

Wereldburgers in eigen land: Over kosmopolitisme en patriottisme

Rede uitgesproken door

Prof. dr. Pauline Kleingeld

bij de aanvaarding van het ambt van hoogleraar
op het gebied van de praktische wijsbegeerte en
haar geschiedenis sinds de vroegmoderne tijd,
aan de Universiteit Leiden,
vrijdag 30 september 2005

Mijnheer de Rector Magnificus, zeer gewaardeerde toehoorders:

In 1772 kwam een groepje Göttinger studenten met literaire aspiraties en bewondering voor de Germaanse oudheid bij elkaar, eerst onder een eikenboom, later in een kamer rijkelijk versierd met eikenbladeren, om te toosten op de dood van ene Christoph Martin Wieland (1733-1813). In een rituele stemming scheurden de studenten de door Wieland geschreven boeken aan flarden. Ze gebruikten een deel van de snippers als aanstekers bij het roken en dansten op de rest, en daarna staken ze ook die in brand, samen met een portret van de zo gehate Wieland.

Wat had Wieland misdaan? Hij was op dat moment één van de belangrijkste Duitse auteurs en een voormalig hoogleraar wijsbegeerte. Hij werd ervan beschuldigd dat hij Franse en antieke Griekse en Romeinse literatuur bewonderde. Hij zou de degeneratie van de Duitse ziel belichamen, hij was te rationalistisch, te zeer bekommerd om literaire stijl, hij schreef zelfs af en toe iets komisch (hoe frivool!), kortom hij was niet *diep*, niet *serieus* genoeg. In plaats hiervan zouden Duitse auteurs uit hun eigen oud-Germaanse verleden moeten putten en zwaardere thema's als vaderland, gevoel, deugd, en grote en meeslepende daden moeten behandelen, Duitse heldendaden die dan de basis zouden kunnen vormen voor echt-Duitse bardenliederen.¹

Wieland pakte de handschoen goedgehumeurd op en publiceerde onder andere een essay waarin hij zich vrolijk maakte over de positieve effecten van het eten van eikeltjes.² Ook schreef hij een persiflage, onder het pseudoniem Teutobold von AltEich, waarin hij een zogenaamd patriottisch plan ontwierp om Duitsland cultureel, economisch, en politiek op een hoger plan te brengen. Wie zijn oogkleppen maar stevig ophoudt kan gemakkelijk zeggen dat de Germaanse erfenis de beste is. Maar het is dom en zelfs gevaarlijk, in Wielands ogen, om zich uitsluitend op het eigen verleden te richten als er ook andere, verhevener culturele hoogtepunten zijn om zich aan op te trekken. Naar zijn mening stonden de Grieken en Romeinen en de Fransen cultureel gezien op een veel hoger niveau dan de oud-Germaanse stammen.³

Tevens introduceerde Wieland een concept uit de Grieks-Romeinse oudheid in de Duitse discussie: kosmopolitisme, wereldburgerschap. Niet dat dit een nieuw of onbekend begrip was: het was bekend onder alle hoger opgeleiden als een begrip uit de oudheid, en het begrip was op dat moment al in gebruik als synoniem van ruimdenkendheid en onbekrompenheid. Wieland poetste echter de oude betekenis die het bij de Grieken en Romeinen had weer op, en hij deed dat op een manier die grote invloed had.

Ik zal u hier vanmiddag eerst iets meer vertellen over dit achttiende-eeuwse Duitse kosmopolitisme (een belangrijk thema in mijn huidige onderzoek) en dan nader ingaan op één specifiek wijsgerig thema, te weten de verhouding tussen kosmopolitisme en patriottisme.

Wieland en de historische wortels van het kosmopolitisme

De historische wortels van het kosmopolitisme zijn te vinden bij de antieke Cynici en Stoïcijnen. Diogenes van Sinope wordt gezien als de vader van de term kosmopoliet. Toen deze cynicus gevraagd werd waar hij vandaan kwam antwoordde hij volgens Diogenes Laertius: “Ik ben een burger van de wereld.”⁴

Daarmee schijnt hij vooral bedoeld te hebben: ik erken geen speciale band met enige bijzondere stad of staat. Voor Diogenes schijnt het wereldburgerschap vooral een levenshouding te zijn geweest, niet een uitgewerkte wijsgerige theorie; hij verdedigde een levenshouding van extreem individualisme, lak aan sociale conventies en verplichtingen. Diogenes reizend met zijn knapzak, gekleed in lompen, is het volkomen beeld van het ongebonden, ultramobile individu: “Zonder stad, zonder thuis, zonder land; een bedelaar, een vagebond, levend van dag tot dag.”⁵

Dit Cynische kosmopolitisme heeft om begrijpelijke redenen nooit grote aanhang gevonden. Maar het werd door tegenstanders graag afgeschilderd als ‘het’ kosmopolitisme en vervolgens bekritiseerd. Jean-Jacques Rousseau schrijft dat kosmopolieten “pochen dat ze van iedereen/de hele wereld [tout le monde] houden, om maar het recht te hebben van niemand te houden.”⁶ In het woordenboek van de Académie Française wordt een kosmopoliet gedefinieerd als “iemand die geen vaderland erkent” – en, zo voegt men er fijntjes aan toe: “een kosmopoliet is geen goed burger.”⁷ Soortgelijke uitingen vindt men ook in Duitsland, bijvoorbeeld in het werk van Johann Georg Schlosser,⁸ en natuurlijk kende men in Duitsland de Franse literatuur.

Maar men moet hard zoeken om Cynische kosmopolieten in het echt te vinden, en in het Duitse taalgebied vindt men ze alleen in literaire werken, bijvoorbeeld in Wielands boek over Diogenes, getiteld *Socrates gek geworden* (1770).⁹ In het echt deed de Stoïcijnse versie van het kosmopolitisme veel meer opgeld.

De Stoïcijnse versie verschilde nogal van de Cynische. De Stoïcijnen ontwikkelden kosmopolitisme tot een uitgewerkte ethische theorie. Volgens de Stoa verdienen alle mensen moreel respect en erkenning omdat alle mensen delen in een gemeenschappelijke rationaliteit en moreel vermogen, ongeacht hun verschillende politieke, religieuze, of andere bijzondere banden. Ze beschrijven kosmopolitisme als de visie dat alle mensen “als het ware in één staat” wonen. Dit duiden ze niet in politieke zin (hetgeen zou kunnen leiden tot bijvoorbeeld het ideaal van een wereldstaat); voor hen is het wereld-‘burgerschap’ een metafoor voor gemeenschappelijk lidmaatschap in één morele gemeenschap. En de Stoa acht dit prima verenigbaar met lidmaatschap in een bepaalde politieke gemeenschap zoals een stad of een staat, en zelfs verenigbaar met speciale activiteiten ten behoeve van de eigen politieke gemeenschap. Het ontworpen zwerwersbestaan is hen vreemd. Een bekende verdediger was bijvoorbeeld keizer en Stoïcijnse denker Marcus Aurelius. De vraag is natuurlijk hoe kosmopolitisme en keizerschap samengaan.

