wesenlik 'n rasonale wese is en dit geld vir Kant vanselfsprekend. Hierdie rede as vermoë om bewus en logies van iets kennis te neem, is net die een rede in elke mens en is in sy wesenlike trekke universeel. Dit beteken dat wetenskap (die rede in sy kennende funksie), etiek (die rede funksioneel in wil en sedelike beoordeling) en esteties (die rede in sy kennisname en beoordeling van emosionele belewenisse) elkeen in sy eie reg en met sy eie beginsels bestaan, maar dat dit tog 'n fundamentele eenheid vorm deur die feit dat dit een en dieselfde rede is wat op al drie gebiede beweeg. Die wetenskaplike rede (wat hy ook die spekulatiewe of

teoretiese rede noem) kan nie etiese of estetiese vrae beantwoord of aan die etiek en estetiek voorskryf nie, maar daar mag ook geen botsing voorkom nie. Waar die Rasionalisme voor Kant die rede beskou as in staat tot die beantwoording van alle vrae op elke terrein, daar vereis die moontlikheidsvraag dat die filosoof moet vasstel of die rede werklik in staat is om die vrae te beantwoord. Daar moet met ander woorde in die kritiek die grense van die rede aangewys word (vgl byvoorbeeld *K r V*: XXIV).

Die onderskeiding van denke, wil en gevoel bring mee dat Kant se drie hoofwerke in hulle titels duidelike verwantskap toon: *Kritik der reinen Vernunft* (1781), *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) en *Kritik der Urteilskraft* (1790). Die *K r V* is Kant se eerste belangrike publikasie na 1770, maar daarna het die publikasies vinnig gevolg. Terwyl die drie *Kritieke* as 't ware die drie merkers van die reeks publikasies is, het daartussen talle publikasies met 'n verskeidenheid titels oor die drie gebiede verskyn.

Van 1770 af het Kant se filosofie weinig verander. In sy profesorele intreerede het Kant 'n program aangekondig en van 1781 af, toe die *K r V* verskyn het, voer hy die program uit. Afgesien van 'n aantal geskrifte wat in 'n sterk mate los staan en op besondere temas toegespits is, volg sy filosofie 'n vaste patroon.

Die ruimte ontbreek om 'n oorsig van Kant se filosofie te maak. Ons kan egter sê dat daar voor Kant twee hoofstrominge van filosofie was, naamlik die (hoofsaaklik Britse) Empirisme en die (hoofsaaklik Vastelandse) Rasionalisme. Albei strominge kan egter as *Aufklärung*-filosofie beskou word waarin na ware, gefundeerde, betroubare, rasionele kennis gestreef is. Vir die Empiriste was sulke kennis net deur middel van die sintuie verkrygbaar (dit wil sê ervaringskennis, wat Kant aposterioriese kennis noem). Die Rasionaliste het ervaringskennis as onbetroubaar, relatief en veranderlik beskou en het ware kennis in die rede gesoek. Volgens die Rasionaliste was die basiese begrippe aange-

bore en ware kennis het 'n mens bereik deur die analise van hierdie begrippe. Die wiskunde was hulle ideale wetenskap.

Vir Kant was dit voor die hand liggend dat albei sieninge eensydig is. Die kombinasie van die twee was egter nie net 'n kwessie van die een plus die ander nie. Die regte begrip van kennis moet 'n volkome eenheid van die rasonele en die empiriese uitdruk. Dit verkry Kant deur van die Empirisme te aanvaar dat kennis van die werklikheid slegs deur ervaring verkry kan word; die Rasionalisme met sy analise van die aangebore begrippe kan nooit verder kom as juis daardie begrippe nie; daarbenewens bring die loslaat van die empirie mee dat daar behalwe die reëls van die logika geen wyse is waarop die spekulatiewe hanteling van die begrippe aan bande gelê kan word nie. Die Empirisme kan op sy beurt nie bo die toevalligheid van die individuele gegewenheid uitstyg nie. Die kenmerke van wetenskaplike uitsprake is juis die volstrekke algemeenheid en noodwendigheid daarvan, wat die formulering van natuurwette moontlik maak. Hierdie volstrekke algemeenheid en noodwendigheid is juis die kenmerk van die suiwer rasonele besluite. In Kant se terme kan ons sê:

- \* Elke oordeel bestaan uit 'n subjek, predikaat en koppelterm.
  
- \* Die verhouding tussen subjek en predikaat is analities wanneer die predikaat reeds in die subjek opgesluit lê, sinteties wanneer die predikaat nie in die subjek opgesluit lê nie, maar van elders deur ervaring verkry is.
  
- \* 'n Empiriese of aposterioresse oordeel is altyd sinteties, 'n analitiese oordeel altyd apories.

- \* Van al die moontlike kombinasies lewer net die sinteties aprioriese oordele 'n probleem op: Omdat dit apriories is, is dit onafhanklik van die ervaring; omdat dit sinteties is, is die predikaat nie reeds in die subjek opgesluit nie. Waarvandaan kom die predikaat dan?
  
- \* Kant se oplossing is: Die oordeel is sinteties omdat die inhoud wat in die predikaat vervat is, uit die ervaring kom; dit is apriories omdat die rede 'n algemene (universele) en noodwendige vorm aan die oordeel gee. Algemeenheid en noodwendigheid sluit mekaar in. Hierdie vorm is dus van die rede afkomstig en Kant onderskei die aanskouingsvorme van ruimte en tyd aan die een kant, en die denkkategorieë aan die ander kant. Die rede is dus nie passief soos in die Empiriste meen nie, maar aktief. Ruimte en tyd is die vorme waarin alle gewaarwordinge gegiet word; die twaalf kategorieë is die fundamentele wyses waarop die gewaarwordinge deur die rede verwerk word.

Hierdie basiese strukture werk Kant in die *K r V* uit, asook die gebruik en implikasies daarvan in die teoretiese gebruik van die rede. Hoewel hy hier ook oor wil en gevoel (eties en esteties) basiese opmerkings maak (wat die *K r V* Kant se omvangrykste werk maak), werk hy die toepassing daarvan in sy etiese werke en die *Kritik der Urteilskraft* uit.

Nog 'n taak van die *K r V* is om aan te toon dat die teoretiese rede grense het: Aan die een kant is dit begrens in die rigting van die metafisika, sodat die rede hom nie aan ongebreidelde, ongekontroleerde spekulاسie skuldig sal maak nie. Hierdie begrensing word gedoen deur die noodwendige verbondenheid aan die ervaring. Aan die ander kant word dit begrens in die rigting van die etiek en die esteties, omdat

hierdie twee dissiplines elkeen met 'n eiesoortige gebied en problematiek werk. Op elkeen van hierdie gebiede is die beginsels wat in die *K r V* neergelê is, ook geldig, maar nie op so 'n wyse dat dit die etiese en estetiese beginsels moet steun of bewys nie, maar wel so dat die etiese en estetiese beginsels nie met die teoretiese mag bots nie.

Kant werk sy etiek hoofsaaklik in vier werke uit, naamlik *Fundering*, *K p V*, *M d S* en die vierde werk wat eers in 1924 ter herdenking van sy tweehonderdste geboortedag onder die titel van *Vorlesungen über die Ethik* verskyn, saamgestel uit die klasaantekeninge van 'n paar van Kant se studente.

Van hierdie vier is die *Fundering* die belangrikste. Hierin werk Kant die beginsels van sy etiek uit. Die res van sy etiese werke bestaan hoofsaaklik uit die verdere uitwerk en illustrasie van sy beginsels en die toepassing daarvan in die regsfilosofie, staatsleer en so meer. Die *Fundering* is dan ook die invloedrykste van al Kant se werke, minstens net so invloedryk as die *K r V*.

---

## IMMANUEL KANT: FUNDERING VIR DIE METAFISIKA VAN DIE SEDELIKHEID

Voorrede [387]

### {Indeling van die wysbegeerte}

Die ou Griekse filosofie was in drie wetenskappe verdeel — die *fisika*, die *etiek* en die *logika*. Hierdie indeling is volkome in ooreenstemming met die aard van die saak, en 'n mens hoef hieraan niks te verbeter nie, behalwe miskien om die beginsels daarvan by te voeg. Sodoende sou 'n mens deels die volledigheid van die indeling kon verseker, en deels die noodsaaklike onderverdelings reg kon bepaal. #1

Alle redelike kennis is óf *materieel* en betrag een of ander objek; óf *formeel* en is bloot met die vorm van die verstand en die rede self en die algemene reëls van die denke as sodanig besig, sonder inagneming van die objekte van die denke. Die formele filosofie word *logika* genoem. Die materiële filosofie wat te doene het met bepaalde voorwerpe en die wette waaraan hulle onderworpe is, is egter tweevoudig, want hierdie wette is wette óf van die *natuur*, óf van die *vryheid*. Die wetenskap van die eerste word *fisika*, die wetenskap van die tweede word *etiek* genoem; eersgenoemde word ook natuurkunde, laasgenoemde ook sedekunde genoem.

Die logika kan geen empiriese deel hê nie; dit wil sê 'n deel waar die algemene en noodwendige wette van die denke op gronde berus wat uit die ervaring geneem is nie. As dit op empiriese gronde berus het, was dit nie logika (dit wil sê 'n reël vir die verstand of die rede, wat in alle denke geld en gedemonstreer moet word) nie. Daarteenoor kan sowel die natuurfilosofie as die etiek elkeen sy empiriese deel hê, omdat die natuurfilosofie wette vir die natuur as voorwerp van ervaring



moet bepaal, terwyl die etiek die wette vir die wil van die mens, sover hy deur die natuur beïnvloed word, moet bepaal. Die wette vir die natuur is wette waarvolgens alles moet gebeur, terwyl die wette vir die wil van die mens wette is waarvolgens alles behoort te gebeur [388], hoewel die omstandighede waardeur dit dikwels nie gebeur nie, in ag geneem word.

'n Mens kan alle filosofie *empiries* noem in so verre dit in ervaring grond. In so verre dit egter bloot uit aprioriese beginsels afgelei word, noem 'n mens dit *suiwer* filosofie. As die suiwer filosofie bloot formeel is, word dit *logika* genoem; as dit egter tot bepaalde voorwerpe van die verstand beperk is, word dit *metafisika* genoem. #2

Op hierdie wyse ontstaan die idee van 'n tweevoudige metafisika — 'n *metafisika van die natuur* en 'n *metafisika van die sedelikheid (Sitten)*. Die fisika sal dus 'n empiriese, maar ook 'n rasonele deel hê; net so ook die etiek, hoewel in hierdie geval die empiriese gedeelte in besonder *praktiese antropologie* en die rasonele gedeelte eintlik *sedelikheid (Moral)* genoem kan word.

### {Die noodsaaklikheid van die etiek}

Alle bedrywe, ambagte en kunste het deur die verdeling van arbeid gebaat. Daarmee word bedoel dat die een nie alles maak nie, maar dat elkeen hom beperk tot 'n bepaalde werk wat deur sy werkwyse opmerklik van ander verskil; daardeur kan elkeen met die grootste mate van volmaaktheid en groter gemak presteer. Waar die take nie so onderskei en verdeel word nie, dit wil sê waar elkeen 'n man van twaalf ambagte is, daar lê die bedrywe nog in die grootste barbaarsheid. Op sigself is dit nou die moeite werd om te vra: Vereis die suiwer filosofie in elk van sy dele nie sy eie besondere vakmanne nie? Die geleerde bedryf (die sogenaamde oorspronklike denkers asook die peinsers wat net

die rasonele deel bewerk) is gewoon om volgens die smaak van die publiek die empiriese en die rasonele te vermeng volgens allerlei verhoudings wat hulle self nie ken nie. Sal die hele geleerde bedryf nie beter daaraan toe wees as hierdie mense gewaarsku word om nie die twee aktiwiteite (die empiriese en die rasonele) tegelyk te bedryf nie? Die wyse waarop die twee aktiwiteite behandel moet word, is heeltemaal verskillend; vir elkeen word 'n besondere talent vereis en die verbinding van die twee in een persoon bring net 'n knoeier voort. Hier beperk ek my egter tot die vraag: Vereis die aard van die wetenskap dit nie dat die empiriese deel altyd sorgvuldig van die rasonele deel afgesonder word nie? Moet die eintlik empiriese fisika nie deur 'n metafisika van die natuur, die praktiese antropologie egter deur 'n metafisika van die sedelikheid voorafgegaan word nie? Die metafisika moet egter sorgvuldig van alles wat empiries is [389] gesuiwer word, sodat ons kan weet hoeveel die suiwer rede in albei gevalle kan presteer en uit welke bronne die suiwer rede hierdie aprioriese onderwysing skep. Ek laat dit daar of die metafisika van die sedelikheid deur alle sedekundiges (wie se naam Legio is) of net deur enkeles wat hulleself daartoe geroepe voel, bedryf moet word.

Aangesien ek hier eintlik op die daaglikse algemene beskouings van fatsoenlikheid (*sittliche Weltweisheit*) gerig is, beperk ek die vraag wat ek gestel het, tot die volgende: Is dit nie uiters noodsaaklik dat ons 'n keer 'n suiwer etiek (*Moralphilosophie*) uitwerk nie — dit wil sê 'n etiek wat volledig van alles wat empiries mag wees en dus tot antropologie behoort, gesuiwer is? Dat daar so 'n suiwer etiek moet wees, blyk vanself uit die algemene idee van plig en van sedewette. Elkeen moet instem dat 'n wet absolute noodsaaklikheid moet impliseer as dit sedelik (dit wil sê as grond van 'n verpligting) moet geld. Elkeen moet ook instem dat die gebod: Jy mag nie lieg nie, nie net vir mense geld, terwyl ander redelike wesens hulle nie daaraan hoef te steur nie. Elkeen moet eweneens instem dat dit hieruit volg dat die grond van die

verpligting nie in die aard van die mens of in die omstandighede van die wêreld waarin hy verkeer, gesoek moet word nie, maar bloot apories in die begrippe van die suiwer rede. Verder volg dit dat elke ander voorskrif wat op beginsels van die blote ervaring gegrond is, weliswaar 'n praktiese reël maar nooit 'n sedewet genoem kan word nie. Dit geld selfs 'n voorskrif wat in 'n bepaalde opsig algemeen is, maar net in die kleinste deeltjie, miskien net in 'n motief, op empiriese gronde steun.

In praktiese kennis as geheel verskil sedewette en hulle beginsels dus nie net wesenlik van die res waarin iets empiries is nie, maar berus alle etiek geheel en al op die gedeelte wat suiwer is. As dit op die mens toegepas word, put die etiek nie die minste uit 'n kennis van die mens (antropologie) nie, maar gee die etiek aan hom as redelike wese aporiese wette. Die wette vereis weliswaar nog 'n oordeelsvermoë wat deur ervaring geslyp is, deels om te onderskei in watter gevalle die wette aangewend kan word, deels om die wette in die wil van die mens in te dra en tot uitoefening te bring. Dit is nodig omdat die mens deur soveel neiginge beïnvloed word, dat hy weliswaar tot die idee van 'n praktiese suiwer rede in staat is, maar dit nie so maklik *in concreto* in sy lewenswandel werksaam kan maak nie.

'n Metafisika van die sedelikheid is dus onontbeerlik noodsaaklik, nie net [390] omdat ons die bron van die praktiese grondbeginsels wat *a priori* in ons rede lê, ter wille van spekulاسie wil navors nie, maar omdat die sedelikheid self aan allerlei bederf onderworpe bly solank hierdie leidraad en hoogste norm vir die beoordeling van die sedelikheid ontbreek. Want as iets sedelik goed moet wees, is dit nie genoeg dat dit *in ooreenstemming* met die sedewette moet wees nie, maar dit moet ook *ter wille van die sedewette* geskied. As dit nie die geval is nie, is daardie ooreenstemming baie toevallig en onseker, omdat onsedelike gronde weliswaar nou en dan handelinge in ooreenstemming met die sedewette te voorskyn sal bring, maar meermale handelinge in stryd

met die sedewette te voorskyn sal bring. Nou kan 'n mens die sedewet in sy suiwerheid en egtheid (wat in die praktiese lewe die belangrikste is) egter nêrens anders as in 'n suiwer filosofie soek nie. Om hierdie rede moet die suiwer filosofie (metafisika) voorafgaan, en daarsonder is daar hoegenaamd geen etiek nie. 'n Filosofie wat daardie suiwer beginsels met die empiriese vermeng, verdien selfs nie die naam van 'n filosofie nie (want die filosofie onderskei homself juis van die algemene rasonale kennis daarin dat die filosofie in 'n afsonderlike wetenskap die dinge uiteensit wat die algemene rasonale kennis met ander dinge vermeng). Nog minder verdien dit die naam van 'n etiek, omdat dit juis deur hierdie vermenging die suiwerheid van die sedelikheid self afbreek en teen die eintlike doel van die sedelike optree.

### {Wil as sodanig}

Ons moenie dink dat ons reeds in die propadeusis van die etiek van die beroemde Wolff (deur hom 'algemene praktiese filosofie' genoem) het wat hier geëis word, sodat hier geen nuwe veld gebrak word nie. Juis omdat die etiek 'n algemene praktiese filosofie moet wees, is geen besondere soort wil (byvoorbeeld 'n wil wat sonder enige empiriese bewegredes volledig uit aprioriese beginsels bepaal word en wat 'n mens 'n suiwer wil kan noem) in oorweging geneem nie, maar wil as sodanig, saam met alle handeling en voorwaardes wat in hierdie algemene betekenis daarby hoort. Om hierdie rede verskil dit van 'n metafisika van die sedelikheid, net soos die algemene logika van die transendentale filosofie verskil; dit wil sê die algemene logika gee 'n uiteensetting van die handeling en reëls van die denke *as sodanig*, terwyl die transendentale filosofie bloot die besondere handeling en reëls van die *suiwer* denke uiteensit, naamlik dit waardeur voorwerpe volledig *a priori* geken word. Dit is immers die taak van die metafisika van die sedelikheid om

die idee en die prinsipes van 'n moontlike *suiwer* wil te ondersoek en nie die handeling en omstandighede [391] van menslike wil as sodanig, wat grotendeels uit die psigologie verkry word nie. Dat in die algemene praktiese wysbegeerte (hoewel heeltemaal ten onregte) ook van morele wette en plig gepraat word, is geen beswaar teen my standpunt nie. Die opstellers van die algemene praktiese wysbegeerte bly immers aan hulle idee daarvan getrou, ook daarin dat hulle nie onderskei tussen (aan die een kant) die motiewe wat as sodanig volledig *a priori* bloot deur die rede voorgestel word en in die eintlike sin sedelik is, en (aan die ander kant) die empiriese, wat die verstand bloot deur vergelyking van ervarings tot begrippe verhef nie. Intendeel, hulle oorweeg die motiewe net volgens die groter of kleiner sterkte daarvan (omdat almal as gelyksoortig beskou word), sonder om op die bronne daarvan te let, en skep daardeur hulle begrip van *verpligting*. Hierdie begrip is weliswaar moreel, maar is tog van so 'n aard soos 'n mens sou verwag in 'n filosofie wat oor die *oorsprong* van alle moontlike praktiese begrippe — of hulle ook *a priori* of bloot *a posteriori* tot stand kom — glad nie oordeel nie.

### **{Doel van die *Fundering*}**

Omdat ek die bedoeling het om eendag 'n metafisika van die sedelikheid uit te gee #3 laat ek hierdie *Fundering* daaraan voorafgaan. Weliswaar is daar eintlik geen ander fondament vir so 'n metafisika as die kritiek van die *suiwer praktiese rede* nie — net soos die reeds gepubliseerde kritiek van die suiwer spekulatiewe rede die fondament van die metafisika is. Die kritiek van die praktiese rede is egter nie van so 'n uiterste noodsaaklikheid soos die kritiek van die spekulatiewe rede nie, omdat die menslike rede ten opsigte van morele sake selfs by die gewone verstand maklik tot groter korrektheid en uitvoerigheid gebring kan word, terwyl dit in die teoretiese maar suiwere gebruik geheel en

al dialekties is. Daarbenewens vereis ek ten opsigte van die kritiek van die suiwer praktiese rede (as dit volledig moet wees) dat die eenheid van die suiwer praktiese rede met die spekulatiewe rede in 'n gemeenskaplike beginsel aangetoon moet kan word, omdat dit op die ou end net een en dieselfde rede kan wees, wat bloot in sy aanwending verskil. So volledig kan ek egter hier nie wees sonder om beskouings van 'n totaal ander aard by te haal en die leser te verwar nie. Om hierdie rede het ek die benaming *Fundering vir die Metafisika van die sedelikheid* in plaas van *Kritiek van die suiwer praktiese rede* gebruik.

Omdat (derdens) 'n metafisika van die sedelikheid ten spyte van sy afskrikkende titel nogtans in 'n groot mate populêr en geskik vir die gewone verstand kan wees, vind ek dit nuttig om hierdie voorarbeid oor sy fundering af te sonder, sodat ek die subtile dinge [392] wat hierin onvermydelik is, nie later in begrypliker leerstellings hoef in te sluit nie.

Hierdie *Fundering* is egter niks meer as die opsoek en vasstel van die *hoogste beginsel van die moraliteit* nie. Dit is 'n onderneming wat in sy doelgerigtheid 'n geheel vorm en van elke ander sedelike ondersoek afgesonder moet word. Dit is wel waar dat my stellings oor hierdie belangrike en tot sover ongenoegsaam uitgewerkte hoofprobleem baie lig op die hele sisteem werp as dieselfde beginsel (dit wil sê die hoogste beginsel van die moraliteit) daarop toegepas word, terwyl die klaarblyklike genoegsaamheid van die beginsel grootliks bevestig word. Ek moes hierdie voordeel egter prysgee; dit is in die grond tog ook meer eieliefde as voordeel vir ander, omdat die maklike gebruik en die skynbare genoegsaamheid van die beginsel geen seker bewys van sy korrektheid lewer nie. Inteendeel, dit verwek eerder 'n sekere partydigheid sodat 'n mens nie die saak op sigself ongeag die gevolge en in alle strengheid ondersoek en opweeg nie.

**{Metode}**

Ek glo dat die metode wat ek in hierdie geskrif volg, die beste werk wanneer 'n mens analities van die gewone kennis af beweeg na die bepaling van die hoogste beginsel van hierdie kennis, en dan weer sinteties terugbeweeg van die toetsing van hierdie beginsel en sy bronne af na die gewone kennis toe, waarin die gebruik van hierdie beginsel aangeref word. Die indeling val dan soos volg uiteen:

- \* *Eerste hoofstuk*: Oorgang van die gewone rasonale kennis van die sedelikheid na die wysgerige.
  
- \* *Tweede hoofstuk*: Oorgang van die populêre etiek na die metafisika van die sedelikheid.
  
- \* *Derde hoofstuk*: Die laaste stap van die metafisika van die sedelikheid na die kritiek van die suiwer praktiese rede #4.

---

## EERSTE HOOFSTUK [393]

### Oorgang van die gewone redelike kennis van die sedelikheid na die wysgerige.

#### {Die goeie wil}

Oral in die wêreld, ja selfs daarbuite, is daar niks denkbaar wat sonder voorbehoud as goed beskou kan word nie, behalwe 'n *goeie wil*. Verstand, geestigheid, oordeelsvermoë en hoe die *talente* van die gees ook al genoem word, of moed, beslistheid, vasberade doelgerigtheid as eienskappe van *temperament* is sonder twyfel in baie opsigte goed en begerenswaardig. Hulle kan egter uiters sleg en nadelig word wanneer die wil wat van hierdie natuurlike gawes gebruik maak (en wie se besondere aard daardeur *karakter* genoem word), nie goed is nie. Met die *geluksgoedere* is dit net so gesteld. Mag, rykdom, eer, selfs gesondheid en totale welsyn en tevredenheid met 'n mens se toestand — saamgevat onder die naam *geluk* — maak 'n mens hoogmoedig en selfs verwaand wanneer daar nie 'n goeie wil is wat die inbors beïnvloed, die prinsipe van die handeling korrigeer en algemeen doelmatig maak nie. Daarby moet ons noem dat 'n redelike en onpartydige toeskouer nooit 'n welbehae kan hê in die aanskouing van die ononderbroke welvaart van 'n wese wat nie eers deur 'n sweem van 'n suiwer en goeie wil versier is nie.

Dit lyk dus asof die goeie wil die noodsaaklike voorwaarde is selfs om geluk waardig te wees.

Sommige eienskappe bevorder selfs die goeie wil en maak sy werk baie ligter. [394] Desondanks het hierdie eienskappe geen intrinsieke, onvoorwaardelike *eienskappe* nie, maar veronderstel nog steeds die goeie wil. Daarmee word die hoë waardering beperk wat 'n mens



origens met reg vir hierdie eienskappe voel, en mag 'n mens hulle nie sonder meer as goed beskou nie. Matigheid in emosies en hartstogte, selfbeheersing en nugter oorweging is nie net in baie opsigte goed nie, maar lyk selfs asof dit 'n deel van die *innerlike* waarde van 'n persoon uitmaak. Nogtans kan hulle geensins sonder voorbehoud goed genoem word nie (hoe onvoorwaardelik hulle ook al deur die ou filosofe geprys is), want sonder die grondbeginsels van 'n goeie wil kan hulle baie sleg word. Die koelbloedigheid van 'n booswig maak hom nie net baie gevaarliker nie, maar onmiddellik in ons oë nog afskuweliker as wat hy daarsonder sou wees. #5

### **{Resultate van die goeie wil}**

Die goeie wil is goed nie deur dit wat hy bereik of uitrig nie, nie deur sy geskiktheid vir die bereik van 'n voorgestelde doel nie, maar bloot deur die wil alleen; met ander woorde dit is in sigself goed. Op sigself beskou, moet dit onvergelykbaar hoër waardeer word as alles wat dit ter wille van 'n neiging of selfs die som van alle neiginge tot stand kan bring. Selfs wanneer die wil deur 'n besondere onguns van die noodlot of deur die karige toerusting deur 'n stiefmoederlike natuur glad nie in staat is om sy doel te bereik nie, en selfs wanneer die wil met die grootste inspanning nog niks uitrig nie, sodat net die goeie wil oorbly (dareem nou nie as blote wens nie, maar as die inspanning van elke middel tot ons beskikking), dan blink die goeie wil nog soos 'n juweel bloot ter wille van sigself, as iets wat sy volle waarde in homself het. Nuttigheid of vrugtelosheid kan aan hierdie waarde nóg byvoeg, nóg wegneem. Nuttigheid of vrugtelosheid kan net 'n omraming wees waarbinne ons in die daaglikse verkeer die goeie wil beter handhaaf, of waarbinne dit die aandag trek van hulle wat nog geen kenners is nie, maar nuttigheid of vrugtelosheid kan nooit die weg wees om die goeie wil by kenners aan te beveel of sy waarde te bepaal nie.

**{Die rol van die rede}**

In hierdie idee van die absolute waarde van die loutere wil, waarby nut nie in aanmerking kom nie, is daar egter iets wat so vreemd is dat daar (ondanks die volle instemming van die gewone daaglikse rede) agterdog moet ontstaan, naamlik dat daar heimelik aan die grond van hierdie idee 'n fantasievlug lê, en dat ons die doel van die natuur [395] verkeerd verstaan wanneer ons meen dat die rede die regeerder van die wil is. Ons beproef daarom hierdie idee vanuit hierdie gesigspunt. Ons neem as grondbeginsel aan dat in 'n organiese wese (dit wil sê 'n wese wat doelmatig vir die lewe ingerig is) elke orgaan die geskikste en gepaste is vir die doel van daardie wese. As ons nou veronderstel dat die *behoud*, die *welvaart*, met een woord die *geluk* van 'n wese met rede en wil die eintlike doel van die natuur is, dan het die natuur sy reëlins baie sleg getref toe hy die skepsel se rede gekies het om sy doel uit te voer. Alle handeling met hierdie doel in die oog en die reëling van sy gedrag kon vir hierdie wese baie presieser voorgeskryf word en die doel baie sekerder bereik word deur instink as deur rede. As hierdie begunstige wese boonop met rede bedeel was, dan sou hy dit net gebruik het om die gelukkige aanleg van sy natuur te betrag, om dit te bewonder, om homself daarin te verheug en die weldadige Oorsaak daarvoor dankbaar te wees, maar hy sou dit nie gebruik het om sy vermoë tot begeerte aan die swak en bedrieglike leiding van die rede te onderwerp en met die natuuropset te knoei nie. In en woord: Die natuur sou verhoed het dat die rede in *praktiese gebruik* uitslaan en die vermetelheid het om met sy swak insigte sowel die ontwerp van die *geluk* as die middels daartoe uit te dink. Die natuur sou nie alleen die keuse van doeleindes nie, maar van die middele self oorgeneem het en met wyse voorsorg beide aan instink alleen toevertrou het.

Inderdaad vind 'n mens dat hoe meer 'n gekultiveerde rede hom op die genot van die lewe en op *geluk* toespits, hoe verder raak jy van ware tevredenheid verwyder. Hieruit ontstaan daar by baie mense —

en juis by hulle wat die meeste probeer het om die rede so te gebruik — 'n sekere mate van *misologie*, dit wil sê haat vir die rede (as hierdie mense eerlik genoeg is om dit te erken). As hulle al die voordeel opweeg wat hulle nie net in die uitvind van al die kunste van die weelde verkry nie, maar selfs ook uit die wetenskappe (wat op die ou end vir hulle ok 'n genot van die rede skyn te wees), vind hulle dat hulle inderdaad meer las vir hulleself [396] op die hals gehaal het as wat hulle aan geluk gewen het. Uiteindelik vind hulle dat hulle die gewone slag van mense, wat nader aan die leiding van blote natuurinstink is en op wie se doen en late die rede nie veel invloed het nie, eerder beny as geringskat. Dit moet 'n mens toegee: Die oordeel van die mense wat die verwaande verheerliking van die voordele (van geluk en lewenstevredenheid) wat die rede veronderstel is om te verskaf, wil matig en selfs afskaal tot minder as niks, is nie kwasterig of teenoor die goedheid van die Wêreldregering ondankbaar nie. Inteendeel, aan die grond van hierdie oordeel lê heimelik die idee van 'n ander en baie waardiger doel van bestaan. Hiervoor — en nie vir geluk nie — is die rede eintlik bestem en daarom is dit die hoogste voorwaarde waarvoor die persoonlike doeleindes van die mens grotendeels moet terugstaan.

Die rede is nie genoeg om die wil ten aansien van sy doelstellinge en die bevrediging van al ons behoeftes (wat die rede gedeeltelik selfs vermenigvuldig) met sekerheid te lei nie. Vir hierdie doel sou 'n ingeplante natuurinstink ons baie sekerder gelei het. Desondanks is ons toebedeel met rede as praktiese vermoë, dit wil sê wat invloed op die wil behoort te hê. Daarom moet dit die ware bestemming van die rede wees om 'n *wil wat in sigself goed is*, te voorskyn te bring, en nie 'n wil wat miskien *as middel* tot iets anders goed is nie. Hiervoor was rede absoluut noodsaaklik, omdat die natuur elders oral in die uitdeel van sy ontwerpe doelmatig te werk gegaan het. Hierdie wil mag nie die een en die al wees nie, maar hy moet die hoogste goed en die voorwaarde vir die res, selfs vir die verlange na geluk, wees. In hierdie geval kan

ons dit heeltemaal met die wysheid van die natuur versoen dat die kultivering van die rede vir die eerste en onvoorwaardelike doelwit (die wil wat in sigself goed is) bevorderlik is, maar die bereiking van die tweede, altyd voorwaardelike doelwit, naamlik die geluk, minstens in hierdie lewe dikwels beperk is. Die rede kan selfs die bereik van geluk tot minder as niks reduseer, sonder dat die natuur daardeur ondoelmatig verloop. Dit is so omdat die rede die begroning van 'n goeie wil as sy hoogste praktiese doel sien. Daarmee bereik die rede sy eie soort tevredenheid, naamlik dat hy 'n doelwit voltooi het — 'n doelwit wat net deur die rede bepaal is, al geskied dit ook ten koste van die doeleindes van die neigings.#6

### {Die goeie wil en plig}

Ons moet nou die begrip uiteensit van 'n wil wat in sigself hoog waardeur word [397] en goed is sonder enige verdere doelstelling. Hierdie begrip bestaan reeds in die natuurlike gesonde verstand en moet eerder net opgehelder as uiteengesit word. Hierdie begrip staan altyd bo-aan in die waardeskatting van al ons handeling en is die voorwaarde van al die res. Om hier die begrip van 'n goeie wil uiteen te sit gebruik ons die begrip *plig*. Die begrip *plig* sluit die begrip goeie wil in, hoewel onderworpe aan sekere subjektiewe beperkings en hindernisse. Hierdie beperkings en hindernisse steek egter die goeie wil nie weg en maak dit nie onherkenbaar nie, maar laat dit eerder by wyse van kontras uitstaan en des te helderder te voorskyn tree.

### {Die motief van plig}

Ek laat alle handeling buite rekening wat reeds as strydig met *plig* herken is, hoewel hulle in een of ander opsig nuttig mag wees. By hulle is dit immers glad nie 'n vraag of hulle *uit plig* geskied het nie, omdat

hulle juis strydig met plig is. Ek stel ook handeling ter syde wat in werklikheid pligmatig is, maar waarvoor mense geen direkte neiging het nie, maar dit tog doen omdat hulle deur 'n ander neiging daartoe gedryf word. Ek laat dit uit omdat dit maklik is om vas te stel of die pligmatige handeling *uit plig* of uit selfsugtige oogmerke geskied.

