

CTK

Con-Textos **K**antianos
International Journal of Philosophy





Equipo editorial / Editorial Team

Editor Principal / Main Editor

Roberto R. Aramayo, Instituto de Filosofía, CSIC, España

Secretaria de redacción / Executive Secretary

Nuria Sánchez Madrid, UCM, España

Editores Asociados / Associated Editors

Maria Julia Bertomeu, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas / Universidad de La Plata, Argentina

Catalina González, Universidad de Los Andes, Colombia

Eduardo Molina, Univ. Alberto Hurtado, Chile

Efraín Lazos, IIF-UNAM, México

Editores de reseñas / Book Review Editors

Pablo Muchnik, Emerson College, Estados Unidos

Margit Ruffing, Universidad de Mainz, Alemania

Ileana Beade, Universidad Nacional del Rosario, Argentina

Marceline Morais, Cégep Saint Laurent, Montréal, Canadá

Antonino Falduto, Univ. de Halle, Alemania

Cinara Nahra, UFRN, Brasil

Editora de noticias / Newsletter Editor

Ana-Carolina Gutiérrez-Xivillé, Philipps-Universität Marburg / Universidad de Barcelona, España

Consejo Editorial / Editorial Board

Juan Arana, Universidad de Sevilla, España

Rodolfo Arango, Universidad de los Andes, Colombia

Sorin Baiasu, Universidad de Keele, Reino Unido

Aylton Barbieri Duraó, UFSC, Brasil

Ileana Beade, Universidad Nacional del Rosario, Argentina

Giorgia Cecchinato, Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil

Alix A. Cohen, Universidad de Edimburgo, Reino Unido

Vadim Chaly, Univ. Federal Báltica I. Kant, Federación de Rusia

Silvia Del Luján Di Sanza, Universidad de San Martín, Argentina

Francesca Fantasia, Univ. de Palermo/Univ. de Halle, Italia

Luca Fonnesu, Universidad de Pavía, Italia

Roe Fremstedal, University of Tromsø – The Arctic University of Norway, Noruega

Jesús González Fisac, Universidad de Cádiz, España

Caroline Guibet-Lafaye, CNRS, Francia

Ricardo Gutiérrez Aguilar, IFS-CSIC, España
Ana-Carolina Gutiérrez-Xivillé, Philipps-Universität Marburg / Universidad de Barcelona, España
Claudia Jáuregui, Universidad de Buenos Aires, Argentina
Mai Lequan, Universidad de Lyon III, Francia
Reidar Maliks, Universitetet i Oslo, Noruega
Macarena Marey, Universidad de Buenos Aires, Argentina
Pablo Muchnik, Emerson College, Estados Unidos
Faustino Oncina, Universidad de Valencia, España
Pablo Oyarzún, Universidad de Chile, Chile
Ricardo Parellada, UCM, España
Alice Pinheiro Walla, Trinity College Dublin, Irlanda
Hernán Pringe, Universidad de Buenos Aires, Argentina
Faviola Rivera, IIF-UNAM, México
Concha Roldán, IFS-CSIC, España
Rogelio Rovira, UCM, España
Konstantinos Sargentis, University of Crete, Grecia
Manuel Sánchez Rodríguez, Universidad de Granada, España
Thomas Sturm, Universidad Autónoma de Barcelona, España
Pedro Jesús Teruel, Universidad de Valencia, España
Gabriele Tomasi, Universidad de Padua, Italia
Marcos Thisted, Universidad de Buenos Aires, Argentina
Salvi Turró, Universidad de Barcelona, España
Milla Vaha, Univ. of Turku, Finlandia
Astrid Wagner, TU-Berlín, Alemania
Sandra Zakutna, Univ. de Prešov, Eslovaquia

Consejo Asesor / Advisory Board

Lubomir Bélas, Univ. de Prešov, Eslovaquia
Reinhard Brandt, Universidad de Marburgo, Alemania
Juan Adolfo Bonaccini, Universidad Federal de Pernambuco, Brasil
Mario Caimi, Universidad de Buenos Aires, Argentina
Monique Castillo, Universidad de París XII-Créteil, Francia
Jesús Conill, Universidad de Valencia, España
Adela Cortina, Universidad de Valencia, España
María José Callejo, UCM, España
Robinson dos Santos, Universidad Federal de Pelotas, Brasil
Vicente Durán, Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, Colombia
Bernd Dörflinger, Universidad de Trier, Alemania
Jean Ferrari, Universidad de Bourgogne, Francia
Miguel Giusti, PUPC, Perú
Wilson Herrera, Universidad del Rosario, Colombia
Luís Eduardo Hoyos, Universidad Nacional, Colombia
Claudio La Rocca, Universidad de Genova, Italia
Heiner Klemme, Universidad de Mainz, Alemania
Andrey Krouglov, Universidad Estatal de Moscú, Federación de Rusia
Salvador Mas, UNED, España
Javier Muguerza, UNED, España
Lisímaco Parra, Universidad Nacional, Colombia
Antonio Pérez Quintana, Universidad de La Laguna, España
Carlos Pereda, UNAM, México
Alessandro Pinzani, UFSC, Brasil
Jacinto Rivera de Rosales, UNED, España
Pedro Ribas, UAM, España
Begoña Román, Universidad de Barcelona, España

Margit Ruffing, Universidad de Mainz, Alemania

Pedro Stepanenko, IIF, UNAM, México

Sergio Sevilla, Universidad de Valencia, España

Ricardo Terra, USP, Brasil

María Jesús Vázquez Lobeiras, Universidad de Santiago de Compostela, España

Alberto Vanzo, University of Warwick, Reino Unido

José Luis Villacañas, UCM, España



SUMARIO / TABLE OF CONTENTS

[ES / EN] «Equipo editor» / «Editorial Team»
pp. i-iii

[ES / EN] «Sumario» / «Table of contents»
pp. 1-5

[ES] «Editorial de *CTK 4*», *Roberto R. Aramayo* (Instituto de Filosofía / CSIC, España)
pp. 6-7

[EN] «*CTK 4* Editorial Note», *Roberto R. Aramayo* (Institute of Philosophy / CSIC, Spain)
pp. 8-9

ENTREVISTAS / INTERVIEWS

[ES] «Entrevista con José Luis Villacañas» (Univ. Complutense de Madrid, España),
Josefa Ros Velasco (Univ. Complutense de Madrid, España)
pp. 10-31

SECCIÓN MONOGRÁFICA / MONOGRAPHIC ISSUE

Kant in Eastern Europe

[EN] «Presentation of the Editors: *Kant in Eastern Europe*», *Sandra Zákutná* (Univ. of
Prešov, Slovakia) / *Vadim Chaly* (Immanuel Kant Baltic Federal University, Russia)
pp. 32-34

[EN] «Russian Contribution to the International Kant Studies from the Late 19th Century
until the Present Day: An Analysis of Publications in “Kant-Studien”», *Alexey Salikov*
(Immanuel Kant Baltic Federal University, Russia / Free University of Berlin, Germany)
pp. 35-55