Wieland introduceerde de Stoïcijnse vorm van kosmopolitisme in een uiterst succesvolle serie satirische vertellingen over de Abderieten, die verscheen tussen 1774 en 1781. De hoofdpersoon van de serie, de wijze Democritus van Abdera, door Wieland

van Stoïcijnse trekken voorzien, keert terug naar zijn geboortestad na tientallen jaren door de wereld te hebben gereisd. Democritus is een “wereldburger,” een “mensen-vriend in de echte betekenis van het woord,” die overal waar hij komt probeert goed te doen, zonder aanzien des persoons.¹⁰ Anders dan Diogenes vindt Wielands Democritus echter wél dat hij een bijzondere verplichting tegenover zijn eigen vaderstad heeft. Hij vindt bijvoorbeeld dat hij de plicht heeft zijn medeburgers te laten delen in wat hij geleerd heeft tijdens zijn afwezigheid. Vanwege de onverbeterlijke domheid van de Abderieten lopen al zijn pogingen op hilarische wijze mis, maar aan Democritus’ inzet ligt dat niet.

In zijn latere behandelingen van het thema werkt Wieland zijn versie van kosmopolitisme verder uit. Steeds karakteriseert hij het als een streven om onbevooroordeeld en onpartijdig rechtvaardigheid en het welzijn van mensen te bevorderen, wie of waar ze ook zijn mogen. Zo schrijft hij:

Kosmopolieten zijn in de meest authentieke en eminente zin *burgers van de wereld*. Ze beschouwen *alle volkeren* op aarde als evenzovele *takken* van *één familie*, en het *universum* als een *staat*, waarin zij *burgers* zijn, samen met ontelbare andere redelijke wezens, met het doel de perfectie van het *geheel* te bevorderen...¹¹

Hierbij wil ik wel aantekenen dat deze omschrijving volgens Wieland (en sommige Stoïcijnen) niet inhoudt dat alle mensen wereldburgers zijn. Er zijn wereldburgers en wereldbewoners, zegt hij, en de tweede groep heeft een lagere status. Alleen de wijzen zijn wereldburgers in de volle zin des woords, de domme massa is het niet. Maar de reikwijdte van de activiteiten van de wereldburgers is het geheel van alle redelijke wezens, inclusief de wereldbewoners, en hierbij gaan ze onbevooroordeeld, zonder onderscheid naar nationaliteit of naar religie, ras en tot op zekere hoogte geslacht te werk. Men kan Wielands opvatting om deze reden een ‘elitair’ kosmopolitisme noemen. Maar het *is* een vorm van kosmopolitisme, want hij benadrukt de band die alle mensen verenigt en de plicht die men als wijze heeft tegenover alle mensen en de mensheid als geheel.

Andere vormen van kosmopolitisme in het 18^e-eeuwse Duitsland

Het door Wieland belichte kosmopolitisch ideaal werd ook door vele anderen opgepikt en verder uitgewerkt. Bijvoorbeeld door Immanuel Kant (1724-1804), in de 1780’er en 90’er jaren, die het idee een meer egalitaire wending gaf, door de status van wereldburgers toe te kennen aan alle mensen. Alle mensen (überhaupt alle redelijke wezens) dienen als burgers van één en dezelfde morele wereld te worden beschouwd, volgens Kant. Kant duidt deze wereld met een op het eerste gezicht wat esoterische benaming aan als een “rijk van doelen”. Het heet een rijk van ‘doelen’ omdat de burgers in dit rijk nooit slechts als middel mogen worden gebruikt, maar altijd ook als doel op zich moeten worden beschouwd en behandeld (een duidelijk voorbeeld van wat moreel ongeoorloofd is is slavernij). Het heet een ‘rijk’ omdat we volgens principes dienen te handelen waarvan we kunnen willen dat ze als *wetten*

voor zo'n gemeenschap gelden (een duidelijk voorbeeld van wat ongeoorloofd is is het gebruik van een dubbele standaard, waarbij één principe voor onszelf geldt en een ander voor anderen). Dit rijk van doelen is een kosmopolitische morele wereld waarin alle redelijke wezens in vrijheid, gelijkheid, en onderlinge verbondenheid samenleven, als de gezamenlijk zichzelf wetgevende burgers van een morele gemeenschap. Een ieder behoort zo te handelen, argumenteert Kant, dat de stelregel van zijn handelen kan gelden als een wet in zo'n gemeenschap, dat wil zeggen als een wet die anderen respecteert, die anderen niet slechts als middel gebruikt, en die universeel als wet in zo'n rijk kan gelden, voor allen en te allen tijde.¹²

Volgens Kants egalitaire kosmopolitisme is deze morele gemeenschap dus een gemeenschap van gelijken. Dit betekent niet alleen dat alle morele personen het potentiële *object* van kosmopolitisch handelen zijn, maar ook dat ze allen gelijkelijk kosmopolitisch *subject* zijn, dat wil zeggen dat allen mede-wereldburgers zijn en elkaar als zodanig behoren te behandelen. Dit in tegenstelling tot Wielands visie dat alleen de wijzen wereldburgers zijn.

Ook de Kantiaanse wereldburger is niet de stereotype ontwortelde zwerver — integendeel, Kant meent dat men een wereldburger in de volle zin des woords kan zijn zonder ooit Königsberg te verlaten. Ook hij is van mening dat het wereldburgerschap speciale loyaliteit ten opzichte van deelgroepen (zoals de eigen staat, de eigen familie) niet uitsluit. Hij gaat zelfs zo ver te stellen dat patriottisme een kosmopolitische plicht is. Daarover straks meer.