Daarteenoor is dit plig om 'n mens se lewe te bewaar, en bowendien het elkeen 'n direkte neiging daartoe. Die angsvallige wyse waarop die meeste mense oor hulle lewe besorg is, het egter geen innerlike waarde nie, en as lewensbeginsel (*Maxime*) het dit geen sedelike gehalte nie. Hulle bewaar hulle lewens weliswaar *in ooreenstemming met plig*, maar nie *omdat plig dit vereis* nie. [398] Wanneer daarteenoor teenspoed en wanhopige smart die lus vir die lewe totaal weggeneem het; wanneer die ongelukkige maar innerlik sterk mens meer verontrus as kleinmoedig en terneergedruk oor sy lot is en die dood verlang, maar sy lewe tog bewaar sonder om dit lief te hê (dit wil sê nie uit neiging of vrees nie, maar uit plig), dan het sy lewensbeginsel 'n sedelike gehalte.

Dit is 'n mens se plig om goed te doen waar jy kan. Daarbenevens is daar baie meelewende siele wat sonder enige motief van ydelheid of eiebelang 'n innerlike genoeë daarin vind om vreugde rondom hulle te versprei — mense wat hulle verheug in die tevredenheid van ander, wat hulle bewerk het. Desondanks beweer ek dat in so 'n geval 'n dergelike handeling geen egte sedelike waarde het nie, hoe pligmatig en beminlik dit ook al mag wees. So 'n handeling gaan gepaard met ander neigings, byvoorbeeld die neiging tot eer, wat per geluk tot algemene nut en ooreenkomstig plig en daarom eerwaardig kan wees. Dit verdien dan lof en aanmoediging maar nie hoogagting nie, want hierdie lewensbeginsel skiet tekort aan sedelike gehalte, naamlik om sulke handeling nie uit neiging nie, maar uit plig te doen. Gestel dat die vermoed van daardie mensevriend deur eie smart verduister word, wat deelneming aan die lot van ander heeltemaal uitblus, maar dat hy nog

steeds die vermoë het om ander noodlydendes te help (hoewel die nood van vreemdes hom nie roer nie, omdat hy met sy eie besig genoeg is); en gestel nou dat hy homself uit die dodelike ongevoeligheid losruk en hoewel daar geen neiging daartoe is nie, tog nog die handeling sonder neiging bloot uit plig doen, dan het sy handeling eers egte sedelike waarde. Nog meer: As die natuur in elk geval min simpatie in iemand se hart gelê het; as hy (hoewel origens 'n eerlike man) van temperament koud en onverskillig teenoor die lyding van ander was (waarskynlik omdat hy die gawe van geduld en sterk uithouvermoë ten opsigte van sy eie lyding het en dieselfde dan by ander veronderstel of selfs eis); as die natuur so 'n man (wat waarlik nie die natuur se slegste produk sou wees nie) nie eintlik tot mensevriend gevorm het nie, sou hy tog nog 'n bron in homself vind, waaruit hy aan homself 'n baie groter waarde as die waarde van 'n goedgeaarde temperament sou gee nie? Ongetwyfeld! Juis daar begin die waarde van die karakter [399] wat sedelik en onvergelykbaar hoog is, naamlik dat hy goed doen, nie uit neiging nie, maar uit plig.

Om 'n mens se eie geluk te verseker, is 'n plig (minstens indirek); want die ontevredenheid met jou situasie, onder die druk van baie sorg en te midde van onbevredigde behoeftes, kan maklik 'n groot *versoeking tot die oortreding van jou pligte* word. Maar ook afgesien van plig het alle mense vanself die sterkste en diepste neiging tot geluk, omdat juis in die idee van geluk alle neigings in een geheel saamgevat word. Die voorskrif van geluk is egter aan die ander kant van so 'n aard dat dit sommige neigings inkort, sodat 'n mens vir jouself nie 'n bepaalde en seker begrip kan vorm van die bevrediging van al die neigings as geheel nie — 'n bevrediging wat geluk genoem word. Om hierdie rede is dit begryplik dat 'n enkele neiging wat definitief is ten opsigte van wat hy belowe en van die tyd waarbinne die bevrediging ontvang kan word, swaarder weeg as 'n weifelende idee. Dit is daarom ook begryplik dat 'n mens, byvoorbeeld 'n jiglyer, sal verkies om te

geniet waarvoor jy lus het en te ly wat jy moet, omdat jy van mening is dat jy die genot van die oomblik nie moet prysgee ter wille van 'n waarskynlik ongegronde verwagting van geluk wat in gesondheid te vinde is nie. As die algemene neiging tot geluk egter nie jou wil bepaal nie, as gesondheid nie so oorheersend in jou oorwegings geld nie, dan bly daar ook in hierdie geval net soos in ander gevalle 'n wet oor, naamlik die wet om jou geluk te bevorder, nie uit neiging nie, maar uit plig. Eers hierdeur kry jou gedrag eintlik sedelike waarde.

So moet 'n mens ook ongetwyfeld die Skrifgedeeltes verstaan wat beveel dat jy jou naaste, selfs jou vyand, moet liefhê. Liefde as neiging kan nie beveel word nie, maar om goed te doen uit plig — selfs wanneer geen neiging jou dryf nie, ja selfs wanneer 'n natuurlike en onweerstaanbare afkeer in jou pad staan — is *praktiese* en nie *patologiese* #7 liefde nie; dit lê in die wil en nie in die geneigdheid van gevoel nie, in die grondbeginsels van handeling en nie in sentimentele meegevoel nie. Net hierdie praktiese liefde kan beveel word. #8

### **{Formele beginsel van plig}**

Die tweede stelling is: 'n Handeling uit plig se sedelike waarde lê *nie in die doel* wat deur die handeling nagestreef word nie, maar in die lewensbeginsel waarvolgens oor die handeling beslis word. Die handeling uit plig hang dus nie af van die verwerkliking van die doel van die handeling nie, maar bloot van die wilsbeginsel waarvolgens die handeling geskied het, afgesien van alle doelwitte van begeerte. Uit die voorafgaande is dit duidelik dat die oogmerke wat ons met ons handeling mag koester en die effekte daarvan as doeleindes en dryfvere van die wil, geen onvoorwaardelike en sedelike waarde aan ons handeling kan gee nie. Waarin kan hierdie waarde dan lê, as dit nie in die wil in verhouding tot die verwagte resultaat bestaan nie? Dit kan nêrens anders lê as in die *beginsel van die wil*, ongeag die doeleindes wat deur so 'n

handeling bereik kan word. Die wil staan hier as 't ware op die tweesprong tussen sy beginsel *a priori*, wat formeel is, en sy dryfvere *a posteriori*, wat materieel is. Aangesien die wil deur een of ander iets bepaal moet word, moet dit deur die formele beginsel van wil as sodanig bepaal word wanneer dit uit plig geskied, omdat ons die totale materiële beginsel aan die wil onttrek het. #9

### {Eerbied vir die wet}

Die derde stelling, as afleiding uit die twee voriges, kan ek so formuleer: *Plig is die noodwendigheid van 'n handeling uit eerbied vir die wet.* Neiging kan wel doelwit vir my wees (die resultaat van die handeling wat ek in gedagte het), maar *eerbied kan dit nooit wees nie*, omdat die doelwit bloot die resultaat en nie die aktivering van my wil is nie. Ek kan ook nie vir neiging as sodanig (my eie of iemand anders s'n) eerbied hê nie; hoogstens kan ek dit in die eerste plek billik en tweedens dit soms liefhê, dit wil sê in 'n gunstige lig as tot my eie voordeel beskou. Net dit wat bloot as grond en nooit as resultaat met my wil verbind is nie; dit wat nie my neiging dien nie maar die oorwig daaroor het (of die neiging minstens by die oorweging van my keuse uitsluit); dit wil sê net die wet ter wille van sigself kan voorwerp van eerbied en daarom voorwerp van 'n gebod wees. 'n Handeling uit plig behoort die invloed van die neiging en daarmee saam elke doelwit van die wil heeltemaal uit te skakel. Daar bly dus niks oor wat die wil kan bepaal nie, behalwe objektief die *wet* en subjektief *suiwer eerbied* vir hierdie praktiese wet, en daarmee saam die lewensbeginsel om so 'n wet gehoorsaam te wees, selfs al vereis dit die aftakeling van my.\* #10

---

\* Lewensbeginsel (*Maxime*) is die subjektiewe beginsel van die wil; die objektiewe beginsel (dit wil sê wat ook subjektief as praktiese beginsel vir alle redelike wesens sou dien as die rede volmag oor die vermoë van begeerte gehad



Die sedelike waarde van 'n handeling lê dus nie in die resultaat wat daarvan verwag word nie, en daarom ook nie in een of ander beginsel van die handeling wat uit hierdie resultaat motiveer word nie. Al hierdie resultate (aangenaamheid van 'n mens se toestand, ja selfs die bevordering van ander mense se geluk) kan immers ook deur ander oorsake tot stand gebring word en het dus nie die wil van 'n redelike wese (waarbinne die hoogste en onvoorwaardelik goeie alleen aangetref kan word) nodig nie. Niks anders as die idee van die wet in sigself, *wat weliswaar net in redelike wesens aanwesig is* (in so verre die idee van die wet en nie die verwagte resultaat die bepalende grond van die wil is nie), konstitueer die uitmuntende goeie, wat ons sedelik noem. Hierdie goeie is reeds teenwoordig in die persoon wat daarvolgens handel en word nie eers uit die resultaat verwag nie.\*

---

het) is die praktiese *wet* om so 'n wet [401] gehoorsaam te wees, selfs al vereis dit die aftakeling van my neigings.

\* Dit kan my miskien verwynt word dat ek met die woord *eerbied* net 'n toevlug in 'n duister gevoel soek in plaas daarvan om deur middel van 'n duidelike begrip van die rede 'n uitweg uit die probleem te gee. Maar al is eerbied 'n gevoel, dan is dit tog nie 'n gevoel wat deur een of ander invloed van buite ontvang is nie, maar wat self deur 'n begrip van die rede *tot stand gebring* is. Om hierdie rede kan eerbied in besonder onderskei word van alle gevoelens van die eerste soort, wat op neiging of vrees teruggevoer kan word. Wat ek onmiddellik as wet vir my herken, herken ek met eerbied. Dit beteken net dat ek bewus is daarvan dat my wil — sonder bemiddeling van ander invloede op my gemoed — aan 'n wet *onderworpe* is. Die onmiddellike bepaling van die wil deur die wet en die bewussyn daarvan word *eerbied* genoem, sodat eerbied as die *werking* van die wet op die subjek en nie as die *oorsaak* van die wet beskou word nie. Eintlik is eerbied die voorstelling van 'n waarde wat my selfieliefde aftakel. So is daar iets, wat nóg as objek van neiging, nóg as objek van vrees beskou word, hoewel dit tegelykertyd iets analoogs met albei het. Die objek van eerbied is dus slegs die wet, en wel daardie wet wat ons aan onself oplê en tog ook as iets op sigself noodwendig aanvaar. Ons is onderworpe aan die wet as wet, sonder inagneming van ons selfieliefde; as wet wat ons aan *onself* oplê, is dit egter

**{Die kategoriese imperatief}**

Wat vir 'n wet kan dit egter wees waarvan die voorstelling (ongegag die resultate wat verwag kan word) die wil moet bepaal voordat die wil absoluut en sonder beperking goed genoeg kan word? Aangesien ek die wil beroof het van enige aansporing, wat as resultaat van die navolging van een of ander besondere wet kon ontspring, bly niks oor as net die ooreenkoms van die handeling met die universele wet as sodanig nie, en net dit behoort as *beginsel* van die wil te dien. Dit beteken dat ek nooit anders behoort te handel as op so 'n wyse *dat ek ook kan wil dat my lewensbeginsel tot 'n algemene (universele) wet sal word nie*. Dit is net die ooreenkoms met die wet as sodanig (sonder om dit in 'n bepaalde wet wat op een of ander handeling gerig is, te fundeer) wat as beginsel vir die wil dien; dit móet ook as beginsel vir die wil dien as plig nie oral leë selfbedrog en 'n hersenskim moet wees nie. Die gewone menslike rede stem ook in sy praktiese beoordeling volkome hiermee ooreen en hou die reeds genoemde beginsel altyd voor oë.

Laat ons die volgende vraag as voorbeeld neem: Mag ek in nood 'n belofte maak met die bedoeling om dit nie te hou nie? Ek kan in hierdie geval maklik die betekenis wat die vraag kan hê, onderskei, naamlik of dit 'n skelmstreek en of dit in ooreenstemming met plig is om 'n vals belofte te maak. Eersgenoemde kan ongetwyfeld dikwels voorkom. Ek sien egter dat dit nie genoeg is om my deur middel van hierdie uitvlug uit die huidige verleentheid te kry nie. Ek moet ook dink of daar nie dalk agterna vir my baie groter moeilikheid uit die leuen kan kom as die waaruit ek ontsnap het nie. Ondanks al my gewaande *slu-*

---

'n gevolg van ons wil. In die eerste opsig het die wet 'n analogie met vrees en in die tweede opsig met neiging. Alle eerbied vir 'n persoon is eintlik net eerbied vir die wet (van regskaapheid ensovoorts), waarvan die persoon vir ons 'n voorbeeld is. Omdat ons die uitbreiding van ons talente as 'n plig beskou, beskou ons die talentvolle persoon as 't ware as 'n *voorbeeld van 'n wet* (om deur oefening soos hy te word), en dit maak ons eerbied uit. Alle sogenaamde sedelike *belangstelling (Interesse)* bestaan bloot uit die eerbied vir die wet.

heid is dit nie so maklik om vooruit te sien of die verlore vertrouwe uiteindelik vir my nie baie nadeliger kan word as al die euwels wat ek reken om nou te vermy nie. Om hierdie rede moet ek daarvoor dink of dit nie *verstandiger* is om in hierdie saak volgens 'n universele lewensbeginsel te handel en dit tot gewoonte te maak om niks te belowe sonder die bedoeling om dit te hou nie. Dit word egter gou vir my duidelik dat so 'n lewensbeginsel altyd in die kommerwekkende gevolge gegrond is. Dit is tog iëts totaal anders om uit plig betroubaar te wees as uit kommer oor die nadelige gevolge: In die eerste geval bevat die begrip van die handeling op sigself reeds vir my 'n wet, terwyl ek in die tweede geval eers elders moet rondkyk watter resultate daar vir my aan die handeling verbonde mag wees. As ek van die beginsel van plig afwyk, is dit baie gewis sleg; as ek van die beginsel van verstandigheid afwyk, [403] kan dit dikwels vir my baie voordelig wees, hoewel dit seker veiliger is om daarby te hou. Die kortste en tog onfeilbare manier om die vraag of 'n leuenagtige belofte ooreenkomstig plig is, te beantwoord, is om vir myself die vraag te stel: Sal ek daarmee tevrede wees dat my lewensbeginsel (om my met 'n onware belofte uit die verleentheid te red) as 'n algemene wet (sowel vir my as vir ander) behoort te geld? En kan ek vir myself sê: Elkeen mag 'n onware belofte doen, as hy in verleentheid is en hy kan nie op 'n ander manier daar uitkom nie? So word dit gou vir my duidelik dat ek weliswaar kan wil om te lieg, maar 'n algemene wet om te lieg glad nie kan wil nie. Volgens so 'n wet sal daar glad geen belofte wees nie, want dit sal tevergeefs wees om aan ander mense my wil ten opsigte van toekomstige handeling voor te gee. Hulle sal die voorwendsel immers nie glo nie en as hulle oorhaastig dit tog doen, sal hulle my in gelyke munt terugbetaal. My lewensbeginsel moet homself dus vernietig sodra hy tot algemene wet gemaak word.

Ek het dus glad nie 'n diepgaande skerpsinnigheid nodig om te weet wat ek moet doen sodat my wil sedelik goed sal wees nie. Oervare ten opsigte van die verloop van die wêreld, onbekwaam om vir al sy gebeurlikhede gereed te wees, vra ek myself net: Kan jy ook wil dat jou lewensbeginsel 'n algemene wet sal word? Indien nie, is jou lewensbeginsel verwerplik, en nie omdat daaruit vir jou of vir ander nadeel voortspruit nie, maar omdat jou lewensbeginsel nie as beginsel in 'n moontlike universele wetgewing kan inpas nie. My rede dwing my tot onmiddellike eerbied vir hierdie wetgewing, hoewel ek nou nog nie *insien* waarop dit gegrond is nie (iets wat die filosoof moet ondersoek), maar waarvan ek die volgende verstaan: Daar is 'n waarde wat baie swaarder weeg as alles wat deur neiging aangeprys word, en plig is die noodwendigheid van my handeling uit *suiwer* eerbied vir die praktiese wet. Hiervoor moet elke ander motief wyk, omdat dit die voorwaarde is vir 'n wil wat *in sigself* goed is en waarvan die waarde bo alles staan. #11

### **{Die alledaagse praktiese rede}**

Op hierdie wyse het ons dan in die oorweging van die sedelike kennis van die gewone menslike rede tot die beginsel daarvan deurgedring. Weliswaar sonder die gewone menslike rede hierdie beginsel nie in sy algemene vorm af nie, maar dit hou tog altyd die beginsel voor oë en gebruik dit as rigsgnoer in die beoordeling. [404] Dit is maklik om aan te toon hoe die gewone rede met hierdie kompas in die hand in alle gevalle wat voorkom, baie goed weet om te onderskei tussen wat goed en wat sleg, wat ooreenkomstig plig en wat daarteen is. Daarvoor het 'n mens nie nodig om in die minste die rede enigiets nuuts te leer nie. Al wat nodig is, is om die rede op sy eie beginsel opmerkzaam te maak, soos Sokrates gedoen het. Sodoende het 'n mens geen wetenskap en filosofie nodig om te weet wat 'n mens moet doen om eerlik en goed,

ja selfs om wys en deugszaam te wees nie. Dit laat 'n mens reeds vooraf vermoed dat kennis van wat elke mens behoort te doen — en dus ook te weet — elkeen, ook die eenvoudigste mens se taak is. En tog kan 'n mens nie sonder verwondering opmerk wat 'n voorsprong die praktiese oordeelsvermoë bo die teoretiese oordeelsvermoë in die gewone menslike verstand het nie. As die gewone rede dit waag om in teoretiese oordele af te wyk van ervaringswette en sintuiglike waarnemings, beland dit in louter onbegryplikhede en teensprake met sigself of minstens in 'n chaos van onsekerheid, duisterheid en onbestendigheid. In praktiese sake begin die oordeelsvermoë eers die voorsprong te toon wat hy in homself het wanneer hy alle sinlike dryfvere uit die praktiese wette uitsluit. Dan word die gewone rede selfs subtiel: Hy begin om hare te kloof oor wat sy gewete en ook ander vermoëns reg noem, of hy probeer opreg om tot sy eie onderrig die waarde van sy handeling te bepaal. Wat die beste is, is dat hy in laasgenoemde poging net soveel hoop as die filosoof het om die kol te tref. Die gewone rede is byna nog sekerder om die kol te tref as die filosoof, omdat die filosoof geen ander beginsel as die gewone rede het nie, terwyl hy maklik deur 'n massa vreemde, nie-tersaaklike oorwegings verwar en van die reguut koers afgedwing kan word. Is dit dan nie raadsamer om sedelike sake by die gewone redelike oordeel te laat en die filosofie hoogstens by te bring om die sisteem van die sedelikheid vollediger en begryplicher, en die reëls van die sedelikheid makliker bruikbaar (soveel te meer vir redetwis) daar te stel, maar nie om die gewone menslike verstand ten opsigte van praktiese sake van sy gelukkige eenvoud te skei en hon. deur middel van filosofie op 'n nuwe weg van ondersoek en onderrig te bring nie?

**{Die nodigheid van die filosofie}**

Onskuld is pragtig; net jammer dat dit nie bewaar bly nie en maklik verlei word. Om hierdie rede het selfs die wysheid (wat meer uit doen en late as uit weet bestaan) wetenskap ook nodig, nie om van die wetenskap te leer nie, maar om aan die voorskrifte van die wysheid inslag en duursaamheid te verskaf. Die mens voel in homself 'n magtige teenwig teen al die gebooi van die plig, wat die rede so agtenswaardig vir hom voorstel; hierdie teenwig is al sy behoeftes en neigings, die totale bevrediging waarvan 'n mens onder die naam geluk saamvat. Die rede gebied sy *voorskrifte* onverbiddelik, sonder om aan die neigings iets te belowe, dus as 't ware met neerhaling van en minagting vir die stormagtige en skynbaar billike aansprake van die neigings (aansprake wat hulle deur geen gebod laat ophef nie). Hieruit ontstaan egter 'n *natuurlike dialektiek*, dit wil sê 'n geneigdheid om met daardie streng wette van die plig te kibbel en om hulle geldigheid (of minstens hulle suiwerheid en strengheid) te betwyfel en sover moontlik beter met ons wense en neigings te laat stryk. Dit beteken dat die wette van die plig fundamenteel bederf en hulle waarde vernietig word — iets wat selfs die gewone praktiese rede op die ou end nie kan goedpraat nie.

So word die *gewone rede van die mens* gedwing om sy gebied te verlaat en 'n tree in die veld van 'n *praktiese filosofie* te gee — gedwing nie deur een of ander behoefte aan spekulasie (wat nooit die rede bekruipe solank die rede tevrede is om bloot gesonde rede te wees) nie, maar deur praktiese gronde self. Die gewone rede betree die veld van die praktiese filosofie met die doel om daar inligting en duidelike aanwysings te kry ten opsigte van die oorsprong van sy beginsel en die regte bepaling daarvan, teenoor die lewensbeginsels wat op behoefte en neiging berus. Die doel daarmee is dat die gewone rede uit die verleentheid van teenstrydige aansprake sal kom en hy nie die gevaar sal loop om deur dubbelsinnigheid (waarin hy maklik beland) alle egte sedelike beginsels te verloor nie. As 'n mens die gewone praktiese rede kul-

tiveer, ontstaan daar ongemerk 'n *dialektiek*, wat die gewone praktiese rede dwing om in die filosofie hulp te soek, net soos dit met die gewone rede in sy teoretiese gebruik gebeur. Gevolglik sal die rede in sy praktiese net so goed as in sy teoretiese gebruik geen rus kan vind nie, behalwe in 'n volle kritiek van ons rede.

---

**TWEEDE HOOFSTUK [406]**
**Oorgang van die populêre etiek na die  
metafisika van die sedelikheid.**
**[Problematiese karakter van voorbeelde]**

Hoewel ons tot sover ons begrip van plig uit die gewone gebruik van die praktiese rede gehaal het, mag daaruit geensins besluit word dat ons dit as 'n ervaringsbegrip behandel het nie. As ons op die doen en late van mense ag slaan, tref ons eerder veelvuldige en (soos ons moet toegee) geregverdigde besware aan, dat 'n mens geen seker voorbeelde van die gesindheid om suiwer uit plig te handel, kan aanvoer nie; en ook besware dat hoewel daar baie dinge *ooreenkomstig die pligsgebod* geskied, dit altyd twyfelagtig is of dit werklik *uit plig* geskied en sodoende 'n sedelike waarde het. Om hierdie rede was daar altyd filosowe wat die werklikheid van hierdie gesindheid in menslike handeling ten enemale verwerp het en alles aan 'n min of meer verfynde selfliefde toegeskryf het. Daarmee het hulle nie die korrektheid van die begrip van sedelikheid in twyfel getrek nie. Hulle het veel eerder met innige spyt gewag gemaak van die gebrekkigheid en onreinheid van die menslike natuur. Die menslike natuur is (volgens hulle) weliswaar edel genoeg om so 'n agtenswaardige idee tot 'n voorskrif vir homself te maak, maar is tegelykertyd te swak om die voorskrif na te kom; daarby gebruik die mens die rede, wat die wette moet maak, ten dienste van die neigings — hetsy enkele neigings afsonderlik, hetsy (op sy beste) die neigings in onderlinge harmonie.

Inderdaad [407] is dit absoluut onmoontlik om deur ervaring met volle sekerheid uit te maak of die lewensbeginsel van 'n handeling wat in ander opsigte ooreenkomstig plig uitgevoer is, bloot op sedelike gronde en op 'n voorstelling van plig berus het. Soms is dit wel die ge-



val dat ons met die skerpste selfondersoek niks behalwe die sedelike grond van plig kan vind wat sterk genoeg is om ons tot hierdie of daardie goeie daad en so tot 'n groot opoffering te beweeg nie. Daaruit kan ons egter glad nie met sekerheid besluit dat werklik glad geen geheime motief van self liefde die eintlik bepalende oorsaak van die wil agter die blote skyn van die idee van plig was nie. Ons vlei onself graag met valslik toegeëiende edel motiewe, terwyl ons selfs met die inspannendste selfondersoek nooit ten volle agter ons geheime dryfvere kom nie. Dit is so omdat waar daar sprake van sedelike waarde is, dit nie op die handeling aankom wat 'n mens sien nie, maar op daardie innerlike beginsels van die handeling, wat 'n mens nie sien nie.

Verder: Aan die mense wat alle sedelikheid bespotlik maak as 'n bloete hersenskim van die mens se verbeelding wat uit eiewaan homself te buite gaan, kan 'n mens geen aangenamer diens bewys as om vir hulle toe te gee dat die begrip van plig slegs uit die ervaring gehaal moet word nie (uit gemaklikheid oortuig 'n mens jousef dat dit net so met al die orige begrippe gesteld is), want daarmee berei 'n mens 'n seker triomf vir hulle voor. Uit menseliefde wil ek toegee dat nog die meeste van ons handeling in ooreenstemming met plig geskied; as ons egter van naderby na ons denke en strewe kyk, kom ons elke keer op ons liewe self af, wat steeds te voorskyn kom. Hierop steun ons bedoeling en nie op die streng gebod van plig wat dikwels opofferings verëis nie. 'n Mens hoef ook nie 'n vyand van die deug te wees nie, maar net 'n koudbloedige waarnemer wat nie die vurigste verlange na die goeie as die werklikheid van die goeie te beskou nie, om soms te twyfel of daar nog werklik êrens in die wêreld ware deug aangetref word ('n mens twyfel veral met die toenemende jare en met 'n oordeelsvermoë wat met ervaring en met waarneming skerper geword het). Dan kan niks ons teen 'n totale ineenstorting van ons idees van plig bewaar en 'n gegronde eerbied vir die wet van plig in die siel behou nie, behalwe die duidelike oortuiging dat al was daar nooit handeling

wat uit so 'n suiwer bron ontspring het [408], dan is dit nog nie ter sprake of dit of dat werklik gebeur het nie, maar of die rede vir homself en onafhanklik van alle verskynsels beveel het wat moet gebeur. Dit gaan om handeling waarvan die wêreld waarskynlik nog glad geen voorbeeld opgelewer het nie — handeling waarvan die uitvoerbaarheid baie sterk betwyfel word deur diegene wat alles op ervaring grond, maar wat desondanks nog onverbiddelik deur die rede gebied word. Al was daar byvoorbeeld tot nog toe nog nooit 'n troue vriend nie, kan suiwer getrouheid in vriendskap nog steeds geëis word, omdat plig juis as plig voor alle ervaring opgesluit lê in die idee van 'n wil wat op aprioriese gronde deur die rede bepaal word.

'n Mens kan ook byvoeg: As 'n mens nie die waarheid van 'n begrip van sedelikheid of die betrekking daarvan op 'n moontlike doel wil ontken nie, kan jy dit nie betwyfel dat die sedewet so 'n uitgebreide betekenis het dat dit moet geld, nie net vir mense nie, maar vir *alle redelike wesens hoegenaamd*, en nie net onder toevallige omstandighede en met uitsonderings nie, maar *absoluut noodwendig* #12. Hieruit is dit duidelik dat geen ervaring ons aanleiding kan gee om selfs net die moontlikheid van sulke apodiktiese wette af te lei nie. Want hoe kan ons iets wat waarskynlik net onder toevallige omstandighede vir die mensheid geldig is, verhef tot iets wat elke redelike natuur met onbeperkte eerbied moet bejeën? En hoe sal die wette wat *ons* wil bepaal, geld as wette wat die wil van 'n redelike wese as sodanig bepaal (en ook net in hierdie hoedanigheid vir ons wil geld), as hulle bloot empiries was en nie volledig *a priori* uit die suiwer maar praktiese rede ontspring nie?

'n Mens kan ook niks slegters aan die sedelikheid doen as om dit uit voorbeelde te wil ontleen nie. Elke voorbeeld wat aan my voorgestel word, moet immers self vooraf volgens die beginsels van die sedelikheid beoordeel word om vas te stel of dit waardig is om as oorspronklike voorbeeld, dit wil sê as model te dien. Dit kan egter geen-

sins die hoogste bron wees om die begrip van die sedelikheid aan die hand te gee nie. Selfs die Heilige van die Evangelie moet met ons ideaal van die sedelike volmaaktheid vergelyk word, voordat ons Hom as die Heilige herken. Hy sê ook van Homself: Hoekom noem julle My (vir wie julle sien) goed? Niemand is goed (die oerbeeld van die goeie) behalwe die enigste God wat julle nie sien nie. Waarvandaan kry ons dan die begrip van God [409] as die hoogste goed? Slegs uit die *idee* van sedelike volmaaktheid wat die rede *a priori* ontwerp en met die begrip van 'n vry wil onlosmaaklik verbind. Nabootsing het in sedelike aangeleenthede nie 'n plek nie en voorbeelde dien net tot aanmoediging, dit wil sê hulle stel die uitvoerbaarheid van dit wat die wet gebied, buite twyfel; hulle maak dit wat die praktiese reël in algemene terme uitdruk, aanskoulik; maar hulle kan ons nooit regverdig om hulle ware oorspronklikheid, wat in die rede lê, ter syde te stel en ons volgens voorbeelde te rig nie.

### **{Populêre praktiese filosofie}**

Aangesien 'n egte hoogste beginsel van die sedelikheid onafhanklik van alle ervaring noodwendig net op die suiwere rede moet berus, dink ek dit is onnodig om selfs net te vra of dit goed is om hierdie begrippe in die algemeen (*in abstracto*) uiteen te sit. Hulle staan immers saam met hulle bybehorende beginsels *a priori* vas en om dié rede onderskei ons dit van gewone kennis en noem ons dit filosofies. In ons tyd is dit egter wel nodig om die vraag te stel, want as daar gestem word of suiwer, redelike kennis wat van alle empiriese elemente afgesonder is (dit wil sê 'n metafisika van die sedelikheid) en of populêre praktiese filosofie verkies moet word, kan 'n mens maklik raai aan watter kant die oorwig sal val.

Hierdie neerdaal na volksbegrippe is allesins baie lofwaardig as ons eers tot die beginsels van die suiwer rede opgestyg het en hulle tot volle bevrediging bereik het. Dit beteken dat die sedekunde eers op metafisika *gegrond* moet word, en wanneer dit vasstaan, dit dan deur popularisering *ingang* gegee moet word. Dit is egter uiters ongerymd om reeds in die eerste ondersoek, waar dit oor die korrektheid van die grondbeginsels gaan, na populariteit te streef. Hierdie werkwyse kan nooit op die hoogs seldsame verdienste van ware *filosofiese populariteit* aanspraak maak nie, aangesien dit glad geen kuns is om algemeen verstaanbaar te wees as 'n mens van grondige insig afsien nie. Hierdie werkwyse bring 'n walglike mengelmoes van byeengeraapte waarnemings en halfspitsvondige prinsipes te voorskyn, wat domkoppe geniet, omdat dit tog bruikbaar vir die alledaagse geklets is. Mense met insig is egter verward en draai hulle oë ontevrede weg, maar kan niks aan die saak doen nie. Daarteenoor sien filosowe maklik deur hierdie bedrog. [410] Hulle vind egter weinig gehoor wanneer hulle ons vir 'n tyd lank van die sogenaamde populariteit af wegroep om met reg populêr te wees eers nadat ware insig verwerf is.

Kyk maar net na die pogings oor die sedelikheid wat 'n mens in daardie geliefkoosde styl aantref. Wat 'n mens in 'n wonderlike mengsel aantref, is nou die besondere bepaling van die mens se natuur (daarmee saam egter ook die idee van 'n redelike natuur as sodanig), dan volmaaktheid, asook geluk, hier sedelike gevoel en daar godvresendheid, hiervan iets en daarvan ook iets. Dit kom by hierdie mense egter nie op om te vra of daar hoegenaamd in ons kennis van die menslike natuur (wat ons tog net uit die ervaring kan kry) na die beginsels van die sedelikheid gesoek moet word nie. As dit dan by hulle opkom dat die beginsels van die sedelikheid nie so gevind kan word nie, met ander woorde dat hierdie beginsels volledig *a priori*, vry van alles wat empiries is, absoluut net in begrippe van die suiwer rede en nêrens anders en in niks anders gevind moet word nie, dan moet hulle liever 'n po-

ging aanwend om hierdie ondersoek as suiwer praktiese filosofie of (as 'n mens so 'n berugte naam mag noem) as metafisika van die sedelikheid heeltemaal af te sonder, dit heeltemaal op sigself tot totale volledigheid te bring en die publiek wat populariteit verlang, tot by die uitslag van die onderneming te paai:

So 'n ten volle geïsoleerde metafisika van die sedelikheid, wat met geen antropologie, geen teologie, geen fisika of hiperfisika #13, nog minder met verborge eienskappe (wat 'n mens hipofisies kan noem) vermeng is nie, is 'n onontbeerlike fondament vir alle teoretiese, presies omskrewe kennis van pligte. Eweneens is dit uiters wenslik vir die werklike uitvoering van verpligtinge. Die voorstelling van suiwer plig (dit wil sê nie met enige vreemde empiriese byvoegsels vermeng nie) en die sedewet as sodanig het bloot deur middel van die rede (wat hiermee vir die eerste keer begryp dat hy op sigself ook prakties kan word) 'n invloed op die mens se hart, wat soveel magtiger is as enige dryfveer\*\* van empiriese aard — soveel magtiger dat dit bewus van

---

\* 'n Mens kan, as jy wil, die suiwer filosofie van die sedelikheid (metafisika) van die toegepaste (dit wil sê toegepas op die menslike natuur) onderskei (net soos die suiwer wiskunde van die toegepaste, die suiwer logika van die toegepaste onderskei word). Met hierdie terminologie word 'n mens dadelik daaraan herinner dat die sedelike beginsels nie op die eienaardighede van die menslike natuur gegrond moet wees nie, maar dat hulle volledig *a priori* op sigself moet staan. Tegelykertyd moet dit egter moontlik wees om daaruit praktiese reëls vir die menslike natuur net soos vir elke redelike natuur) af te lei.