[EN] «The Reception of Kant’s Doctrine of Postulates in Russia», *Ludmila E. Kryshstop*
(Peoples’ Friendship University of Russia, Russia)
pp. 56-69

[EN] «„Zum Geständnisse zu bringen“: Wahrheit, Glückseligkeit und Publizität bei Kant», *Andrey Zilber* (Immanuel Kant Baltic Federal University, Russia)
pp. 70-88

[EN] «Rationality in Machiavelli and in Kant», *Vadim Chaly* (Immanuel Kant Baltic Federal University, Russia)
pp. 89-97

[EN] «On Kant's Transcendental Argument(s)», *Sergey Katrechko* (Faculty of Humanities, National Research University Higher School of Economics (HSE), Russian Federation, Russia)
pp. 98-117

[EN] «Whether Jung Was a Kantian?», *Valentin Balanovskiy* (Independent Researcher, Russia)
pp. 118-126

[EN] «Kant's Dynamic Hylomorphism in Logic», *Elena Dragalina-Chernaya* (National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russia)
pp.127-137

[EN] «Stephan Tichy on Incorporating Kant's Philosophy into University Education at the End of the 18th Century», *Sandra Zákutná* (Univ. of Prešov, Slovakia)
pp. 138-146

[EN] «Matej Szlavik's Analysis of Kant's Moral Philosophy», *Ondrej Marchevský* (Univ. of Prešov, Slovakia)
pp. 147-157

[EN] «What is Culture? Kant and Simmel», *Peter Kyslan* (Univ. of Prešov, Slovakia)
pp. 158-166

[EN] «Kantian Turning Point in Gadamer's Philosophical Hermeneutics», *Kristína Bosáková* (Pavol Jozef Šafárik University, Slovakia)
pp. 167-179

Appendixes

[EN] «Kantian Research in Slovakia», *Lubomír Belás* (Univ. of Prešov, Slovakia) / *Sandra Zákutná* (Univ. of Prešov, Slovakia)
pp. 180-183

[EN] «The Research on Kant's Philosophy in the Institute of Philosophy at Nicolaus Copernicus University, Torun, Poland», *Adam Grzeliński* (Nicolaus Copernicus University, Poland) / *Tomasz Kupś* (Nicolaus Copernicus University, Poland)
pp. 184-187

[EN] «Kant and Eastern Europe in Vienna 2015», *Sandra Zákutná* (Univ. of Prešov, Slovakia)
pp. 188-191

DOSSIER / DOSSIER

Lumières plurielles

[ES] «Ilustración múltiple. Presentación del dossier», *Nuria Sánchez Madrid* (Universidad Complutense de Madrid, España)
pp. 192-192

[FR] «Humboldt était-il kantien ? Kant était-il libéral ? Sur la confusion entre libéralisme et républicanisme», *Gérard Raulet* (Univ. Paris IV, France)
pp. 193-208

[FR] «Réflexions sur l'idée de société (post-)séculière», *Alexandre Dupeyrix* (Univ. Paris IV, France)
pp. 209-222

[FR] «*Was ist Aufklärung?* : « unité et diversité des Lumières », « wahre Aufklärung » ou « radical Enlightenment »? Esquisse d'un bilan de quelques recherches récentes», *Gérard Laudin* (Univ. Paris IV, France)
pp. 223-238

[FR] «Du caractère sociable de l'intime : le plaisir esthétique chez Kant, entre solitude et communication», *Raphaël Ehram* (Univ. Paris IV, France)
pp. 239-251

NOTAS Y DISCUSIONES / NOTES AND DISCUSSIONS

[DE] «Möglichkeitsräume entwerfen. Eine Re-Aktualisierung der Kantischen Philosophie für die heutige Architektur», *Lidia Gasperoni* (Technische Universität Berlin, Deutschland)
pp. 252-286

[DE] «Konstruktion, Diskurs und Wahrnehmung - Der Versuch einer Anwendung von Lidia Gasperonis Reaktualisierung der Kantischen Philosophie auf die Architektur», *Matthias Ballestrem* (Technische Universität Berlin, Deutschland)
pp. 287-295

TEXTOS DE KANT / KANT'S TEXTS

[PT] «As representações obscuras. Lições de Antropologia de Immanuel Kant». Traducido por *Fernando Silva* (Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Portugal)
pp. 296-304

DOCUMENTOS / DOCUMENTS

[ES] «La concepción de la razón pública en Kant», *Onora O'Neill* (Emeritus Honorary Professor at University of Cambridge, United Kingdom). Traducido por *Laura Herrero Olivera* (Univ. Complutense de Madrid, España)
pp. 305-322

CRÍTICA DE LIBROS / REVIEWS

[ES] «Reflexiones sobre el binomio 'kantismo' y 'pragmatismo' a principios del XXI», *Josefa Ros Velasco* (Universidad Complutense de Madrid, España). Reseña de: Gabriele Gava y Robert Stern (eds.), *Pragmatism, Kant, and Transcendental Philosophy*, Nueva York/Londres: Routledge, 2016.
pp. 323-331

[ES] «Contingencia y sentido en la filosofía kantiana: de la teleología a la cultura», *Ana María Andaluz Romanillos* (Universidad Pontificia de Salamanca, España). Reseña de: Werner Flach, *Kant zu Geschichte, Kultur und Recht*, [Herausgegeben von Wolfgang Bock], Berlin, Duncker & Humblot GmbH, 2015.
pp. 332-337

[ES] «1784: La crítica a la tradición iusnaturalista y la justificación eudemonista del Estado en la evolución del pensamiento jurídico kantiano a partir de sus lecciones de derecho natural», *Alba Jiménez* (Universidad Complutense de Madrid, España). Reseña de: Immanuel Kant, *Lezioni sul Diritto Naturale (Naturrecht Feyerabend)*, Norbert Hinske y Gianluca Sadun Bordoni (eds.), Milano, Bompiani "Il pensiero occidentale", 2016.
pp. 338-342

[ES] «Kant como profesor. Perspectivas actuales sobre las *Kants Vorlesungen*», *Marcos Thisted* (Universidad de Buenos Aires, Argentina). Reseña de: Bernd Dörflinger / Claudio La Rocca / Robert Louden / Ubirajara Rancan de Azevedo Marques (eds.), *Kant's*

Lectures / Kants Vorlesungen, Berlin/ Boston, Walter de Gruyter, 2015.
pp. 343-350

[ES] «Los sueños de un idealista aclarados por una deducción metafísica», *Ricardo Gutiérrez Aguilar* (IFS/CSIC, España). Reseña de: Henry E. Allison, *Kant's Transcendental Deduction. An Analytical-Historical Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2015.
pp. 351-356

[PT] «Um insight sobre a cognição humana», *Carlos Moisés Oliveira* (Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil). Resenha de: Hannah Ginsborg, *The Normativity of Nature, Essays on Kant's Critique of Judgment*, Oxford, Oxford U.P., 2015.
pp. 357-363

[IT] «Un Kant latino, un'edizione italiana, una rilevanza internazionale», *Moreno Rocchi* (Università di Roma "La Sapienza", Italia). Recensione di: Immanuel Kant, *Dissertazioni latine*, a cura di I. Agostini, Milano, Bompiani, 2014.
pp. 364-373