Kant werkte zijn kosmopolitisme niet alleen in ethische maar ook in politieke richting uit: hij is de geschiedenis in gegaan als 'vader van de volkenbondsgedachte' en hij verdedigde een federatie van staten als ideaal. Ook had hij een robuust begrip van mensenrechten, rechten die niet gebonden zijn aan nationaliteit maar die mensen *als mensen* toekomen. En inderdaad kan het kosmopolitisme in deze en nog meer richtingen uitgewerkt worden. In de achttiende-eeuwse Duitse discussie vindt men ook economische varianten (de lof van de wereldmarkt), culturele varianten (de lof van het cultureel pluralisme), en religieus-emotionele varianten (het romantisch ideaal van de spirituele eenheid van de mensheid).¹³

De historische context van deze discussie is ingewikkeld, maar ongetwijfeld speelde een belangrijke rol het feit dat het 'heilige roomse rijk der Duitse natie' in een crisis geraakt was, en dat het een open vraag was hoe het nu staatkundig verder moest met vele politieke eenheden en eenheidjes in het gebied van het heilige roomse rijk. In de ogen van veel Duitse auteurs leidde de afwezigheid van een sterk centraal staatsgezag echter tot een bijzondere openheid en een soort kosmopolitische cultuur. Kant bijvoorbeeld beschouwde de Duitsers als bij uitstek kosmopolitisch. Ze erkennen de verdiensten van andere volken sneller dan die van zichzelf, zei hij, ze verzamelen en verzoenen de beste aspecten van culturen overal ter wereld, en ze zijn gastvrij tegenover vreemdelingen dan andere volken.¹⁴ (Dit lijkt wel enigszins op het beeld dat veel Nederlanders van Nederland hadden, tot enkele jaren geleden).

Deze Duitse discussie over kosmopolitisme is tot dusver geen voorwerp van onderzoek geweest, behalve in negatieve zin in werken met een nationalistische teneur. Dat is ten dele historisch te verklaren. Onder de invloed van oorlogsdreiging uit Frankrijk kwam er rond 1800 een einde aan de discussie, en daarna werd het nationalisme in Duitsland overheersend. Vanaf dat moment was er minder aandacht om het kosmopolitisme tot voorwerp van goed onderzoek te maken. Evengoed is het historisch te verklaren dat er nu wel belangstelling voor dit onderwerp is. Wij leven immers in een wereld die zich pijnlijk bewust is van de gevaren van het nationalisme, en in een wereld waarin wij eraan gewend zijn geraakt over de nationale grenzen heen te kijken – of we nu via de nieuwsmedia het lijden van mensen elders in de wereld van schijnbaar dichtbij meemaken, of dat we zelf elders gaan wonen, of dat we immigranten in onze stad zien. In het kielzog van deze ontwikkelingen is er een hernieuwde aandacht voor en ontwikkeling van kosmopolitische theorie in de hedendaagse praktische wijsbegeerte.

Ik wil u nu een doorkijkje bieden naar een klein onderdeel van dit brede onderwerp dat ik in mijn onderzoek bestudeer. Ik zal daartoe nader ingaan op de verhouding tussen moreel kosmopolitisme en patriottisme.

Kosmopolitisme en patriottisme

Kosmopolitisme is nog steeds invloedrijk. U bent bekend met de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens. Na de grote tsunami in 2004 vonden vele mensen in deze wereld het vanzelfsprekend dat er een beroep op ze gedaan werd om anderen te helpen die men niet kende en ook nooit zou ontmoeten, en werd er met succes een recordbedrag aan geld ingezameld. Toen de apartheid in Zuid-Afrika beëindigd werd was er enthousiasme in vele delen van de wereld. Dit zijn heel verschillende fenomenen maar ze hebben gemeen dat ze verbonden zijn met de wijdverbreide intuïtie dat mensen *als mensen* een fundamenteel gelijkwaardige morele status hebben.

Nu is het niet zo dat iedere activiteit ten behoeve van het recht of het welzijn van andere medewereldburgers iemand daarmee tot een kosmopoliet maakt. Voor kosmopolitisme in de ware zin des woords is nodig dat het niet gaat om een hobby ('alleen als ik *zin* heb doe ik iets voor een ander die ik niet ken'; of: 'we laten af en toe een vluchteling toe omdat we dat interessant en exotisch vinden'). Ook is het niet een kwestie van tijd of geld *over* hebben: iemand die pas als het eigen volk goed verzorgd is gaat kijken of er wat overschiet en die zich pas dan afvraagt of een ander misschien nog wat nodig heeft is geen kosmopoliet. Het gaat om het *uitgangspunt*: om het uitgangspunt dat alle mensen, in hun hoedanigheid als mensen, een bepaalde gelijke morele status hebben, een status die aan allen de plicht oplegt het recht, de vrijheid, of het welzijn van allen na te streven (de preciese invulling van deze plicht hangt af van een nadere specificering van de kosmopolitische ethische theorie).

Kosmopolitisme is dus ook niet hetzelfde als economische globalisering, laat staan

lof der globalisering. Globalisering kan bijdragen aan de verbreiding van kosmopolitische overtuigingen, maar het hoeft niet. Globalisering kan immers ook met kolonialisme en slavernij samengaan, maar kosmopolitisme niet. Ook kan globalisering juist een anti-kosmopolitische terugslag teweegbrengen, een nationalistische reactie. Omgekeerd is het mogelijk dat een geïsoleerde samenleving doortrokken raakt van kosmopolitische idealen.

Dit alles ter bepaling van waar we het over hebben.

In het dagelijks leven is het voor velen echter vanzelfsprekend dat de eigen kring de eerste prioriteit heeft (bijvoorbeeld de eigen familie en het eigen land) en dat de rechten, vrijheden, en belangen van onbekende anderen elders in de wereld pas in beeld komen als daar ruimte voor over is. Bovendien wordt deze opvatting binnen de ethiek door velen als een ethisch juist principe verdedigd. Velen zijn ervan overtuigd dat de plichten die men heeft jegens mensen met wie men een speciale band heeft voorrang hebben op die jegens mensen waarmee men niet zo'n band heeft. Voor velen is dit dan ook dé reden om het kosmopolitisme af te wijzen. Vaak wordt namelijk gedacht dat het kosmopolitisme niet in staat is bijzondere persoonlijke banden en speciale plichten recht te doen. Zou kosmopolitisme er immers niet toe moeten leiden dat we onze eigen kring (familie, collega's, medeburgers, etc.) in geen enkel opzicht beter behandelen dan volslagen onbekenden? Maar, zo zeggen de critici vervolgens: dat is een *reductio ad absurdum* van het kosmopolitisme. Ten onrechte, zo zal ik laten zien.

Het viel mij op, bij de bestudering van de 18^e-eeuwse Duitse kosmopolitische filosofische auteurs, dat ze allemaal positief staan tegenover patriottisme. Wieland schrijft een persiflage op het eikenbladeren-enthousiasme, maar hij is ook de auteur van een essay waarin hij oproept tot Duits patriottisme. Kant, vader van de volkenbondsgedachte, verdediger van robuuste mensenrechten, schreef dat kosmopolieten een plicht tot patriottisme hebben. Iets dergelijks geldt ook voor andere nu niet met naam genoemde representanten.