\*\* Ek het 'n brief van die voortrefflike oorlede prof. Sulzer #14 ontvang, waarin hy my vra wat die oorsaak daarvan is dat die onderrig van die deug so weinig uitrig, terwyl dit tog baie bevat wat vir die rede oortuigend is. Omdat ek probeer het om dit volledig te maak, was my antwoord te laat. Dit is egter net dit dat die leraars self nie hulle begrippe in die reine gebring het nie, en dat hulle die onderrig bederf het omdat hulle dit te goed wou doen en daarom van oraloor beweegredes vir die sedelik goeie opjaag, om sodoende die medisyne regtig sterk te maak. Die eenvoudigste waarneming toon immers dat as 'n mens 'n regskepe handeling voorstel soos dit vasberade uitgevoer word (ongeach enige

sy eie waardigheid die empiriese dryfvere verag en mettertyd kan bemeester. In plaas hiervan moet 'n gemengde sedekunde, wat uit dryfvere van gevoelens en neigings en tegelykertyd uit begrippe van die rede saamgestel is, die gemoed laat weifel tussen motiewe wat onder geen beginsel tuisgebring kan word nie en net toevallig na die goeie maar dikwels na die slegte toe lei.

### {Samevatting van besluite}

Uit bostaande kan ons besluit:

{1.} Alle sedeiike begrippe het hulle setel en hulle oorsprong volledig *a priori* in die eenvoudigste menslike rede so goed as in die hoogste spekulatiewe rede. {2.} Die sedelike begrippe kan uit geen empiriese en daarom toevallige kennis abstraher word nie. {3.} In hierdie suiwerheid van die oorsprong van die sedelike begrippe lê hulle waardigheid, sodat hulle as hoogste praktiese beginsel vir ons kan geld. {4.} In dieselfde mate waarin 'n mens empiriese elemente by die sedelike begrippe byvoeg, verminder jy ook hulle ware invloed en die onbepaalde waarde van die handeling. {5.} Dit is sowel van die grootste teoretiese noodwendigheid (waar ons met spekulاسie besig is) as van die grootste praktiese belang om die sedelike begrippe en wette uit die suiwer rede te put, om hulle suiwer en onvermeng uiteen te sit, ja selfs om die omvang van die hele praktiese maar suiwer redelike kennis te bepaal (dit wil sê die ganse vermoë van die suiwer praktiese rede te bepaal). Daarmee moet ons nie (soos die spekulatiewe filosofie toelaat

---

voordeel in hierdie of enige ander wêreld, en selfs onder die versoekings van nood of verleiding), oortref en oorskadu dit verreweg enige dergelike handeling wat deur vreemde motiewe beweeg word. So 'n voorstelling verhef die siel en spoor die mens aan om ook so te kan handel. Selfs redelik jong kinders voel dit só aan en 'n mens moet ook nooit pligte anders vir hulle voorstel nie.

en soms selfs noodwendig vind) die beginsels afhanklik van die besondere aard van die menslike rede maak nie. [412] Omdat die sedewette vir elke redelike wese as sodanig moet geld, moet die beginsels uit die algemene begrip van 'n redelike wese as sodanig afgelei word. Op hierdie wyse kan ons die etiek (wat die antropologie vir sy *toepassing* op die mens nodig het) eers onafhanklik van die antropologie as suiwer filosofie, dit wil sê as metafisika, volledig uiteensit (wat in hierdie soort van abstrakte kennis wel gedoen kan word). Ons is tog bewus daarvan dat dit sonder hierdie metafisika onmoontlik is om in die gewone praktiese gebruik, veral die sedelike onderrig, die sedelikheid op sy egte beginsels te fundeer en sodoende suiwer sedelike gesindhede te kweek en tot beswil van die wêreld in mense se gemoedere te plant, hoewel dit moontlik is om die sedelike element van plig in pligmatige handelinge presies te bepaal.

In hierdie arbeid moet ons in natuurlike stadia voortgaan, nie net van die gewone sedelike beoordeling (wat hier baie belangrik is) na die filosofiese beoordeling toe nie (wat ons reeds gedoen het), maar ook van 'n populêre filosofie (wat nie verder kan gaan as om met voorbeelde rond te val nie) na die metafisika. (Die metafisika laat hom deur niks empiries terughou nie en aangesien hy die ganse geheel van hierdie soort redelike kennis moet uitmeet, gaan hy in elk geval deur na idees, waar selfs voorbeelde te kort skiet). In hierdie werk moet ons die praktiese vermoë van die rede navors en duidelik uiteensit, vanaf die algemene reëls wat dit bepaal tot op die punt waar die begrip van plig uit die praktiese vermoë van die rede ontspring.

### **{Imperatiewe in die algemeen}**

Elke ding in die natuur werk volgens wette. Net 'n redelike wese het die vermoë *om volgens die idee* van wette, dit wil sê volgens beginsels te handel, wat beteken dat hy 'n *wil* het. Aangesien *rede* vereis word

om handeling uit wette af te lei, is die wil niks anders as praktiese rede nie. As die rede die wil onfeilbaar bepaal, is sc 'n wese se handeling wat hy as objektief noodwendig herken, ook subjektief noodwendig. Dit beteken dat die wil dan die vermoë is om *net dit* te kies, wat die rede onafhanklik van neiging as prakties noodwendig, dit wil sê as goed herken. As die rede op sigself egter die wil nie volledig bepaal nie; as die wil buitendien onderworpe is [413] aan subjektiewe bepalings (bepaalde dryfvere) wat nie met die objektiewe bepalings ooreenstem nie; in een woord: As die wil nie *op sigself* volledig met die rede ooreenstem nie (soos dit by mense werklik gebeur), dan is die handeling wat as objektief noodsaaklik beskou word, in werklikheid subjektief toevallig; en is die bepalings van die wil deur sulke objektiewe wette *verpligting*. Dit beteken dat die verhouding van die objektiewe wette tot 'n wil wat nie deur en deur goed is nie, wel die bepaling van die wil deur rasonele beginsels is, maar nie deur die wil (op grond van sy geaardheid) noodwendig uitgevoer word nie.

Die voorstelling van 'n objektiewe beginsel, in so verre dit vir die wil verpligtend is, word 'n gebod (van die rede) genoem, en die formule van die gebod word 'n *imperatief* genoem.

Alle imperatiewe word deur 'n *behoort* uitgedruk. Die imperatiewe toon die verhouding aan tussen die objektiewe wet van die rede en 'n wil wat volgens sy subjektiewe aard nie noodwendig deur die wet bepaal word nie (wat 'n verhouding van verpligting sou wees). Die imperatiewe sê dat dit goed sal wees om iets te doen of te laat, maar hulle sê dit aan 'n wil wat nie altyd iets doen omdat daar vir hom gesê is dat dit iets goeds is om te doen nie. Prakties *goed* is egter dit wat die wil deur middel van denkbeelde van die rede bepaal, wat met ander woorde nie uit subjektiewe oorsake nie, maar objektief die wil bepaal, dit wil sê op grond van redes wat vir elke redelike wese geldig is. Dit



word onderskei van die *aangename*, wat invloed op die wil uitoefen net deur middel van belewenisse vanuit subjektiewe oorsake. Hierdie belewenisse is net geldig as die sinnigheid van hierdie of daardie persoon en nie as die beginsel van die rede, wat vir elkeen geldig is nie.\*

'n Volkome goeie wil [414] staan dus ewegoed onder objektiewe wette (wette van die goeie). Dit beteken egter nie dat ons om hierdie rede die wil kan voorstel asof dit tot handeling in ooreenstemming met die wette *gedwing* word nie, want volgens sy eie aard kan dit net deur die denkbeeld van die goeie bepaal word. Om hierdie rede geld geen imperatiewe vir die *goddelike* wil en vir 'n *heilige* wil in die algemeen nie. Die *behoort* is hier nie op die regte plek nie, omdat die *wil* reeds vanself noodwendig met die wet ooreenstem. Die imperatiewe is dus net formules om die verhouding van objektiewe wette van wil as sodanig tot die subjektiewe onvolmaaktheid van die wil van hierdie of daardie redelike wese (byvoorbeeld die menslike wil) uit te druk. #15

---

\* Die vermoë om te begeer se afhanklikheid van belewenisse word neiging genoem, en dit is altyd bewys van die bestaan van *behoefte*. 'n Wil wat deur toeval bepaal kan word, maar wat van die beginsels van die rede afhanklik is, word belang (*Interesse*) genoem. 'n Mens vind dus 'n belang net by 'n afhanklike wil, dit wil sê 'n wil wat nie altyd vanself met die rede ooreenstem nie. Ten opsigte van die Goddelike wil kan 'n mens jou geen *belang* voorstel nie. Die menslike wil kan *belang in iets* hê, egter sonder om daarom uit belang te handel. Om belang in iets te hê druk 'n *praktiese* belang in die doel van die handeling uit; om uit belang te handel, druk 'n *patologiese* belang in die doel van die handeling uit. Om belang in iets te hê (in iets belang te stel) druk bloot die wil se afhanklikheid van die beginsels van die rede op sigself uit; om uit belang te handel beteken die wil se afhanklikheid van die beginsels van die rede waar die rede in diens van neiging staan, met ander woorde waar rede net die praktiese reël verskaf waarvolgens die behoeftes van die neiging bevredig kan word. In die eerste geval stel ek belang in die handeling; in die tweede geval stel ek belang in die doelwit van die handeling (sover dit vir my aangenaam is). In die eerste hoofstuk het ons gesien dat ons in 'n handeling uit plig by die handeling self en sy rasonale beginsel belang het, en nie by die doelwit van die handeling nie.

**{Soorte imperatiewe}**

Alle imperatiewe beveel óf *hipoteties* óf *kategories*. 'n Hipotetiese imperatief stel dat 'n moontlike handeling prakties noodwendig is as middel om iets te bereik wat 'n mens wil bereik (of moontlik sal wil bereik). Die kategoriese imperatief is die imperatief wat 'n handeling as objektief noodwendig ter wille van sigself stel, en nie met betrekking tot een of ander doel nie. Elke praktiese wet stel 'n moontlike handeling as goed voor en daarom ook noodsaaklik vir 'n subjek wie se praktiese optrede deur die rede bepaal word. Alle imperatiewe is dus formules vir die bepaling van 'n handeling wat noodwendig is vir 'n wil wat in een of ander opsig goed is. As die handeling goed is as middel *tot enigiets anders*, is die imperatief *hipoteties*. Die imperatief is *kategories*, wanneer die handeling as goed *in sigself* voorgestel word, dit wil sê wanneer die handeling noodwendig plaasvind deur 'n wil wat in sigself met die rede ooreenkom, met ander woorde waar die rede die beginsel van die wil is.

Die imperatief sê dus watter van die handeling wat vir my moontlik is, goed is. Die imperatief stel die reël vir die wil, wat nie dadelik 'n handeling uitvoer omdat dit goed is nie — deels omdat die subjek nie altyd weet dat dit goed is nie, en deels (al sou die subjek ook weet dat dit goed is) omdat die lewensbeginsels van die subjek in stryd met die objektiewe beginsels van die praktiese rede kan wees.

Die hipotetiese imperatief sê dus net dat die handeling met die oog op een of ander *moontlike* of *werklike* doel goed is. [415] In die eerste geval is die imperatief 'n *problematies*-praktiese beginsel; in die tweede geval is dit 'n *assertories*-praktiese beginsel. Die kategoriese imperatief, wat die handeling as op sigself objektief noodwendig stel, dit wil sê sonder betrekking op een of ander doel (dus ook sonder een of ander uiteindelijke doel), geld as 'n *apodikties*-praktiese beginsel.

'n Mens kan alles wat deur die inspanning van 'n redelike wese moontlik is, ook as doel vir een of ander wil voorstel. Die aantal beginsels van die handeling wat nodig is om die doelwitte te bereik, is dan ook oneindig. Alle wetenskappe het een of ander praktiese deel wat uit probleme bestaan wat aan die een kant die moontlikheid van een of ander doelwit impliseer, en aan die ander kant imperatiewe stel van hoe die doelwit bereik moet word. Laasgenoemde imperatiewe kan dus in die algemeen imperatiewe van *vaardigheid* genoem word. Of die doelwit redelik en goed is, is hier hoegenaamd nie ter sprake nie; al wat ter sprake is, is wat 'n mens moet doen om die doeleinde te bereik. Die voorskrifte van die dokter, waarmee hy iemand heeltemaal gesond maak, en die voorskrifte van die gifmenger, waarmee hy iemand gewis dood maak, is gelykwaardig in die opsig dat elkeen daartoe dien om die doel volkome te bereik. Omdat 'n mens in jou vroeë jeug nie weet wat doeleindes in die lewe vir jou te voorskyn kan kom nie, probeer ouers veral om hulle kinders 'n *groot aantal dinge* te laat leer en hulle sorg vir die *vaardigheid* in die gebruik van middels tot *allerlei willekeurige* doeleindes, terwyl hulle op geen manier kan vasstel of dit werklik in die toekoms 'n doelwit van hulle kwekeling sal wees nie, hoewel dit *moontlik* is dat hy dit as doelwit kan hê. Hierdie bekommernis is so groot dat die ouers gewoonlik versuim om hulle kinders op te voed en te lei in die beoordeling van die waarde van die dinge wat die kinders moontlik tot doeleindes kan maak.

Daar is weliswaar *een* doeleinde wat ons as werklik by alle redelike wesens kan veronderstel (in so verre imperatiewe op hulle as afhanklike wesens pas). Dit is die voorneme wat hulle nie net *kan* hê nie, maar waarvan ons gewis kan veronderstel dat hulle dit natuurnoodwendig *het*, en dit is die gerigtheid op *geluk*. 'n Hipotetiese imperatief, wat die praktiese noodsaaklikheid van 'n handeling as middel tot bevordering van geluk stel, is *assertories*. 'n Mens moet dit nie voorstel as net nodig ten opsigte van 'n onseker, bloot moontlike doelwit nie, maar

nodig ten opsigte van 'n doelwit wat 'n mens gewis en *a priori* by elke mens [416] kan veronderstel, omdat dit tot sy wese behoort. 'n Mens kan die vaardigheid in die keuse van middels tot jou eie grootste welsyn *verstandigheid*\* in die engste betekenis noem. Die imperatief, wat op jou keuse van middels tot jou eie geluk betrekking het (dit wil sê die voorskrif van verstandigheid), is dus nog steeds *hipoteties*; die handeling word nie sonder meer nie, maar slegs as middel tot 'n doel gebied.

Ten slotte is daar 'n imperatief wat 'n bepaalde gedrag onmiddellik #16 gebied, en wat nie in die bereiking van 'n doel as voorwaarde gegrond is nie. Hierdie imperatief is *kategories*. Dit betref nie die inhoud van die handeling en die gevolge wat daaruit verwag word nie, maar die vorm en die beginsel waaruit die handeling self vloei. Die wesenlike goedheid van die handeling bestaan in die gesindheid, wat die gevolge ook al mag wees. Hierdie imperatief kan die imperatief van die *sedelikheid* genoem word.

Die drieërlei beginsels word ook duidelik deur die ongelyke verpligting van die wil. Om nou hierdie verskille duidelik te maak, glo ek dat dit die beste is om die prinsipes in rangorde soos volg te noem: Hulle is óf *reëls* van vaardigheid, óf *raadgewings* van verstandigheid, óf *gebooie (wette)* van sedelikheid. Net die *wet* impliseer die begrip van 'n *onvoorwaardelike*, asook objektiewe en daarom algemeen geldige *noodwendigheid*, en gebooie is wette wat gehoorsaam moet word, dit wil sê ook teen neiging in. *Raadgewing* impliseer weliswaar ook

---

\* Die woord 'verstandigheid' (*Klugheit*) word in tweeërlei betekenis gebruik. In die een betekenis kan dit 'wêreld-wysheid' (*Weltklugheit*), in die tweede betekenis 'persoonlike wysheid' (*Privatklugheit*) genoem word. Die eerste is die vaardigheid van 'n mens om op ander mense invloed uit te oefen, sodat hy hulle vir sy eie doeleindes kan gebruik. Die tweede is die insig wat hom in staat stel om al hierdie doeleindes tot sy eie blywende voordeel te verenig. Laasgenoemde is eintlik dit waarop die eerste teruggevoer kan word. Wie in die eerste verstandig is, maar nie in die tweede nie, is slim en gewiks, maar in die geheel tog onverstandig.

noodwendigheid, maar dit is 'n noodwendigheid wat net onder die bloot subjektiewe, toevallige voorwaarde kan geld, naamlik dat hierdie of daardie mens hierdie of daardie saak tot sy geluk reken. Daarteenoor word die kategoriese imperatief deur geen voorwaarde beperk nie en kan dit in eintlike sin 'n gebod genoem word, omdat dit absoluut hoewel prakties noodwendig is. 'n Mens kan die eerste imperatiewe ook *tegnies* (tot kuns behorend), [417] die tweede *pragmaties*\* (tot welsyn behorend), die derde *sedelik* (tot vry gedrag as sodanig, dit wil sê tot sedelikheid behorend) noem.

### **{Hoe is al hierdie imperatiewe moontlik?}**

Die vraag ontstaan nou: Hoe is al hierdie imperatiewe moontlik? Hierdie vraag wil nie weet hoe ons die voltrekking van die handeling wat die imperatief beveel, vir onself moet voorstel nie; dit wil net weet hoe ons die verpligting van die wil wat die imperatief in sy eis uitdruk, vir onself moet voorstel. Hoe 'n imperatief van vaardigheid moontlik is, het nie besondere uiteensetting nodig nie. Wie die doeleinde wil, wil (in so verre die rede beslissende invloed op sy handeling het) ook die middels wat onontbeerlik noodsaaklik daarvoor is en wat binne sy mag is. Sover dit die wil betref, is laasgenoemde proposisie analities, omdat in my wil van iets (as iets wat ek bewerkstellig) reeds die gedagte van my as kousaliteit (as handelende oorsaak), dit wil sê die gebruik van middele, opgesluit lê. Die imperatief lei die begrip van noodwendige

---

\* Dit lyk my asof die betekenis van die woord *pragmaties* die presiesste op hierdie wyse bepaal kan word. Die *sanksies* wat nie eintlik as noodwendige wette uit die reg van state voortvloei nie, maar uit die *voorsorg* vir die algemene welvaart, word immers *pragmaties* genoem. 'n *Geskiedenis* is *pragmaties* geskryf, wanneer dit 'n mens *verstandig* maak, dit wil sê wanneer dit die hedendaagse wêreld leer hoe om beter of ewe goed vir sy belange te sorg as wat die vroeëre tye vir hulleself gesorg het.

handeling met die oog op 'n bepaalde doel bloot af uit die begrip van die wil van die doeleinde. (Sintetiese proposisies is beslis noodsaaklik om die middele tot die voorgestelde doel te bepaal. Dit het egter niks met die grond, die akte van wil, te doene nie, maar met die verwerking van die doel). As ek 'n lyn volgens 'n korrekte beginsel in twee gelyke dele wil verdeel, moet ek van die punte van die lyn af twee boë trek wat mekaar sny — dit leer die wiskunde weliswaar net deur sintetiese proposisies. As ek egter weet dat die bedoelde resultaat (die korrekte verdeling van die lyn) net deur die bepaalde handeling bereik kan word, dan is dit 'n analitiese proposisie om te sê: As ek die resultaat werklik wil, moet ek die handeling wat daarvoor nodig is, ook wil. Dit is immers presies dieselfde om 'n resultaat voor te stel wat ek op 'n bepaalde wyse kan bereik, en om voor te stel dat ek met die oog op die resultaat op dieselfde wyse handel.

As dit net so maklik was om 'n definitiewe begrip van geluk te gee, sou die imperatiewe van verstandigheid geheel en al met die imperatiewe van vaardigheid ooreengestem het en sou dit ewegoed analities gewees het. Dan sou 'n mens ewegoed hier as daar kon sê: As jy die doeleinde [418] wil, wil jy ook (noodwendig as dit in ooreenstemming met die rede is) die enigste middele wat in jou vermoë is. Ongelukkig is geluk so 'n onbepaalde begrip, dat hoewel elke mens begeer om dit te bereik, niemand definitief en met oortuiging kan sê wat hy eintlik begeer en wil nie. Die oorsaak hiervan is dat alle elemente wat tot die begrip geluk behoort, almal empiries is, dit wil sê uit die ervaring ontleen moet word, terwyl 'n absolute geheel, 'n maksimum van welbehag in my huidige en elke toekomstige toestand vir die idee van geluk vereis word. Dit is egter onmoontlik dat selfs die intelligentste en magtigste, hoewel tog eindige wese in hierdie opsig 'n definitiewe begrip kan vorm van wat hy eintlik wil. Begeer hy rykdom — hoeveel sorge, nyd en vervolging kan hy nie daardeur vir homself op die hals haal nie! Begeer hy baie kennis en insig — skerper oog gee om die tans nog ver-

borge maar tog onvermybare euwels nog skerper uit te wys, of om die begeertes wat hom reeds genoeg besig hou, met nog meer behoeftes te belas. — Begeer hy 'n lang lewe — wie sal hom waarborg dat dit nie 'n lang ellende sal word nie? Begeer hy minstens gesondheid — hoe dikwels het onbehaaglikheid van die liggaam 'n mens nie van uitspattighede weerhou, waarin onbepaalde gesondheid hom sou laat val het nie, ensovoorts. In kort, hy is nie in staat om volgens enige grondbeginsel met volle sekerheid te bepaal wat hom waarlik gelukkig sal maak nie, omdat alwetendheid daarvoor nodig sou wees. 'n Mens kan dus nie volgens bepaalde beginsels handel om gelukkig te wees nie, maar volgens empiriese oorwegings, byvoorbeeld van dieet, spaarsaamheid, hoflikheid, onthouding ensovoorts, waarvan die ervaring leer dat dit die deursnee welsyn die meeste bevorder. Hieruit volg dat die imperatiewe van verstandigheid (presies uitgedruk) glad nie beveel nie, dit wil sê handeling glad nie objektief as prakties-noodwendig daarstel nie; dat die imperatiewe as aanbevelings (*consilia*) eerder as bevels (*praecepta*) van die rede beskou moet word, en dat die probleem om seker en algemeen te bepaal watter handeling die geluk van 'n redelike wese sal bevorder, onoplosbaar is. Geen imperatief is dus in hierdie opsig in staat om in streng sin te beveel wat om te doen wat gelukkig maak nie, omdat geluk nie 'n ideaal van die rede is nie, maar van die verbeeldingskrag, wat bloot op empiriese gronde berus. Hiervan verwag 'n mens tevergeefs [419] dat dit 'n handeling moet bepaal, waardeur 'n oneindige ry van gevolge hereik sou word. As 'n mens aanneem dat die middele tot geluk met sekerheid aangetoon kan word, is die imperatief van verstandigheid 'n analities-praktiese proposisie, want dit verskil van die imperatief van vaardigheid net daarin dat by laasgenoemde die doeleinde net moontlik en by eersgenoemde die doeleinde gegewe is. Beide gebied net die middele tot dit wat ons as gekoesterde doeleinde voorstel; daarom is die imperatief wat ons beveel om die doeleinde te wil en die imperatief wat ons beveel om die mid-

dele tot die doeleinde te wil, beide analities. Daar is dus ten opsigte van die moontlikheid van 'n imperatief van verstandigheid geen probleem nie.

Daarteenoor is die vraag hoe die imperatief van die *sedelikheid* moontlik is, ongetwyfeld die enigste vraag wat opgelos moet word, omdat hierdie vraag hoegenaamd nie hipoteties is nie en die objektiewe noodwendigheid wat die vraag impliseer, derhalwe nie op enige veronderstelling soos die hipotetiese imperatiewe kan stut nie. Hier moet ons altyd in gedagte hou dat ons *deur geen voorbeeld*, dit wil sê empiries, kan uitmaak of daar êrens 'n dergelike imperatief bestaan nie. Ons moet ons eerder daaroor bekommer dat alle imperatiewe wat kategoriees lyk, op 'n bedekte manier tog hipoteties kan wees. Neem byvoorbeeld die voorskrif: Jy behoort geen vals beloftes te maak nie. Hiermee saam moet ons aanvaar dat die verpligting nie 'n blote raadgewing ter vermyding van een of ander euwel is nie (byvoorbeeld: Jy mag nie leuenagtig belowe nie, sodat wanneer dit openbaar word, jy nie jou geloofwaardigheid inboet nie). As dit ons standpunt is dat 'n handeling van laasgenoemde aard in sigself sleg is, dan kan ons nog steeds deur geen voorbeeld met sekerheid aantoon dat die wil in hierdie geval bloot deur die wet en deur geen ander dryfveer gemotiveer is nie, al lyk dit ook so. Dit is immers altyd moontlik dat 'n geheime vrees vir vernedering, miskien ook 'n duistere bekommernis oor ander gevare 'n invloed op die wil kan hê. Wie kan deur ervaring bewys dat 'n oorsaak nie bestaan nie? Ervaring leer niks meer as dat ons die oorsaak nie waarneem nie. In so 'n geval sal die sogenaamde morele imperatief, wat as sodanig duidelik kategoriees en onvoorwaardelik is, inderdaad net 'n pragmatiese voorskrif wees, wat ons op ons voordeel wys en ons bloot leer om dit in ag te neem.



Ons moet dus (eerstens) die moontlikheid van 'n *kategorieese* imperatief geheel en al *a priori* ondersoek, [420] omdat ons nie die voordeel het dat hierdie imperatief werklik in die ervaring gegee is nie. As dit in die ervaring gegee was, was dit nie nodig om sy moontlikheid vas te stel nie, maar net om die imperatief te verklaar. Voorlopig kan ons egter die volgende insien: Net die kategorieese imperatief het aanspraak as 'n praktiese *wet*, terwyl al die ander weliswaar *beginsels* van die wil, maar nie wette genoem kan word nie. Dit is so want wat bloot vir die bereiking van 'n willekeurige voorneme noodsaaklik is, op sigself as toevallig beskou kan word en ons altyd van hierdie voorskrif ontslae kan raak deur van die voorneme af te sien. Daarteenoor laat die onvoorwaardelike gebod nie die wil vry om die teendeel te doen nie en geld dus met daardie noodwendigheid wat ons van 'n wet verlang.

Tweedens is die rede vir ons moeilikheid by hierdie kategorieese imperatief of wet van die sedelikheid (naamlik om die moontlikheid van die imperatief in te sien) baie ernstig. Dit is 'n sinteties-praktiese proposisie\* *a priori* en aangesien die moontlikheid van hierdie soort proposisies soveel moeilikheid in die teoretiese kennis oplewer, is dit te verwagte dat daar in die praktiese kennis nie minder moeilikheid sal wees nie. #17

### **{Formule van die universele wet}**

In hierdie ondersoek wil ons eerstens probeer vasstel of die blote begrip van 'n kategorieese imperatief nie miskien ook die formulering daarvan

---

\* Sonder 'n neiging as veronderstelde voorwaarde verbind ek die daad met die wil *a priori* en daarom noodwendig (hoewel net objektief, dit wil sê onder die idee van 'n rede wat oor alle subjektiewe beweegredes volle mag het). Laasgenoemde is 'n praktiese proposisie, wat die wil van 'n handeling nie uit 'n ander reeds veronderstelde wil analities aflei nie (want ons het geensins so 'n volkome wil nie), maar wat die wil onmiddellik verbind met die begrip van die wil van 'n redelike wese, iets wat in hierdie begrip nie opgesluit lê nie.

aan die hand doen nie, dit wil sê die formulering wat die enigste proposisie bevat wat 'n kategoriese imperatief kan wees. So 'n poging is nodig, want al weet ons ook hoe die kategoriese imperatief lui, vereis dit nog 'n besondere en moeilike inspanning om vas te stel hoe so 'n absolute gebod moontlik is. Dit stel ons egter uit tot die laaste hoofstuk.

As ek my 'n *hipotetiese* imperatief as sodanig voorstel, weet ek nie vooruit wat dit sal inhou nie — totdat die voorwaarde vir my gegee is. Stel ek my egter 'n *kategoriese* imperatief voor, weet ek onmiddellik wat dit inhou. Dit is so omdat die imperatief sonder die wet net die verpligting inhou dat ons lewensbeginsel\* met die wet moet ooreenstem, terwyl die wet geen bepaling bevat wat dit beperk nie. Daar bly dus niks oor as net die universaliteit van die wet as sodanig nie, waarmee die lewensbeginsel van die handeling moet ooreenstem, terwyl die imperatief slegs die ooreenstemming as waarlik noodwendig vereis.

Daar is dus net 'n enkele kategoriese imperatief en wel die volgende: *Handel net volgens daardie lewensbeginsel waardeur jy tegelykertyd kan wil dat dit 'n algemene wet sal word.*

As alle imperatiewe van plig nou uit hierdie enkele imperatief as hulle beginsel afgelei kan word (al laat ons dit ook onuitgemaak of plig dalk 'n leë begrip is), dan sal ons tog minstens kan aantoon wat ons onder plig verstaan en wat hierdie begrip wil sê.

---

\* *Lewensbeginsel (Maxime)* is die subjektiewe beginsel van die handeling en moet van die *objektiewe beginsel*, naamlik die praktiese wet, onderskei word. Die lewensbeginsel bevat die praktiese reël wat die rede ooreenkomstig die vereistes van die subjek (dikwels uit onkunde of ook neigings) bepaal, en is dus die grondbeginsel waarvolgens die subjek *handel*. Die wet is egter die objektiewe prinsipe, geldig vir elke redelike wese en die grondbeginsel waarvolgens hy *behoort te handel*, dit wil sê 'n imperatief.

### {Formule van die natuurwet}

Wat *natuur* (na sy vorm) in die wydste sin genoem word, is die algemeenheid van die wet waarvolgens werkinge plaasvind, dit wil sê die bestaan van dinge in so verre hulle volgens algemene wette bepaal word. Na aanleiding hiervan kan die algemene imperatief van die plig ook so lui: *Handel so asof die lewensbeginsel van jou handeling deur jou wil tot algemene natuurwet sal word.* #18

### {Voorbeelde}

Ons gaan nou enkele pligte opsom, ingedeel volgens die gewone indeling van pligte teenoor onself en teenoor ander mense, volkome en onvolkome pligte\*.

### {Selfmoord}

1. Iemand is moeg vir die lewe weens 'n ry van euwels wat hom tot wanhoop gedryf het. Hy is egter nog in so 'n mate by sy verstand dat hy homself kan afvra [422] of dit nie in stryd met sy plig teenoor homself is as hy sy eie lewe neem nie. Nou lê hy die toets aan, naamlik of die lewensbeginsel van sy handeling werklik 'n algemene natuurwet kan word. Sy lewensbeginsel is egter: Uit selfliefde maak ek dit my

---

\* Let daarop dat ek die indeling van pligte vir 'n toekomstige *Metafisika van die Sedelikheid* voorbehou en dat die indeling wat hier aangebied word, willekeurig is (om my voorbeelde te orden). Verder verstaan ek hier onder 'n volkome plig daardie plig wat geen uitsondering ten gunste van neiging toelaat nie. Daarbenewens aanvaar ek nie net uiterlike nie, maar ook innerlike *volkome pligte*. Dit is in stryd met die aanvaarde woordgebruik in die skole. Ek is egter nie van plan om dit te verantwoord nie, omdat dit vir my doel om 't ewe is of iemand met my saamstem of nie.

beginsel om my lewe te verkort wanneer dit blyk dat die loop van my lewe meer kwaad as aangenaamheid oplewer. Die enigste vraag wat oorbly, is of hierdie beginsel van selfliefde 'n algemene natuurwet kan word. 'n Mens sien dadelik in dat 'n natuurorde homself weerspreek en as natuurorde nie kan bestaan nie wanneer die gevoel (selfliefde) wat bestem is om die lewe te bevorder, die lewe juis vernietig. Dit is dus onmoontlik dat daardie lewensbeginsel as algemene natuurwet kan geld en gevolglik is dit geheel en al in stryd met die hoogste beginsel van plig as plig.