[ES] «El fin en sí mismo y el sistema de la razón», *Laura Herrero Olivera* (Universidad Complutense de Madrid, España). Reseña de: Rocco Porcheddu, *Der Zweck an sich selbst. Eine Untersuchung zu kants "Grundlegung zur Metaphysik ser Sitten"*, Kantstudien-Ergänzungshefte, 186, Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2016.
pp. 374-379

[IT] «Il rapporto fra moralità e felicità nel sommo bene e la rilevanza dei postulati fra uso teoretico e pratico della ragione», *Silvia Petronzio* (Università di Roma "La Sapienza", Italia). Recensione di: Thomas Höwing (ed.), *The Highest Good in Kant's Philosophy*, Walter de Gruyter, Berlin-Boston, 2016.
pp. 380-390

[IT] «La temporalità e i suoi sviluppi pratici. Su un recente libro di Francesca Fantasia», *Giovanni Alberti* (Università di Salerno, Italia). Recensione di: Francesca Fantasia, *Il tempo dell'agire libero. Dimensioni della filosofia pratica di Kant*, ETS, Pisa 2016.
pp. 391-394

[ES / EN] NORMAS EDITORIALES PARA AUTORES / EDITORIAL GUIDELINES FOR AUTHORS

pp. 395-399

[ES / EN] LISTADO DE EVALUADORES / REVIEWERS LIST

pp. 400-400



Editorial CTK4

Tras haber aparecido su número cero en Noviembre de 2014, la revista *CTK* cumple dos años y entra en su tercer año de andadura con este quinto número fechado en Noviembre de 2016. Aquí se publica una larga y enjundiosa entrevista de Josefa Ros Velasco a José Luis Villacañas, donde la notable trayectoria intelectual del entrevistado va desgranándose al hilo de sus influyentes contribuciones a los estudios kantianos, tal como anteriormente lo hicieran las entrevistas realizadas a Mario Caimi (*CTK0*), Claudio La Rocca (*CTK1*), Claude Piché (*CTK2*) y Pablo Oyarzún (*CTK3*), o lo harán las que se han solicitado a Adela Cortina, Bernd Dörflinger (presidente de la *Kant Gesellschaft*), Lisímaco Parra (organizador del primer congreso de la SEKLE) y Jean Ferrari (presidente de la SEKLF), las cuales irán publicándose según vayan llegando.

Kant en la Europa del Este constituye la parte monográfica del número que se ha visto coordinada por Sandra Zákutná (Univ. de Prešov, Eslovaquia) y Vadim Chaly (Univ. Federal Báltica Immanuel Kant, Rusia). Algunos de los artículos abordan la contribución rusa al estudio de Kant a partir del Siglo XIX hasta el presente, analizando las publicaciones de *Kant-Studien* o la recepción rusa de la doctrina de los postulados, mientras que otros dan testimonio directo de las investigaciones sobre Kant que se llevan a cabo actualmente en Rusia y Eslovaquia. Esta parte monográfica también incluye, a modo de apéndices, sendos informes sobre la investigación kantiana en Eslovaquia y Polonia o las contribuciones relacionadas con el tema realizadas en el último congreso internacional de Viena.

El *Dossier* queda dedicado en esta ocasión a *La Ilustración múltiple* o pluridimensional y recoge una serie de trabajos reunidos gracias a un encuentro organizado por Gerard Raulet en Paris IV (Sorbona). Tal como nos recuerda Nuria

Sánchez Madrid (Secretaría ejecutiva de CTK) en la presentación de este *Dossier*, nos encontramos ante una suerte de taller de un proyecto europeo ITN del programa Marie Curie (cuyo eacónimo es HEUROPOLIS) dedicado a estudiar el proyecto de la Ilustración desde prismas muy diferentes y acercándolo a las cuestiones del presente. Estaba previsto un segundo *Dossier* dedicado a *Kant y sus clásicos*, donde se recogieran parte de los trabajos presentados al encuentro propiciado por CTK en Bogotá, que tuvo lugar en mayo de 2016 merced a los buenos oficios de Catalina González y Rodolfo Arango en la Universidad de Los Andes, aunque tampoco cabe descartar que estos materiales sean publicados muy pronto en *CTK E-Books (Digital Library of Kantian Studies / Biblioteca Digital de Estudios Kantianos)*, inaugurándose con ello una colección de cuadernos anejos a la revista que podría llamarse *Symposia*.

La sección dedicada a *Discusiones* trata del intento de aplicar a la arquitectura una reactualización del pensamiento kantiano. También se incluye en este número, dentro de la sección consagrada a *Textos de Kant*, una traducción al portugués, a cargo de Fernando Silva, de un texto clave para la consideración de Kant como un precursor del estudio del inconsciente, titulada *Las representaciones oscuras: Lecciones de Antropología de Immanuel Kant*. Seguidamente la sección *Documentos* brinda una traducción al español, hecha por Laura Herrero, de un escrito de Onora O'Neill, galardonada con el último *Kant Preis* en reconocimiento a su dilatado magisterio kantiano. El texto de O'Neill versa sobre *La concepción de la razón pública en Kant*. Finalmente, las diez reseñas que cierran el número dan cuenta de monografías, volúmenes colectivos o ediciones de textos aparecidas recientemente en cinco de los seis idiomas aceptados por la revista *Con-Textos Kantianos (CTK)*.

Roberto R. Aramayo
Editor Principal de CTK
Florencia, Octubre de 2016





CON-TEXTOS KANTIANOS.
International Journal of Philosophy
N.º 4, Noviembre 2016, pp. 8-9
ISSN: 2386-7655
Doi: 10.5281/zenodo.164161

CTK4 Editorial Note

After launching its issue 0 in November 2014, the journal *CTK* accomplishes two years and begins its third year of life with this fifth issue, dated in November 2016. Among the contents of this new issue, I would like to highlight the interview with Prof. José Luis Villacañas done by Josefa Ros Velasco. Prof. Villacañas is an outstanding Kant and German Idealism Spanish scholar, whose amazing productive intellectual path unfolds its scope through a conversation about his contributions to Kantian studies. Our journal adds a new step of a section begun with the interviews with Mario Caimi (*CTK0*), Claudio La Rocca (*CTK1*), Claude Piché (*CTK2*) and Pablo Oyarzún (*CTK3*). We hope to publish in next issues the interviews currently *in progress* with Adela Cortina, Bernd Dörflinger (*Kant Gesellschaft* President), Lisímaco Parra (organizer of the first Congress of SEKLE) and Jean Ferrari (SEKLF President).

Kant in East Europe shapes the monographic section on the current issue, coordinated by Sandra Zákutná (Univ. de Prešov, Slovakia) and Vadim Chaly (Immanuel Kant Federal Baltic University, Russia). Some of the gathered articles tackle the Russian contribution to the research on Kant from the XIXth Century to the present, breaking down publications in *Kant-Studien* and reviewing for example the impact of Kant's theory of postulates in these cultural coordinates. Other contributions focus on Kant scholarship mostly performed in Russia and Slovakia. The monographic issue includes three useful appendixes displaying reports about the state of things on Kantian research in Slovakia and Poland and about the East European contribution to the last *Kant-Kongress* held in 2015 at Vienna.