Maar hoe kan dat? Patriottisme en kosmopolitisme worden tegenwoordig vooral als elkaars tegenpolen gezien, als houdingen die elkaar uitsluiten. Wieland wordt dan ook standaard verweten inconsistent te zijn. Kant en hedendaagse Kantianen wordt standaard verweten dat zij geen ruimte in hun theorie hebben voor speciale verplichtingen tegenover bepaalde groepen, tenminste niet voor die speciale verplichtingen die men niet zelf vrijwillig aangaat, zoals die tegenover het land waarin men als burger geboren wordt. (Het kan worden verklaard waarom ik de plicht heb u tien euro te betalen als ik die van u geleend heb en u beloofd heb ze terug te betalen. Maar een plicht tegenover een *bepaalde* subgroep van de mensheid die ik niet zelf ben aangegaan, zoals een plicht tegenover het land waarin men door geboorte een burger is, die kan, zo wordt algemeen gedacht, niet in Kantiaanse termen worden verklaard.)

Ik zal hier twee manieren laten zien waarop een kosmopolitische universalist niettemin een argumentatie kan ontwikkelen voor de claim dat er speciale verplichtingen

bestaan jegens de eigen staat of politieke gemeenschap, zonder de kosmopolitische grondbeginselen te verloochenen. Dat wil zeggen: twee manieren om kosmopolitisme te verenigen met patriottisme.

Hoe kan zo'n argumentatie eruitzien? Op het eerste gezicht zou men namelijk kunnen denken dat kosmopolitisme veroordeelt tot handelen als een burger van nergens. Dat men dus niet mag handelen *als een burger van een bepaalde staat en ten behoeve van de eigen staat*. Dat men rechtvaardigheid overal behoort na te streven, of waar dan ook, zonder als staatsburger te mogen handelen, laat staan als patriot. En wat kan 'patriottisme' betekenen in deze context? Wat blijft er over van het kosmopolitisme als de wereldburger patriot wordt? Omgekeerd, is dit soort patriottisme de naam wel waard? Laten we eens kijken naar Wieland en Kant.

Het samengaan van kosmopolitisme en patriottisme bij Wieland

Zoals ik al zei, wordt Wieland in de literatuur gekenschetst als iemand die op wijsgerig ongepaste wijze van twee walletjes wil eten. Eén autoriteit claimt dat "hij er nooit in geslaagd is zijn kosmopolitisme met zijn patriottisme te rijmen".¹⁵ Een ander claimt dat Wieland op grillige wijze nu eens kosmopolitisme en dan weer patriottisme verdedigde.¹⁶

Wieland stelt dat de kosmopolitische principes en overtuigingen van de wereldburger óók de basis zijn van zijn welwillende houding tegenover de politieke gemeenschap waarvan hij zelf lid is. Met andere woorden: men kan op grond van kosmopolitische argumenten een bepaalde welwillendheid tegenover de eigen politiek-sociale groep verdedigen. Maar, zegt hij er meteen bij: de kosmopolitische principes en overtuigingen bepalen ook de grenzen waarbinnen deze welwillendheid moet blijven. Want hoewel de wereldburger het beste voor heeft met zijn eigen land, heeft hij eveneens het beste voor met alle anderen, en dat betekent dat hij de welvaart, roem, en omvang van zijn vaderland niet mag nastreven door middel van opzettelijke overmatige bevoordeling van de eigen staat en door onderdrukking van andere staten.¹⁷

De wereldburger weet dat hij niet *alle* mensen kan helpen maar wel ergens goed moet doen. Dat betekent dat men in principe goed mag doen tegenover de eigen groep. Stel er zijn tien landen met mensen in nood en daarvan is het eigen land er één. Het is niet fout om elders aan het werk te gaan, want de wereldburger heeft immers het beste voor met iedereen. Maar het kan voor de hand liggen in het eigen land aan het werk te gaan. Goede kans dat men daar effectief kan zijn. En als men dat doet is dat niet onrechtvaardig tegenover de anderen elders, zolang men ze niet onderdrukt of de eigen groep overmatig bevoordeelt. Van dit laatste zou sprake zijn als de eigen groep bijvoorbeeld eigenlijk niets nodig heeft.

Maar hoe komt Wieland nu van deze positie naar een verdediging van patriottisme? Het is belangrijk om allereerst te zien dat er twee vormen van patriottisme zijn die hij afkeurt. Hij verwerpt het nationalistisch patriottisme, het nationalisme dat van een Duits volk als culturele eenheid spreekt, want dat is volgens Wieland empirisch

onjuist en bovendien geborneerd. Voorts verwerpt hij de zogenaamde “Romeinse” vorm van patriottisme, waarmee hij doelt op het gedrag van “republikeinse enthousiastelingen” zoals Brutus and Cassius (die Caesar vermoordden) en Milton (die de onthoofding van Charles I verdedigde).¹⁸ Maar dat wil nog niet zeggen dat hij alle vormen van patriottisme verwerpt.

Wieland definieert het patriottisme dat hij verdedigt als volgt: “Patriottisme is de natuurlijke vrucht van de tevredenheid van het volk met zijn toestand, een tevredenheid die gebaseerd is op de rechtvaardigheid van de wetten en de betrouwbaarheid van de wetshandhaving.”¹⁹ De juiste vorm van patriottisme komt volgens Wieland vanzelf op in de rechtvaardige staat. Mensen zijn over het algemeen gelukkiger onder een rechtvaardig staatsbestel dan onder een onrechtvaardig staatsbestel: niet alleen omdat de welvaart onder een rechtvaardig staatsbestel beter verdeeld is en omdat men zelf rechten en vrijheden geniet, maar ook omdat men de rechtvaardigheid als zodanig erkent en waardeert. Het patriottisme dat Wieland goedkeurt en zelfs aanprijst is dus gebonden aan een bepaald soort politiek systeem, namelijk een goed staatsbestel. Het is niet gebonden aan een nationale of culturele groep. Het is een versie van wat recentelijk ‘constitutioneel patriottisme’ is gaan heten, in navolging van Dolf Sternberger en Jürgen Habermas,²⁰ maar wat dus ook al in de achttiende eeuw gevonden wordt bij Wieland. Patriottisme is “liefde jegens de tegenwoordige constitutie van de politieke gemeenschap [*Liebe der gegenwärtigen Verfassung des gemeinen Wesens*]” en het daaruit voortvloeiend streven bij te dragen aan de instandhouding en vervolmaking ervan.²¹

Wieland was van mening dat de Duitsers goede reden hadden om patriottisch te zijn, gegeven het losse en pluralistische politieke systeem van die tijd. De meeste regeerders hadden een goed systeem van wetgeving en zetten zich in voor het welzijn van de bevolking. Er was minder sociale ongelijkheid dan elders in Europa, en de gemiddelde levensstandaard was zo slecht nog niet: Duitsland kende een “gulden middelmaat”.²² Als het leven in een republiek niet beviel kon men vrij eenvoudig verhuizen naar een monarchie en omgekeerd. Kortom, Duitsers hadden een aantal redenen om patriottisch te zijn, precies omdat ze *niet* een centraal geregeerde staat vormden zoals bijvoorbeeld de Fransen.