### **{Vas belofte}**

2. Iemand anders word deur nood gedwing om geld te leen. Hy weet baie goed dat hy nie sal kan betaal nie, maar hy besef ook dat niemand hom iets sal leen as hy nie hart en mond belowe om dit op die bestemde tyd terug te betaal nie. Hy het lus om so 'n belofte te maak; sy gewete is egter nog so wakker dat hy homself afvra: Is dit nie ongeoorloof en in stryd met plig om jouself op so 'n wyse uit die nood te red nie? Gestel hy besluit om dit tog te doen; dan sal die lewensbeginsel van sy handeling so lui: 'As ek reken dat ek geld nodig het, sal ek geld leen en belowe om dit terug te betaal, hoewel ek weet dat dit nooit sal gebeur nie'. 'Nou strook hierdie beginsel van selfliefde of eievoordeel waarskynlik met my ganse toekomstige welvaart, maar dit bly nog die vraag: Is dit reg? Ek verander dus die eis van selfliefde in 'n algemene wet en ek rig die vraag soos volg in: Hoe sal dinge daar uitsien as my lewensbeginsel 'n algemene wet word? Dan sien ek dadelik in dat my lewensbeginsel nooit as algemene natuurwet kan geld en konsekwent kan wees nie, maar dat dit homself moet weerspreek. Dit is selfweersprekend omdat die algemeenheid van die wet (dat elkeen wat reken dat hy in nood is, kan belowe wat hy wil met die voor-

neme om dit nie te hou nie) beloftes en die doel van belowe onmoontlik maak, omdat niemand sal glo wat hom belowe word nie en oor al sulke uitings as ydele vertoon sal lag.

**{Plig teenoor jouself}**

3. 'n Derde persoon vind 'n talent in homself en die ontwikkeling daarvan kan hom in allerlei opsigte 'n bruikbare mens maak. Hy is egter welaf en verkies om liewer genot na te jaag as om homself met die vermeerdering en verbetering van sy gelukkige natuurlike aanleg te bemoei. [423] Stem die lewensbeginsel om sy natuurlike aanleg te verwaarloos, wat by sy geneigdheid tot plesier pas, ooreen met wat 'n mens plig noem? Dan sien hy dat 'n natuurorde in ooreenstemming met so 'n algemene wet nog altyd kan bestaan, hoewel dit sou beteken dat die mens (soos die Suidsee-inwoners) sy talent laat roes en sy lewe bloot aan luiheid, plesier, voortplanting, met een woord aan genot bestee. Hy kan egter onmoontlik *wil* dat hierdie besteding van 'n mens se lewe aan genot 'n algemene natuurwet sal word of dat so 'n wet deur natuurinstink in ons gelê moet wees. Hy kan dit nie wil nie omdat hy as redelike wese noodwendig wil dat alle vermoëns in hom ontwikkel sal word, omdat dit vir allerlei doeleindes vir hom nuttig is en daarvoor aan hom gegee is.

**{Plig teenoor ander}**

4. 'n *Vierde persoon* met wie dit goed gaan terwyl hy sien dat ander mense met groot moeilikhede te kampe het (moeilikhede waarin hy wel kan help), dink: Wat gaan dit my aan? Laat dit tog met elkeen so goed gaan soos die hemel wil of soos hy self kan regkry — ek ontnem hom niks, ek beny hom selfs niks; maar ek het nie lus om by te dra tot sy welvaart of om hom in sy nood by te staan nie! As so 'n denkwyse al-

gemene natuurwet word, kan die menslike geslag sekerlik bly voortbestaan — en dit is sonder twyfel nog beter as wanneer elkeen oor-meegevoel en welwillendheid klets en by geleentheid ook strewe om dit te beoefen, terwyl hulle tegelykertyd ander mense bedrieg, handel dryf in menseregte en mense aftakel net waar hulle kan. Maar hoewel dit moontlik is dat 'n algemene natuurwet volgens daardie lewensbeginsel wel kan bestaan, is dit tog onmoontlik om te *wil* dat so 'n prinsipe as natuurwet vir almal moet geld. 'n Mens kan dit nie wil nie, omdat 'n wil wat dit besluit, in stryd met homself is, want daar kan tog baie gevalle voorkom, waar 'n mens die liefde en meegevoel van ander mense nodig het en waar jy jouself dan beroof van alle hoop op die bystand wat jy begeer, juis weens die natuurwet wat uit jou eie wil ontspring het. #19

### {Die norm van die sedelike oordeel}

Dit is nou enkele van die werklike pligte (of minstens wat ons reken as pligte) wat uit die reeds hierbo aangevoerde enkele beginsel ooglopend afgelei kan word. 'n Mens moet *kan wil* dat die lewensbeginsel van jou handeling 'n algemene wet sal word — dit is sonder meer die kanon (norm) van die sedelike beoordeling van handeling. Sommige handeling [424] is van so 'n aard dat 'n mens hulle lewensbeginsel nie eers sonder teenspraak as algemene natuurwet kan *voorste!* nie; nog minder kan 'n mens *wil* dat hierdie lewensbeginsel tot 'n algemene natuurwet *behoort* te word. By ander handeling is hierdie onmoontlikheid weliswaar nie teenwoordig nie. Dit is egter tog onmoontlik om te *wil* dat hulle lewensbeginsel tot die algemeenheid van 'n natuurwet verhef moet word, omdat so 'n wil homself sal teenspreek. 'n Mens kan maklik insien dat die eerste soort handeling in stryd is met streng of enger (onnalaatbare) plig, terwyl die tweede soort handeling net met wyer

(verdienselike) plig in stryd is. Deur hierdie voorbeelde word dit duidelik dat alle pligte ten opsigte van hulle geldigheid (nie ten opsigte van die doel van die handeling nie) volledig afhanklik is van die enkele beginsel.

As ons nou by elke oortreding van 'n plig op onself let, dan vind ons dat ons nie werklik wil dat ons lewensbeginsel 'n algemene wet moet word nie, want dit is vir ons onmoontlik; veel eerder moet oor die algemeen die teendeel van ons lewensbeginsel die universele wet bly; ons neem net die vryheid om vir onself (of net vir hierdie keer) ter wille van ons neiging 'n *uitsondering* te maak. Die gevolg is dat as ons uit een en dieselfde gesigspunt, naamlik die van die rede, oorweeg, ons 'n teenspraak in ons eie wil aantref, naamlik dat 'n sekere beginsel objektief as algemene wet noodwendig is en tog subjektief nie algemeen geld nie, maar uitsonderings moet toelaat. In werklikheid is hier egter geen teenspraak nie, omdat ons eers ons handeling betrag vanuit 'n gesigspunt wat heeltemaal met die rede ooreenstem, en dan weer presies dieselfde handeling betrag vanuit die gesigspunt van 'n wil wat deur neiging affekteer is. Wat egter wel hier is, is 'n weerstand van die neiging teen die voorskrif van die rede (*antagonismus*), waardeur die algemeenheid van die beginsel (*universalitas*) in 'n blote geldigheid in die algemeen (*generalitas*) verander word, sodat die praktiese beginsel van die rede en ons lewensbeginsel mekaar halfpad ontmoet. Hoewel hierdie dinge in ons eie onpartydige oordeel nie geregverdig kan word nie, bewys dit tog dat ons die geldigheid van die kategoriese imperatief in werklikheid erken en net vir onself (met alle eerbied vir die kategoriese imperatief) enkele — soos dit vir ons lyk — onbelangrike en gedwonge uitsonderings toelaat.

Ons het dus minstens die volgende aangetoon: [425] As plig 'n begrip is wat betekenis en werklik verpligtende gesag vir ons handeling moet bevat, dan kan dit net in kategorieese imperatiewe en hoege-naamd nie in hipotetiese imperatiewe uitgedruk word nie. Tegelykertyd het ons (wat reeds baie is) die inhoud van die kategorieese imperatief, wat die beginsel van plig as plig (as daar ooit so iets is) moet bevat, duidelik en vir elke toepassing presies daargestel. Ons is egter nog nie sover dat ons a priori kan bewys dat 'n dergelike imperatief werklik bestaan, dat daar 'n praktiese wet is wat sonder meer en, sonder enige dryfvere, ter wille van sigself beveel, en dat die navolging van hierdie wet plig is nie.

### {Die noodsaaklikheid van 'n suiwer etiek}

Waar ons die voorneme het om laasgenoemde bewys te lewer, is dit uiters belangrik dat ons hierdie waarskuwing ter harte neem: Ons mag dit nie in ons koppe kry om die werklikheid van hierdie beginsel uit die *besondere eienskap van die menslike natuur* te probeer aflei nie. Plig moet tog immers prakties-onvoorwaardelike noodwendigheid van handeling wees. Dit moet dus vir alle redelike wesens (die enigste op wie 'n imperatief van toepassing kan wees) geld en *slegs daarom* ook 'n wet vir die wil van alle mense wees. Uit die besondere natuurlike aanleg van die mensheid, uit sekere gevoelens en geneighede, ja selfs waar moontlik uit 'n besondere rigting wat eie aan die menslike rede is maar nie noodwendig vir die wil van elke redelike wese moet geld nie — uit dit alles kan weliswaar vir ons 'n lewensbeginsel afgelei word, maar geen wet nie. Dit lewer 'n subjektiewe beginsel op, 'n ingesteldheid en 'n neiging waarvolgens ons graag handel, maar nie 'n objektiewe beginsel waarvolgens ons verplig is om te handel nie, juis wanneer ons ingesteldheid, neiging en natuurlike voorliefde daarteen is. Dit is selfs die geval dat die verheuenheid en innerlike waarde van die ge-



bod des te meer in plig uitgedruk word hoe minder die subjektiewe oorsake vir die gebod en hoe meer hulle daarteen is, sonder om daarmee die verpligting deur die wet in die minste te verswak en iets van die geldigheid van die wet weg te neem.

Hier sien ons dat die filosofie inderdaad op 'n baie twyfelagtige standpunt staan — 'n standpunt wat vas behoort te wees, al is daar niks in die hemel waaraan dit gehang of op die aarde waarop dit gestut kan word nie. Hier moet die filosofie sy suiwerheid bewys as die een wat sy wette self bewaar. Hy is nie die woordvoerder van daardie wette wat 'n ingeplante sintuig of wie weet welke voogdelike natuur by hom influister nie. Dit is alles wette wat (al is hulle beter as niks) nooit grondbeginsels kan oplewer wat deur die rede dikteer word [426] en wat deurgaans hulle oorsprong volledig *a priori* het en daardeur gebiedende gesag het nie. Hierdie grondbeginsels verwag niks van die neiging van die mens nie, maar alles van die oppergesag van die wet en van die eerbied wat aan die wet verskuldig is; of as 'n mens hierin te kort skiet, veroordeel dit die mens tot selfveragting en innerlike afsku.

Alles wat empiries is, is dus as byvoegsel tot die beginsel van sedelikheid nie net onbruikbaar nie, maar ook hoogs nadelig vir die suiwerheid van die sedelikheid self, omdat die eintlike en bo alle prys verheewe waarde van 'n absoluut goeie wil juis daarin bestaan, dat die beginsel van die handeling vry is van alle toevallige gronde (wat al is wat die ervaring aan die hand kan doen). 'n Mens kan ook nie te veel en te dikwels waarsku teen nalatigheid of selfs platvloerse denkwysse wat die beginsel onder empiriese beweegredes en wette soek nie. Die menslike rede in sy vermoedheid rus graag op hierdie kussing, en in die droom van soet waanbeelde (wat hom 'n wolk in plaas van Juno laat omarm) vervang dit die sedelikheid met 'n baster wat met ledemate uit 'n totaal

ander afkoms saamgelap is — 'n baster wat na alles lyk wat 'n mens daarin wil sien, behalwe dat as jy eenmaal die ware gestalte van die ding gesien het, die baster vir jou nie daarna lyk nie.\*

Die vraag is dus die volgendé: Is daar 'n noodwendige wet vir *alle redelike wesen* dat hulle hulle handeling altyd volgens lewensbeginsels sal beoordeel, waarvan hulle self kan wil dat dit as algemene wette moet dien? As daar so 'n wet is, moet dit (volledig *a priori*) by voorbaat met die begrip van die wil van 'n sedelike wese as sodanig verbonde wees. Om hierdie verbinding te ontdek, moet 'n mens — hoe sterk jy jou ook al daarteen verset — 'n tree buitentoe gee, naamlik na die metafisika, hoewel na 'n gebied van die metafisika wat van die spekulatiewe filosofie onderskei is, naamlik die metafisika van die sedelikheid. In 'n praktiese filosofie probeer ons nie gronde van dit wat gebeur het, aanneem nie, maar van dit wat *behoort te gebeur* (al gebeur dit ook nooit nie), dit wil sê objektief-praktiese wette. Ons het dus nie nodig om die redes te ondersoek waarom iets meeval of teëval nie; hoe die genot van louter belewenis, verskil van smaak en of laasgenoemde weer van die algemene welgevallen van die rede onderskei is nie; waarop die gevoel van lus en onlus berus en hoe hieruit begeertes en neigings ontstaan, waaruit egter weer met medewerking van die rede lewensbeginsels ontspring nie. Dit behoort alles tot die empiriese sielkunde, wat die tweede deel van die natuurleer sal uitmaak, as 'n mens dit as *filosofie van die natuur* beskou, sover dit op *empiriese wette* gegrond is. Hier is egter sprake van 'n objektiewe praktiese wet, derhalwe van die verhouding van 'n wil tot homself, so ver as wat hy homself bloot deur rede bepaal. Alles wat dan op die empiriese betrek-

---

\* Om die deug in sy eintlike gestalte te sien is niks anders as om die sedelikheid daar te stel sonder enige vermenging met die sintuiglike en ontklee van alle onegte opgesmuktheid van loon of selfliefde nie. In watter mate die deug dan alles verduister wat vir die neiginge prikkelend lyk, kan elkeen wie se rede nie vir alle abstraksie bedorwe is nie, met die minste inspanning maklik insien.

king het, val vanself weg, omdat as die *rede uitsluitlik op sigself* die verhouding bepaal (die moontlikheid waarvan ons nou wil ondersoek), dan moet hy dit noodsendig *a priori* doen.

### {Formule van die doel op sigself}

Die wil word begryp as die vermoë om jouself tot handeling te beweeg in ooreenstemming met die *voorstelling van sekere wette*. En dit is 'n vermoë wat net in redelike wesens aangetref word. Wat vir die wil as objektiewe grond van sy selfbepaling dien, is die doel; en as die doel uitsluitlik deur die rede gegee word, moet dit vir alle redelike wesens eenders geld. Wat daarenteen slegs die moontlikheid van die handeling bevat, waarvan die resultaat die doel is, word die *middel* genoem. Die subjektiewe grond van *begeer* is *dryfveer (Triebfeder)*; die objektiewe grond van die wil is die *motief (Beweggrund)*. Hierop berus die onderskeid tussen subjektiewe doeleindes, wat op dryfvere berus, en objektiewe doeleindes, wat op motiewe neerkom wat vir elke redelike wese geld. Praktiese beginsels is *formeel* wanneer hulle van alle subjektiewe doeleindes afsien; hulle is egter *materieel* wanneer hulle in hierdie subjektiewe doeleindes, en daarom in sekere dryfvere, gegrond is. Die doeleindes wat 'n redelike wese willekeurig aanvaar as *resultate (Wirkungen)* van sy handeling (materiële doeleindes), is alles net relatief, want net hulle verhouding tot die subjek se besondere aard van begeerte gee waarde aan hulle. Hierdie waarde kan derhalwe geen algemene en noodwendige prinsipes aan die hand gee wat vir alle redelike wesens en vir elke wil geldig (dit wil sê praktiese wette) is nie. [428] Om hierdie rede is al hierdie relatiewe doeleindes net grond vir hipotetiese imperatiewe.

Gestel egter daar was iets *waarvan die bestaan in sigself* 'n absolute waarde gehad het, iets wat as *doel in sigself* 'n grond van bepaalde wette kon wees, dan sou in hom en net in hom alleen die grond van 'n moontlike kategoriese imperatief (dit wil sê praktiese wet) berus het.

Nou sê ek: Die mens en elke redelike wese as sodanig *bestaan* as doel in sigself, *nie bloot as middel* vir die willekeurige gebruik van hierdie of daardie wil nie. Hy moet in al sy handeling — sowel dié wat op homself as dié wat op ander redelike wesens gerig is altyd *tegelykertyd as doel* beskou word. Al die doelwitte (*Objekte*) van die neiginge het net 'n voorwaardelike waarde, want as die neigings en die behoeftes wat op die neigings gegrond is, nie bestaan het nie, was hulle doelwitte sonder waarde. Die neigings self, as bronne van behoeftes, het egter so weinig van 'n absolute waarde waardeur hulle ter wille van hulleself begeer word, dat dit eerder die algemene wens van elke redelike wese moet wees om geheel en al van hulle vry te wees. Die waarde van alle doelwitte wat deur ons handeling *bereik kan word*, is dus altyd voorwaardelik. Wesens waarvan die bestaan nie op ons wil nie maar op die natuur berus, het — as hulle redelose wesens is — net 'n relatiewe waarde as middele en word daarom *dinge* (*Sache*) genoem. Redelike wesens word daarenteen *persone* genoem omdat hulle aard hulle reeds uitwys as doeleindes in sigself, dit wil sê as iets wat nie bloot as middel gebruik mag word nie en daarom in hierdie mate alle willekeur uitsluit (en 'n objek van eerbied is). Persone is dus nie bloot subjektiewe doeleindes wie se bestaan as resultaat van ons handeling *vir ons* 'n waarde het nie; hulle is *objektiewe doeleindes*, dit wil sê dinge (*Dinge*) wie se bestaan in sigself doel is, en wel 'n doel van so 'n aard dat ons geen ander doel kan stel waarvoor dit *bloot* as middel gebruik kan word nie. Hieronder sal daar nêrens enigiets van *absolute waarde* aangetref word nie. As alle waarde voorwaardelik en daarom toevallig was, sou daar nêrens vir die rede 'n hoogste praktiese beginsel aange-tref kon word nie.

As daar dan 'n hoogste praktiese beginsel en ten opsigte van die menslike wil 'n kategoriese imperatief moet wees, dan moet dit van so 'n aard wees dat dit 'n *objektiewe* beginsel [429] van die wil uitmaak en daarom as algemene praktiese wet kan dien. Die beginsel kan van

so 'n aard wees omdat dit afgelei kan word uit die voorstelling van dit wat noodwendig vir elkeen doel is omdat dit *doel in sigself* is. Die grond van hierdie beginsel is: *Die redelike natuur bestaan as doel in sigself*. So stel die mens noodwendig sy e.e bestaan vir homself voor; in so verre is dit dus 'n subjektiewe prinsipe van menslike handeling. Elke ander redelike wese stel egter sy eie bestaan vir homself ook so voor as gevolg van dieselfde redelike gronde as wat vir my geld.\* Dit is dus tegelykertyd 'n *objektiewe* beginsel, 'n hoogste praktiese grond waaruit dit moontlik moet wees om alle wette van die wil af te lei. Die praktiese imperatief sal dus die volgende wees: *Handel so, dat jy die mensheid, sowel in jou persoon as in die persoon van elke ander mens, altyd tegelykertyd as doel, nooit bloot as middel gebruik nie*. Ons wil nou sien of dit bewerkstellig kan word. #20

Laat ons by ons vorige voorbeelde bly.

### {Selfmoord}

*Eerstens*, ten opsigte van die begrip van noodwendige plig teenoor onself, moet die man wat selfmoord oorweeg, homself afvra of sy handeling met die idee van die mensheid *as doel in sigself* strook. As hy homself vernietig om moeilike omstandighede te ontvlug, gebruik hy 'n persoon bloot as *middel* om 'n draaglike toestand tot aan die einde van sy lewe in stand te hou. Die mens is egter geen ding (*Sache*) nie en daarom nie iets wat *bloot* as middel gebruik kan word nie. Hy moet in al sy handeling altyd as doel in sigself beskou word. Ek kan dus nie oor die mens in my persoon beskik om hom te vermink, te bederf of dood te maak nie. (Die nadere bepaling van hierdie grondbeginsel met die doel om misverstand te vermy — byvoorbeeld die amputasie van

---

\* Hierdie proposisie stel ek hier as postulaat op. In die laaste hoofstuk kan die gronde daarvoor gevind word.

ledemate om myself te red, die blootstelling van my lewe aan gevaar om juis my lewe te behou, ensovoorts — moet ek hier nalaat; dit hoort by die eintlike moraal).

### {Vals belofte}

*Tweedens*, wat die noodsaaklike of verskuldigde plig teenoor ander betref: Die persoon wat van plan is om 'n vals belofte aan 'n ander te doen, sal onmiddellik insien dat hy 'n ander mens *bloot as middel* wil gebruik, sonder dat hierdie mens tegelykertyd doel in sigself is. Dit is onmoontlik vir die mens wat ek deur so 'n belofte vir my doeleindes wil gebruik, om in te stem [430] met die manier waarop ek teenoor hom optree, omdat hy nie self die doel van hierdie handeling is nie. Die botsing met die beginsel van plig teenoor ander mense is nog ooglopende wanneer ons voorbeelde van aanvalle op die vryheid en eiendom van ander mense byhaal. In sulke gevalle is dit duidelik dat die oortreder teen die regte van mense bedoel om die persoon van 'n ander mens bloot as middel te gebruik, sonder om in ag te neem dat hulle as redelike wesens altyd tegelykertyd as doeleindes (dit wil sê as wesens wat in hulleself ook die doel van presies dieselfde handeling moet kan wees) waardeer moet word.\*

---

\* Laat niemand dink dat die triviale *quod tibi non vis fieri* ensovoorts (wat jy nie wil hê dat dit aan jou gedoen moet word nie ensovoorts) as rigsnoer of beginsel kan dien nie. Dit is immers — hoewel met verskeie beperkinge — uit bostaande beginsel afgelei. Dit kan geen algemene wet wees nie, want dit omvat nóg die grond van pligte teenoor jouself, nóg die liefdespligte teenoor ander (want menigeen sal graag daarmee instem dat ander nie aan hom hoef goed te doen nie, solank hy maar daarvan onthef is om aan ander weldade te bewys) en uiteindelik ook nie die verskuldigde pligte teenoor mekaar nie. Die misdadiger kan immers met die regter wat hom straf, op hierdie grond redeneer en so meer.

**{Plig teenoor jouself}**

*Derdens*, ten aansien van die toevallige (verdienselike) plig teenoor jouself is dit nie genoeg dat die handeling nie in stryd met die mensheid in ons persoon as doel in sigself moet wees nie; die handeling moet ook *daarmee saamstem* (dit bevestig). Nou is daar in die mensheid 'n aanleg tot groter volmaaktheid wat deel is van die natuur se doel met die mensheid in onself. Om hierdie aanleg te verwaarloos sou miskien met die *behoud* van die mensheid as doel in sigself strook, maar nie met die *bevordering* van hierdie doel nie.

**{Plig teenoor ander}**

*Vierdens*: Wat die verdienselike plig teenoor ander betref: Die natuurlike doel wat alle mense het, is hulle eie geluk. Nou sal die mensheid weliswaar kan bly bestaan as niemand tot die geluk van ander iets bydra nie, maar tegelykertyd ook nie opsetlik iets wegneem nie. Dit is egter net 'n negatiewe en nie 'n positiewe ooreenstemming met *mensheid as doel in sigself*, as iedereen nie ook die doeleindes van andere sover hy kan, probeer bevorder nie; want as hierdie voorstelling *volle* resultate by my moet oplewer, moet die doeleindes van 'n subjek (wat doel in sigself is), sover as moontlik ook *my* doeleindes wees.

**{Die beginsel van outonomie of selfwetgewing}**

Hierdie beginsel van die mensheid en van elke redelike natuur in die algemeen *as doel in sigself* (wat die hoogste beperkende voorwaarde van elke mens se vryheid van handeling is), is nie aan die ervaring ontleen nie. Die redes hiervoor is, eerstens, die algemeenheid van die beginsel. Die beginsel het op alle redelike wesens as sodanig betrekking en geen ervaring is toereikend [431] om algemeen te bepaal nie. Tweedens: Die

beginsel stel die mensheid nie voor as doel van die mens (subjektief), dit wil sê as objek wat 'n mens uit jou eie vir jouself tot werklike doel maak nie; die beginsel stel die mensheid voor as objektiewe doel (wat ons eie doeleindes ook al mag wees) wat as wet die hoogste beperkende voorwaarde vir alle subjektiewe doeleindes uitmaak, en daarom uit suiwer rede moet ontspring. Die grond van alle praktiese wetgewing lê naamlik *objektief* in die *reël* en in die vorm van algemeenheid wat die reël (volgens die eerste beginsel) in staat stel om 'n wet (desnoods 'n natuurwet) te wees; *subjektief* lê die grond van die praktiese wetgewing egter in die doel. Die subjek van alle doeleindes is egter elke redelike wese, wat doel in sigself is (volgens die tweede beginsel). Hieruit volg nou die derde praktiese beginsel van die wil (as die hoogste voorwaarde van die harmonie van die wil met die algemene praktiese rede), naamlik die idee *van die wil van elke redelike wese as 'n wil wat algemene wette maak*.

Met hierdie beginsel word alle lewensbeginsels verwerp wat nie in ooreenstemming met die wil se eie wetgewing kan bestaan nie. Die wil is dus nie gewoonweg onderwerp aan die wet nie, maar hy is op so 'n wyse onderworpe dat hy ook *as selfwetgewend* en eers om hierdie rede as aan die wet (waarvan hy homself as die bewerker kan beskou) onderworpe beskou moet word. #21

### {Selfwetgewing moet eiebelang uitsluit}

Die imperatiewe soos ons dit hierbo gestel het (dit wil sê die wetmatigheid van handeling wat in die algemeen analoog aan die wetmatigheid van 'n *natuurordening* is, of die wetmatigheid van die algemene voorrang van redelike wesens as *doel in sigself*), sluit op grond van hulle gebiedende gesag enige vermenging met een of ander eiebelang as dryfveer uit, juis omdat ons hulle as kategoriees gestel het. Ons het egter net *aangeneem* dat hulle kategoriees is, omdat ons dit moes doen om die begrip van plig te verklaar. Dat daar praktiese proposisies is



wat kategoriees beveel, kon ons as sodanig nie bewys nie, net so min as wat ons dit oor die algemeen in hierdie hoofstuk kan doen. Een ding het ons egter tog bereik: As ons uit plig wil handel, moet ons van alle eiebelang afstand doen. Dit is die besondere teken wat die kategoriees van die hipotetiese imperatief onderskei. [432] Dat ons van alle eiebelang afstand doen, word in die imperatief self deur een of ander bepaling aangedui. Dit word nou in die huidige derde formule van die prinsipe gedoen, naamlik die idee van die wil van elke redelike wese as 'n wil *wat algemene wette maak*.

As ons so 'n wil vir ons voorstel, is dit duidelik: Hoewel 'n wil *wat onder wette staan*, nog deur middel van eiebelang aan hierdie wet gebonde kan wees, is 'n wil wat self die hoogste wetgewer is, onmoontlik van een of ander eiebelang afhanklik. Dit is onmoontlik omdat so 'n afhanklike wil nog 'n verdere wet nodig sal hê om die eiebelang van sy selfliefde te beperk binne die voorwaarde dat hierdie eiebelang self as 'n algemene wet moet geld. Die *beginsel* dat elke menslike wil 'n wil is *wat deur al sy lewensbeginsels algemene wette vaslê* (as die beginsel in ander opsigte juis is) is voldoende om 'n kategoriees imperatief te wees in hierdie opsig: Juis ter wille van die idee om 'n algemene wet te maak, *is dit op geen eiebelang gefundeer nie* en daarom is dit onder alle moontlike imperatiewe alleen *onvoorwaardelik*. Of nog beter — laat ons die proposisie omkeer: As daar 'n kategoriees imperatief is (dit wil sê 'n wil vir die wil van elke redelike wese), dan kan dit ons net beveel om alles volgens die lewensbeginsels van ons wil te doen, terwyl die wil tegelykertyd homself as 'n wil beskou wat algemene wette maak. Die praktiese beginsel en die imperatief waaraan die wil gehoorsaam is, is net dan onvoorwaardelik, omdat die wil hoegenaamd geen eiebelang as grond het nie.

---

\* Ek hoef hier nie voorbeelde ter verduideliking van hierdie beginsel aan te voer nie, omdat die voorbeelde wat ons eerste gebruik het om die kategoriees imperatief en sy formule te verduidelik, die doel ook hier kan dien.

As ons nou terugkyk na al die pogings wat vroeër aangewend is om die beginsels van sedelikheid te ontdek, verwonder dit ons nie dat almal misluk het nie. Die mense wat hierdie pogings aangewend het, het die mens beskou as wese wat deur plig aan wette gebonde is. Hulle het egter nie daaraan gedink dat die mens net onderworpe is aan *wette wat hyself gemaak het* en wat ook nog *algemeen* is nie. Hulle het ook nie daaraan gedink dat die mens net verplig is om volgens sy eie wil te handel nie, maar dan 'n wil wat volgens die doel van die natuur algemene wette maak. Waar hulle die mens voorstel as wese wat aan 'n wet (welke wet ook al) onderworpe is, [433] daar moet die wet aan een of ander eiebelang verbonde wees wat as prikkel of dwang dien, want om ooreenkomstig die wet te handel moet sy wil deur *iets anders* (as die wet) gedwing word om op 'n bepaalde wyse te handel. Deur hierdie absoluut noodwendige besluit is alle arbeid om 'n hoogste grond vir plig te vind, onherroepelik verlore. Wat nulle bereik, is nooit plig nie, maar handeling wat verplig is deur een of ander eiebelang. Hierdie eiebelang kan 'n eie of 'n vreemde eiebelang wees; maar dan verloop die imperatief altyd voorwaardelik en kan dit glad nie as morele gebod deug nie. Ek sal dus hierdie grondbeginsel die beginsel van die *outonomie* van die wil noem, in teenstelling tot alle ander beginsels wat ek daarom by *heteronomie* tel. #22

### {Die beginsel van die ryk van doeleindes}

Die begrip van elke redelike wese as wese wat homself moet beskou as iemand wat deur alle lewensbeginsels van sy wil algemene wette maak en vanuit hierdie gesigspunt homself en sy handeling beoordeel, lei na 'n ander baie vrugbare begrip wat nou hierby aansluit, naamlik *die begrip van 'n ryk van doeleindes*.

Onder 'n ryk verstaan ek die sistematiese verbinding van verskillende redelike wesens deur gemeenskaplike wette. Wette bepaal doeleindes deurdat hulle algemeen geldig is. As 'n mens dus van die persoonlike verskille, asook die inhoud van die private doeleindes van redelike wesens afsien, kan jy 'n geheel van alle doeleindes (doeleindes van redelike wesens, dit wil sê doeleindes in sigself, sowel as die besondere doeleindes wat elkeen vir homself kan stel) in sistematiese verbinding — dit is 'n ryk van doeleindes — vir jouself voorstel, wat volgens bostaande beginsels moontlik is.

Dit is moontlik omdat redelike wesens almal onder dié wet staan, naamlik dat elkeen van hulle homself en alle ander *nooit bloot as 'n middel nie*, maar altyd *tegelykertyd as 'n doel in sigself* moet behandel. Hierdeur ontstaan daar egter 'n sistematiese verbinding van redelike wesens deur gemeenskaplike, objektiewe wette, dit wil sê 'n ryk wat 'n ryk van doeleindes (weliswaar net 'n ideaal) genoem kan word, omdat hierdie wette juis die verhouding van hierdie wesens tot mekaar as doeleindes en as middele in die oog het.

'n Redelike wese behoort as *lid* tot die ryk van doeleindes wanneer hy in hierdie ryk algemene wette maak, maar tegelykertyd self aan hierdie wette onderworpe is. Hy behoort aan die ryk van doeleindes as Opperhoof wanneer hy wette maak, maar aan die wil van niemand anders onderworpe is nie.

'n Redelike wese [434] moet homself altyd beskou as iemand wat in 'n ryk van doeleindes (wat deur die vryheid van die wil moontlik is) wette maak, hetsy as lid, hetsy as Opperhoof. Laasgenoemde kan egter sy posisie nie bloot deur die lewensbeginsel van sy wil handhaaf nie; hy kan dit slegs doen wanneer hy 'n volledig onafhanklike wese is, sonder behoeftes en met 'n onbepaalde vermoë wat pas by sy wil. Sedelikheid bestaan dus in die verhouding van elke handeling tot die maak van wette, waardeur alleen 'n ryk van doeleindes moontlik is. Hierdie maak van wette moet egter in elke redelike wese self aangetref-

word en moet uit sy wil kan ontspring. Die beginsel van elke redelike wese is dus om geen handeling te doen nie, behalwe volgens die lewensbeginsel wat sonder teenspraak as algemene wet kan geld, en daarom alleen so te handel *dat die wil homself kan beskou as een wat deur sy lewensbeginsel tegelykertyd algemene wette maak*. Omdat die lewensbeginsels van nature nie noodwendig harmonieer met hierdie objektiewe beginsel dat redelike wesens objektiewe wette maak nie, is die noodwendigheid om volgens daardie beginsel te handel praktiese verpligting, dit wil sê *plig*. Plig word nie van die Opperhoof in die ryk van doeleindes vereis nie, maar wel van elke lid en dan ook van almal in gelyke mate.

Die praktiese noodwendigheid om volgens hierdie beginsel te handel (dit wil sê *plig*) berus glad nie op gevoelens, impulse en neigings nie, maar bloot op die verhouding van redelike wesens tot mekaar. In hierdie verhouding moet die wil van 'n redelike wese altyd as *wetgewend* beskou word, anders kan die redelike wese nie as *doel in sigself* begryp word nie. Die rede betrek dus elke lewensbeginsel van die wil as 'n wil wat algemene wette maak, op elke ander wil en ook op elke handeling teenoor 'n mens self. Die rede doen dit nie ter wille van een of ander praktiese beweegrede of toekomstige voordeel nie, maar uit die idee van die *waardigheid* van 'n redelike wese, wat geen wet gehoorsaam behalwe die wat hy tegelykertyd self maak nie. #23

In die ryk van doeleindes het alles óf 'n *prys (Preis)* óf 'n *waardigheid (Würde)*. In die plek van iets wat 'n prys het, kan ook iets anders as *ekwivalent* gestel word; wat daarteenoor bo alle prys verhewe is en daarom geen ekwivalent veroorloof nie, het 'n waardigheid.