The *Dossier* is devoted this time to the subject of *Manifold Enlightenment*, holding four papers discussed at a workshop organized by April 2016 by the group of research

Études Germaniques of the University Paris IV, leadered by the Prof. Gérard Raullet. Nuria Sánchez Madrid (Executive Secretary CTK) took part at the workshop and explains in her presentation of the *dossier* the links between this activity of research and the project HEUROPOLIS, submitted to the ITN 2016 European Commission call, within the frame of MSCA, with the main aim of focusing on the requirements to update the aftermath of European Enlightenment at a global scale. It was initially scheduled a second *dossier*, with the title *Kant and his Classics*, containing the papers discussed in a meeting held in Bogotá at the end of May 2016, thanks to the excellent organization and welcome offered by Catalina González and Rodolfo Arango at the Los Andes University. Probably these papers will be published soon in a new collection, under the name of *Symposia*, of *CTK E-Books. Digital Library of Kantian Studies*. Next editorial notes will inform our readers about this new editorial project.

The section *Discussion* attempts to apply to the field of architectural theory some outcomes of the reflection on Kant's ontology, a ground-breacking approach in Kant studies. This issue also contents in the section *Kant's Texts* a translation into Portuguese by Fernando Silva (CFUL, Lisboa) of a key text to rightly appraise the scope of Kant as forerunner of the study of unconsciousness. The title of the text is the following: *Obscure representations. Kant's Lectures on Anthropology*. The section *Documents* furnishes the first translation into Spanish of a classical text of Onora O'Neill, awarded with the *Kant Prize* in 2015 Vienna *Kant-Kongress* in acknowledgement to her outstanding Kantian research. O'Neill's text tackles Kant's conception of public reason and accurately analyzes its aftermath and actuality. Last but not least, ten book reviews give our readership an overview of new Kant-related monographies, collective volumes and editions, recently released in five of the six languages accepted by the journal *Con-Textos Kantianos (CTK)*.

Roberto R. Aramayo
CTK Main Editor
Florence, October 2016



Entrevista a José Luis Villacañas Berlanga

Interview with José Luis Villacañas Berlanga

JOSEFA ROS VELASCO*

Universidad Complutense de Madrid

José Luis Villacañas Berlanga (1955), natural de Úbeda (Jaén), es uno de los historiadores de la filosofía y de las ideas políticas de mayor calado en el pensamiento español actual. Obtuvo su licenciatura en Filosofía por la Universidad de Valencia en el año 1977 y se doctoró en la misma institución poco después con una tesis dedicada a la filosofía kantiana titulada *Realismo empírico e idealismo trascendental en la filosofía teórica de Kant. Los niveles de uso y de justificación*, bajo la supervisión de Fernando Montero Moliner. Desde entonces ejerció como profesor ayudante primero y profesor adjunto después en la Facultad de Filosofía en la que se había formado hasta el año 1986, en el que logró la cátedra de Historia de la Filosofía en la Universidad de Murcia. En la misma ocupó también desde 2003 la cátedra de Filosofía Moral hasta que, en el año 2009, pasó a

* Josefa Ros Velasco (1987) es Licenciada en Filosofía (2010) y en Publicidad y Relaciones Públicas (2011) con Premio Extraordinario Fin de Carrera y Master en Pensamiento Contemporáneo (2011) y en Formación de Profesorado (2012) por la Universidad de Murcia. Actualmente es personal docente e investigador en formación en el Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Teoría del Conocimiento de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid y estudiante del Programa de Doctorado en Filosofía con mención hacia la Excelencia de la misma institución como becaria del programa FPU (Formación del Profesorado Universitario) del MECD, bajo la tutela del Prof. Dr. José Luis Villacañas Berlanga, con vinculación al proyecto “Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico” (FFI2012-32611). Fue becaria DAAD en 2013 en el Internationales Zentrum für Kultur und Technikforschung (IZKT Stuttgart Universität) bajo la tutela del Dr. Felix Heidenreich, becaria Deutsche Literatur-Archiv Marbach (Stuttgart) y becaria FPU Estancias Breves en 2014 bajo la tutela del Dr. Marcel Lepper. Es miembro del equipo de trabajo del grupo de investigación de la Universidad de Murcia “Historia y Videojuegos” (HAR2011-25548) desde 2012 y del proyecto “Historia y Filosofía de la experiencia” (HUM FFI2013-46361-R) del Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC desde 2016. Áreas de investigación: Hans Blumenberg, Paleoantropología, Etnología, Aburrimiento, Hipocondría. Publicaciones (selección): “Perspectivas filosóficas sobre la hipocondría”, *Anthropos* (239) 2014; “Paradigms for a Metaphorology of the Cosmos”, *Studies in History and Philosophy of Sciences* (52) 2015; “The Evolution of Language: An Anthropological Approach”, *Evolutionary Anthropology* (25)2 2016; *Literatura, estética y nihilismo* (co-editado con Alberto Frago), Madrid: Trotta, 2016.

ser catedrático de Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid, donde imparte docencia a día de hoy. A lo largo de su carrera investigadora ha fundado y dirigido revistas de reconocido prestigio como *Daimon*, *Debats*, *Res Publica* o *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*; además de haber desempeñado las labores de dirección del Libro, Archivos y Bibliotecas de la Generalitat Valenciana y de la Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico. Asimismo, es miembro del Consejo Asesor de Con-Textos Kantianos, del Comité Científico de la Biblioteca Immanuel Kant (Universidad Autónoma Metropolitana de México) y recibió el Premio *Teorema* a la mejor investigación sobre la *Crítica de la Razón Pura*. Su trayectoria filosófica y el volumen y la calidad de su producción en torno a la obra kantiana lo sitúan como uno de los mayores conocedores del pensamiento del filósofo prusiano y de su recepción a nivel internacional en la actualidad, de las que esperamos dar buena cuenta gracias a la concesión de la presente entrevista.

1. Comenzando por el principio: con tan solo 26 años, en 1981, realiza una magnífica tesis doctoral sobre la filosofía teórica en Kant que se titula *Realismo empírico e idealismo trascendental en Kant: los niveles de su uso y su justificación* y poco después recibe el Premio *Teorema* a la mejor investigación sobre la *Crítica de la Razón Pura*, por un artículo sobre la subjetividad trascendental. Ya antes de leer la tesis había publicado un libro titulado *La formación de la Crítica de la razón pura* que vio la luz en las publicaciones de la Universidad de Valencia, con prólogo de Fernando Montero Moliner y que era el fruto de su tesina de licenciatura, ampliada en una estancia de investigación en Alemania. Resultado de la tesis fue la publicación de su segundo libro, *La filosofía teórica de Kant* (Valencia, Gules, 1985), al que poco después siguieron *Racionalidad Crítica. Introducción a la filosofía de Kant*, (Madrid, Tecnos, 1987) y *La quiebra de la razón ilustrada* (Madrid, Cincel, 1988)–; al tiempo que colabora en el proyecto “Subjetividad e Historia en la Ilustración” y en el denominado “Idealismo Alemán” de Fernando Montero Moliner –su director de tesis–. Así que podemos hacer un alto en este momento que sin duda es la primera época de su formación. ¿Qué le conduce hasta Kant durante sus primeros años de formación filosófica y cómo se despertó la motivación de dedicarle una tesis doctoral a la primera *Crítica*?