Op Wielands empirische claims is wellicht het één of ander af te dingen, maar daar gaat het mij niet om. Ook kan men het gemakkelijk oneens zijn met Wielands politieke ideaal van de vaderlijke monarch, maar ook daar gaat het mij niet om. Waar het mij wel om gaat is dat dit soort constitutioneel patriottisme, de liefde voor een politiek systeem en het streven dit in stand te houden en te verbeteren, uitstekend verenigbaar is met het kosmopolitisme, zolang het politieke ideaal zelf is geformuleerd in universalistische termen,²³ en zolang men zich maar houdt aan de regel dat het patriottisme niet ten koste mag gaan van anderen. De standaard kritiek op Wieland, dat hij zichzelf tegensprekt door beide te verdedigen, is dus onterecht en verraadt een gebrek aan inzicht in wat hij bedoelde met patriottisme.

Het moge duidelijk zijn uit de beschrijving van Wielands kosmopolitisch patriottisme dat men bij het eigen patriottisch handelen altijd het grotere geheel van de

wereld in het oog dient te houden. Het mag niet een naar binnen gekeerd perspectief worden.

Het patriottisme waar Wieland het over heeft is reactief. Het is een reactie op een bepaalde stand van zaken. Slechte wetten leveren geen patriottisme op. Levend in een slecht staatsbestel zal een ware wereldburger nog steeds zijn best doen hervormingen ten positieve tot stand te brengen, maar dan zonder patriottisme. En als het handelen binnen de eigen politieke gemeenschap vruchteloos blijft, dan gaat de kosmopoliet wat beters doen.

Kosmopolitisch patriottisme bij Kant en Kantianen

Er zijn verschillende passages waarin Immanuel Kant, schutspatroun van de universalistische ethiek en verdediger van de volkenbondsidee, beweert dat kosmopolieten patriottisch dienen te handelen. In zijn notities over antropologie stelt Kant dat de “nationale waan” dat het eigen volk inherent superieur is aan andere volkeren moet worden vernietigd en vervangen door “patriottisme en kosmopolitisme”.²⁴ In colleges over de metafysica der zeden spreekt Kant wat curieus van “wereldpatriottisme en lokaal patriottisme” en zegt hij dat “beide van de kosmopoliet geëist worden”.²⁵

Op het eerste gezicht is dit uiterst bevreemdend, het klinkt tegenstrijdig, en in de Kant literatuur is er niemand die dit raadsel heeft opgelost. In het huidige politiek-theoretische debat krijgen Kantiaans geïnspireerde denkers bovendien regelmatig het verwijt te horen dat ze geen plek hebben voor speciale plichten tegenover de eigen staat. Kantianen, zo luidt de aanklacht, kunnen alleen succesvol betogen dat men in het algemeen een plicht heeft om rechtvaardigheid overal, of waar dan ook, te bevorderen, maar geen enkele bijzondere verplichting tegenover de staat waartoe men zelf behoort. Zo stelt John Simmons:

Zelfs als je volkomen algemene plichten had om rechtvaardigheid en geluk te bevorderen, bijvoorbeeld, en dientengevolge plichten om rechtvaardige of geluksbevorderende staten te steunen, dan nog zouden deze plichten van je eisen dat je al zulke staten steunt, zonder dat er een noodzakelijke reden is om enig speciaal favorisme of een unieke loyaliteit tegenover je eigen rechtvaardige staat te tonen ...²⁶

Er worden in de hedendaagse politieke filosofie in de Kantiaanse traditie diverse pogingen gedaan om dit soort tegenwerpingen het hoofd te bieden, maar tot nog toe zonder succes.²⁷ Toch geloof ik dat er een antwoord mogelijk is, en ik zou u hier de redenering in grote lijnen voor willen stellen. Het mooie is in dit geval dat één bepaalde argumentatieve strategie iets nieuws kan toevoegen aan de hedendaagse politiek-filosofische discussie en tevens licht werpt op Kants tot nog toe onbegrepen claims aangaande patriottisme.

Kant verdedigt een andere opvatting van kosmopolitisme en een andere visie op burgerschap en de staat dan Wieland. Hij verwerpt Wielands paternalistische politieke ideaal als despotisch, en hij stelt daarvoor in de plaats het ideaal van republiek en burgerschap. Als gevolg hiervan zijn er ook grote verschillen in de manier waarop Wieland en Kant kosmopolitisme en patriottisme verenigen.

Bijna elke keer als Kant patriottisme verdedigt doet hij dit in een bespreking van het republikeins ideaal, het ideaal dat hij in de plaats stelt van Wielands paternalistisch ideaal. De ideale republiek is de gemeenschap der burgers die gezamenlijk, via hun volksvertegenwoordigers, zichzelf de wet geven, en die een uitvoerende en rechterlijke macht aanstellen die van de wetgevende macht gescheiden zijn. Kant omschrijft de burgers van een republiek als leden van een politieke gemeenschap die verenigd zijn ten behoeve van gezamenlijke wetgeving.²⁸ Vrijheid, gelijkheid, en gezamenlijke onderworpenheid aan zelfgegeven wetten zijn de essentiële elementen van Kants burgerschapsideaal, elementen die de volksvertegenwoordigers altijd dienen te respecteren en die zo de wetgevende macht bepaalde beperkingen opleggen.²⁹ Wij noemen zo'n staatsbestel tegenwoordig een indirecte democratie. De ideale staat is volgens Kant dus een *res publica*, een politieke gemeenschap, waarin de burger volwaardig lid is en als zodanig behandeld wordt.

Kant brengt patriottisme dus in verband met zo'n republikeinse staat. Hij werkt zelf helemaal niet uit waarom. Hij stelt wel *dat* de wereldburger patriot dient te zijn in een republiek, maar niet hoe, waarom, wat dit patriottisme behelst, en hoe het te rijmen is met het kosmopolitisme. Toch kunnen we door een beetje nadenken over het ideaal van de republiek een Kantiaanse visie op patriottisme reconstrueren die het ten eerste mogelijk maakt Kants eigen uitspraken als zinvol te interpreteren, en die ten tweede ook voor hedendaagse Kantianen mijns inziens plausibel moet zijn. Deze visie op patriottisme is zelfs ook plausibel voor vele anderen die aan democratie hechten, want de argumentatie beperkt zich niet tot een specifiek-Kantiaanse opvatting van democratie.