Iets wat op die algemene menslike neiging en behoeftes betrekking het, het 'n *markprys* (*Markpreis*). Iets wat in ooreenstemming is met 'n sekere smaak, dit wil sê met die welgevalle aan die loutere doellose spel van ons gemoedskragte (ook sonder dat ons 'n behoefte veronderstel), het 'n *spogprys* (*Affektionspreis*). Iets wat egter die uitsluitlike voorwaarde uitmaak waaronder iets doel in sigself kan wees, het nie bloot relatiewe waarde, dit wil sê 'n prys nie, maar 'n intrinsieke waarde, dit wil sê *waardigheid*.

Sedelikheid is die enigste voorwaarde waaronder 'n redelike wese doel in sigself kan wees, omdat dit net hierdeur moontlik is om 'n wetgewende lid in die ryk van doeleindes te wees. Om hierdie rede is sedelikheid en mensheid (in so verre die mens tot sedelikheid in staat is) die enigste wat waardigheid het. Vaardigheid en vlyt in arbeid het 'n markprys; geestigheid, lewendige verbeeldingskrag en humor het 'n spogprys; daarteenoor het betroubaarheid in beloftes en welwillendheid op grond van grondbinsels (nie op grond van instink nie) intrinsieke waarde. As laasgenoemde intrinsieke waarde ontbreek, het natuur sowel as kuns niks waarmee dit vervang kan word nie, want hulle waarde lê nie in die resultate wat uit hulle kan voortkom nie, nie in die voordeel en nut wat hulle tot stand bring nie, maar in die gesindhede, dit wil sê lewensbeginsels van die wil, wat bereid is om op hierdie wyse in handeling openbaar te word, al is die resultate ook teen hulle. Hierdie handeling het ook geen aanbeveling van 'n subjektiewe gesteldheid of smaak nodig om met onmiddellike guns en welgevalle aangesien te word nie. Dit is ook nie nodig dat daar onmiddellike geneigdheid of gevoel vir die handeling moet wees nie. Die handeling druk die wil wat die handeling verrig, uit as objek van onmiddellike eerbied. Om hierdie eerbied te verwek is dit nie nodig om enigiets behalwe rede aan die wil *op te lê* nie, en dit is nie nodig om enigiets van hom *af te rokke* nie (laasgenoemde is buitendien 'n teenspraak sover dit pligte betref). Hierdie waardeskatting toon die waarde van so 'n denkwyse as waar-

digheid en stel dit oneindig ver bo enige prys, waarmee dit nie in berekening of vergelyking gebring kan word sonder om as 't ware die heiligheid daarvan te skend nie.

Wat is dit dan wat die sedelik-goeie gesindheid of deug regverdig om sulke hoë aansprake te maak? Dit is niks minder nie as die aandeel wat dit 'n redelike wese *aan die maak van algemene wette* gee en hom hierdeur geskik maak om 'n lid in 'n moontlike ryk van doeleindes te wees. Hiervoor was die redelike wese reeds deur sy eie natuur bestem, naamlik om doel in sigself te wees en juis daarom wetgewend in die ryk van doeleindes te wees; en om ten opsigte van alle natuurwette vry te wees, omdat hy net daardie wette gehoorsaam wat hy self stel en waarvolgens sy lewensbeginsels aan die maak van algemene wette (waaraan hy hom tegelykertyd onderwerp) deel kan hê. [436] Niks het immers waarde, behalwe wat die wet vir hom bepaal nie. Die omgewing self, wat alle waarde bepaal, moet egter juis daarom 'n waardigheid hê, dit wil sê 'n onvoorwaardelike, onvergelykbare waarde, waarvoor net die woord *eerbied* (*Achtung*) geskik is om die waardering van 'n redelike wese uit te druk. *Outonomie* is dus die grond van die waardigheid van die menslike en van elke redelike natuur.

### {Hersiening van die drie beginsels}

Die bogenoemde drie maniere om die beginsel van die sedelike aan te bied is egter fundamenteel net soveel formuleringe van presies dieselfde wet — formuleringe waarvan die een vanself die ander twee in hom verenig. Daar is egter tog 'n verskeidenheid in hulle wat eerder subjektief- as objektief-prakties is. Die doel van hierdie verskeidenheid is om 'n idee van die rede nader aan die aanskouing (volgens 'n sekere analogie) en sodoende nader aan die gevoel te bring. Alle lewensbeginsels het

- \* 'n *vorm*, wat deur hulle algemeenheid uitgedruk word; en in hierdie opsig word die formule van die sedelike imperatief so uitgedruk: Lewensbeginsels moet gekies word asof hulle as algemene natuurwette moet geld;
  
- \* 'n *inhoud*, dit wil sê 'n doel, en ten opsigte hiervan sê die formule: 'n Redelike wese, wat van nature doel en daarom doel in sigself is, moet ten opsigte van alle lewensbeginsels dien as voorwaarde wat alle bloot relatiewe en willekeurige doeleindes beperk;
  
- \* 'n *volledige bepaling* van alle lewensbeginsels deur die volgende formule: Alle lewensbeginsels, wat uit die maak van ons eie wette voortkom, moet harmonieer met 'n moontlike ryk van doeleindes as 'n ryk van die natuur.' Die voortgang vind hier plaas deur kategorieë van die *eenheid* van die vorm van die wil (die algemeenheid van die wil), die *veelheid* van die inhoud (van die objekte, dit wil sê van die doeleindes) en die *alheid* of totaliteit van die sisteem daarvan. Dit is egter beter as 'n mens in die sedelike *beoordeling* altyd volgens die strengste metode werk en die formule van die kategorieëse imperatief as grondslag neem: *Handel volgens die lewensbeginsel, wat homself tegelykertyd tot algemene wet kan maak*. As 'n mens egter [437] die sedewet wil laat *inslaan*, is dit baie nuttig om een en dieselfde handeling onder

---

\* Die teleologie beskou die natuur as 'n ryk van doeleindes; die sedelikheid beskou 'n moontlike ryk van doeleindes as 'n ryk van die natuur. By eersgenoemde is die ryk van doeleindes 'n teoretiese idee ter verklarings van dit wat bestaan. By laasgenoemde is dit 'n praktiese idee om dit wat nie bestaan nie maar deur ons doen en late werklik kan word, juis ooreenkomstig hierdie idee tot stand te bring.

aldrie die genoemde begrippe tuis te bring en hulle daarmee so ver as moontlik nader aan die aanskouing te bring. #24

### {Opsomming van die hele redenasie van die begin af}

Ons kan nou op die punt eindig waarvandaan ons in die begin uitgegaan het, naamlik die begrip van 'n onvoorwaardelike goeie wil. Die *wil* wat nie sleg kan wees nie, met ander woorde die wil wat homself nooit kan weerspreek wanneer sy lewensbeginsel tot algemene wet gemaak word nie, is absoluut goed. Hierdie beginsel is dus ook sy hoogste wet: Handel altyd volgens daardie lewensbeginsel wie se algemeenheid as wet jy tegelykertyd kan wil. Dit is die enigste voorwaarde waaronder 'n wil nooit met homself in stryd kan wees nie, en so 'n imperatief is kategoriees. Omdat die geldigheid van die wil as 'n algemene wet vir moontlike handelinge analoog is aan die algemene verbinding van die bestaan van dinge volgens algemene wette (wat die formele aspek van die natuur as sodanig is), kan die kategoriees imperatief ook so uitgedruk word: *Handel volgens lewensbeginsels wat hulleself tegelykertyd as algemene natuurwette tot objek kan hê*. So het ons dus die formule van 'n absoluut goeie wil tot stand gebring.

Die redelike natuur onderskei hom van alle ander dinge deurdat hy vir homself 'n doel stel. Hierdie doel sal die inhoud van elke goeie wil wees. In die idee van 'n absoluut goeie wil sonder beperkende voorwaarde (naamlik dat dit hierdie of daardie doel moet bereik) moet ons egter deurgaans afsien van elke doel wat *tot stand gebring moet word* omdat dit iets is wat elke wil net relatief goed sal maak. Die doel moet dus hier nie begryp word as 'n doel wat tot stand gebring moet word nie, *maar* as 'n doel *wat op sy eie bestaan*. Om hierdie rede moet die doel net negatief begryp word, dit wil sê as 'n doel waarteen ons nooit mag handel nie en wat dus nooit *bloot* as 'n middel nie, maar altyd tegelykertyd as doel in al ons wilsaktiwiteite waardeer moet word. Hierdie doel kan nou niks anders as die subjek van alle moontlike doel-



eindes wees nie, omdat hierdie subjek tegelykertyd die subjek van 'n wil is wat moontlik absoluut goed kan wees. Dit is so omdat hierdie wil sonder teenspraak aan geen ander objek (*Gegenstand*) ondergeskik gestel kan word nie. Die beginsel: Handel met betrekking tot elke redelike wese (tot jouself en andere) só dat hy tegelykertyd in jou lewensbeginsel as doel in sigself geld, is dus fundamenteel dieselfde as die grondbeginsel: Handel [438] volgens 'n lewensbeginsel wat tegelykertyd in homself algemene geldigheid vir elke redelike wese bevat. In die gebruik van middels tot enige doel behoort ek my lewensbeginsel te beperk tot die voorwaarde dat dit 'n algemeen geldige wet vir elke subjek behoort te wees. Dit beteken dieselfde as om te sê dat die subjek van die doeleindes, dit wil sê die redelike wese self, nooit net as 'n middel nie, maar altyd as die grond van al die lewensbeginsels van handeling moet geld, met ander woorde as die hoogste beperkende voorwaarde in die gebruik van enige middel moet geld, dus as doel.

Hieruit volg onweeerlegbaar dat elke redelike wese (as doel in sigself) ten opsigte van alle wette wat ooit vir hom mag geld, homself altyd as die maker van algemene wette moet kan beskou. Dit is immers juis die feit dat sy lewensbeginsels geskik is om tot algemene wette gemaak te word, wat hom as doei in sigself uitwys. Eweneens volg dit dat sy waardigheid (prerogatief) bo alle dinge van die natuur dít meebring dat hy sy lewensbeginsels altyd moet kies vanuit die gesigspunt van homself, maar ook tegelykertyd van elke ander redelike wese as maker van algemene wette (wat juis daarom ook persone genoem word). Op hierdie wyse is 'n wêreld van redelike wesens (*mundus intelligibilis*) as 'n ryk van doeleindes moontlik — moontlik deur die feit dat alle persone as lede van die ryk hulle eie wette maak. Hiervolgens moet elke redelike wese handel asof hy deur sy lewensbeginsels altyd 'n wetgewende lid in die algemene ryk van doeleindes is. Die formele beginsel van hierdie lewensbeginsels is die volgende: Handel so asof jou lewensbeginsel tegelykertyd as algemene wet (van alle redelike we-

sens) moet dien. 'n Ryk van doeleindes is dus net moontlik na analogie van 'n ryk van die natuur; die ryk van doeleindes is egter net moontlik deur lewensbeginsels, dit wil sê selfopgelegde wette, terwyl die ryk van die natuur net moontlik is deur uitwendige oorsake wat volgens wette noodwendig funksioneer. Ondanks hierdie verskil gee ons tog aan die natuur as geheel (al word dit ook as 'n masjien aangesien) die naam van 'n ryk van die natuur in so verre en omdat dit op redelike wesens as sy doeleindes betrekking het #25. Nou sal so 'n ryk van doeleindes werklik tot stand kom deur lewensbeginsels wat deur die kategoriese imperatief as reël aan alle redelike wesens voorgeskryf word *en as hierdie lewensbeginsels algemeen nagevolg word*. Al volg hy die lewensbeginsels stiptelik na, kan die redelike wese nogtans nie daarop reken dat elke ander redelike wese op dieselfde manier getrou sal wees nie; éwe min kan hy daarop reken dat die ryk van die natuur en die doelmatige ordening daarvan met hom as insikliklike lid sal harmonieer met die oog op 'n ryk van doeleindes wat juis deur hom moontlik is nie. Anders gestel: 'n Mens kan nie daarop reken dat die ryk van die natuur en die doelmatige ordening daarvan jou verwagting van geluk sal begunstig nie. Desondanks [439] bly die volgende wet in sy volle krag geldig, omdat dit kategories beveel: Handel volgens die lewensbeginsels van 'n lid wat algemene wette maak met die oog op 'n slegs moontlike ryk van doeleindes. Hierin lê juis die paradoks: Sonder enige doel of voordeel wat bereik kan word, moet bloot die waardigheid van die mensheid as redelike natuur (en dus die eerbied vir 'n blote idee) as onnalaatbare voorskrif van die wil dien. Verder bestaan die verhevenheid van die lewensbeginsels en die waardigheid van elke redelike wese (naamlik om wetgewende lid in die ryk van doeleindes te wees), juis in hierdie onafhanklikheid teenoor die dryfvere van die eie voordeel. As dit nie so was nie, moes ons die redelike wese net begryp as 'n wese wat aan die natuurwette van sy behoeftes onderworpe is. Al beskou ons ook sowel die natuurryk as die ryk van doeleindes verenig onder een Opperhoof, waardeur die ryk van doeleindes nie meer net 'n idee

bly nie, maar ware werklikheid bekom, kry die ryk van die doeleindes deur hierdie byvoeging weliswaar 'n sterk dryfveer, maar 'n vermeerdering van sy intrinsieke waarde kan nooit plaasvind nie. Dit is so, want al was daar ook 'n vermeerdering van die intrinsieke waarde, dan moet ons hierdie enigste, onbegrensde Wetgewer nog altyd voorstel as die een wat die waarde van redelike wesens net beoordeel volgens die belangelose gedrag wat hulle self uit die idee van die ryk van doeleindes aan hulleself voorgeskryf het. Die wese van dinge verander nie deur hulle uiterlike verhoudings nie, en die mens moet beoordeel word (deur wie ook al, selfs die hoogste wese) volgens dit wat uitsluitlik die absolute waarde van die mens uitmaak, sonder om aan die uiterlike verhoudings te dink. *Sedelikheid* is dus die verhouding van die handeling tot die outonomie van die wil, dit wil sê tot die moontlikheid om algemene wette te maak deur middel van die lewensbeginsels van die wil. Die handeling wat met die outonomie van die wil verenigbaar is, is *toegelaat*; die handeling wat nie daarmee harmonieer nie, is *nie toegelaat nie*. Die wil wie se lewensbeginsels noodwendig met die wette van outonomie harmonieer, is 'n *heilige*, absoluut goeie wil. 'n Wil wat nie absoluut goed is nie, se afhanklikheid van die beginsel van outonomie (dit wil sê sedelike verpligting (*Nötigung*)) is verantwoordelikheid (*Verbindlichkeit*). Verantwoordelikheid kan dus geen betrekking op 'n heilige wese hê nie. Die objektiewe noodwendigheid van 'n handeling uit verantwoordelikheid word *plig* genoem.

Uit wat hierbo gesê is, is dit maklik om te verklaar dat hoewel ons onder die begrip plig onderworpenheid aan die wet insluit, ons tog tegekyktyd 'n sekere verhewenheid en waardigheid toeken aan die persoon wat al sy pligte nakom. [440] Daar is weliswaar geen verhewenheid in die persoon in so verre hy aan die sedewet *onderworpe* is nie, maar wel in so verre hy terselfdertyd *die wet maak* en juis om hierdie rede daaraan ondergeskik is. Ook het ons hierbo aangetoon hoedat nóg vrees, nóg neiging, maar slegs eerbied vir die wet die motief is wat

sedelike waarde aan 'n handeling kan gee. Ons eie wil, in so verre hy onder die voorwaarde handel dat hy deur sy lewensbeginsels in staat is om algemene wette te maak, is die ideale wil wat vir ons moontlik is, en dit is die eintlike objek van eerbied; en die waardigheid van menswees bestaan juis in hierdie vermoë om algemene wette te maak, hoewel met die voorwaarde dat die mens self tegelykertyd onderworpe is aan die wette wat hy maak.

### **Die outonomie van die wil**

as hoogste beginsel van die sedelikheid.

Outonomie van die wil is die hoedanigheid van die wil om vir homself 'n wet te wees (onafhanklik van alle doelstellings van die wil). Die beginsel van outonomie is dus om net op so 'n wyse te kies dat die lewensbeginsel van jou keuse tegelykertyd in dieselfde wilsuiting as algemene wet inbegrepe is. Dat hierdie praktiese reël 'n imperatief is, dit wil sê dat die wil van elke redelike wese noodwendig aan hierdie reël as voorwaarde gebonde is, kan deur blote analise van die begrippe wat in die reël voorkom, nie bewys word nie, omdat dit 'n sintetiese proposisie is. Om die bewys te lewer moet 'n mens oor die kennis van die doelstellings uitgaan na 'n kritiek van die subjek, dit wil sê 'n kritiek van die suiwer praktiese rede. Dit is nodig omdat dit vir ons moontlik moet wees om hierdie sintetiese proposisie, wat apodikties beveel, volledig *a priori* te ken. Hierdie werk hoort egter nie by hierdie hoofstuk nie. Desnietemin kan ons met 'n blote analise van die begrippe van sedelikheid aantoon dat die bostaande beginsel van outonomie die enigste beginsel van sedelikheid is. Deur analise bevind ons immers dat die beginsel van sedelikheid 'n kategorieese imperatief moet wees, maar dat hierdie imperatief niks meer of niks minder as juis hierdie outonomie gebied nie.

### Die heteronomie van die wil

as die bron van alle onegte beginsels van sedelikheid. [441]

As die wil die wet wat hom moet bepaal, in *enigiets anders* soek as in die geskiktheid van sy lewensbeginsels vir die maak van algemene wette — as die wil dus oor homself heengaan en hierdie wet in die hoedanighede van een of ander van sy doelstellings soek — dan kom *heteronomie* altyd daaruit. Die wil gee dan nie self die wet nie, maar die doel gee die wet deur die verhouding waarin die doel tot die wil staan. Hierdie verhouding (of dit nou op neiging of op voorstellings van die rede berus) maak net hipotetiese imperatiewe moontlik: Ek behoort iets te doen, *omdat ek iets anders wil*. Daarenteen sê die sedelike en daarom kategoriese imperatief: Ek behoort so of sus te handel, omdat ek niks anders wil bereik nie. Die hipotetiese imperatief sê byvoorbeeld: Ek behoort nie te lieg as ek my eer wil behou nie. Die kategoriese imperatief sê egter: Ek behoort nie te lieg nie, al scu die leuen geen skande oor my bring nie. Laasgenoemde moet dus in so 'n mate van alle doeleindes afstand doen dat hulle geen *invloed* op die wil uitoefen nie, en die praktiese rede (die wil) nie net vreemde eiebelang hanteer nie, maar bloot sy eie gebiedende gesag as die hoogste wetgewer bevestig. Ek behoort dus byvoorbeeld die geluk van ander mense te probeer bevorder, nie omdat ek enige eiebelang in die bestaan van hulle geluk het nie (of hierdie eiebelang nou direk vanweë een of ander neiging of iets aangenaams indirek deur die rede is), maar bloot omdat die lewensbeginsel wat hulle geluk uitsluit, nie in een en dieselfde wil as algemene wet inbegrepe kan wees nie.

## Indeling

van alle moontlike beginsels van sedelikheid vanuit die aanvaarding van heteronomie as grondbegrip.

Vroeër, solank kritiek ontbreek het, het die menslike rede hier soos oral in sy suiwer gebruik alle moontlike krom weë beproef, voordat hy daarin geslaag het om die enigste ware weg te vind.

Alle beginsels wat 'n mens vanuit hierdie gesigspunt kan aanvaar, is óf *empiries* óf *rasioneel*. Die *eerste* soort is uit die beginsel van *geluk* verkry en is op [442] fisiese of morele gevoelens gebou. Die *tweede* soort is uit die beginsel van *volkomenheid* verkry en is gebou óf op die redelike begrip van volkomenheid as moontlike resultaat van ons wil, óf op die begrip van 'n selfstandige volkomenheid (die wil van God) as bepalende oorsaak van ons wil.

### {Empiriese begroning van heteronomie}

*Empiriese beginsels* deug nooit as grond vir sedewette nie. Dit is so want die algemeenheid waarmee die beginsels vir alle rasonale wesens moet geld, die onvoorwaardelike praktiese noodwendigheid wat deur die beginsels op alle rasonale wesens gelê word, val weg wanneer die beginsels in die *besondere samestelling van die menslike natuur* of in die toevallige omstandighede van die mens gegrond word. Nogtans is die beginsel van *eie geluk* die meeste verwerplik, omdat dit vals is en omdat die ervaring die voorwendsel dat welsyn by weldoen pas, weer-spreek. Dit dra ook niks by tot die begroning van die sedelikheid nie (aangesien dit iets totaal anders is om iemand gelukkig te maak as om hom goed te maak, en net so is dit iets totaal anders om iemand slim en op sy voordeel bedag te maak as om hom deugszaam te maak). Die beginsel van *eie geluk* is egter verwerplik veral omdat die sedelikheid

daarmee deur dryfvere onderlê word wat die sedelikheid eerder ondergrawe en sy verheuenheid heeltemaal vernietig, want dit plaas deug saam met sonde in een klas en dit leer 'n mens net om beter te bereken, terwyl die onderskeid tussen deug en sonde gans en al uitgewis word. Daarteenoor staan die sedelike gevoel as sogenaamde besondere sintuig\* (hoe oppervlakkig die beroep hierop ook al is, wanneer mense wat nie kan *dink* nie, glo dat hulle hulle in sake wat op algemene wette berus, deur *gevoel* kan uithelp, en hoe weinig gevoelens, wat van nature oneindig in graad van mekaar verskil, ook al 'n eenvormige norm van goed en sleg kan lewer — terwyl 'n mens glad nie deur sy gevoel vir ander geldig kan oordeel nie) dan nog nader aan die sedelikheid en sy waardigheid, deurdat hy aan die deug eer betoon, die welgevallen aan en die hoogskatting van die deug *onmiddellik* aan die deug toeskrywe, en nie vir die deug as 't ware [443] in sy gesig sê dat dit nie sy skoonheid is nie, maar die voordeel wat ons aan hom verbind.

### **{Rasionele begroning van heteronomie}**

Onder die *rasionele* gronde van die sedelikheid is die ontologiese begrip van *volkomenheid* tog nog beter as die teologiese begrip, wat die sedelikheid van 'n goddelike, allervolmaakste wil aflei. Hierdie ontologiese begrip van volkomenheid kan miskien leeg en onbepaald en dus onbruikbaar wees om in die onmeetlike veld van moontlike realiteit die grootste mate van realiteit te vind wat vir ons gepas is. Dit kan ook miskien 'n geneigdheid hê om in sirkels te redeneer en onvermydelik die

---

\* Ek reken die prinsipe van die morele gevoel tot die prinsipe van geluk, omdat elke empiriese benadering 'n bydrae tot ons welsyn deur bevrediging van ons gevoel belowe, hetsy deur onmiddellike bevrediging sonder enige oorweging van voordeel, hetsy juis deur oorwegings van voordeel. Eweneens moet 'n mens saam met Hutcheson #26 die prinsipe van meeewing met die geluk van ander insluit by die morele sin wat hy aanvaar.

sedelikheid wat verklaar moet word, heimelik te veronderstel wanneer dit probeer om die realiteit wat hier ter sprake is van alle ander te onderskei. Desondanks is die ontologiese begrip van volkomenheid beter omdat ons God se volkomenheid nie aanskou nie en dit net uit ons begrippe (waarvan die begrip van sedelikheid die belangrikste .s) kan aflei. As ons God se volkomenheid op hierdie wyse aflei, is dit 'n growwe sirkelverklaring; as ons dit nie doen nie, bly nog net die begrip van God se wil vir ons oor. God se wil met die eienskappe van begeerte na eer en heerlikheid, waaraan die verskriklike voorstellings van mag en wraaksug verbonde is, moet dan die grond van 'n sisteem van sedelikheid uitmaak, terwyl so 'n sisteem juis die teenoorgestelde van sedelikheid sal wees.

As ek egter tussen die begrip van 'n sedelike sin en die begrip van volkomenheid as sodanig (wat albei die sedelikheid geen afbreuk doen nie, al deug nie een as grondslag nie) moet kies, sal ek op laasgenoemde besluit. Die rede hiervoor is dat hierdie keuse die beslissing oor die vraag van die grondslag van die sedelikheid van die sinlikheid af wegneem en aan die geregshof van die suiwere rede voorlê. Hoewel ook hier niks beslis word nie, bewaar die suiwere rede tog die onbepaalde idee (van 'n wil wat in sigself goed is) onvervals totdat dit nader bepaal kan word. #27

### **{Slot en aankondiging van die volgende stap}**

Origer.s glo ek dat ek van 'n wydlopige weerlegging van al hierdie leerstellinge verskoon kan word. Die leerstellings is so maklik om te weerlê en word vermoedelik wel ingesien, selfs deur diegene wie se amp dit is om hulle ten gunste van een van hierdie teorieë uit te spreek (omdat toehoorders die uitstel van 'n oordeel nie verdra nie) sodat 'n weer-



legging net oortollige arbeid sal wees. Wat ons egter hier meer interesseer, is om te weet dat hierdie beginsels nêrens iets anders as heteronomie as eerste grond van die sedelikheid neerlê nie en juis daarom noodwendig hulle doel moet mis.

In ieder geval, [444] waar 'n doelwit van die wil die grond is om vir die wil die reël neer te lê sodat dit die wil bepaal, is hierdie reël niks anders as heteronomie nie; die imperatief is dan voorwaardelik, naamlik: *As of omdat* 'n mens hierdie doel wil bereik, behoort jy so of sus te handel. Dit beteken dat die reël nooit sedelik, dit wil sê kategorie gebied nie. Hoe die wil ook al sy doel bepaal — hetsy deur middel van neiging, soos by die prinsipe van die eie geluk; hetsy deur middel van die rede wat gerig is op die doeleindes van ons handeling in die algemeen, soos in die beginsel van volmaaktheid — die wil bepaal homself nooit *onmiddellik* deur die voorstelling van die handeling nie, maar deur die dryfkrag wat die verwagte resultaat op die wil uitoefen: *Ek behoort iets te doen, omdat ek iets anders wil bereik*. Dat ek hierdie iets anders wil bereik, berus op nog 'n ander wet in my wat aan my wil grense stel: Die feit dat die voorstelling van die resultaat wat ek kan bereik, 'n dryfkrag in my het, berus op my natuurlike geaardheid — hetsy my gevoeligheid, geneigdheid en smaak, hetsy my begrip en verstand, wie se effekte op die doelstelling vergesel word met 'n bevrediging wat ook op my geaardheid berus. In beide gevalle is dit my geaardheid (natuur) wat die wet maak. Hierdie wet, as 'n wet van die natuur, moet geken en bewys word deur ervaring en is daarom in sigself kontingent en kan nie dien as die apodiktiese reël van die handeling, soos die sedewet moet wees nie. *Dit is altyd slegs heteronomie van die wil* — nie die wil gee die wet aan homself nie, maar 'n vreemde dryfkrag doen dit deur middel van my geaardheid wat daarvoor ontvanklik is.

**{Voorskrif vanuit 'n doel is altyd heteronomie en misluk as grond van die sedelike}**

Die absoluut goeie wil, wie se beginsel 'n kategoriese imperatief moet wees, is ten opsigte van alle doeleindes nie bepaal nie; dit sal dus bloot die *vorm van wil* as sodanig insluit, en wel as outonomie. Dit beteken dat die bruikbaarheid van die lewensbeginsel van elke goeie wil om homself tot algemene wet te maak, self die enigste wet is wat die wil van elke redelike wese aan homself oplê, sonder om dit met een of ander dryfveer of eiebelang as grond te ondersteun.

*Hoe so 'n sintetiese praktiese proposisie a priori moontlik is* en waarom dit noodwendig is, is 'n probleem waarvan die oplossing nie binne die grense van 'n metafisika van die sedelikheid [445] lê nie. Ons het ook nie die waarheid van hierdie proposisie bevestig nie en nog minder het ons voorgegee dat ons oor 'n bewys daarvan beskik. Ons het net deur 'n ontwikkeling van die begrip van sedelikheid wat algemeen in swang is, aangetoon dat 'n outonomie van die wil onvermydelik aan hierdie begrip van sedelikheid verbind is, of veel eerder dit ten grondslag lê. Wie dus sedelikheid as iets werkliks en nie as 'n gedagteskim sonder waarheid beskou nie, moet ook die beginsel van sedelikheid wat ons uiteen gesit het, aanvaar. Hierdie hoofstuk was dus, net soos die eerste, bloot analities. Om nou te bewys dat die sedelikheid geen hersenskim is nie (wat as besluit volg wanneer die kategoriese imperatief en daarmee saam die outonomie van die wil waar en as beginsel *a priori* absoluut noodwendig is), vereis 'n *moontlike sintetiese gebruik van die suiwere praktiese rede*. Hieraan durf ons ons nie te waag sonder om 'n kritiek van hierdie vermoë van die rede daaraan vooraf te laat gaan nie. Sover dit vir ons doel nodig is, skets ons die hooftrekke van hierdie kritiek in die laaste hoofstuk. #28

## DERDE HOOFSTUK [446]

Oorgang van 'n metafisika van die sedelikheid na 'n kritiek van die  
suiwre praktiese rede.

--o0o--

### Die begrip van vryheid

is die sleutel tot die verklaring van die outonomie van die wil.

Die *wil* is 'n soort kousaliteit wat lewende wesens kenmerk in so verre hulle redelik is. *Vryheid* is dié eienskap van hierdie kousaliteit, omdat die kousaliteit onafhanklik kan werk van vreemde oorsake wat hom *bepaal* — net soos *natuurnoodwendigheid* die eienskap van die kousaliteit van alle redelose wesens is, wat in hulle aktiwiteit deur die invloed van vreemde oorsake bepaal word.

Die bostaande verklaring van vryheid is *negatief* en daarom onvrugbaar as 'n wyse om die wese van vryheid in te sien. Daar vloei egter uit die negatiewe begrip 'n *positiewe* begrip van vryheid wat des te omvattender en vrugbaarder is. Die begrip van kousaliteit bring die begrip van *wette* (*Gesetze*) mee, waarvolgens iets, naamlik die gevolg, deur iets anders, wat ons oorsaak noem, meegebring (*gesetzt*) moet word. Om hierdie rede is vryheid tog nie totaal wetloos nie, hoewel dit nie 'n natuurwetmatig bepaalde eienskap van die wil is nie. Vryheid van die wil moet veel meer 'n kousaliteit volgens onveranderbare wette wees, maar wette van 'n besondere soort. As dit nie so is nie, is 'n vry wil 'n onding. Soos ons reeds gesien het, is natuurnoodwendigheid 'n heteronomie van werkende oorsake, want elke werking is net [447] moontlik volgens die wet dat iets anders die werkende oorsaak is wat die kousale proses bepaal. Wat kan die vryheid van die wil anders as

outonomie wees, dit wil sê die eienskap van die wil om vir homself 'n wet te wees? Die proposisie: Die wil is in alle handeling 'n wet vir homself, dui egter net die beginsel aan dat 'n mens volgens geen lewensbeginsel mag handel, as net daardie lewensbeginsel wat homself ook as algemene wet tot doe! kan hê nie. Laasgenoemde is egter juis die formule van die kategoriese imperatief en die beginsel van die sedelikheid. 'n Vry wil en 'n wil onder sedewette is dus een en dieselfde.

As die vryheid van die wil dus veronderstel word, volg die sedelikheid tesame met sy beginsel daaruit bloot deur die analise van die begrip van vryheid van die wil. Desondanks is die beginsel van die sedelikheid nog steeds 'n sintetiese proposisie: 'n Absoluut goeie wil is daardie wil wie se lewensbeginsel homself as algemene wet insluit. Dit is 'n sintetiese proposisie, want deur die analise van die begrip van 'n absoluut goeie wil kan daardie eienskap van die lewensbeginsel nie gevind word nie. Sulke sintetiese proposisies is egter net moontlik deurdat twee kennisuitings aan mekaar verbind word deur hulle verbinding met 'n derde waarin hulle albei aangetref word. Die *positiewe* begrip van vryheid verskaf hierdie derde, wat nie — soos by fisiese oorsake — die natuur van die sintuiglike wêreld kan wees nie (in welke begrip die begrippe van iets as oorsaak in verhouding *tot iets anders* as werking saamkom). Wat hierdie derde is waarop die vryheid ons wys en waarvan ons *a priori* 'n idee het, kan ons nie hier dadelik aantoon nie; so ook kan ons nie dadelik die deduksie van die begrip vryheid uit die suiwer praktiese rede en daarmee saam die moontlikheid van 'n kategoriese imperatief hier begryplik maak nie, omdat ons nog 'n mate van voorbereiding nodig het. #29

### Vryheid moet as eienskap van die wil

van alle redelike wesens veronderstel word.