La decisión obedeció a diferentes estratos de mi personalidad. En la carrera había cursado varias asignaturas con Montero y los miembros de su grupo, y había realizado trabajos amplios sobre Platón y Dilthey. Sin embargo, en mi formación pesaba mucho el diálogo con los compañeros que se habían entregado a la filosofía analítica con pasión. Cuando vino Navarro Cordón a Valencia, como catedrático, nos ofreció un curso sobre el Kant precrítico, sobre el que había publicado un artículo bastante impactante. En realidad, mi proyecto de tesina lo comencé con él y trataba de asumir sus puntos de partida, que analizaba los artículos de Kant de los primeros años 60, para proyectar su temática a la *Dissertatio* de 1770, que apenas se tocaba en sus artículos. Por supuesto ya había leído la primera *Crítica* un par de veces, pero creía que analizar la tipología de los conceptos metafísicos en Kant, hasta la Disertación de 1770 era una buena manera de continuar la

aproximación de Navarro Cordón, pero también de mostrar lo que podríamos llamar un análisis clásico, el primero eficaz en evitar los conceptos metafísicos tradicionales, algo que era decisivo para sortear lo que por aquel entonces se veía como inevitable, el neopositivismo y, en cierto modo, el tono de superioridad de la filosofía analítica anglosajona. He de decir que, respecto de las polémicas que contaban de verdad, las de la vida de los estudiantes, las que se habían concentrado en la “disputa de sociología alemana”, que tuvo lugar entre Popper y Adorno, yo intentaba evitar por igual las dos posiciones en lucha. Creía que Kant permitía escapar por igual al liberalismo popperiano y a las nieblas de la dialéctica negativa con su jerga insoportable. Así que creo que, en un estrato profundo de mi personalidad, mi decisión por Kant tenía que ver con el conjunto de su concepción de la filosofía: crítica, pero implicada en disolver tanto las visiones conservadores del mundo, como en disolver las fiebres de la especulación desnortada. Imagino que me parecía que nuestro país (estamos en 1977) tenía que pasar por Kant si quería culminar un proceso de modernización adecuado. En el orden más íntimo, apreciaba a cada paso que la filosofía de Kant me reconciliaba con experiencias idealizadas de mi entorno familiar y moral, no exento de un rigorismo elemental que luego he procurado recrear en *La mano del que cuenta*. Me gustaba imaginar a los campesinos de mi familia en las noches del estío bajo el cielo cuajado de estrellas, pero también muy conscientes de su primaria dignidad. La expresión preferida de mi padre fue siempre “Eso no es de Ley”. Para mí, ser kantiano ha sido algo así como no dejar de ser de mi familia. Y en realidad es algo bastante central en mi experiencia intelectual y personal. Nada de lo que hago en filosofía deja de tener esa dimensión de preguntarse qué diría el viejo Kant sobre esto o lo otro. Es como una experiencia íntima que, ante las verdaderas dificultades de la vida, intenta evocar la voz del padre para pedirle consejo. Eso, por lo demás, me ha mantenido a cubierto de excentricidades como las de pretender una filosofía propia, construir un sistema o algo parecido. Soy más o menos kantiano y esta forma de entender la filosofía resiste a los críticos que reclaman una forma sistemática completa para la filosofía. Lo importante es no confundirse con los conceptos, dotarlos de sentido y referencia precisos y conocer sus límites.

- ¿Qué papel jugó Fernando Montero Moliner en el descubrimiento de esta pasión por la filosofía kantiana?

Como ya he dicho, mi aproximación a Kant era más bien de afinidad existencial. Hasta la fecha, la gente como yo había permanecido al margen de la cultura. Teníamos a las espaldas milenios de trabajo campesino. Éramos como éramos. Pero si accedíamos a la cultura no era para dejar de ser como éramos, sino para saber quiénes éramos realmente, dignificarlo y defenderlo. Yo encontré que éramos kantianos sin saberlo. Ahora se trataba de conocernos bien. En este sentido, nos aplicamos el “*sapere aude*”. Esto tenía que ver con poderosas raíces que siempre te acaban posicionando en relación con los trágicos acontecimientos de 1936, como sucede siempre en España. La posición kantiana me

parecía adecuada para superar la dualidad que nos enfrentó trágicamente en aquella hora. Era crítica de la España negra arcaizante y terrible, pero también de la España entregada a las especulaciones totalitarias y fanatizadas de la política comunista. Y ahí, una vez más, estaba mi tradición familiar que defendió la República, pero jamás el estalinismo. Por lo que respecta al anclaje académico, debo decir que me incliné por Navarro Cordón porque sus trabajos sobre el Kant precrítico permitían dos cosas: una, mostrar a Kant en la línea de un análisis conceptual muy refinado de los conceptos metafísicos y dos, comenzar por el principio, estar en condiciones de tomar el asunto *ab integro*, algo que a un joven apasionado como era yo (y debo decir que demasiado apasionado) siempre le resulta atractivo. El problema vino cuando Navarro Cordón se marchó a Madrid poco después, justo cuando yo iba a acabar mi licenciatura. En esas condiciones, no podía comprometerse conmigo. Así que entendió que marchara a ver a Montero y le ofreciera la temática de mi tesina a él. Montero era una persona muy caballerosa y me aceptó de forma inmediata. En realidad, por aquel entonces había una verdadera competencia por hacerse con los mejores estudiantes. Era una Universidad muy dinámica, con necesidades docentes cada vez mayores, que crecían de año en año. Montero preveía la necesidad de nuevas contrataciones y aquel año entramos en el Departamento dos amigos muy queridos (Toni Cabo y Josep Lluís Prades) y yo. Fue un éxito formidable. Sin embargo, las inquietudes de Montero eran muy diferentes a las de Navarro Cordón y no podían encajar de forma inmediata con la temática de mi tesina. Antes de que acabara el curso, o nada más acabar, me compré *El empirismo kantiano*. Lo recuerdo bien porque aquel día fuimos María José y yo a la antigua Librería Viridiana, que estaba en el centro. Compramos el libro y nos fuimos a ver una película de Costa Gravas sobre el golpe de los coroneles griegos. Había poca gente y al poco de sentarnos llegó Montero y su esposa. Me vio que llevaba un libro recién comprado y me preguntó cuál era. Le quité el envoltorio y se sorprendió al ver que era su libro. Tras leerlo de forma inmediata comprendí que si quería recibir sus puntos de vista debía encaminarme hacia la *Crítica de la razón pura*. Así que aquel verano de 1977 terminé la tesina y en octubre de 1977 matriculé la tesis sobre *Realismo empírico e idealismo trascendental*. La influencia de Montero fue decisiva para abordar mi tesis, que en cierto modo encaraba su mismo problema, aunque no le daba la misma solución. Montero deseaba desplegar un amplio programa que consistía en leer la historia de la filosofía completa desde los elementos empiristas que en cada caso se podían rastrear en cada gran pensador. Eso es lo que se defendía en los seminarios de los sábados, que eran muy instructivos y en los que no siempre nos orientábamos, porque el proyecto dinamizaba a varios colegas que no estaban en ese momento en el Departamento, pero participaban en el programa. Cuando miro las cosas con distancia, creo que aquello que Montero detectaba como elemento empirista en Kant, el orden interno al material mismo de la diversidad empírica, en efecto está en el texto de las *Analogías de la Experiencia*, pero se podía resolver bien marcando los niveles de uso de las dimensiones trascendentales. Para eso se tenía que acabar con la idea de un productivismo de las instancias trascendentales desde el dinamismo de la subjetividad. Esas instancias son meramente analíticas y reflexivas y están condicionadas por eso que Kant llama “lo dado” en varios niveles. Eso que Montero