Kants republikeinse staat, of, in onze terminologie, democratie, impliceert bepaalde plichten van de burger tegenover de staat, want zo'n staat kan alleen bestaan als de burgers actief bij het politieke bedrijf betrokken zijn. Dit is goed duidelijk te maken door de republikeinse staat te contrasteren met de despotische staat. Een despotische staat kan in principe prima als zodanig functioneren als alle individuele onderdanen het zich tot stelregel maken zich puur en alleen met hun eigen zaken te bemoeien en zich zoveel mogelijk te onttrekken aan de politiek. Onderdanen zijn namelijk geen essentieel onderdeel van het politieke bedrijf. In veel gevallen heeft de machthebber ze nodig om aan geld te komen of om oorlog te voeren, maar als de despotie zich op een afgelegen eiland met een goudmijn bevindt is zelfs dat misschien niet nodig. Dan is de staat voor de onderdanen de macht die op al dan niet hinderlijke wijze over hen heerst, maar waar zij zelf niet actief bij betrokken zijn; zij zijn slechts onderdanen, geen burgers.³⁰

Als alle burgers van een *republiek* het zich tot stelregel maken zich alleen met hun eigen zaken te bemoeien en zich te onttrekken aan de politiek is het resultaat radicaal anders. Dan is de republiek *als republiek* zelf onmogelijk. Nu is het een bekend principe van Kants ethiek dat als een bepaalde stelregel niet gewild kan worden als universele wet, dat het dan moreel ongeoorloofd is volgens die stelregel te handelen. Volgens Kant is de republiek (de indirecte democratie) de enige staatsvorm die geheel in overeenstemming is met wat principes van ethiek, recht, en rechtvaardigheid vereisen.

Dan kan de stelregel zich aan de politiek te onttrekken echter niet als universele wet worden gewild. In dit geval volgt dus dat er een plicht is betrokken te zijn bij de politiek in de eigen republiek ofwel democratie.

Vanwege de inherente band tussen de burger en de republiek is er dus wel degelijk een speciale plicht voor de burger van zo'n republiek tegenover de eigen staat waarin men burger is, een plicht die deze burger niet heeft tegenover andere staten of hun burgers of onderdanen, en die men ook niet eens *kan* vervullen in staten waarvan men geen burger is. Hiermee is de standaard tegenwerping van mensen zoals Simmons beantwoord – de tegenwerping dat Kantianen rechtvaardigheid overal, of waar dan ook, behoren na streven, en geen enkele bijzondere plicht tegenover hun eigen staat hebben.

Negatief geformuleerd bestaat er dan dus de plicht niet te handelen volgens de stelregel de eigen 'republikeinse' (lees: democratische) staat te verwaarlozen; positief geformuleerd is dit de plicht te streven naar het instandhouden en verbeteren van de eigen republiek (democratie). Dit gaat verder dan de plicht de wet te gehoorzamen of de staat niet te ondermijnen. Het is een positief geformuleerde plicht iets na te streven, namelijk het goede functioneren van de eigen republikeinse (democratische) staat, waarbij dit doel zelf gemotiveerd is door de overweging dat een dergelijke staat de enig juiste staatsvorm is, de enige die in overeenstemming is met principes van vrijheid, recht en rechtvaardigheid.

Wat betekent dit nu in de praktijk? Ik kan u natuurlijk niet in abstracto een lijstje met verplichte handelingen geven. Wat in concreto gedaan behoort te worden hangt van de situatie af en van de mogelijkheden van de handelende persoon. Dat is net zo met andere plichten: het is een plicht —dat neem ik nu even aan— om mensen in nood te helpen. Maar ook daarbij kan ik u niet een lijstje geven waarop staat wat u in de toekomst precies behoort te doen. Het hangt er maar net van af wat voor nood er is en hoe u kunt helpen. Bovendien hangt het er ook vanaf wat voor andere plichten en verplichtingen u verder nog heeft. Ik neem aan dat de meesten van u zullen onderschrijven dat u inderdaad een morele plicht hebt om mensen in nood te helpen, maar toch zit u allemaal hier wat anders te doen en is dit geen immorele bijeenkomst. Ik denk dat u al wel ziet dat de stelling dat men het goed functioneren van de eigen democratische staat dient na te streven niet op zich al een lijst met verplichte handelingen impliceert.

Natuurlijk zijn er een aantal handelingen die voor de hand liggen. Als minimum valt denk ik te verdedigen dat men op de hoogte blijft van wat er politiek speelt en op gezette tijden zijn of haar stem uitbrengt. Maar het kan ook tot heel andere activiteiten leiden, zoals deelnemen aan een maatschappelijke discussie, of zich inzetten voor goed onderwijs. Ook dat is voor een democratie onontbeerlijk.

Maar te stellen dat we een plicht hebben ons in te zetten voor de goed functionerende democratie betekent dus niet dat we dat altijd of altijd eerst of alleen maar behoren te doen. Want we hebben nog veel meer plichten. Als ik op weg naar de stembus, vijf minuten voor sluitingstijd van het stemlokaal, op een verlaten straat

iemand tegenkom die ligt dood te bloeden en duidelijk mijn hulp nodig heeft denk ik dat we het er over eens zijn dat ik, moreel gezien, niet over deze persoon heen mag springen om mijn stem nog op tijd uit te brengen. Want we hebben ook een plicht mensen in nood te helpen. De bepaling van wat in een bepaalde situatie gedaan moet worden hangt van een moreel oordeelsproces af, en dat is nu eenmaal niet anders.

Wel is duidelijk dat kosmopolitisch patriottisme nooit een rechtvaardiging kan zijn om de grens dicht te doen en alleen naar binnen te kijken, of om de rest van de wereld tot instrument te maken van het eigen welzijn. Ook is het niet een versie van het principe 'eigen volk eerst.' Het is een uitvloeisel van de algemene plicht rechtvaardigheid te bevorderen, een uitvloeisel omdat de republiek (in Kants terminologie), of democratie (in hedendaagse terminologie), de aangewezen vorm is om de politiek op rechtvaardige manier te institutionaliseren, en omdat een democratie niet zonder de betrokkenheid van burgers kan. Het kan goed zijn dat medeburgers als gevolg hiervan soms bepaalde voordelen behalen van mijn handelen, maar dat moet niet verward worden met de stelregel dat het eigen volk altijd eerst komt.

Omdat het ondersteunen en bevorderen van het goed functioneren van de eigen republiek (democratie) zelf als onderdeel van de kosmopolitische plicht wordt gezien om recht en rechtvaardigheid te bevorderen, liggen de patriottische en kosmopolitische plichten volgens deze zienswijze in elkaars verlengde. Hoe meer kosmopolitische patriotten van de Kantiaanse soort er in de wereld zijn, hoe meer mensen er zijn die de juiste politieke instituties steunen voor het juiste doel, namelijk vrijheid, recht, en rechtvaardigheid. En als dat de motivatie is dan zal een democratische staat vol Kantianen zich van nature ook vreedzaam en rechtvaardig gedragen tegenover niet-burgers in eigen land, en tegenover andere staten en individuen elders in de wereld. Met andere woorden, als de wereldburger zich in eigen land inzet voor vrijheid, recht en rechtvaardigheid, dan dient hij of zij tegelijk over de grenzen heen te blijven kijken. Dat is kosmopolitisch patriottisme, of een patriottisch kosmopolitisme.