Dit is nie genoeg dat ons (op welke grond ook al) aan ons wil vryheid toeskrywe, as ons nie toereikende grond het om dieselfde ook aan alle redelike wesens toe te ken nie. Aangesien die sedelikheid net vir ons as *redelike wesens* as wet kan geld, moet dit ook vir alle redelike wesens geld; en aangesien sedelikheid slegs uit die eienskap van vryheid afgelei moet word, moet ons ook bewys dat vryheid 'n eienskap van die wil van alle redelike wesens is. Dit is nie genoeg [448] om vryheid uit sekere vermeende ervarings van die menslike natuur te bewys nie (hoewel laasgenoemde ook absoluut onmoontlik is en dit slegs *a priori* bewys kan word), maar 'n mens moet bewys dat vryheid tot die aktiwiteit van redelike en met wil begaafde wesens as sodanig behoort. Ek sê nou: Elke wese wat nie anders as *onder die idee vryheid* kan handel nie, is om hierdie rede (prakties beskou) werklik vry, dit wil sê alle wette wat onlosmaaklik met vryheid verbind is, geld vir hom asof sy wil in sigself net so goed vry is as wat in die teoretiese filosofie verklaar word.\* Ek beweer dat ons aan elke redelike wese wat 'n wil het, noodwendig ook die idee van vryheid moet verleen, wat die enigste is waaronder 'n redelike wese kan handel. In so 'n wese stel ons immers vir ons 'n rede voor wat prakties is, dit wil sê wat oorsaaklik in verhouding tot sy doelwitte staan. Ons kan ons onmoontlik 'n rede voorstel wat ten opsigte van sy oordele bewus van buite af beheer word,

---

\* Die metode wat ek volg, is dat dit vir ons doel genoegsaam is om aan te neem dat redelike wesens die vryheid van hulle handeling *in die idee* fundeer. Ek volg hierdie metode omdat ek my nie kan verbind om die teoretiese aspek van vryheid ook te bewys nie. Ek het nie nodig om dit te doen nie, want al word hierdie probleem ook onuitgemaak gelaat, geld dieselfde wette nog net so goed vir die wese wat werklik vry is, as vir die wese wat nie anders kan as om onder die idee van sy eie vryheid te handel nie. Ons kan ons dus hier van die las wat op die teorie rus, bevry.

want dan sal die subjek die bepaling van sy oordeelsvermoë nie aan sy rede toeskryf nie maar aan impulse. Die rede moet homself as die skepper van sy beginsels, vry van vreemde invloede, beskou. Gevolglik moet die rede as praktiese rede of as wil van 'n redelike wese homself as uit sigself vry beskou. Dit wil sê 'n redelike wese kan sy wil net as sy eie beskou onder die idee van vryheid; en so 'n wil moet dus in praktiese opsig aan alle redelike wesens toegeken word.

### Die eiebelang,

wat aan die idees van die *sedelikheid verbind is*.

Ons het die bepaalde begrip van sedelikheid ten laaste op die idee van vryheid teruggevoer. Die idee van vryheid kon ons egter glad nie as [449] iets werkliks in onself en in die menslike natuur bewys nie. Ons het gesien dat ons die idee van vryheid moet veronderstel as ons 'n wese wil voorstel as redelik en as bedeed met bewussyn van sy eie oorsaaklikheid ten opsigte van sy handeling, met ander woorde as bedeed met 'n wil. Ons bevind dus dat ons om presies dieselfde rede aan elke wese wat met rede en wil bedeed is, hierdie eienskap (om homself onder die idee van sy eie vryheid tot handeling te bepaal) moet toeken.

Uit hierdie idees het egter ook die bewussyn van 'n wet om te handel gevloei, naamlik dat subjektiewe gondbeginsels van die handeling (dit wil sê lewensbeginsels) altyd so beskou moet word dat hulle ook objektief, dit wil sê algemeen as grondbeginsels geld, en daarom as ons eie algemene wette (wat ons self gemaak het) kan dien. Daarom sal ek my (ten minste as redelike wese) aan hierdie beginsel onderwerp en daardeur ook alle ander wesens wat met rede bedeed is? Ek wil toegee dat geen eiebelang my jaartoe *dryf* nie, want dit kan tot geen kategorieëse imperatief lei nie. Ek stel egter tog noodwendig hierin

belang en wil insien hoe dit gebeur, want hierdie 'jy behoort' is eintlik 'n 'ek wil' wat vir elke redelike wese geld, op voorwaarde dat die rede sonder hindernis by hom prakties is. Vir wesens wat, soos ons, deur sinlikheid as andersoortige dryfvere affekteer word — vir wesens by wie dit nie altyd toegaan soos wat die rede op sigself alleen sou doen nie, word daardie noodwendigheid van handeling net as 'n behoort uitgedruk en die subjektiewe noodwendigheid word van die objektiewe noodwendigheid onderskei.

Dit lyk dus of ons in die idee van vryheid die eintlike sedewet, naamlik die beginsel van die outonomie van die wil self, net veronderstel, en ons nie in staat is om die realiteit en objektiewe noodwendigheid van die outonomie van die wil op sigself te bewys nie. Daarmee het ons egter nog steeds heelwat gewen deurdat ons die egte beginsel presieser bepaal het as wat anders gebeur. Ten opsigte van die geldigheid van die beginsel en die praktiese noodwendigheid dat 'n mens jou aan die beginsel moet onderwerp, het ons egter niks verder gekom nie. Waarom moet ons handeling beperk word deur die voorwaarde dat ons lewensbeginsel as 'n algemene wet moet geld? Waarop grond ons die waarde wat ons aan hierdie manier van handel heg — 'n waarde wat so groot is dat daar nêrens iets belangriker kan bestaan nie? Hoe gebeur dit dat 'n mens glo dat jy net daardeur [450] jou persoonlike waarde kan besef, teenoor die waarde van 'n aangename of onaangename toestand, wat niks tel nie? As iemand ons hierdie vrae stel, kan ons geen bevredigende antwoord gee nie.

Ons vind inderdaad dat ons in 'n persoonlike gesteldheid kan belangstel. Dit beteken nie dat ons belang in die bepaalde toestand het nie. Die belangstelling stel ons net in staat om aan die toestand deel te hê, wanneer dit deur die rede gegee word. Dit beteken dat die verdienstelikheid om gelukkig te wees ons kan interesseer, selfs al het ons nie die motief om daarin te deel nie. Hierdie oordeel is egter inderdaad net die resultaat van die belangrikheid wat ons reeds by die sedewette

veronderstel het (wanneer ons onself deur die idee van vryheid losmaak van enige empiriese eiebelang). Hierdie insig stel ons egter nie in staat om in te sien dat ons ons van hierdie eiebelang behoort los te maak, dit wil sê dat ons onself behoort te beskou as vry in ons handeling, maar nogtans onderworpe aan sekere wette nie. Ons kan ook nie insien dat ons dit behoort te doen bloot met die doel om in eie persoon 'n waarde te vind wat ons sal vergoed vir die verlies van alles wat aan ons toestand waarde gee nie. Hoe dit alles moontlik is en dus *hoe die sedewet bindend kan wees*, kan ons op hierdie wyse nie insien nie.

### {Sirkelredenasie}

'n Mens moet toegee dat hier 'n soort sirkelredenasie is waaruit jy skynbaar nie kan kom nie. In die ordening van oorsake beskou ons onself as vry, sodat ons in die ordening van doeleindes onself as onderhorig aan sedewette kan voorstel en dan gaan ons voort om onself as onderhorig aan die sedewette voor te stel, omdat ons vryheid van die wil vir onself toereken. Vryheid en die wil wat sy eie wette maak, is albei outonomie en daarom wisselbegrippe. Om hierdie rede kan die een nie gebruik word om die ander te verklaar en te fundeer nie. Hoogstens kan dit net vir die logiese doel gebruik word om skynbaar verskillende voorstellings van een en dieselfde objek onder 'n enkele begrip tuis te bring (soos verskillende breuke met dieselfde inhoud in die kleinste formulering uitgedruk kan word).

### {Die mens as verskynsel en as ding op sigself}

Een uitkoms bly egter nog vir ons oor: Ons moet ondersoek of ons nie een standpunt inneem wanneer ons deur middel van vryheid onself as



*a priori* werkende oorsake voorstel, en 'n ander standpunt wanneer ons ons handeling wat ons met ons oë sien, as resultate voorstel nie. Dit is 'n waarneming waarvoor geen subtiele nadenke nodig is nie en waarvan ons kan aanneem dat die doodgewone verstand dit kan maak (hoewel op sy eie manier deur 'n duistere onderskeiding van die oordeelsvermoë wat hy gevoel noem): [451] Alle voorstellings wat sonder ons wilsinspanning na ons toe kom (soos dié van die sintuie), kan die objekte nie anders aan ons te kenne gee as dat hulle ons affekteer nie. Wat die objekte op sigself is, bly vir ons onbekend. So ver dit hierdie soort voorstelling betref, bereik ons net kennis van *verskynsels* en nooit kennis van die *dinge op sigself* nie, ondanks die grootste inspanning waarmee ons verstand hom op opmerkzaamheid en duidelikheid mag rig. Sodra ons hierdie onderskeid eenmaal maak (al is dit net deur die onderskeid op te merk tussen voorstellings wat van elders aan ons gegee word waarby ons self passief is, en voorstellings wat ons bloot uit onself te voorskyn bring en waardeur ons ons aktiviteit bewys), volg dit vanself dat ons agter die verskynsels iets anders wat nie verskynsel is nie, moet toegee en aanvaar, naamlik dinge op sigself. Dit is ons egter nie beskore om nader aan hierdie dinge op sigself te kom nie en ons kan nooit weet wat hulle op sigself is nie, omdat ons hulle nooit kan ken nie en altyd net weet hoe hulle ons affekteer. Hieruit moet die onderskeiding (hoewel rof) tussen *sintuiglike wêreld* (*Sinnen-welt*) en *verstandswêreld* voortkom. Eersgenoemde kan baie verskillend wees, volgens die verskille in sintuiglike ontvanklikheid by die verskeidenheid waarnemers van die sintuiglike wêreld, terwyl laasgenoemde (wat die grond van eersgenoemde is) altyd dieselfde bly. Selfs ten opsigte van homself (en wel op grond van die kennis wat die mens deur innerlike gewaarwording van homself het) kan die mens homself nie aanmatig om te weet hoe hy op sigself is nie. Omdat die mens homself nie skep nie en sy begrip van homself nie apories nie maar empiries verkry, is dit natuurlik dat hy ook van homself kennis verkry deur 'n innerlike sintuig en gevolglik net deur die verskyning van sy natuur en die wyse

waarop sy bewussyn affekteer word. Desondanks neem die mens aan dat hierdie gesteldheid van sy eie subjek ('n gesteldheid wat uit louter verskynsels saamgevoeg is) noodwendig gegrond is in iets anders, naamlik sy ek, hoe hierdie ek op sigself ook al mag wees. Die mens moet homself dus ten opsigte van sy waarnemings en sy ontvanklikheid vir gewaarwordinge tot die *sintuiglike wêreld* reken; ten opsigte van dit wat in hom suiwer aktiwiteit kan wees (dit wat onmiddellik tot die bewussyn kom en glad nie deur die prikkeling van die sintuie nie) moet hy homself tot die *intellektuele wêreld* reken, wat hy egter nie verder ken nie. #30

'n Dergelike besluit moet die nadenkende mens vel oor alles wat vir hom voorkom. [452] Vermoedelik is dit ook te vinde in die eenvoudigste verstand, wat — soos bekend is — baie geneig is om agter die objekte van die sintuie iets wat onsigbaar en spontaan aktief is, te verwag. Hy bederf dit egter weer deurdat hy hierdie onsigbare iets wil versinnebeeld, dit wil sê tot objek van aanskouing wil maak; en hierdeur word hy nie 'n haarbreedte wyser nie.

Nou vind die mens werklik in homself 'n vermoë waardeur hy van alle ander dinge onderskei is — ja selfs van homself, in so verre hy deur objekte affekteer word. Hierdie vermoë is die *rede*. Rede as suiwer spontaneïteit is selfs nog bo *verstand* verhewe. Die verstand is ook spontaan en bevat nie soos die sintuie bloot voorstellings wat net ontstaan as 'n mens deur dinge affekteer word (en dus passief is) nie. Desondanks kan die verstand deur sy aktiwiteit geen begrippe voortbring behalwe dié wat daartoe dien om die *sintuiglike voorstelling aan reëls te onderwerp* en hulle sodoende in een bewussyn te verenig nie. Sonder hierdie gebruik van sintuiglikheid sou die verstand glad niks kan dink nie. Daarteenoor vertoon die rede (onder die benaming 'idees') so 'n suiwer spontaneïteit dat hy daardeur ver bo alles wat sintuiglikheid kan lewer, uitstyg. Dit toon die rede in sy belangrikste aktiwiteit,

naamlik om sintuiglikheid en verstand van mekaar te onderskei en juis daardeur vir die verstand grense te stel. #31

Om hierdie rede moet 'n redelike wese homself *op grond van sy bedeedheid met intelligensie* (dus nie van die kant van sy laere kragte nie) beskou as wese wat tot die verstandswêreld behoort en nie tot die sintuiglike wêreld nie. Hy het dus twee standpunte waarvandaan hy homself beskou en waarvandaan hy die wette wat die gebruik van sy kragte en gevolglik al sy handeling bepaal, kan ken: *In die eerste plek* kan hy homself beskou as wese wat tot die sintuiglike wêreld behoort en onder natuurwette staan (heteronomie); *in die tweede plek* kan hy homself beskou as wese wat tot die wêreld van die rede behoort en onder wette staan wat nie empiries (dit wil sê van die natuur afhanklik) is nie, maar bloot in die rede fundeer is.

As redelike wese en gevolglik as wese wat tot die wêreld van die rede (*intelligibele Welt*) behoort, kan die mens die oorsaaklikheid van sy eie wil nooit anders as onder die idee van vryheid begryp nie, want om onafhanklik van die bepalende oorsake van die sintuiglike wêreld te wees (soos wat die rede altyd vir homself moet toe-eien) is vryheid. Met die idee van vryheid is die begrip van *outonomie* onlosmaaklik verbonde, en met die begrip van outonomie is die algemene begrip van die sedelikheid verbonde. Hierdie beginsel van die sedelikheid as idee fundeer alle handeling van *redelike* wesens, net soos die natuurwet alle verskynsels fundeer. [453]

Die agterdog wat ons hierbo te berde gebring het, is nou opgehef. Dit was die agterdog dat daar 'n geheime sirkel in ons besluit vanuit vryheid na outonomie en vanuit outonomie na die sedewet opgesluit lê; dat ons dus as 't ware die idee van vryheid net ter wille van die sedewet aanvaar het, met die doel om die sedewet weer later uit vryheid af te lei; en dat ons gevolglik geen grond vir die sedewet kon gee nie,

maar dat ons begronding 'n *petitio principii* was. So 'n begronding sal welmenende siele ons wel graag toegee, maar as bewysbare proposisie kan ons dit nooit aanbied nie. Ons sien dan nou dat as ons onself as vry begryp, dan verplaas ons onself na die verstandswêreld (*Verstandeswelt*) as lede en ons erken die outonomie van die wil saam met die gevolg daarvan, naamlik die sedelikheid. As ons onself egter as wesens onder 'n verpligting begryp, dan beskou ons onself as wesens wat tot die sintuiglike wêreld en tog tegelykertyd tot die verstandswêreld behoort.

### Hoe is 'n kategoriese imperatief moontlik?

'n Redelike wese reken homself as wese wat met rede bedeed is, tot die verstandswêreld; en as werkende oorsaak wat tot die verstandswêreld behoort, noem hy sy kousaliteit 'n *wil*. Aan die ander kant is hy ook van homself bewus as 'n stuk van die sintuiglike wêreld, waarin sy handeling as blote verskynsels van hierdie kousaliteit aangetref word. Hoe die handeling moontlik is, kan ons egter op grond van hierdie kousaliteit (van wil) nie insien nie, omdat ons dit nie ken nie. In plaas daarvan moet ons daardie handeling verstaan as bepaal deur ander verskynsels, naamlik begeertes en neigings, omdat die handeling tot die sintuiglike wêreld hoort. As ek net lid van die verstandswêreld was, sou al my handeling volkome in ooreenstemming met die beginsel van die outonomie van die suiwer wil gewees het; as ek net 'n stuk van die sintuiglike wêreld was, sou my handeling geheel en al as in ooreenstemming met die natuurwet van begeertes en neigings — en dus as 'n heteronomie van die natuur — beskou moes word. (Eersgenoemde handeling sal op die hoogste beginsel van die sedelikheid berus, laasgenoemde handeling op geluk). *Die verstandswêreld sluit egter die grond van die sintuiglike wêreld en daarom ook die wette van die sintuiglike wêreld in.* Ten opsigte van my wil (wat geheel en al tot

die verstandswêreld behoort) gee die verstandswêreld die wette onmiddellik en daarom is die verstandswêreld ook die grond van my wil. [454] Hoewel ek dus aan die een kant 'n wese is wat tot die sintuiglike wêreld behoort, moet ek as wese wat met intelligensie bedeed is, nogtans aan die ander kant erken dat ek aan die wette van die verstandswêreld onderworpe is. Dit beteken dat ek aan rede (wat hierdie wette in die idee van vryheid insluit) en aan die outonomie van die wil onderworpe is. Ek moet die wette van die verstandswêreld gevolglik as imperatiewe vir my aansien, en die handeling wat in ooreenstemming met hierdie beginsel is, as pligte beskou.

So is kategoriese imperatiewe dan moontlik deurdat die idee van die vryheid my tot 'n lid van 'n wêreld van die rede (*intelligibele Welt*) maak. As ek 'n lid net van die wêreld van die rede was, *moes* al my handeling altyd in ooreenstemming met die outonomie van die wil wees. Omdat ek egter aanskou dat ek ook 'n lid van die sintuiglike wêreld is, *behoort* my handeling in ooreenstemming met die outonomie van die wil te wees. Hierdie kategoriese behoort druk 'n sintetiese proposisie *a priori* uit deurdat daar by my wil wat deur sinlike begeertes affekteer is, nog die idee bykom van dieselfde wil as 'n wil wat tot die verstandswêreld behoort en daarom suiwer en in sigself prakties is. Dit is 'n wil wat in ooreenstemming met die rede die hoogste voorwaarde bevat vir die wil wat deur sinlike begeertes affekteer is. Dit geskied ongeveer so soos wanneer die begrippe van die verstand (wat in sigself niks anders as wetmatige vorme in die algemeen beteken nie) by die aanskouing van die sintuiglike wêreld bykom en sodoende sintetiese proposisies *a priori* moontlik maak, waarop alle kennis van die natuur berus.

Die praktiese gebruik van die gewone menslike rede bevestig hierdie deduksie. Daar is niemand, selfs nie die ergste booswig nie (as hy maar net gewoon is om sy verstand op ander maniere te gebruik) wat nie wens dat hy ook so gesind kan wees wanneer 'n mens vir hom

voorbeelde van opregtheid van motiewe, standvastigheid in die navolging van goeie lewensbeginsels, van meegevoel en van welwillendheid teenoor almal (selfs gepaardgaande met groot opofferings van voordele en gemak) voorhou nie. Hy kan dit egter weens sy neigings en drifte nie in homself tot stand bring nie. Desondanks wens hy tog om van sulke neigings wat vir hom 'n las is, vry te wees. Hierdeur bewys hy dat hy met 'n wil wat van die drifte van sinlikheid vry is, homself in die gedagte verplaas in 'n orde van dinge wat totaal anders is as die orde wat op sy sinlike begeertes berus. Uit die vervulling van daardie wens (om van die neigings vry te wees) kan hy immers geen bevrediging van sy begeertes en daarom ook geen toestand wat sy werklike of gewaande neigings bevredig, verwag nie (omdat deur hierdie bevrediging selfs die idee wat die wens te voorskyn roep, sy voortreflikheid inboet). Al wat hy wel kan verwag, is 'n groter innerlike waarde van sy persoon. Hy glo egter dat hy [455] hierdie beter persoon is, wanneer hy homself op die standpunt van 'n lid van die verstandswêreld stel. Die idee van vryheid, dit wil sê onafhanklikheid teenoor *bepalende* oorsake van die sinlike wêreld, dwing hom onwillekeurig daartoe. Vanuit hierdie standpunt is hy bewus van 'n goeie wil wat (soos hy self erken) die wet uitmaak vir die bose wil wat hy as lid van die sinlike wêreld het. Van die gesag van hierdie wet is hy bewus, selfs wanneer hy dit oortree. As lid van die wêreld van die rede (*intelligibele Welt*) is die sedelike 'jy behoort' vir 'n mens jou eie noodwendige 'ek wil'. Dit geld vir jou net as 'n behoort in so verre jy jouself tegelyk as 'n lid van die sinlike wêreld beskou. #32

**Die uiterste grens**  
van praktiese filosofie.

**{Die antinomie van vryheid en noodwendigheid}**

Alle mense beskou hulleself as wesens met 'n vry wil. Hiervandaan kom al die oordele oor handelingte dat hulle  *behoort gedoen te gewees het*, hoewel hulle  *nie regtig gedoen is nie*. Weliswaar is hierdie vryheid geen ervaringsbegrip nie en kan dit ook nie 'n ervaringsbegrip wees nie, omdat dit staande bly, ondanks die feit dat die ervaring die teenoorgestelde toon van die vereistes wat as noodsaaklik beskou word wanneer ons vryheid veronderstel. Aan die ander kant is dit net so noodwendig dat alles wat gebeur, sonder uitsondering deur natuurwette bepaal word; en hierdie natuurnoodwendigheid is ook geen ervaringsbegrip nie, juis omdat dit die begrip van noodwendigheid en daarom die begrip van kennis  *a priori*  insluit. Hierdie begrip van natuur word egter deur die ervaring bevestig, en dit moet selfs so onvermydelik veronderstel word indien ervaring — dit wil sê samehangende kennis van sin-tuiglike objekte in ooreenstemming met algemene wette — moontlik moet wees. Gevolglik is vryheid net 'n  *idee*  van die rede, waarvan die objektiewe realiteit op sigself twyfelagtig is, terwyl natuur 'n  *verstandsbegrip*  is wat sy realiteit in voorbeelde van die ervaring bewys en noodwendig moet bewys.

Hieruit ontstaan 'n dialektiek van die rede, omdat dit lyk asof daar 'n teenspraak tussen vryheid van die wil en natuurnoodwendigheid is. Ook lyk dit asof die rede by hierdie kruispad die pad van natuurnoodwendigheid vir  *spekulatiewe doeleindes*  baie oper en bruikbaar vind as die pad van vryheid. Desondanks is die voetpad van vryheid vir  *praktiese doeleindes*  die enigste pad [456] waarop dit vir ons moontlik is om in ons doen en late van ons rede gebruik te maak. Gevolglik is dit vir die subtielste filosofie en vir die eenvoudigste menslike rede ewe

onmoontlik om vryheid weg te redeneer. Die rede moet dus veronderstel dat daar geen ware teenspraak tussen vryheid en natuurnoodwendigheid wat aan dieselfde menslike handeling toegeken word, bestaan nie. Die rede kan immers net so min die begrip van natuur as die begrip van vryheid laat vaar.

Ons moet ewenwel van hierdie skynbare teenspraak minstens op 'n oortuigende wyse ontslae raak, hoewel ons nooit sal begryp hoe vryheid moontlik is nie; want as die gedagte van vryheid met homself in teenspraak is of met die gedagte van natuur (wat net so noodwendig is) in teenspraak is, moet die gedagte van vryheid deurgaans ten gunste van natuurnoodwendigheid opgegee word.

### {Twee beskouinge van die mens}

Dit is egter onmoontlik om aan hierdie teenspraak te ontkom as die subjek (wat homself as vry beskou) homself *in dieselfde sin of in presies dieselfde verhouding* voorstel wanneer hy homself vry noem en wanneer hy ten opsigte van dieselfde handeling aanneem dat hy aan die natuurwet onderworpe is. Om hierdie rede is dit 'n onontwykbare taak van die spekulatiewe filosofie om minstens aan te toon dat sy misleiding aangaande die teenspraak daarop berus dat ons die mens in 'n ander betekenis en verhouding voorstel wanneer ons hom vry noem as wanneer ons hom beskou as onderworpe aan die wette van die natuur, waarvan hy 'n deel is. Verder moet die spekulatiewe filosofie aantoon dat beide nie slegs bymekaar *kan* bestaan nie, maar ook as *noodwendig* in dieselfde subjek *verenig* voorgestel moet word. As ons dit nie doen nie, kan ons geen grond aangee waarom ons die rede met 'n idee sal belas wat ons in 'n aktiwiteit verwickel waardeur die rede in sy teoretiese gebruik erg in die verleentheid gebring word, al kan die idee tog *sonder teenspraak* met 'n verskillende, genoegsaam bewysde idee verenig word. Hierdie plig berus egter bloot op die spekulatiewe filosofie



omdat laasgenoemde daarmee die pad vir die praktiese filosofie oopmaak. Dit is dus nie aan die willekeur van die filosoof oorgelaat of hy die skynbare teenspraak wil ophef of dit onaangeroer wil laat nie. As hy dit onaangeroer laat, is die teorie oor die skynbare teenspraak *bonum vacans*, waarvan die fatalis met goeie grond besit kan neem en alle sedelikheid kan uitdryf uit die eiendom wat die sedelikheid sonder eiendomsreg beset het.

### **{Die vrywaring van praktiese filosofie}**

Desondanks kan 'n mens nog nie sê dat dit die grens is waar die praktiese filosofie begin nie. Dit is so omdat die beslegting van die stryd-punt nie by die praktiese filosofie hoort nie. Die praktiese filosofie vereis slegs van die spekulatiewe rede dat hy die onenigheid waarin hy homself in die teoretiese vrae verwickel het, tot 'n einde moet bring, [457] sodat die praktiese rede rus en sekerheid ten opsigte van uiterlike aanvalle kan hê — aanvalle wat die grond wat die praktiese rede wil bewerk, betwisbaar kan maak.

### **{Oplossing van die antinomie}**

Die wettige aanspraak wat selfs die gewone menslike rede op vryheid van die wil maak, is egter gegrond op die bewussyn (en die veronderstelling is hierbo toegegee) dat die rede onafhanklik is van die bloot subjektiewe bepaling deur oorsake, wat gesamentlik tot gewaarwording behoort en dus onder die algemene benaming van sinlikheid tuishoort. Die mens wat homself op hierdie wyse beskou as wese wat met intelligensie bedeel is, plaas homself daarmee in 'n ander orde van dinge, en word deur gronde van 'n totaal ander soort bepaal wanneer hy homself as intelligente wese met 'n wil, gevolglik as wese met kousaliteit be-

deel beskou, as wanneer hy homself as fenomeen in die sinlike wêreld (wat hy werklik ook is) waarneem en sy kousaliteit aan uiterlike bepaling volgens natuurwette onderwerp. Dan beseef hy gou dat alles tegelykertyd kan plaasvind — ja, selfs moet plaasvind. Dat 'n *ding as verskynsel* (as iets wat tot die sinlike wêreld behoort) aan sekere wette onderworpe is, waarvan presies dieselfde *ding as ding of wese op sigself* onafhanklik is, bevat nie die minste teenspraak nie. Dat die mens homself egter op hierdie tweevoudige wyse moet voorstel en begryp, berus wat die eerste betref, op die bewussyn van homself as objek wat deur sinne affekteer is, en wat die tweede betref, op die bewussyn van homself as wese wat met intelligensie bedeel is, dit wil sê as wese wat in die gebruik van sy rede van sinlike indrukke onafhanklik is (en daarom tot die verstandswêreld behoort).

Daarvandaan kom dit dat die mens vir homself 'n wil toeëien wat niks op sy rekening laat kom wat louter tot sy begeertes en neigings behoort nie. Daarteenoor reken hy handeling deur homself as moontlik, ja selfs as noodwendig, net wanneer dit met verontagsaming van alle begeertes en sinlike prikkeling kan plaasvind. Die kousaliteit van hierdie handeling lê in homself as wese wat met intelligensie bedeel is, en in die wette van die resultate en handeling wat in ooreenstemming is met die beginsels van die wêreld van die rede. Van hierdie wêreld weet hy niks meer as dat daarin slegs die rede (en wel suiwere, van sinlikheid onafhanklike rede) die wet stel nie. Verder weet hy dat hy in hierdie wêreld net as wese wat met intelligensie bedeel is, die eintlike self is (as mens daarteenoor is hy net 'n verskynsel van homself) en daardie wette onmiddellik en kategoriees vir hom geldig is. Gevolglik kan die aanpor deur neigings en drifte (dit wil sê die ganse natuur van die sinlike wêreld) geen afbreuk doen aan die wette van sy wil as wese met intelligensie nie. [458] Dit is in so 'n mate die geval dat hy van die eerste nie rekenskap gee nie en dit nie aan sy eintlike self, dit wil sê sy

wil, toeskryf nie. Wat hy wel aan sy wil toeskrywe, is sy toegewendheid aan sy neigings en drifte, as hy hulle toelaat om tot nadeel van die redelike wette van sy wil invloed op sy lewensbeginsels te hê.

### **{Die onkenbaarheid van die wêreld van die rede}**

Die praktiese rede oorskry glad nie sy grense wanneer hy homself in 'n verstandswêreld *indink* nie, maar wel wanneer hy homself daarin wil *inskou* (*hinein schauen*) of *invoel* (*hinein empfinden*). Om homself in die verstandswêreld in te dink is net 'n negatiewe gedagte ten opsigte van die sinlike wêreld; dit stel aan die rede geen wette vir die bepaling van die wil nie. Dit is net in hierdie enkele punt positief dat daardie vryheid as negatiewe bepaling tegelykertyd met 'n (positiewe) vermoë en selfs met 'n kousaliteit van die rede (wat ons wil noem) verbind is. Hierdie vermoë is die vermoë om so te handel dat die beginsel van ons handeling in ooreenstemming met die wesentliche aard van 'n redelike oorsaak is, naamlik die voorwaarde dat die lewensbeginsel van die handeling algemeen geldig soos 'n wet moet wees. As die praktiese rede egter boonop 'n *objek van die wil* (dit wil sê 'n motief van handeling) uit die verstandswêreld byhaal, dan oorskry hy sy grense en matig hy homself aan om iets te ken waarvan hy niks weet nie. Die begrip van 'n verstandswêreld is dus net 'n *standpunt* wat die rede gedwonge voel om buite die verskynsels in te neem, *sodat hy hom as prakties kan voorstel*. Die rede kan hom nie so voorstel as die invloede van sinlikheid bepalend vir die mens was nie. Aan die ander kant is dit noodsaaklik dat die rede homself op hierdie wyse begryp as ons die rede nie die bewussyn van homself as intelligensie, dus as redelike en deur die rede aktiewe oorsaak, met ander woorde as vry werkende oorsaak wil ontnem nie. Hierdie gedagte bring weliswaar die idee van 'n ander ordening en wetgewing as die van 'n natuurmeganisme, wat op die sinlike wêreld van toepassing is, mee. Dit maak ook die begrip van 'n

wêreld van die rede (dit wil sê die geheel van redelike wesens as dinge op sigself) noodwendig. Ons kan ons egter nie die minste aanmatig om hier verder te dink as die blote *formele* voorwaarde van die wêreld van die rede nie. Hierdie formele voorwaarde is die geldigheid van die lewensbeginsels van die wil as algemene wet, en daarom die outonomie van die wil wat net met die vryheid van die wil kan klop. Alle wette wat op 'n doel betrekking het, is daarteenoor heteronomie, wat net in natuurwette aangetref word en ook net op die sinlike wêreld van toepassing is.

### {Vryheid is onverklaarbaar}

Die rede sal egter al sy grense oorskry, as hy hom verstout om te *verklaar hoe* suiwer rede prakties kan wees, wat presies dieselfde is as die taak om te verklaar hoe vryheid *moontlik is*. [459]

Ons kan immers net iets verklaar as ons dit kan terugvoer op wette waarvan die voorwerp in een of ander moontlike ervaring gegee kan word. Vryheid is egter 'n blote idee; die objektiewe realiteit daarvan kan op geen wyse deur natuurwette en daarom ook nie in een of ander moontlike ervaring bewys word nie. Sodoende kan vryheid nooit begryp of ook net ingesien word nie, omdat dit deur geen analogie enige voorbeeld kan insluit nie. Vryheid geld net as noodwendige veronderstelling van die rede in 'n wese wat glo dat hy bewus is van 'n wil, dit wil sê bewus is van 'n vermoë (naamlik om as wese wat met intelligensie bedeel is, dus self volgens wette van die rede, onafhanklik van natuurlike instinkte, sy eie handeling te bepaal) wat verskil van blote begeer. Waar bepaling egter volgens natuurwette ophou, daar hou ook alle *verklaring* op. Niks bly oor behalwe *verdediging* nie, dit wil sê die afweer van die besware van daardie mense wat voorgee dat hulle dieper in die wese van dinge geskou het en daarom stoutmoedig vryheid as onmoontlik verklaar. 'n Mens kan net vir hulle aantoon dat die teen-

spraak wat hulle meen dat hulle ontdek het, net hierin lê: Om die natuurwette ten opsigte van menslike handeling geldend te maak moet hulle die mens noodwendig as verskynsel beskou; en as 'n mens van hulle eis dat hulle die mens as wese met intelligensie ook as ding op sigself moet beskou, beskou hulle hom in hierdie opsig nog steeds as verskynsel. Die afsondering van sy kousaliteit (dit wil sê sy wil) van alle natuurwette van die sinlike wêreld in een en dieselfde subjek is weliswaar 'n teenspraak. Hierdie teenspraak val egter weg as hulle besin en toegee (wat billik is) dat agter die verskynsel die dinge op sigself (hoewel verborge) as grondslag moet lê en dat ons nie kan verlang dat die wette van die funksionering van die dinge op sigself identies moet wees met die wette waaronder hulle verskynsels staan nie.