llamaba elemento empirista no es un orden interno concreto de la diversidad material en cuanto tal, sino un orden interno de la diversidad material *en su sucesión irreversible temporal en la síntesis reflexiva de la reproducción o en la esquematización*, y por lo tanto no era en tanto material empírico como entraba en el análisis trascendental de las Analogías, sino en tanto soporte de reconocimiento del orden temporal de irreversibilidad (que obviamente no se puede reconocer en la sucesión pura de la intuición interna), sin el cual no hay Analogías de la Experiencia, esto es, no hay juicio basado en la afinidad electiva entre una función lógica y una función temporal funcionalmente equivalente. Que determinados contenidos empíricos materiales sean formalmente irreversibles en su orden temporal, eso no es del mismo orden que, por ejemplo, la continua repetición de las regiones puras en el espacio. En cierto modo, esa irreversibilidad está afectada por un orden de contingencia (lo dado podría no darse en órdenes de irreversibilidad), pero una que, sin embargo, es condición del orden trascendental de formación de conceptos de causa y efecto, sustancia y relación recíproca. Como es natural, Kant no siempre fue completamente claro al respecto y en este sentido se le ha hecho poca justicia al ensayo de Montero, que era muy riguroso y ponía el dedo en la llaga. Por supuesto que, de incluir ese elemento, obligaba a replantearse el problema de afinidad trascendental del objeto y del sujeto y desde luego los escépticos como Enesidemo apretaron por ahí. En cierto modo, el asunto mostraba lo pantanoso de las bases mismas de la *Crítica* y sobre todo lo problemático de ese concepto de “lo dado”. Yo deseaba en mi tesis urbanizar este pantano, mostrando que el análisis trascendental no es homogéneo, sino que tiene niveles de uso que son funcionales a ciertas necesidades, y que por tanto requieren diversas justificaciones o legitimaciones (podríamos decir con Blumenberg). El caso es que mi perspectiva mejoró mucho con las investigaciones que pude desplegar en Constanza sobre el proceso de formación de la *Crítica*. Pues, como mostré en mi libro *La formación de la Crítica de la razón pura* (un libro que me gustaría reescribir, porque creo que es acertado, pero muy mal escrito), Kant no cesó de pelear con este problema, que es el de las famosas *Duisburgische Blätter* de 1775. Y cada paso que daba con este problema nuclear, le obligaba a replantearse las partes que le parecían estables en la *Crítica*. Así, la paulatina necesidad de comprender las Analogías le llevó al asunto de la imaginación, y a la lectura de Tetens, y a la cuestión del esquematismo. Pero todo ello le llevó a alterar su teoría de la subjetividad y reformar completamente los Paralogismos, que es la parte más nueva de la obra de 1781. Esta parte, a su vez, influía retrospectivamente sobre la *Analítica de los conceptos*, y la teoría del Yo trascendental, que tampoco queda aclarada de forma completa ni siquiera en la Segunda Edición (de ahí la necesidad de esta especie de tercera edición que son las notas a pie de página de la segunda edición y que fueron introducidas por Kant sobre la lectura de galeradas). Así que humildemente creo que mi primer libro, acabado antes de empezar la tesis, otorgaba fundamentos para radiografiar las partes inmaduras de la obra kantiana y una de ellas era desde luego la que Montero había detectado en su libro.

- ¿Había otras alternativas? ¿Y en qué medida se relacionaban con la que escogió finalmente?

La Facultad de Filosofía de Valencia era muy dinámica en aquel entonces. Y había tantas necesidades de profesorado que siempre había una alternativa: la que representaba Manuel Garrido, el catedrático de Lógica, que conocía muy bien a Kant. Con él estaban por aquel entonces profesores muy relevantes, como José Luis Blasco, Alfonso García Suárez, Luis M. Valdés. El equipo de Garrido editaba la revista más importante de la filosofía española de entonces, *Teorema*, que todavía sigue publicándose a un altísimo nivel. Sin embargo, mi amigo Prades, que por lógica estaba condenado a integrarse en aquel grupo, apreció aspectos internos que lo hacían problemático. Yo no me inclinaba a participar en ese equipo, sin duda por falta de conocimientos en lógica formal, cuyo formalismo no entendí nunca bien. Pero Garrido era un talento plural, que gozaba igual con la historia intelectual buena –me escribió cuando leyó mi libro sobre Ramiro de Maeztu con un entusiasmo que me conmovió– que con el psicoanálisis, algo que a mí me interesaba ya por aquel entonces, como una continuación del programa del *sapere aude* kantiano. Debo decir que en los cursos de doctorado elegí a Garrido y le hice un trabajo que inmediatamente me editó en *Teorema*, “La noción de existencia en Kant”, un ejemplo formidable de análisis metafísico que permitía romper con buena parte de la tradición filosófica racionalista y con el que luego me encontraría, de forma fascinante, cuando estudié a Jacobi. Cuando Montero vio que Garrido me había editado ese artículo en *Teorema*, me avisó acerca del deporte preferido de Garrido: robarle los ayudantes. Aunque sabía la hostilidad entre los dos maestros (que a pesar de todo llevaban con una compostura que rara vez perdían), debo decir que Garrido jamás me insinuó que pasara mi ayudantía a su Departamento. Aunque lo hubiera hecho no habrían hecho mella. Los avisos de Prades en este sentido eran para mí mucho más eficaces que los avisos de Montero. Así que en el fondo no había alternativa a Montero, porque en Metafísica se quedó un vacío apreciable. Debo decir que creo que hice bien al estabilizarme allá, aunque Cabo y Prades se marcharan a sus cátedras de Instituto, animados por Montero. Por mi parte, no atendí esas recomendaciones. En conclusión, por mucho que nuestra historia no acabara bien, sin duda por mi arrogancia juvenil, debo confesar que no me arrepiento de haber apostado por Montero. Incluso cuando caí en desgracia, todo fue suficientemente elegante, excepto el desenlace final, claro. ¿Pero qué desenlace final no derrama un poco de sangre? Debo decir que Montero siempre aplicó la cláusula “enemigo que huye puente de plata”. Esa máxima no incluye previsión alguna acerca del regreso, algo que debí suponer. Y aunque desde luego dejó de considerarse amigo, no dejó de hacer dos cosas: ser completamente imparcial en nuestra oposición de adjuntos de 1982, lo que me permitió ganar la única plaza de adjuntía en Valencia (éramos muchos candidatos del Departamento a ella) y apoyarme para que ganara mi cátedra de Murcia en 1986. Así que podemos decir con Ortega que a veces la mala suerte es mejor suerte que la buena. Pero en realidad, tras la adjuntía ya no estuve bien en Valencia. En septiembre de 1983 tomé posesión, en enero de 1985 marché a Alemania y en marzo de 1986 ganaba la cátedra de Murcia. En ese tiempo escribí la primera versión de