Slotopmerkingen

Voordat ik afsluit zou ik een paar aanvullende punten willen noemen die van toepassing zijn op het kosmopolitisch patriottisme van zowel Wieland als Kant, en waarin hun theorieën verschillen van andere soorten patriottisme, zoals bijvoorbeeld de nationalistische soort.

Het patriottisme waar zij van spreken is gerelateerd aan een politiek systeem, niet aan een culturele of etnische gemeenschap of een volk in nationalistische zin.

Het impliceert geen vergelijkend waardeoordeel, als zou de eigen staat als zodanig beter zijn dan andere.

Het soort patriottisme waar zij van spreken staat emigratie of immigratie niet in de weg. De argumentatie die ik heb gepresenteerd geldt immers evengoed van een zogenaamde 'autochtone' burger als van een zojuist genaturaliseerde immigrant.

'Patriottisme' zoals hier bedoeld moet dus niet de connotatie hebben dat het het land van de eigen voorvaders zou moeten betreffen, 'vaderland' in de zin van 'land

van je vader', of 'land dat je vader is'. Dat is een mogelijk misverstand dat is gerelateerd aan de etymologie van de term, en misschien is dit een reden is om de term 'patriottisme' te vervangen door een term die niet op het woord *pater*, 'vader' is geënt. Ik zeg "misschien" een reden – want men zou ook omgekeerd kunnen betogen dat het inzicht in het belang van burgerlijke verbondenheid met het eigen land niet een monopolie van het nationalisme dient te zijn, en dat de term 'patriottisme' juist door zijn oorsprong in de republikeinse traditie geschikt is om dit uit te drukken. Dat is echter een kwestie van taalpolitiek die losstaat van de wijsgerige kwestie waar het hier om gaat.

Tenslotte: het soort patriottisme verdedigd door Wieland en Kant vereist niet dat men zich van kritiek tegenover het eigen land onthoudt. Het is zelfs zo, en dit vindt men bij veel achttiende-eeuwse schrijvers, dat de *kritiek* op bestaande sociale of politieke misstanden soms als patriottische bijdrage kan worden geafficheerd. Dat was retorisch en strategisch natuurlijk handig, maar veel van die achttiende-eeuwse auteurs zagen het waarschijnlijk ook echt zo, omdat ze streefden naar verbetering van het eigen bestel door op hervormingen aan te dringen.

Kortom: het kosmopolitisme is wel degelijk verenigbaar met bepaalde vormen van patriottisme, in ieder geval met deze twee. De ware wereldburger in een democratie hoeft zich niet te schamen voor de overtuiging dat men tegenover de eigen staat een 'speciale' plicht heeft.

Als men dus wat nauwkeuriger kijkt naar de achttiende-eeuwse debatten komt men ideeën tegen die ook heden ten dage nog de moeite waard zijn om opnieuw doordacht te worden. Ik heb hier slechts één voorbeeld uitgewerkt, namelijk de combinatie van kosmopolitisme en patriottisme, maar hetzelfde geldt ook voor andere gebieden. Ook op andere gebieden blijkt het wijsgerig vruchtbaar, ten behoeve van nieuwe bijdragen aan het huidige wijsgerige debat, deze oude discussie aan de vergetelheid te ontrukken. Dit geldt bijvoorbeeld ook voor de theorieën van toen over vormen van internationale federatie, de mogelijkheid van kosmopolitische emoties, en andere aspecten. Op deze wijze tracht ik het heden en het verleden van de praktische filosofie met elkaar in gesprek te brengen. Verder zal ik mij ook in toenemende mate gaan richten op de onderliggende vragen aangaande het fundament van de ethiek. U hebt wellicht gemerkt dat ik het kosmopolitisme hier vanmiddag niet als zodanig heb verdedigd. Maar in mijn onderzoek zal ik mij ook richten op de meest fundamentele ethische vragen, zoals het model van een morele gemeenschap dat aan een aantal ethische theorieën ten grondslag ligt, maar dat zelf als zodanig niet erg op de voorgrond treedt. Dat leidt tot vragen zoals: Wat geeft een wezen überhaupt morele status? En waarom zou, om maar eens wat te noemen, gemeenschappelijke rationaliteit de basis zijn voor gemeenschappelijke plicht? Wat is het verband tussen ethiek en rationaliteit, zowel op het niveau van principes als van motivatie? De resultaten van dit onderzoek hoop ik u in de toekomst in ander verband mee te kunnen delen.

Dankwoord

Aan het einde van deze rede gekomen, wil ik graag mijn dank uitspreken, in de eerste plaats aan het College van Bestuur van de Universiteit Leiden, aan het bestuur van de Faculteit der Wijsbegeerte, en aan alle anderen die aan de totstandkoming van mijn benoeming als hoogleraar hebben bijgedragen.

Voorts wil ik degenen bedanken die in mij de liefde voor het vak hebben gewekt. Ten eerste is dat mijn promotor Han Adriaanse, wiens serieuze omgang met de geschiedenis van de filosofie en wiens nadruk op nauwkeurig lezen voor mij een voorbeeld zijn gebleven; en ten tweede Jürgen Habermas en de inspirerende groep praktisch filosofen om hem heen in Frankfurt am Main. Ten derde dank ik mijn inspirerende oud-collega's en vrienden aan de Washington University in St. Louis, die mij de knepjes van het vak van academisch filosoof hebben bijgebracht.

Mijn nieuwe collega's in de Leidse faculteit der wijsbegeerte dank ik voor het warme onthaal — in het bijzonder Frans de Haas, decaan, en Lies Klumper, prosecretaris, die mij hebben geholpen bij het maken van de overstap naar Leiden; en mijn naaste collega's Herman Siemens, Bruno Verbeek, Gerard Visser, en sinds kort Wout Cornelissen. Als filosoof met Kantiaanse neigingen kan je je geen betere wijsgerige omgeving denken dan gesprekpartners die worden geïnspireerd door Hobbes en Hume, Nietzsche, Leo Strauss, en de traditie van de metafysica.

Ik dank het Netherlands Institute for Advanced Studies in Wassenaar, in het bijzonder Wim Blockmans en Wouter Hugenholtz. Het NIAS bood mij vorig jaar een paradijselijke onderzoeksomgeving en maakte daarmee de overstap van Washington University naar Leiden extra aangenaam.