### **{Eweneens is morele belangstelling onverklaarbaar}**

Die subjektiewe onmoontlikheid om die vryheid van die wil te *verklaar* is van dieselfde aard as die onmoontlikheid om die *belangstelling* (*Interesse*)\* wat die mens in morele wette kan hê, te ontdek en begryplik

---

\* Belangstelling is dit waardeur die rede prakties (dit wil sê 'n oorsaak wat die wil bepaal) word. Om hierdie rede sê 'n mens net van 'n redelike wese dat hy in iets belangstel, terwyl redelose skepsels slegs sinlike drifte voel. Onmiddellike belangstelling het die rede net dan in die handeling, wanneer die algemeengeldigheid van die lewensbeginsel van die handeling 'n genoegsame grond vir die bepaling van die wil is. Slegs so 'n handeling is suiwer. Wanneer die rede egter die wil net deur middel van 'n ander objek van begeerte of onder die veronderstelling van 'n besondere gevoel van die subjek kan bepaal, het die rede net 'n middellike belangstelling in die handeling; en aangesien die rede sonder ervaring bloot op sy eie nóg doeleindes van die wil, nóg 'n besondere gevoel as grondslag van die wil kan ontdek, kan die middellike belangstelling net empiries en geen suiwer belangstelling van die rede wees nie. Die logiese

te maak. Nogtans stel die mens werklik belang in die morele wette. Die grond hiervoor in onself noem ons morele gevoel, wat sommiges valslik as rigsnoer van ons sedelike beoordeling voorhou — valslik omdat die morele gevoel baie eerder as die *subjektiewe* werking wat die wet op die wil uitoefen, beskou moet word, [460] terwyl die objektiewe grond daarvan net in die rede lê.

As ons handelingte moet wil wat slegs die rede as behoortlikheids-eis aan ons voorskryf — ons wat redelike maar ook sinlik affekteerde wesens is —, is dit weliswaar noodsaaklik dat die rede die vermoë moet hê om 'n *gevoel van lus* of welgevallen aan die vervulling van plig by ons *in te boesem*. Dit is dus 'n kousaliteit van die rede wat die sinlikheid in ooreenstemming met die beginsels van die rede bepaal. Dit is egter gans en al onmoontlik om in te sien, dit wil sê *a priori* begryplik te maak, hoe 'n blote gedagte wat niks sinliks in homself bevat nie, 'n gewaarwording van lus of onlus te voorskyn kan bring. Dit is immers 'n besondere soort kousaliteit waarvan (soos alle kousaliteit) ons *a priori* glad niks kan bepaal nie en daarom slegs uit die ervaring kan leer. Die ervaring lewer egter geen verhouding van oorsaak tot werking as 'n verhouding tussen twee voorwerpe van die ervaring nie, terwyl die suiwer rede deur middel van blote idees (wat glad geen voorwerp van ervaring lewer nie) die oorsaak van 'n werking (wat weliswaar in die ervaring voorkom) moet wees. Gevolglik is dit vir ons as mens gans en al onmoontlik om te verklaar hoe en waarom ons in die *algemeenheid van die lewensbeginsel as wet* — en daarom in die sedelike — belangstel. Soveel is seker: Die wet is nie vir ons geldig, omdat dit ons *interesseer nie* (want dit is heteronomie en afhanklikheid van die praktiese rede van sinlikheid, dit wil sê afhanklikheid van 'n grondliggende gevoel, waardeur die praktiese rede nooit sedewette kan stel

---

belangstelling van die rede (om sy insigte te bevorder) is nooit onmiddellik nie, maar veronderstel doelwitte waarvoor die rede gebruik kan word.

nie), maar dit interesseer ons [461] omdat dit vir ons as mense geld, en dit geld vir ons omdat dit uit ons wil as intelligensie en daarom uit ons eintlike self ontspring het. *Wat egter tot die blote verskynsel behoort, word deur die rede noodwendig ondergeskik gestel aan die aard van die ding op sigself.* #33

### **{Oorsigtelike opsomming}**

Die vraag hoe 'n kategorieese imperatief moontlik is, kan dus wel so ver beantwoord word: 'n Mens kan die enigste veronderstelling waaronder dit moontlik is, aangee, naamlik die idee van vryheid; en verder kan 'n mens die noodwendigheid van hierdie voorstelling insien. Dit is genoeg vir die *praktiese gebruik* van die rede, dit wil sê om ons te oortuig van die *geldigheid van hierdie imperatief* en daarom ook van die geldigheid van die sedewet. Hoe hierdie veronderstelling self moontlik is, kan egter deur geen menslike rede ooit ingesien word nie. Uit die veronderstelling dat die wil van 'n intelligente wese vry is, volg die *outonomie* van die wil egter noodwendig as die enigste formele voorwaarde waaronder die wil bepaal kan word. Om hierdie vryheid van die wil te veronderstel is nie heeltemaal *moontlik* nie (omdat ons met die veronderstelling van vryheid nie in teenspraak is met die beginsel van natuur-noodwendigheid in die wedersydse verhoudinge van die verskynsels van die sinlike wêreld nie — soos die spekulatiewe filosofie kan aantoon); maar dit is ook onvoorwaardelik *noodwendig* vir 'n redelike wese wat bewus is daarvan dat hy deur sy rede kousaliteit bewerkstellig en daarom 'n wil het (wat iets anders as begeertes is), om al sy gewilde handeling in die praktyk op die idee van vryheid as voorwaarde te grond. Die menslike rede is egter gans en al nie daartoe in staat om te verklaar hoe suiwere rede sonder dryfvere wat waarvandaan ook al verkry is, op sigself prakties kan wees nie. In ander woorde gestel: Die

rede is nie daartoe in staat om te verklaar *hoe die blote prinsipe van die algemeengeldigheid van al die lewensbeginsels as wette* (wat wel die vorm van 'n suiwer praktiese rede is) sonder enige inhoud (*Gegenstand*) van die wil waarin 'n mens by voorbaat kan belangstel, op sigself 'n motief kan oplewer en 'n suiwer *sedelike* belangstelling kan bewerkstellig nie. In nog ander woorde gestel: Die menslike rede is nie in staat daartoe om te verklaar *hoe suiwer rede prakties kan wees nie*. Alle moeite en arbeid om 'n verklaring van hierdie dinge te soek, is tevergeefs.

Dit is presies dieselfde as wanneer ek probeer om te deurgrond hoe vryheid self as kousaliteit van die wil moontlik is. [462] Daarmee verlaat ek die filosofiese grond van verklaring en ek het geen ander grond nie. Weliswaar kan ek nou in die wêreld van die rede rondwaal, die wêreld van intelligente wesens wat nog vir my oorbly. Hoewel ek 'n goed gefundeerde *idee* daarvan het, het ek nogtans nie die minste *kennis* daarvan nie, en ondanks al die inspanning van my natuurlike redelike vermoë kan ek nooit enige kennis daarvan hê nie. Die idee beteken net 'n iets wat oorbly wanneer ek alles wat tot die sinlike wêreld behoort, uitgesluit het uit die gronde wat my wil bepaal. Die doel hiervan is slegs om die beginsel dat motiewe uit die veld van die sinlikheid kom, in te perk deurdat ek hierdie veld begrens en deurdat ek aantoon dat hierdie veld nie alles in homself insluit nie, maar dat daar buite hom nog iets is. Hierdie iets ken ek egter nie verder nie. Van die suiwer rede, wat hierdie ideaal konsipieer, bly vir my niks behalwe die vorm oor nadat die inhoud (die kennis van objekte) heeltemaal verwyder is nie. Hierdie vorm is die praktiese wet dat lewensbeginsels algemeen geldig moet wees, en in ooreenstemming hiermee die voorstelling van die rede in sy verhouding tot die suiwer verstandswêreld as 'n moontlike werkende oorsaak, dit wil sê 'n oorsaak wat die wil bepaal. Dryfvere moet hier gans en al ontbreek. Die idee van 'n wêreld van die rede moet self die dryfveer wees, of dít waarin die rede oorspronklik



belanggestel het. Om dit begryplik te maak is egter juis die probleem wat ons nie kan oplos nie.

### {Die uiterste grens van die etiek}

Hier is nou die uiterste grens van alle navorsing van die sedelikheid. Om dit te bepaal is egter van groot belang: Dit verhoed die rede om aan die een kant in die sinlike wêreld op 'n wyse skadelik vir die sedelikheid na die hoogste motief en 'n begryplike maar empiriese belangstelling rond te soek. Dit verhoed aan die ander kant dat die rede in 'n ruimte wat vir hom leeg is (die ruimte van transendente begrippe wat die wêreld van die rede genoem word), kragteloos sy vlerke te klap sonder om weg te kom en sodoende in hersenskimme verlore raak. Origens bly die idee van 'n suiwer verstandswêreld as 'n geheel van alle wesens met intelligensie, waartoe ons as redelike wesens (hoewel andersins tegelykertyd lede van die sinlike wêreld) behoort, altyd 'n bruikbare en veroorloofde idee ten behoeve van 'n redelike geloof, hoewel alle wete aan die grens van hierdie geloof tot 'n einde kom. Hierdie idee bewerk in ons 'n lewendige belangstelling in die sedewette deur die heerlike ideaal van 'n algemene ryk van *doeleindes op sigself* (van redelike wesens), waartoe ons net as lede kan behoort wanneer ons ons sorgvuldig gedra volgens die lewensbeginsels van die vryheid, asof hulle natuurwette was. [463]

### Slotopmerking

Die spekulatiewe gebruik van die rede *ten opsigte van die natuur* lei na absolute noodwendigheid van een of ander hoogste *oorsaak van die wêreld*; die praktiese gebruik van die rede *ten opsigte van vryheid* lei ook na absolute noodwendigheid, maar *net van die wette van die handelinge* van 'n redelike wese as sodanig. Nou is dit 'n wesenlike *beginsel* in elke gebruik van ons rede om ons kennis voort te dryf tot op die

punt waar ons bewus is van die *noodwendigheid* van die kennis (want hieronder sal dit nie kennis van die rede wees nie). Dit is egter net so 'n wesenlike *bepërking* van dieselfde rede dat hy nóg die *noodwendigheid* van wat daar is of gebeur, nóg van wat behoort te gebeur, kan insien sonder dat 'n *voorwaarde* ten grondslag van wat daar is, gebeur of behoort te gebeur gelê word. Op hierdie wyse word die bevrediging van die rede deur die aanhoudende navraag na die voorwaarde egter net altyd verder verskuif. Om hierdie rede soek die rede rusteloos die onvoorwaardelik noodwendige en voel die rede homself gedwing om dit aan te neem, sonder enige middel om dit begryplik te maak. Hierin is die rede gelukkig genoeg, as die rede maar net 'n begrip kan ontdek wat by hierdie veronderstelling pas. Dit is dus geen kritiek op ons deduksie van die hoogste beginsel van die sedelikheid nie, maar 'n voorstel wat 'n mens aan die menslike rede in die algemeen moet maak dat die rede die absolute noodwendigheid van 'n onvoorwaardelike praktiese wet (van die aard wat die kategoriese imperatief moet wees) nie begryplik kan maak nie. Dat die rede dit nie wil doen deur middel van 'n voorwaarde (naamlik deur middel van 'n grondliggende belang van een of ander aard) nie, kan die rede nie ten laste gelê word nie, omdat dit dan geen sedelike, dit wil sê hoogste wet van die vryheid sal wees nie. So begryp ons weliswaar nie die praktiese, onvoorwaardelike noodwendigheid van die sedelike imperatief nie, maar ons begryp sy *onbegryplikheid* wel. En dit is al wat op 'n billike wyse van 'n filosoof wat in sy beginsels tot aan die grense van die menslike rede strewe, vereis kan word. #34

## KOMMENTAAR

#1. Kant sluit aan by die indeling van die wetenskappe soos in die Griekse filosofie gevind word, maar gebruik dit net as wegspringplek. Hy kom nie weer daarop terug nie. Sy doel is om uit te kom by die indeling wat hy reeds in die *K r V* uitgewerk het en wat vir sy filosofie fundamenteel is, naamlik materieel (inhoudelik, empiries, *a posteriori*) naas formeel (suiwer, rasioneel, *a priori*). Naas hierdie tweedeling maak hy 'n verdere tweedeling, naamlik natuur en mens, natuurnoodwendigheid en vryheid, wat dien as brug om by die etiek uit te kom.

#2. Oor die term 'metafisika' by Kant het ons reeds baie kort in die inleidende *Filosofiese plasing van die Fundering* gepraat. Waar die metafisika voor Kant soek na die laaste, fundamentele, allesfunderende syn, soek Kant na die finale, funderende beginsels wat kennis moontlik maak. Veral by die Rasionaliste is die logika van die grootste belang, omdat dit suiwer kennis is en in die opbou van die metafisika 'n normerende rol speel. By Kant beklee die logika grotendeels dieselfde posisie, maar dit is bloot formeel. In die logika beweeg die denke as 't ware binne homself en die problematiek en betekenis van kennis verander geheel en al wanneer ons die ervaring byhaal, wat vir Kant vir die uitbreiding van ons kennis absoluut noodwendig is. Dieselfde geld vir die metafisika. As metafisika met werklike kennis te doene het en nie net 'n onbeheersde spekulاسie wil wees nie, moet aanvaar word dat die ervaring ook ten opsigte van die metafisika beslissende betekenis het. By Kant word die metafisika die wetenskap wat vra na die fundamentele beginsels wat kennis (ook logika) moontlik maak. So is daar in etiek ook twee dele. Aan die een kant is daar die empiriese deel, wat Kant antropologie noem en wat hoofsaaklik ooreenkom met wat ons vandag psigologie noem. Aan die ander kant is daar die metafisika van die etiek, wat nie empiries is nie en wat ons kan ontdek deur die analise van die praktiese rede. Dit lewer die basiese beginsels wat nood-

saaklik en universeel geldend is en die grondslag van die etiek vorm. Kant neem as parallel die twee kante van die fisika: Daar is die kennis van die natuur wat ons empiries verkry; daarnaas is daar die metafisika van die natuur, wat te doen het met die noodsaaklike, universeel geldige, aprioriese beginsels wat die mens neerlê en wat kennis van die natuur moontlik maak.

#3. Kant se *Metaphysik der Sitten* het in 1797 verskyn.

#4. Kant het nou aangetoon dat dit noodsaaklik is dat ons tot die onderskeiding van die hoogste sedelike beginsel moet kom, omdat dit ons in staat stel om krities te onderskei tussen (aan die een kant) suiwer sedelike beginsels en ware sedelike handeling, dit wil sê handeling wat sedelik goed is omdat hulle ter wille van die sedelike beginsels gedoen word, en aan die ander kant handeling wat met die sedelike beginsels ooreenstem, maar in werklikheid op ander gronde berus. 'n Sedelike handeling, dit wil sê 'n handeling wat sedelik goed is, is 'n handeling wat nie net met die sedelike beginsels ooreenstem nie, maar wat *ter wille van* die sedelike beginsels uitgevoer word. Die metafisika van die sedelikheid moet dus die suiwer praktiese rede ondersoek. Praktiese rede en teoretiese of spekulatiewe rede is nie twee redes in ons nie. Dit is een en dieselfde rede wat op teoretiese aangeleenthede toegespits kan word, of op praktiese aangeleenthede, byvoorbeeld in vraes soos: 'Wat behoort ek te doen in so of so 'n situasie?' In die *Kr V* beklemtoon hy dit dat die teoretiese rede en die praktiese rede nie van mekaar afhanklik is nie; die praktiese rede het ook nie die teoretiese rede se ondersteuning of hulp nodig nie; maar die samehangende aard van ons rasionaliteit vereis wel dat daar nie 'n teenspraak tussen die teoretiese en die praktiese rede mag wees nie.

Waar Kant die bedoeling het om later 'n *Metaphysik der Sitten* te skrywe, is die onderhawige werk nie omvattend nie, maar toegespits op die sentrale probleem, naamlik die ondersoek na die hoogste en fundamentele beginsel van die sedelikheid. Hierdie werk laat hy in drie dele uiteenval. Hoe die drie presies saamhang en wat die grense is waarbinne hulle beweeg, is nie altyd duidelik nie en dit lyk nie asof Kant hom streng daaraan hou nie. Hy begin egter by die gewone alledaagse besef van sedelikheid. Dit analiseer hy om aan te toon dat in hierdie gewone beskouings beginsels van 'n etiek opgesluit lê, soos wat 'n mens ook in die filosofiese werke van die tyd vind. Dit beslaan die eerste hoofstuk. In die tweede analiseer hy hierdie filosofiese etiek om aan te toon dat dit eintlik nie verder as die daaglikse empiriese gewens kom nie, terwyl dit noodsaaklik is om die fundering van die etiek buite die empiriese in 'n metafisika van die sedelikheid te soek. Die twee analitiese gedeeltes word dan deur die laaste sintetiese gedeelte gevolg. Hierin wil Kant aantoon dat die praktiese rede deur die metafisika van die sedelikheid fundeer word; dit wil sê ware sedelikheid word 'n werklikheid in ons daaglikse praktiese bestaan wanneer ons handel in die bewussyn van ons vryheid, sonder enige beïnvloeding deur subjektiewe neigings en begeertes, gelei slegs deur ons gehoorsaamheid aan die eise van die plig, dus plig ter wille van die plig.

#5. Die eerste sin van die eerste hoofstuk is een van Kant se beroemdste uitsprake. Die sin sê dat net die goeie wil *onvoorwaardelik* en in sigself (intrinsiek) goed is. Daar is baie dinge wat deur mense as goed beskou word. Kant maak rofweg 'n klassifikasie van hierdie goeie dinge, maar die klassifikasie is onhoudbaar en ook onbelangrik. Die klem val op die wesenskenmerke van die goeie wil, naamlik dat dit onvoorwaardelik en intrinsiek goed is. Hierdie kenmerke is wesenlik, dit wil sê dit is hierdie kenmerke wat maak dat die wil 'n goeie wil is. Alle

ander dinge kan slegs voorwaardelik goed wees. 'n Begaafde verstand is byvoorbeeld goed op voorwaarde dat dit gebruik word om goed te doen, want dit kan ewe goed gebruik word om kwaad te doen.

Daarmee sien ons ook die betekenis van *in sigself* of intrinsiek: Die goeie wil is intrinsiek goed; dit wil sê die goeie wil het goedheid in homself. Die goedheid van 'n begaafde verstand, selfbeheersing en so meer lê nie in sigself nie, maar in iets anders. Omgekeerd: die begaafde verstand en so meer kry sy goedheid uit iets anders as homself. Op hierdie wyse kan ons insien dat die begaafde verstand ensovoorts net goed kan wees omdat dit deur die goeie wil beheer word.

Hierby kan ons voeg dat die etiek sedert die vroegste tye tot by Kant en in die grootste mate tot vandag toe oorheers word deur die vraag na die *summum bonum*, die hoogste goed (wysheid, genot, ensovoort). Dit is dinge wat as die hoogste goed voorgestel word en alles wat hierdie hoogste goed verwerklik of help verwerklik, is goed. Kant kan daarmee saamstem dat die vraag na die hoogste goed belangrik is en dat dit as norm kan dien vir die beoordeling van alles wat 'n mens doen. Ons sal egter sien dat hierdie goed nie volgens Kant *sedelik* goed is nie. *Sedelik* goed is net die goeie wil en dit wat deur die goeie wil vermag word. Daarom kan 'n mens met goeie reg sê dat die hele *Fundering* eintlik 'n uiteensetting is van wat ons onder sedelike goedheid verstaan.

#6. In hierdie paragraaf gaan dit oor die resultate van die wil, met ander woorde oor wat bereik word deur 'n wilsdaad, 'n daad wat ons gewil het. In wese is die redenasie hier dieselfde as in die vorige paragraaf: Die goeie wil is in sigself goed; dit is absoluut goed; die goed-

heid van die wil word geensins bepaal deur nuttigheid, dit wil sê deur goeie resultate, of deur vrugteloosheid, dit wil sê die afwesigheid van resultate nie. Nuttigheid of vrugteloosheid bepaal nie die hoogste waardering wat ons vir die goeie wil het nie.

Daar kom nou egter iets te voorskyn wat dwarsdeur die *Fundering* 'n basiese begrip is, naamlik *neiging*. Dit is die term wat Kant die meeste gebruik, maar hy wissel dit met ander terme af, byvoorbeeld begeerte, dryfveer en so meer. Dit is nie moontlik om te bepaal wat die verhouding tussen hierdie begrippe is nie, maar 'neiging' word meesal as die versamelbegrip gebruik. Die grondslag van die neigings is die behoeftige natuur van die mens. Neigings wil bevredig word en die bevrediging daarvan bring 'n variasie van genot. Elders noem Kant geluk as die gemoedstoestand wat spruit uit die bevrediging van al die neigings. Neiging is duidelik 'n uiters belangrike bron van motiewe vir die wil. Dit is egter alles empiriese motiewe, met ander woorde motiewe of beweegredes vir die handeling wat spruit uit die mens se sinlikheid. *Sinlikheid* is die mens se vermoë om deur belewenisse affekteer te word. Sinlikheid omvat alle prikkels van binne of van buite die mens, terwyl *sintuiglikheid* dui op die prikkels wat deur die sintuie kom, dit wil sê van buite. Dit is baie dikwels onmoontlik om vas te stel of Kant met die term *Sinnlichkeit* sintuiglikheid of sinlikheid bedoel, terwyl daar in Afrikaans boonop 'n besondere konnotasie aan sinlikheid verbind word.

Op hierdie punt is dit nodig om aandag te gee aan die term 'goeie wil': Die adjektief wat by 'wil' gevoeg word, impliseer dat daar ook 'n wil is wat nie goed is nie. Kant gee egter nie hier of in sy ander geskrifte 'n definisie van *wil* of van *goed* nie. Hy gebruik die term 'wil' met die vanselfsprekende betekenis wat dit sedert die Grieke gehad het. Ons kan dit omskryf as die vermoë om bewus tot handeling oor te gaan, waarby geïmpliseer word dat daar (in teenstelling tot 'n handeling onder dwang van dryfvere) in mindere of meerdere mate die

moontlikheid om te kies, dit wil sê vryheid, aanwesig is. Die Grieke het drie basiese vermoëns van die mens onderskei, naamlik denke, wil en gevoel. Kant se tydgenoot Johann Nikolas Tetens (1736-1807) het dit in sy psigologie wetenskaplik probeer begrond.

Ook 'goed' definieer Kant nie, want ook hier geld 'n vanselfsprekende betekenis van die woord. Hierdie betekenis varieer baie in die loop van die tyd. Wat Kant betref, is die belangrikste aspekte van sy agtergrond aan die een kant die Piëtisme wat in sy ouerhuis geheers het en wat groot klem lê op 'n praktiese godsdiens wat uit 'n goeie inbors spruit; goeie daede is 'n noodsaaklikheid. Aan die ander kant leef en werk Kant in die tyd van die hoogbloeie van die *Aufklärung* en Kant is geskool in die rasionalisme van sy leermeesters, veral Christian Wolff (1679-1754). Volgens die Rasionalisme is die mens wesenlik 'n rasionele wese. Hierdie redelikheid is universeel en allesoorheersend. Wat die godsdiens betref, oorheers die Deïsme (grondlegger Herbert van Cherbury (1583-1648)) wat godsdiens en sedelikheid eintlik as sinonieme beskou en as van nature ingebore in die mens aanvaar. In die gang van die *Fundering* sal ons sien dat 'goed' nie gedefinieer word nie, maar dat die onderskeiding van goed en kwaad in die mens ingebore is; tweedens dat die goeie wil deur die praktiese rede gelei word sodat irrasionele handeling nie handeling ter wille van die goeie kan wees nie; derdens dat die sedewet universele geldigheid het; en vierdens dat die gewone, alledaagse verstand so goed as die hoogste en verfynde rasionaliteit dieselfde besef van sedelikheid en die aanspraak van die sedewet het, al sou die gewone alledaagse begrip dit nie kan analiseer of begrond nie. Hiermee hang noodwendig saam dat die sedewet nie uit die ervaring verkry word nie, maar apriories is.

Kant se beskouing van die rol van die rede is gegrond in sy teologiese beskouings, wat kenmerkend van die *Aufklärung* is: Lewende en lewelose natuur verloop harmonies, wetmatig, doeltreffend en redelik



en daarom begrypbaar deur die rede. Die wette van die lewelose natuur en die instinkte van die lewende natuur (wat soos wette funksioneer) bepaal dat elke ding en elke wese sy hoogste doel bereik. Daarom is ons heelal (in terme van veral Leibniz) die beste moontlike heelal.

Op grond van hierdie beskouings vra Kant die vraag na die rol van die rede in die bestaan en handeling van 'n wese met wil, dit wil sê 'n mens. Volgens Kant is die rede nie aan 'n meganiese wetmatigheid gebonde nie. Die meganiese wetmatigheid van die instinkte sou 'n mens dus beter en met groter trefsekerheid na die hoogste doel kon lei. Die rede, eintlik die praktiese rede, dit wil sê die rede gemik op die handeling van 'n mens en daarom die rede wat op die wil invloed uitoefen, se doel kan dus nie wees om 'n wil te motiveer met die oog op resultate nie, want hierin is die rede gebrekkig en ondoeltreffend. Die praktiese rede se doel kan dus net wees om die loutere goeie wil, sonder enige betrokkenheid op resultate, te motiveer. Die goeie wil is dan die wil wat deur die rede gelei word, en nie deur die neigings, begeertes of emosies nie. Hierdie goeie wil (soos ons nog sal sien) is vry, maar die vryheid beteken nie 'n onbestendigheid of willekeurigheid nie. Ook die vry wil is gebonde aan wette en daarom konstant. 'n Enkele keer praat Kant van die gesindheid in plaas van die goeie wil.

#7. Die woord 'patologie' is vir Kant gelaai met die betekenis van die Griekse woord *pathos*. Die onderskeiding wat Kant dan maak, is tussen *praktiese* en *patologiese* liefde: Praktiese liefde word uitgedruk in 'n wilsdaad. Om sedelike gehalte te hê moet hierdie wil gehoorsaam wees aan die eise van plig en deur die praktiese rede gelei word. Patologiese liefde is 'n liefde wat met emosie gelaai is en deur neiging (begeertes, hartstogte) gedryf word.

#8. Die volgende paragraaf begin: 'Die tweede stelling is: ....' Dit word egter nie voorafgegaan deur 'n eerste stelling nie. Hierdie stelling moet aangedui word by die paragraaf wat begin: 'Ons moet nou die begrip uiteensit ....' Hierdie eerste stelling kan ons soos volg formuleer (Paton 1972:19): '*n Mens se daad is sedelik goed, nie omdat dit onder die onmiddellike druk van neiging en nog minder uit eiebelang gedoen word nie, maar uitsluitlik omdat dit uit plig gedoen word.* Hierdie stelling vereis verdere verduideliking en ons kan Kant se redenasie soos volg kort saamvat:

- 8.1 Plig is nie 'n uitvloeisel van neiging nie, maar word deur die rede ingesien.
- 8.2 Handeling wat *ooreenstem* met die eise van plig, is nog nie om hierdie rede sedelik goed nie. As 'n mens uit meegevoel met 'n noodlydende simpatiseer, is dit nog nie sedelik goed nie, al stem dit ooreen met die eise van plig. 'n Handeling is sedelik goed slegs wanneer dit *uit plig, ter wille van plig*, dit wil sê *in gehoorsaamheid aan plig* gedoen word. Hoewel Kant dit nie so stel nie, kan ons sê dat 'n daad uit meegevoel nog nie sedelik goed is nie, al is die persoon ook bewus daarvan dat plig ook die daad vereis. Die daad sou eers sedelik goed wees, wanneer die eis van plig so sterk is dat die persoon in elk geval die daad sou gedoen het, al sou hy ook geen gevoel daarvoor gehad het nie.
- 8.3 Hierdie stellings van Kant word dikwels geïnterpreteer asof hy sou leer dat 'n daad nie sedelik goed is as dit ook by neiging aansluiting vind nie. Sommige gaan so ver as om te sê dat 'n daad wat aangenaam is, nie volgens Kant sedelik goed kan wees nie.

Sulke interpretasies is heeltemaal foutief. Dade wat gedoen word ter wille van die gevolge daarvan (byvoorbeeld omdat dit genot gee, voordeel verskaf of iets wat sleg of nadelig is, vermy) kan selfs vir Kant baie sterk aanbevelingswaardig wees, maar dit is nie *sedelik* goeie daade nie. Sedelik goed is slegs daardie daad wat uit plig geskied. Hieruit kan ons aflei dat enige etiek wat vana die hoogste goed (as resultaat) of na voordeel of genot of wat ook al in Kant se streng sin van die woord geen etiek is nie, hoewel dit baie verstandige en bekwame en voordelige raad mag gee. Die enigste etiek in die ware sin van die woord, dit wil sê 'n etiek wat hom besig hou met die vraag na die sedelike, is daardie etiek wat die sedelik goeie uitsluitend as gehoorsaamheid aan plig beskou.

8.4 'n Daad het slegs sedelike waarde wanneer dit uit plig gedoen word. Die formele beginsel van die sedelikheid is dus: *Doen jou plig*. — Verderaan kom ons verskillende kere op hierdie beskouings terug.

8.5 Kant gebruik dikwels die term *Maxime*. Ons het dit deurgaans vertaal met *lewensbeginsel*.

#9. Die lewensbeginsel: *Doen jou plig* is formeel omdat dit nie sê wat dit is wat ons moet doen nie (byvoorbeeld om eerlik te wees of om jou vyand lief te hê). Dit is apories, dit wil sê dat gaan die ervaring vooraf, omdat ons reeds moet weet om sedelik goed en kwaad te onderskei voor ons die goeie of die slegte kan kies. Buitendien kan ons in die ervaring net die resultate van ons wilsbesluit leer ken, en as ons wil weet of die resultate sedelik goed of sleg is, moet ons reeds sedelik goed en

sleg kan onderskei voordat ons die resultate kan beoordeel. Uit die resultate kan ons nie tot die onderskeiding van sedelik goed of sleg kom nie.

#10. Dat hierdie derde stelling uit die vorige twee volg, is logies glad nie duidelik nie, behalwe wanneer ons blote plig (dit wil sê die uitsluiting van alle neigings) as motivering van die sedelike handeling beskou, en plig as uitdrukking van die praktiese rede aanvaar, terwyl die rede universeel geldig is. As neiging as motivering uitgesluit word — anders gestel: As enige doelwit (bedoelde resultaat van die wilshandeling) as motivering uitgesluit word — bly net die reël van die rede oor en dit het die karakter van 'n objektiewe, universeel geldige wet. So 'n wet kan na dwang lyk en vrees inboesem, wat ten opsigte van die sedelike handeling uitgesluit word. As neiging en dwang albei uitgesluit is, bly net een moontlikheid oor: Die wet wat my handeling bepaal, is die wet wat ek aan myself oplê. Subjektief kan hierdie wet my dus geen ervaring van dwang gee nie; dit is ook nie die aandrift van neigings nie. Wat subjektief in my gewek word, is dus *eerbied vir die wet*.

#11. Wat Kant in die voorafgaande paragrawe formuleer, is die *kategorieëse imperatief*: Jy behoort ..., jy moet ..., doen jou plig, handel suiwer uit gehoorsaamheid aan die universeel geldige sedewet, sonder om enigsins op die gevolge te let. Hierin lê 'n strakheid wat onaantreklik is. Verder is die kategorieëse imperatief heeltemaal formeel, dit wil sê dit gee ons 'n universele wet sonder om aan hierdie wet inhoud te gee. Kant wil selfs nie hê dat die universele wet (doen jou plig) na besondere wette toe reduceer moet word nie (byvoorbeeld jy behoort nie te lieg nie, wees eerlik), hoewel dit ook formeel is in die sin dat dit nie aan ruimte of tyd gebonde is nie. Hierdie aspekte maak Kant se etiek vir baie mense onaantreklik dit is wetties, koud, strak, genadeloos, onrea-

listies in die sin dat enigiets wat aangenaam is nie goed kan wees nie en so meer. Of so 'n beoordeling van Kant se etiek water hou, is 'n vraag waarop ons nie ingaan nie. 'n Fenomenologiese analise van die sedelikheid moet egter erken dat sedelikheid as sodanig, dit wil sê dit wat sedelikheid juis tot sedelikheid maak, die wesenselemente van objektiwiteit, onvoorwaardelikheid en universele geldigheid van die sedewet is. Geen ander filosoof kon hierdie wesenselemente van die sedelikheid nog blootlê soos Kant dit gedoen het nie.

#12. Hierdie sin (wat in die oorspronklike nog moeiliker as in die vertaling is) wil sê: Die sedewet geld absoluut noodwendig onder alle omstandighede, sonder uitsonderings. As 'n mens dit ontken, ontken jy ook die waarheid van die idee van sedelikheid en die geldigheid daarvan vir elke moontlike doelwit wat ons kan koester. Met ander woorde, die idee van sedelikheid soos Kant dit uiteensit, is absoluut noodwendig, universeel geldig, sonder uitsondering onder alle omstandighede — nie net vir mense nie, maar vir alle redelike wesens, waarby Kant byvoorbeeld God ook insluit. Hy maak hierdie aanspraak op grond van sy analise van die aard van die sedelikheid, maar ook op grond daarvan dat hy die kategoriese pligsgebod na die praktiese rede terugvoer, terwyl die rede universeel in alle mense is en natuurlik in alle wesens wat as redelik geld.