Racionalidad crítica, que me editó Manuel Garrido en Tecnos, y que vería la luz poco después, y en Alemania *Nihilismo especulación y nihilismo*, el libro sobre Jacobi. Al poco de llegar a Murcia, Navarro Cordón me pidió que escribiera *La Quiebra de la razón Ilustrada*, en una colección que llevaba con Manuel Maceiras y Carlos Díaz, un libro del que se han hecho varias ediciones piratas, y que se vendió muy bien. Ahora quiero reeditararlo, si encuentro tiempo, pero ya con una serie de trabajos adicionales sobre Novalis, Schlegel y Goethe que nunca han visto la luz en libro. Así que la época de Valencia tocó a su fin, pero con una sensación eufórica que sería puesta a prueba en los años posteriores.

2. Durante los 90, sin embargo, y coincidiendo con el periodo en el que ostenta la cátedra de Historia de la Filosofía en la Universidad de Murcia y en el que toman forma proyectos de investigación como “La filosofía contemporánea y los procesos socio-históricos”; “Crítica, filosofía de la historia y razón de estado; Soberanía, estado, Europa” y la famosa “Biblioteca Virtual de Pensamiento Político Hispánico” en la que se ocupa desde hace casi 15 años, sus intereses intelectuales comienzan a girar en torno a la historia de las ideas políticas; a pesar de lo cual seguimos viendo florecer trabajos de gran alcance sobre la filosofía kantiana –véase el título *Kant y la Época de las Revoluciones* (1996) o los capítulos y artículos *Naturaleza y Razón en Kant* (1990); *Lo sublime y la muerte: de Kant a la ironía romántica* (1992); *Kant y las Tensiones de la tradición ética* (1992); *Progreso e Ilustración en Kant* (1996); *Crítica y Presente: sobre las bases de la Ilustración kantiana* (1999); *Hombre, historia y derecho en Kant* (1999); *La teoría del Estado en Kant: La división de poderes* (1999) o *Republicanismo en Kant o el derecho sagrado de los hombres* (2000), por citar sólo algunos– y en ocasiones relacionados con el pensamiento de figuras como el sociólogo y politólogo Max Weber. ¿Cómo se conjuga la filosofía kantiana con la historia del pensamiento político?

Mi llegada a la cátedra de Historia de la Filosofía de Murcia, cátedra que antes fue la de Montero, con tan solo treinta años, significó para mí una enorme oportunidad. Desde luego, comparado con el Campus de Blasco Ibáñez, el campus de Espinardo era desolador. Pero el entusiasmo de alumnos y profesores me permitió vivir unos años maravillosos. Yo explicaba *Racionalidad crítica*, y luego hacía seminarios sobre Hegel, Schopenhauer, Max Weber. Por aquel entonces hicimos los primeros números de *Daímon*, tradujimos a Schiller, a Fichte, con Ramos Valera, a Schelling, mantuve las relaciones con mis amigos de Valencia. Fue una vida activa, que nos llevó a fundar NATAN. Por supuesto, en 1986, en 1987, en 1990, acompañé la serie de efemérides kantianas. Debo mencionar que en aquellas fechas las celebraciones pasaban por el Instituto de Filosofía del CSIC, de donde recibía invitaciones constantes que venían sobre todo de Roberto R. Aramayo. En una de ellas, para celebrar la *Crítica de la razón práctica*, ya me interesé por la relación filosófica entre Kant y Weber. Debo decir que llegué a este punto de manera muy natural. En la carrera había estudiado como dije a Dilthey, y bastante a fondo. Por supuesto, al hilo de la

posibilidad de una crítica de la razón histórica, había estudiado los libros de Windelband y Rickert *Ciencia Natural y ciencia cultural*, en la traducción de Morente. Sabía del neokantismo de Weber, pero a mí no me interesaba realmente por aquel entonces la cuestión de la *Wissenschaftslehre*, por mucho que estudiara a fondo a Fichte entre 1986 y 1992. Me interesaba sobre todo la cuestión de la ética de intención y la ética de la responsabilidad, un tema que había abordado en un artículo en la revista *Claves de la razón práctica* de Fernando Savater. Así que se trataba del análisis y sentido de la ética y la distinción entre la dimensión moral del imperativo categórico y su encaje con imperativos éticos y los pragmáticos. Era un tema que había abordado sistemáticamente en el capítulo de Kant, incorporado a la *Historia de la ética* de Victoria Camps. Intentaba mostrar la relación que podría haber entre las dimensiones de la filosofía práctica kantiana (moral, ética y pragmática) y la propia ética de la responsabilidad, que en cierto modo debía incorporar la ética de la intención sin autonomizarla como suficiente en sí misma, de la misma manera que no se podía autonomizar la dimensión moral en Kant, sin las concreciones de los imperativos de la ética y sin las dimensiones de los imperativos pragmáticos. Pero es verdad que ese fue solo un punto de partida –uno que por cierto todavía no es un punto de llegada porque en cierto modo es un problema abierto. De él forma parte un ensayo que se editó en un libro de Manuel Cruz dedicado a la Responsabilidad. En realidad, a ese tema le dediqué varios trabajos que deben andar por ahí perdidos. Creo que mi aproximación se desplegó respecto de la teoría de las esferas de acción de Weber, que poco a poco fue sustituyendo para mí los análisis de la filosofía trascendental de Kant. Pero digamos que sí, que en esta época comienza mi desplazamiento hacia temas de filosofía práctica, quizá por la atracción que ejercía el grupo de Muguerza sobre mí. Creo que para este nuevo planteamiento fue muy interesante un ensayo que presenté a un libro que se editó en Paidós, creo, sobre *El Individuo y la Historia*. Aramayo lo recordará mejor. Sé que mi artículo se titulaba “Del público a la masa” y mostraba en él que el Kant final, el de *El conflicto de las facultades*, era un Kant consciente del propio cambio de época que se anunciaba ya en su tiempo y que pasaba del público (cuya estructura determina toda su obra) a la masa, que debía ser gobernada de una forma que ya desembocaba en los análisis de Foucault de la biopolítica que administra la vida de los hombres. Ese ensayo es importante porque generó en mí la necesidad de historiar a Kant, de mostrar que toda su filosofía corresponde a una época de la sociedad burguesa que un análisis weberiano (siempre he creído en la profunda afinidad de Foucault y Weber como se puede ver en mi *Historia de la filosofía contemporánea*, de 1992) sabe que no puede ofrecer las mismas condiciones de posibilidad para la reproducción de la filosofía kantiana. Desde entonces, he intentado apresar en Kant un sentido normativo básico, que considero relevante, pero que requiere ajustes desde el punto de vista de las condiciones materiales y sociales del presente. Podemos decir que de este modo, poco a poco, fui descubriendo los flecos de Kant, lo que podemos caracterizar como el programa de “las dificultades de la Ilustración”. Podemos decir que este programa atempera el formalismo y el normativismo kantiano mediante un análisis de las condiciones de posibilidad materiales del presente, de inspiración weberiana.