Dames en Heren Studenten – de mooiste verrassing in mijn academische loopbaan is geweest te merken hoe stimulerend college-geven is. Dat was zo toen ik twintig jaar geleden aan de Leidse theologische faculteit voor het eerst college in de wijsbegeerte gaf, maar ook aan Washington University, en nu weer in Leiden. Het verzameld wijsgerige vermogen dat aanwezig is in een volle collegezaal kan niet worden overschat en levert telkens nieuwe uitdagingen en nieuwe invalshoeken op.

De laatste alinea is voor mijn familie en vrienden. Ik dank mijn ouders, die altijd zeiden dat ik mocht studeren wat ik wilde als het mij maar gelukkig maakte, en die dat volhielden zelfs toen het filosofie werd en mij dat naar verre oorden voerde. Ik dank hen, mijn schoonouders, mijn broers en schoonzussen, mijn grootmoeder, en mijn vrienden en vriendinnen voor hun steun, geduld, en gevoel voor humor. Ik dank mijn zoon Jonah en mijn dochter Esther voor hun dapperheid bij het verhuizen en ik hoop dat ze in Leiden wortel zullen schieten. En tenslotte dank ik Joel Anderson, mijn geliefde echtgenoot, voor zijn aanmoediging en steun. Ik heb gezegd.

Noten

- 1 Voor een beschrijving van deze strijd, zie Irmtraut Sahmland, *Christoph Martin Wieland und die deutsche Nation: Zwischen Patriotismus, Kosmopolitismus und Griechentum* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1990), 140-147.
- 2 “Über die vorgebliche Abnahme des menschlichen Geschlechts” (1777), VII: 438-457, hier 440. Wielands werken worden geciteerd naar: *Wielands Gesammelte Schriften*, uitg. Deutsche Kommission der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (Berlin: Weidmann, 1909—).
- 3 “Patriotischer Beytrag zu Deutschlands höchstem Flor, veranlaßt durch einen unter diesem Titel im Jahr 1780 im Druck erschienenen Vorschlag eines Ungenannten” (1780), XIV: 268-280.
- 4 Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, VI: 63, uitg. en vert. Robert Drew Hicks (Cambridge: Harvard University Press, 1925), Loeb Classical Library.
- 5 Ibid., VI:38. Dit fragment wordt geciteerd door Diogenes Laertius, en Diogenes van Sinope zou hebben gezegd dat het op hemzelf van toepassing is. De oorspronkelijke bron van het citaat is onbekend, maar sommige auteurs schrijven het toe aan Euripides, zie August Nauck, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, 2e ed., 893-4 (Leipzig: Teubner, 1889).
- 6 Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat Social*, Manuscrit de Genève. In *Oeuvres complètes*, uitg. Michel Launay, II: 395 (Paris: Éditions du Seuil, 1971). Vgl. *Émile ou de l'Éducation*, in *Oeuvres complètes*, III: 21.
- 7 Vierde editie, 1762.
- 8 Johann Georg Schlosser, “Der Kosmopolit,” *Deutsches Museum 1777/I*, 106: “Wem alles zu Hause wohl steht, oder wem’s zu Hause nicht mehr gefällt, oder wer keine Heimat hat, der werde ein Kosmopolit! - Wer’s ist, nie in meinem Vaterlande! Der Jedermannsbürger ist ein Jedermannsfreund. Patriotismus hebt die Menschenliebe nicht auf; aber Menschenliebe und Vaterlandsliebe müssen untergeordnet sein. Stolz auf seine Nation seyn, ist besser als keine haben; und die andern Nationen, im Gefühl seiner Freyheit und seines Werths, verachten, ist besser als den andern dienen, oder den andern nachäffen.”
- 9 *Socrates mainomenos, oder die Dialogen des Diogenes von Sinope*. Volgende drukken verschenen onder de titel *Nachlaß des Diogenes von Sinope*, VIII: 220-314.
- 10 *Geschichte der Abderiten*, X: 74-75.
- 11 “Das Geheimniß des Kosmopoliten-Ordens” (1788), XV: 207-229, hier p. 212-3.
- 12 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), IV: 433-436.
- 13 Vgl. mijn artikel, “Six Varieties of Cosmopolitanism in Late Eighteenth-Century Germany.” *Journal of the History of Ideas* 60 (1999): 505-524.
- 14 Vgl. XV, Refl. 1351, 1352, 1354; *Anthropologie* VII: 317-8. Kants werk wordt geciteerd naar *Kants gesammelte Schriften*, uitg. Königlich Preußische [later Deutsche] Akademie der Wissenschaften (Berlin: Georg Reimer [vervolgens Walter De Gruyter], 1900—).

- 15 Frederick C. Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought 1790-1800* (Cambridge: Harvard University Press, 1992), hier p. 353.
- 16 Sahmland, *Christoph Martin Wieland*, 146-216, m.n. 188-189 en 203-216, Sahmland, "Ein Weltbürger und seine Nation: Christoph Martin Wieland," in: Helmut Scheuer (uitg.), *Dichter und ihre Nation* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993), 88-120, hier p. 93-94.
- 17 "Das Geheimniß des Kosmopoliten-Ordens," XV: 217-218.
- 18 *Ibid.*, XV: 219.
- 19 "Über deutschen Patriotismus: Betrachtungen, Fragen und Zweifel" (1793), XV: 586-595, hier p. 593.
- 20 De vraag *welke* politieke systemen tot een dergelijk patriottisme leiden wordt door Habermas en Sternberger geheel anders beantwoord dan door Wieland. Jürgen Habermas, "Staatsbürgerschaft und nationale Identität" in Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992), 632; Dolf Sternberger, *Verfassungspatriotismus* (Frankfurt: Insel, 1990).
- 21 "Patriotischer Beytrag," XIV: 279-280.
- 22 Vorrede zu: Schiller, *Historischer Calender für Damen für das Jahr 1792*, XXIII: 384-394, hier p. 390.
- 23 Om dezelfde redenen kan men ook van andere staten dan de eigen houden, maar dan heet deze liefde uiteraard geen patriottisme maar bijvoorbeeld graecofilie of francofilie.
- 24 XV: 591, Refl. 1353.
- 25 XXVII.2.1: 673-4.
- 26 A. John Simmons, "Justification and Legitimacy," *Ethics* 109 (1999): 739-771, hier p. 753.
- 27 Voor een overzicht van de hedendaagse discussie, zie mijn artikel, "Kantian Patriotism," *Philosophy and Public Affairs* (2000): 313-341.
- 28 *Metaphysik der Sitten*, VI: 314.
- 29 *Ibid.*, VI: 341; vgl. VI: 315-317, 319, 322.
- 30 Ik ga hier niet in op de vraag naar de plichten van een onderdaan in een despotische staat.