#13. Hiperfisika (*Hyperphysik*) is 'n teorie oor die aard van die bowe-sintuiglike, wat volgens Kant nie moontlik is nie. Vergelyk byvoorbeeld *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, A 179.

#14. Professor J G Sulzer (1720-1779) vertaal in 1755 Hume se *Enquiry Concerning the Human Understanding* in Duits.

#15. Kant se onderskeidings van neigings, begeertes, belange, dryfvere en so meer hoef 'n mens nie presies te handhaaf nie. Die psigologie begin eers in sy tyd as wetenskap ontluik en daar is nog nie 'n geykte wetenskaplike terminologie nie. Die terme wat Kant gebruik, is die gangbare terme van die algemene spraakgebruik van sy tyd, wat hy probeer sistematiseer. Wat belangrik is, is die tweedeling van Kant: Die sedelik goeie handeling is die handeling wat in gehoorsaamheid aan die kategoriese pligsgebod geskied, die idee van die goeie ter wille van die goeie, die handeling *uit* plig en nie net *ooreenkomstig* die pligsgebod nie. Hierdie sedelike beginsel is 'n rasonale beginsel, neergelê deur die praktiese rede, waarmee die goeie wil in harmonie is. Hierteenoor staan die duister wêreld van handeling op grond van drange, drifte, hartstogte, belange wat alles gemik is op die gevolge van voordeel, genot en geluk in al hulle variasies. Hierdie handeling geskied in stryd met die pligsgebod en die leiding van die rede, hoewel dit uiterlik met die pligsgebod ooreen kan stem. Al rol wat die rede in hierdie verband speel, is om raad te gee oor welke handeling die beste of die minste slegte resultaat sal oplewer, en verder welke middels die doeltreffendste sal wees. Hierdie handeling is almal subjektief gemotiveer, teenoor die objektiewe geldigheid van die pligsgebod.

#16. Op hierdie plek beteken 'onmiddellik': sonder die tussenkoms van enigiets anders, dit wil sê onvoorwaardelik.

#17. Die kern van die voorafgaande is Kant se onderskeiding tussen analitiese en sintetiese oordele, wat hy reeds deeglik in die *Kr V* uitge-

werk het: In enige oordeel kan die verhouding tussen subjek en predikaat óf analities óf sinteties wees. In die analitiese oordeel is die predikaat reeds in die subjek opgesluit en dit lewer geen probleme op nie. In die sintetiese oordeel is die predikaat nie in die subjek opgesluit nie, maar is 'n toevoeging tot die subjek. Dit plaas ons voor die probleem om te verklaar waarvandaan die predikaat kom. In 'n sintetiese aposteriores oordeel is dit nie 'n probleem nie, omdat die predikaat op sintuiglike ervaring berus. In die sintetiese aprioriese oordele lê egter 'n groot probleem, omdat die predikaat nie in die subjek opgesluit lê nie en ook nie uit die ervaring afkomstig is nie. Kant los die probleem op deur 'n middeposisie tussen die Rasionaliste en die Empiriste in te neem: Saam met die Empiriste aanvaar Kant dat die inhoud (materie) van alle kennis net uit ervaring kom, maar saam met die Rasionaliste aanvaar Kant dat die menslike gees toegerus is met aanskouingsvorme en kategorieë, waarmee die gegewens uit die ervaring gevorm moet word voordat ons van kennis kan praat. Dit maak die sintetiese aprioriese oordele moontlik, en die kenmerk van hierdie oordele is volstrekte algemeenheid en noodsaaklikheid. Hierdie gedagtegang is die agtergrond van die redenasie in die *Fundering*: Alle imperatiewe wat in die resultate van die handeling gegrond is (byvoorbeeld: As jy wil ryk word, moet jy hard werk), is sinteties (die subjek sluit nie die predikaat in nie) en aposteriores (dit word uit die ervaring verkry). Daarom kan sulke imperatiewe net imperatiewe van vaardigheid of verstandigheid wees, en dit is nie universeel en apodikties geldig nie. Net die sedelike imperatief is universeel, noodsaaklik en apodikties, omdat dit nie uit die ervaring kom nie. Net soos in die oordele van die suiwere rede (dit wil sê wetenskaplike oordele) word hierdie kenmerke nie uit die ervaring verkry nie, maar uit die subjek self. In wetenskaplike oordele is die aprioriese element die aanskouingsvorme en kategorieë wat deur die subjek bygedra word; in die sedelike imperatief is dit die sedewet wat apriories is en uit die subjek kom. Die subjektiwiteit maak dit egter nie willekeurig en kontingent nie. Inteendeel, beide die wetenskaplike

oordeel en die sedelike imperatief het sy oorsprong in dieselfde suiwere rede; in die wetenskap is dit die spekulatiewe (teoretiese) rede, in die sedelike is dit die praktiese rede. Hierdie rede is universeel menslik en hierop berus die universele geldigheid van sowel die wetenskaplike oordeel as die sedelike imperatief.

#18. Na mekaar het ons hier te doen met twee formulerings van die universele wet. Die eerste ('handel net volgens daardie lewensbeginsel waardeur jy tegelykertyd kan wil dat dit 'n algemene wet sal word') is die hoogste en in werklikheid die enigste kategoriese imperatief. Ander kategoriese imperatiewe (byvoorbeeld jy mag nie steel nie) geld met dieselfde algemeenheid en onvoorwaardelikheid as die eerste imperatief, maar is ondergeskik omdat die eerste imperatief allesomvattend is. — Die tweede formulering ('handel so asof die lewensbeginsel van jou handeling deur jou wil tot algemene natuurwet sal word') lewer probleme op. Voor die hand liggend is dat hierdie formulering presies dieselfde as die eerste moet sê: 'n Natuurwet is vir Kant universeel en noodwendig geldig en laat geen uitsondering toe nie. Dit is dus dieselfde as die algemene (universele) wet van die eerste formulering en is in hierdie sin 'n blote herhaling. Dit lyk egter asof dit Kant se bedoeling is om 'n alternatiewe formulering te gee in terme van die natuurwetenskap wat in sy tyd allesoorheersend is. Hierdie alternatiewe formulering impliseer dan 'n analogie tussem die sedewet en die natuurwet. Nog 'n vorm van formulering en interpretasie kry ons wanneer ons die *K r V* en die *K p V* byhaal, waar Kant se teleologiese beskouing van die natuur 'n groot rol speel. In die *Fundering* kom dit egter nie na vore nie. Watter variasie van interpretasie ook al moontlik mag wees, Kant se sentrale gedagte staan vas: Die sedelik goeie handeling is die handeling wat net uit gehoorsaamheid aan die onpersoonlike, objektiewe, onvoorwaardelik geldende sedewet geskied — die sedewet wat vir jouself net so goed as vir enige ander mens geldig is.



#19. Kant beskryf die sedewet as kategorieë, noodwendig, onvoorwaardelik en universeel geldig. As 'n mens dus sou vra: Waarom moet ek die sedewet gehoorsaam? is die antwoord daarop eintlik: Sommer, omdat dit die wet is. Dit is egter nie die wyse waarop Kant die vraag beantwoord nie. Hy gebruik die argumente van die gevolgsetiek om te illustreer waarom die sedewet die bostaande kenmerke het. Hy maak hoofsaaklik van twee metodes gebruik: In die eerste plek toon hy aan dat 'n lewensbeginsel wat op die gevolge van 'n handeling gerig is, logies kontradiktories is, en tweedens dat dit selfvernietigend is. In die derde voorbeeld kom die lewensopvatting van die *Aufklärung* duidelik na vore: Die geloof in vooruitgang is vir die *Aufklärung* vanselfsprekend en rasioneel; om nie te probeer om vooruit te gaan nie, is heeltemaal in stryd met die rede en die natuur.

#20. Tot sover het Kant vir ons twee formuleringe van die sedewet gegee wat ons herhaal:

- (i) *Handel net volgens daardie lewensbeginsel waardeur jy tegelykertyd kan wil dat dit 'n algemene wet sal word;*
  
- (ii) *Handel so asof die lewensbeginsel van jou handeling deur jou wil tot algemene natuurwet sal word.*

In albei formuleringe kom die sedewet na vore as universeel geldig, objektief, onvoorwaardelik en daarom 'n kategorieëse imperatief. Nou gee Kant 'n heeltemaal ander formulering en karakterisering van die sedewet. Tot hiertoe het hy enige handeling wat deur doel gemotiveer word, beskryf as subjektief, relatief, gegrond in neiging en bestaande as hipotetiese imperatief. Nou toon hy dat die sedelike handeling ook

in terme van doel beskrywe kan word. Dit is egter net moontlik wanneer ons doeleindes van mekaar onderskei. Hierdie onderskeiding berus op waarde: Alles behalwe die mens beskryf Kant as *Sache* en dit het relatiewe waarde; dit beteken dat dit nie waarde in sigself het nie, maar net waarde met die oog op iets anders. Hier het ons dieselfde redenasie as die redenasie ten opsigte van die goeie wil. Enige ding kan waarde hê as dit in 'n bepaalde verband gebring word. Ons beskryf dit met hipotetiese oordele. Die mens is egter die enigste uitsondering. Die mens as die enigste redelike wese is nie ding nie, maar persoon en het waarde in sigself. Kant beskryf dit met die terme *Werth* en *Würde*: Alle dinge kan waarde (*Werth*) hê. Kant gebruik hier ook die term *Preis* (prys). Hierdie waarde is dus eintlik 'n ruilwaarde en daarom heeltemaal relatief. Net die mens het *Würde*, waardigheid, wat waarde in sigself is. Alle dinge kan as 'n middel gebruik word, ook die mens (byvoorbeeld om 'n stuk werk te doen); dan is die ding se waarde in die feit dat dit middel is, wat impliseer middel-tot-iets-anders, naamlik die doel. Die persoon is altyd doel in sigself. Kant het geen beswaar daarteen dat die mens as middel gebruik word nie, maar sodra ons die mens *net* as middel gebruik, maak ons van hom 'n ding met handelswaarde (*Werth*). Ons ontmenslik hom en tas sy diepste waardigheid aan. Ons ontken sy persoonwees. Daarom kan Kant die sedewet nou in terme van doel uitdruk, naamlik *ons mag 'n mens nooit bloot as middel gebruik nie, maar altyd tegelykertyd ook as doel in sigself*. Dit geld my houding teenoor myself net so goed as my houding teenoor ander mense. Hierdie formulering van die sedewet handhaaf die kenmerke van objektiviteit, onvoorwaardelikheid en universele geldigheid en word ook as 'n kategorieese imperatief uitgedruk.

#21. Kant se heel belangrikste begrip in die etiek kom hier eksplisiet na vore, naamlik *die mens as die wese wat vir homself wette stel, dit wil sê die wese wat vry is*.

#22. 'Vir homself wette stel' word uitgedruk in die term 'outonoom' (Grieks: *autos* = self, en *nomos* = wet). Die mens is dus outonoom. Die kategoriese imperatief is 'n algemeen geldige wet wat ons bind, maar 'n wet wat ons as rasonale wesens self maak, self aan onself oplê. Ons lewensbeginsels is die wyse waarop ons hierdie algemene wet vir onself besonder maak. Net die sedewet is outonoom. Alle ander wette berus op die gevolge van handeling, die doelwit wat ons begeer. Ons lê die wet nie aan onself op nie, maar die wet word op ons gelê deur die resultate wat ons begeer. Hierdie wette is almal *heteronoom* (Grieks: *heteros* = ander, en *nomos* = wet).

#23. Outonome wesens, wat ander altyd as 'n doel in sigself sien, vorm saam, as geheel 'n ryk van doeleindes. Dit sou miskien beter wees om die term 'gemenebes' in plaas van 'ryk' te gebruik. Onder die formulerings van die universele sedewet wat ons reeds gekry het, kan ons nog een byvoeg: *Handel altyd só dat jy deur jou lewensbeginsels jouself altyd tegelykertyd as algemeen wetgewend kan beskou*. Ons kan ook sê: *Handel só dat jy deur jou lewensbeginsels altyd 'n lid van die ryk van doeleindes bly*. Die 'Opperhoof' waarvan Kant praat, is die oneindige rasonale wese wat nie aan plig onderhewig is nie, omdat geen heteronomie op hom van toepassing is nie. In die *Fundering* verwys Kant nie na die Christelike teologie nie. In *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* behandel hy haas elke belangrike begrip van die Christelike teologie. Hy vind dit sinvol en aanvaarbaar maar nie op die wyse waarop die kerk die begrippe verkondig nie. Kant herinterpreteer die kerklik-teologiese begrippe om 'n rasoneel samehangende en filosofies aanvaarbare sisteem te vorm. Gesien van hierdie kant is daar in die teologie verskillende baie belangrike begrippe wat die basis van Kant se ryk van die doeleindes kan vorm. Waaraan 'n mens veral dink, is die gemeenskap van die heiliges wat deur al die Christelike kerke in die *Apostolicum* bely word. 'n Mens kan ook dink

aan die Duisendjarige Vrederyk wat in Chiliastiese kringe en hulle voorlopers reeds lankal verkondig word. Hoogs waarskynlik is die grondslag van Kant se ryk van die doeleindes te vind in die liefdevolle broederskap van die gelowiges wat 'n uiters belangrike rol in die Piëtistiese beweging (waarvan Kant se ouers oortuigde en aktiewe aanhangers was) gespeel het.

#24. Die voortgang vind hier plaas deur 'n dialektiese samehang van kategorieë, naamlik eenheid — veelheid — alheid. Ons vind dit in Kant se tafel van die kategorieë in die *K r V* : 106. Hierdie dialektiese verhoudings speel by Kant 'n ondergeskikte rol, maar word by Hegel allesoorheersend.

#25. Die wêreldbeskouing van die tyd word gekenmerk deur 'n vooruitgangsoptimisme wat die natuur teleologies beskou, dit wil sê as 'n doelmatige samehang gerig op die hoogste, en hierdie hoogste is die mens.

#26. Francis Hutcheson (1694-1747), etikus en estetikus, wat eng by Shaftesbury aansluit. Albei het groot invloed op Kant uitgeoefen, al was dit dikwels in 'n negatiewe sin.

#27. In die voorafgaande paragrawe maak Kant vryheid in die betekenis van outonomie tot die grondbegrip van sy etiek. Die gedagte dat sedelikheid, en veral verantwoordelikheid en toerekenbaarheid, net op voorwaarde van vryheid moontlik is, is so oud soos die filosofie. By Kant word dit buitengewoon sterk gestel, in die eerste plek omdat dit werklik die sleutelbegrip in die besinning oor die sedelikheid is, maar in die tweede plek ook omdat vryheid saam met begrippe soos kousaliteit,

rasionaliteit en vooruitgang die belangrikste begrip van die tyd was. Vryheid vir die individu en vir volke, akademiese vryheid, persvryheid en politieke vryheid is die probleme wat die belangrikste geeste op elke terrein van daardie tyd besig gehou het.

#28. Kant se redenasie oor heteronomie en outonomie is redelik eenvoudig en behoef geen kommentaar nie. Net een aspek is vir ons vandag miskien vreemd, naamlik die gedagte van 'n *rasionele* doelwit wat die handelings kan bepaal en daarom ook heteronomie is. Handeling met die oog op resultate van die aard van genot of voordeel is vir ons bekend. Dit berus op wat Kant neiging noem. In die *Aufklärung* is die geloof in vooruitgang egter algemeen. Hiermee hang die vanselfsprekende beskouing saam dat 'n mens jouself (jou bekwaamhede, vaardighede, kennis maar ook jou sedelike hoedanighede) gedurig moet verbeter. Een aspek hiervan is dat jy moet leer om te lewe volgens die lewensbeginsel dat jy kan begeer dat wat jy doen, 'n algemene wet moet word. Hiermee hang sy redenasie oor die ryk van doeleindes saam, wat ons kan interpreteer as die samelewing van mense wat volgens die objektief geldende sedewet leef. Beide die persoonlike sedelikheid en die sedelikheid van die samelewing berus nie op behoeftes en neigings nie, maar op die rede. Nou kan ons egter die objektiewe kategorie sedewet (doen jou plig, doen die goeie ter wille van die goeie) ook in terme van doelstelling uitdruk: Die goeie of my plig is my doel; ek handel soos wat ek doen omdat ek die doel het om my plig te doen; ek handel met die doel om lid van die ryk van doeleindes te bly. So 'n formulering sou vir Kant aanvaarbaar wees; dit is maar net 'n ander manier om die sedewet te formuleer en dit is steeds vir Kant outonomie. Daarteenoor staan die ander moontlikheid: Ek kan die goeie doen nie omdat dit goed is nie, maar omdat ek so 'n soort mens wil wees — myself verbeter, my gemeenskap opbou en so meer. Hoewel 'n mens dit rasionele doeleindes kan noem, sodat die handeling nie uit behoefte

of neiging gedoen word nie, is dit nie handelinge ter wille van die goeie of plig nie, maar (kan ons in vandag se terme sê) ter wille van 'n nuwe-produk van die pligshandeling. Dit is weer heteronomie.

#29. In die eerste twee hoofstukke (sê Kant) het hy analities te werk gegaan. In die eerste hoofstuk het hy getoon hoe filosofiese beginsels in die daaglikse sedelike bewussyn van mense opgesluit lê. In die tweede hoofstuk het hy hierdie filosofiese beginsels geanaliseer. Om nou hierdie beginsels as werklik noodsaaklik aan te toon, moet hy tot 'n kritiek van die praktiese rede oorgaan. Om dit te doen begin hy waar die tweede hoofstuk geëindig het, naamlik vryheid as noodsaaklike veronderstelling van sedelikheid. Hy lê die klem egter verskillend: Hierdie vryheid beteken vry in negatiewe sin (*vry van* nie-sedelike faktore wat op die wil inwerk) en in positiewe sin (*vry tot* die sedelike handeling op grond van pligsoorwegings). Dit beteken egter nie wetteloosheid nie. 'n Wettelose vryheid weerspreek en vernietig sigself. *Vryheid is outonomie*, 'n wet wat die praktiese rede vir homself oplê.

#30. Die onderskeiding tussen die verskynsel (*Erscheinung*, Phenomenon) en die ding op sigself (*Ding an sich*, *Noumenon*) is die grond van Kant se beroemde Kopernikaanse wending waardeur hy die moontlikheid van aprioriese kennis fundeer het (*K r V* : xvii en verder aan). In terme hiervan is die ding op sigself nie kenbaar nie, omdat Kant vir alle kennis die vereiste stel dat daar 'n bydrae van die kant van die objek deur die sintuie (wat die materie of inhoud lewer) en 'n bydrae van die kant van die subjek (aanskouingsvorme en kategorieë wat die vorm lewer) moet wees. Van die ding op sigself het ons geen waarneming nie, en hoewel die ding op sigself 'n logiese en 'n ontologiese noodwendigheid is wat ons moet aanvaar, het ons nie kennis (in Kant se definisie van die term) van die ding op sigself nie. Dit maak vryheid

egter moontlik: Die kategorieë, waaronder die kategorie van oorsaaklikheid, is op die gegewens van die sintuie van toepassing. Daarom kan alle gegewens van die sintuie in terme van oorsaaklikheid interpreteer word. Waar daar geen sintuiglike gegewens van die ding op sigself kan wees nie, kan die kategorie van oorsaaklikheid nie daarop toegepas word nie en is dit dus vry (*K r V* : xviii, vv, en elders). Hierdie redenasie is egter net op rasonale wesens van toepassing. In sy etiese werke, veral die *Fundering*, interpreteer Kant hierdie vryheid nie as wetloosheid nie, maar as selfwetgewing (outonomie), maar die grond daarvan bly steeds die onderskeiding van ding op sigself en verskynsel. Hierdie onderskeiding is nie 'n blote slimigheid om by die probleem van die universele geldigheid van die wet van oorsaaklikheid verby te kom nie: Kant beklemtoon dat 'n mens net een rede het wat as teoretiese of praktiese rede aangewend word. Die teoretiese en die praktiese is nie geskei nie en het oor en weer betekenis. Dit gaan egter nog verder: Hierdie vryheid is die fundamentele kenmerk van menswees. Ook in die teoretiese rede kom dit noodwendig te voorskyn: Die verbinding van bepaalde kategorieë met bepaalde gegewens van die sintuie, met ander woorde die aanwending van die transendentale skematisme, wat kennis tot stand laat kom, is die werk van die transendentale verbeeldingskrag, wat fundamenteel op die akte *ek dink* gebou is en daarom vryheid beteken. Hierdie vryheid is die wese van die mens in alle opsigte en maak die mens inisiator in alle verhoudings (*K r V* : 170 vv.; R Eisler 1964, artikel oor *Einbildungskraft*; Heidegger 1963; Ritter 1972, artikel oor *Einbildungskraft*).

#31. Kant se onderskeiding van verstand en rede staan onder die invloed van Aristoteles se onderskeiding van passiewe en aktiewe rede.

#32. Om Kant se terminologie in Afrikaans te vertaal is soms moeilik, ook weens die feit dat hy nie altyd sy terme konsekwent handhaaf nie. So praat hy van *Verstandeswelt*, *intellektuelle Welt*, *intelligibele Welt* wat moeilik van mekaar onderskei kan word. Ons het hier en daar die Duitse terme agterna in hakies geplaas in die hoop dat dit die leser sal help. Nog 'n moeilike term is *Sinne* of *sinnlich*, waarop ons reeds gewys het. Die Afrikaanse 'sinne' en 'sinlik' het bybetekenis wat in Duits nie bestaan nie. In die vertaling het ons terme gebruik soos dit vir ons naaste aan Kant se bedoeling lyk.

#33. Belangstelling kan op twee maniere invloed op 'n mens se handeling hê: Eerstens kan dit op gevoel en begeerte berus; dan is die belangstelling gerig op die resultate wat met die handeling bereik word. Tweedens kan die belangstelling deur die idee van die sedewet gewek word. Dit kan ook sedelike gevoel genoem word. Sommige filosowe (Kant dink hier aan die Britse moraalfilosowe) reken dat hierdie sedelike gevoel ons tot sedelike handeling motiveer. Dit is egter nie so nie. Die sedewet, die pligsgebod is nie vir ons geldig op grond van ons sedelike gevoel nie, maar ons het 'n sedelike gevoel omdat ons eerbied vir die sedewet het. Kant maak 'n uitgebreide gebruik van die term *Interesse* met sy variasies en verbindings. Ons vertaal met terme soos belang, belangstelling, eiebelang en so meer. Vir ons aanvoeling van die krag van die terme is belang en so meer te swak om die lading van Kant se *Interesse* werklik uit te druk. Die term belang en belangstelling het na ons gevoel 'n element van afgetrokkenheid, gedistansieerdheid, intellektualiteit, terwyl in Kant se term 'n sterk element van gegrepenheid en betrokkenheid aangevoel kan word.

#34. Kant se afsluiting is nie negatief nie, nog minder 'n skeptiese houding. Wat wel waar is, is dat ons hier 'n duidelike aanduiding het dat



Kant die grense van die *Aufklärung* deurbreek: Die rede het geen absolute status nie, hoe belangrik dit ook al mag wees. Daar is grense vir die rede. Nadat Kant die aard en geldigheid van die teoretiese (wetenskaplike, spekulatiewe) rede analiseer het, kom hy uiteindelik uit by die besluit: 'Ek kan dus *God, vryheid en onsterflikheid* ten behoeve van die noodwendige praktiese gebruik van my rede nie *aanvaar* nie, as ek nie die spekulatiewe rede tegelykertyd sy aanmatiging van oordrewe insigte ontnem nie .... Ek moet dus die wete (*Wissen*) ophief om vir die *geloof* plek in te ruim ...,' (*K r V*: xxx). *God, vryheid en onsterflikheid* is teoreties onbewysbare, prakties noodsaaklike, aprioriese postulate wat die metafisiese grondslag vir die sedelikheid uitmaak. (*K r V*: Deel I, Boek 2, hoofstuk 2).

---

## ENKELE LITERATUURVERWYSINGS

Immanuel Kant se werke word almal gebruik volgens die internasionaal erkende uitgawe van die Pruisiese Akademie vir Wetenskap.

Broad, C D 1978. *Kant. An Introduction.* Cambridge: Cambridge University Press.

Acton, H B 1970. *Kant's Moral Philosophy.* London: Macmillan.

Aune, B 1979. *Kant's Theory of Morals.* Princeton: Princeton University Press.

Eisler, R 1964. *Kant-Lexikon.* Hildesheim: Olms.

Heidegger, M 1965. *Kant und das Problem der Metaphysik.* Dritte Aufl. Frankfurt: Klostermann.

Heintel, P und Nagel, L 1981. *Zur Kantforschung der Gegenwart.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Kaulbach, F 1988. *Immanuel Kants 'Grundlegung zur Metaphysik der Sitten'.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Manthey-Zorn, O (vertaler) 1938. *The Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals.* London: Hutchinson.

Paton, H J 1972. *The Moral Law: Kant's Groundwork of the Metaphysic of Morals.* London: Hutchinson.

Ritter, J 1972. *Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 2 D - F.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Ross, Sir D 1962. *Kant's Ethical Theory: A Commentary on the 'Grundlegung zur Metaphysik der Sitten'.* Oxford: Clarendon Press.

Schmidt, R 1953. *Immanuel Kant: Die drei Kritiken.* Stuttgart: Alfred Kroner.

**Indeks**

<b>analities</b>	13, 14, 26, 17, 20, 22, 23, 25, 26, 27, 28, 29, 31, 33, 34, 35, 37, 38, 39, 49, 41, 43 45, 46, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 69, 71, 72, 74, 75, 76, 77, 78, 80, 81, 83, 84, 85, 86, 90, 91, 92, 97, 98, 101, 102, 103, 105, 106, 107, 108, 114, 117, 125	<b>belang, belang- stelling, eiebelang</b>	3, 20, 37, 63, 64, 65, 76, 81, 85, 86, 87, 100, 104, 105, 106, 113, 127
<b>antinomie</b>	94, 96	<b>ding</b>	50, 60, 64, 87, 97, 100, 101, 111, 121, 125, 126
<b>antropologie</b>	8, 9, 10, 35, 38, 106	<b>ding op sigself/ver- skynsel/s</b>	3, 87, 88, 89, 90, 91, 97, 98, 100, 101, 125, 126
<b>apriori</b>	2, 4, 5, 8 9, 10, 11, 33, 88, 107, 111, 114, 118, 125, 128	<b>doel</b>	3, 11, 12, 16, 17, 18, 19, 22, 29, 33, 41, 42, 43, 45, 52, 54, 58, 59, 60, 65.
<b>aposteriori</b>	3, 4, 117, 118		
<b>beginsel</b>	2, 6, 7, 8, 10, 11,		

66, 67, 68, 69, 70, 72, 76, 80, 81, 83, 87, 90, 99, 103, 106, 11, 112, 120, 121, 122, 124	35, 36, 38, 56, 57, 84, 94, 95, 96, 102, 106, 122, 123, 125	40, 41, 42, 51, 52, 71, 72, 74, 77, 78, 79, 84, 102, 107, 108, 109, 110, 11, 112, 113, 114, 115, 119, 121, 124
<b>etiek</b>	<b>formule</b>	
2, 3, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 14, 31, 38, 55, 104, 106, 107, 108, 109, 114, 115, 119, 121, 123	39, 41, 48, 50, 58, 64, 70, 71, 83	
<b>empiries</b>	<b>geluk</b>	<b>grens</b>
4, 7, 8, 9, 10, 11, 14, 31, 38, 55, 104, 106, 107, 108, 109, 114, 115, 119, 121, 123	15, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 24, 29, 35, 42, 43, 44, 45, 46, 62, 73, 76, 77, 78, 80, 91, 110, 117	94, 96, 104
<b>fatsoenlikheid</b>	<b>gevoel</b>	<b>imperatief</b>
9	2, 3, 5, 22, 35, 51, 53, 57, 69, 78, 88, 101, 101, 110, 113, 127	25, 39, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 54, 55, 59, 60, 64, 65, 70, 71, 73, 75, 76, 80, 81, 83, 85, 91, 102, 105, 115, 118, 119, 120, 121
<b>filosofie</b>	<b>goed</b>	<b>intrinsiek</b>
1, 2, 3, 6, 7, 8, 11, 12, 27, 28, 29, 30, 34 30,,5, 3 34	3, 10, 15, 16, 18, 19, 20, 21, 22, 25, 27, 30, 34, 37, 39, 40 40	68, 74, 108, 109
		<b>karakter</b>
		15, 21, 31, 115

**kousaliteit**

45, 82, 91, 96, 97,  
98, 100, 101, 102,  
103, 123

**lewensbeginsel**

20, 22, 23, 25, 26,  
27, 29, 31, 41, 49,  
50, 51, 52, 53, 54,  
55, 57, 63, 64, 65,  
66, 68, 69, 70, 71,  
72, 73, 74, 75, 76,  
81, 83, 85, 86, 93,  
98, 99, 101, 102,  
103, 104, 114, 119,  
120, 122

**logika**

4, 7, 8, 11, 106

**metafisika**

5, 8, 9, 10, 11, 12,  
13, 14, 31, 34, 35,  
36, 38, 57, 81, 82,  
106, 107, 108

**misiologie**

18

**neigings**

10, 16, 19, 20, 21,  
22, 23, 37, 29, 31,  
37, 39, 44, 54, 55,  
56, 59, 68, 74, 76,  
80, 91, 93, 97, 98,  
108, 110, 112, 113,  
115, 116, 120, 124

**natuur**

1, 7, 8, 9, 15, 17,  
18, 19, 21, 31, 33,  
35, 38, 50, 55, 56,  
57, 59, 60, 62, 68,  
69, 70, 71, 72, 73,  
77, 80, 83, 84, 85,  
89, 90, 91, 92, 94,  
95, 97, 104, 106,  
107, 110, 111, 119,  
120, 123

**oordeel**

4, 5, 12, 18, 28,  
54, 78, 80, 86, 118

**outonomie/hete-  
ronomie**

62, 65, 69, 74, 75,  
81, 82, 83, 86, 87,  
90, 91, 92, 102,  
123, 124, 126

**persoon**

9, 16, 24, 40, 52,  
60, 61, 62, 74, 87,  
93, 113, 121

**plig**

9, 12, 19, 29, 21,  
22, 23, 25, 26, 27,  
29, 31, 32, 33, 36,  
38, 49, 50, 51, 52,  
54, 55, 59, 60, 61,  
63, 64, 66, 67, 73,  
90, 95, 100, 107,  
111, 112, 113, 114,  
115, 116, 121, 123

**pragmaties**

43

<b>prys</b>	14, 15, 28, 30, 31, 32, 33, 35, 37, 42, 43, 46, 55, 64, 65, 67, 68, 73, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 84, 89, 90, 91, 95, 100, 103, 104, 106, 110, 113, 114, 115, 122, 123, 124, 127	62, 74, 76, 78, 81, 88, 89, 91, 96, 98, 100, 101, 102, 103, 105, 106, 117
<b>rede/verstand</b>		<b>summum bonum</b>
2, 3, 5, 7, 9, 10, 11, 12, 13, 17, 18, 19, 25, 27, 28, 29, 30, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 44, 45, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 66, 75, 76, 79, 81, 84, 85, 88, 89, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 110, 112, 114, 116, 119, 123, 125, 126	<b>sedewet</b>	108
	9, 10, 11, 32, 35, 37, 69, 73, 76, 79, 82, 85, 86, 90, 101, 103, 110, 114, 115, 117, 118, 119, 120, 121, 123, 126	<b>uitsondering</b>
		53, 93, 115, 118, 120
		<b>verpligting</b>
		9, 10, 12, 35, 38, 43, 46, 48, 55, 73, 90
<b>ryk van doeleindes</b>	<b>sinlikheid</b>	<b>volkomenheid</b>
64, 65, 66, 67, 68, 71, 72, 73, 103, 121	78, 85, 92, 96, 101, 102, 109	76, 77, 78
	<b>suiwer</b>	<b>voorbeelde</b>
<b>sedelikheid</b>	4, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 23, 27, 29, 30, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 54, 55,	3, 30, 33, 37, 49, 53, 60, 92, 93
8, 9, 10, 11, 13,		

**voortgang**

119, 122, 123

**vry (vryheid)**

7, 33, 35, 43, 47,  
53, 55, 58, 60, 61,  
65, 68, 81, 82, 83,  
84, 85, 86, 87, 89,  
90, 91, 92, 93, 94,  
95, 97, 98 99, 101,  
102, 103, 104, 105,  
107, 109, 111, 120,  
122, 124, 125, 126,  
127

**wet (algemeen, eerbied vir)**

9, 22, 23, 24, 25,  
26, 27, 32, 33, 38,  
40, 43, 46, 47, 48,  
49, 50, 51, 52, 53,  
54, 55, 56, 57, 58,  
62, 63, 64, 65, 67,  
68, 69, 70, 71, 72,  
73, 74, 77, 79, 80,  
82, 83, 84, 85, 90,  
92, 96, 98, 100,  
102, 104, 114, 118,  
119, 120, 121, 123,  
124, 125

**waarde/waardigheid**

16, 17, 20, 21, 22,  
24, 27, 28, 29, 30,  
31, 36, 42, 54, 55,  
58, 67, 68, 73, 85,  
92, 119, 120

**wil (goeie, suiwer)**

11, 15, 16, 19, 39,  
55, 70, 73, 80, 82,  
92, 107, 108, 109,  
110, 111, 116, 120

**wêreld (sintuiglik,  
verstands, intellek-  
tueel)**

87, 88, 89, 90, 91,  
92, 96, 97, 102,





Immanuel Kant

P S Dreyer

HTS Suppl. 8 (1997)