CON-TEXTOS KANTIANOS**International Journal of Philosophy****N.º 4, Noviembre 2016, pp. 10-31****ISSN: 2386-7655****Doi: 10.5281/zenodo.163986**

- Sin embargo, el porcentaje de producción destinada a Kant disminuye durante esta época y después considerablemente para dar prioridad a cuestiones cada vez más relacionadas con el pensamiento político hispánico de la mano de pensadores como Ortega y Gasset o Saavedra Fajardo. ¿Qué cabida tiene Kant en esto?

No estoy del todo de acuerdo. El programa de sintetizar normatividad kantiana y ciencia de realidad weberiana se mantiene intacto durante un tiempo. Y esto permite una doble dirección. Por una parte, ofrecer el contexto histórico a la filosofía kantiana, hacerla significativa en su propio tiempo; por otra, mostrar su dimensión normativa propia y analizar hasta qué punto es filosóficamente convincente. Ambas cuestiones están muy relacionadas, pero son diferentes. Por ejemplo: en mi libro *Res Publica. Las bases normativas de la política*, publicado por Akal en 1999, expongo la teoría del republicanismo kantiano, su antropología política, su teoría del derecho, su teoría de la soberanía, la división de poderes y finalmente su teoría de la *lex permissiva*. Esta ley ya prevé una temporalidad en la aplicación del republicanismo, una historicidad de su propia normatividad, que es muy importante para comprender la condicionalidad histórica de algunas de sus propuestas, como la ciudadanía activa y pasiva, la cuestión de los pobres, las penas, la comprensión del papel de la mujer o de los animales, y todas esas cuestiones que los eruditos sacan a relucir para demostrar lo obvio, que nadie, ni siquiera Kant, puede trascender por completo el horizonte histórico de su propia época y sociedad. Kant a veces fue extremadamente consciente de esta necesidad de hacer pie en elementos históricos o temporales para precisar sus planteamientos normativos y conceptuales, algo que pretendí mostrar en mi colaboración en el libro de Duso, *El contrato social en la filosofía moderna*, donde analizo la manera en que su reflexión sobre la Revolución Francesa en sus procesos concretos influyó en su propuesta republicana de la soberanía del pueblo a través de sus representantes o en la cuestión del derecho de resistencia. En otro libro utilizó esa estrategia de forma intensa. Hablo de *La Nación y la Guerra*. El capítulo central de este libro, inspirado en la famosa exposición de Ludwig Dehio, está dedicado a Kant, su teoría del *ius publicum europaeum* y su teoría de la federación europea. Aquí me interesa cómo su normatividad está relacionada con una circunstancia histórica y cómo en esa situación otros autores, como Fichte, respondieron de otra manera, justo ante la deriva imperialista de Francia. Por tanto, con Kant siempre sucede algo así: es un pensador normativo y de él debemos asumir sobre todo el movimiento hacia la normatividad; pero en él apunta, aunque con una conciencia deficitaria, la condicionalidad histórica de la filosofía. Por nuestra parte, debemos evitar por todos los medios una comprensión abstracta de la forma normativa, pues en realidad la comprensión concreta de la norma requiere la descripción de su juego temporal y de su praxis. La norma muestra en su juego histórico aspectos inéditos de su contenido a los que jamás habríamos accedido desde un análisis meramente conceptual. Esta es una tarea esencial de la filosofía. Algo parecido pretendí en el prólogo a la edición de las obras teóricas de Kant que edité en la editorial Gredos, donde analizo la

base misma de toda normatividad, la revolución copernicana. Perdemos mucho de las exigencias que están implícitas en esta estructura, que en el fondo no hace sino explicitar el principio epistemológico básico, si no somos capaces de ver la manera en que las revoluciones copernicanas históricas (Darwin, Freud, Marx) han elaborado una norma más compleja a partir de sus reediciones concretas. Lo mismo sucede con la comprensión kantiana del *ius publicum*. Si aceptamos una normatividad abstracta de este dispositivo específicamente moderno de las relaciones entre los Estados, como en un momento determinado quiso hacer Schmitt, entonces corremos el riesgo de engañarnos con nuestros propios conceptos y de pasar por alto determinaciones muy precisas. Abordé este alegato por una normatividad defectiva, histórica, concreta, en un ensayo sobre el escándalo que produce Kant en Schmitt, que luego no pude incorporar a mi libro *Poder y conflicto*, pero que menciono para aludir a la operatividad de Kant cuando nos entregamos a planteamientos más históricos. Ciertamente ya no hablamos de un Kant tan académico, tan de filólogos, como estudié en mi tesis, pero sí de un Kant operativo, vivo, activo en los combates históricos. Como es natural, Schmitt es fundamental para entender la degeneración del pensamiento de Weber en la contemporaneidad, lo que implica ciertamente una completa separación de mi aspiración de una normatividad en acción, histórica, singular, defectiva, de base kantiana. Como veremos luego, en este sentido jamás he dejado de pensar en términos inspirados por Kant.

Ahora puedo contestar con más claridad la parte de la pregunta que hace referencia a España. Pues alguien que desea abordar el juego de la normatividad en su historicidad, su conciencia histórica como condición de operatividad, los límites de su juego histórico, etcétera, tarde o temprano tiene que preocuparse de la historia patria. En mi caso concreto, lo que me interesaba era la tradición republicana española, desde finales de la Edad Media, tema al que he dedicado algunos estudios. Mi primera aproximación intensa en este terreno es el libro que dediqué a Ramiro de Maeztu. Llegué a él persiguiendo la recepción de Weber en España, pues en este sentido Maeztu fue un pionero. Pero como era de prever, en la prehistoria de Maeztu estuvo la filosofía de Kant, pues su maestro y mentor José del Perojo era el primer traductor de Kant en España y un discípulo directo de Kuno Fischer. Es importante recordar que el primer Ramiro de Maeztu está en el origen del kantismo de Ortega, que lo admiraba como maestro, y que fue él uno de los que impuso la moda de marchar a Marburgo. Así que tras el libro de Maeztu me preocupé por la presencia de la tradición kantiana en España y ese fue el sentido de la edición del libro *Kant en España*, donde nuestro cómo Kant inspiró a hombres importantes de la Revolución Gloriosa y, sobre todo, determinó el espíritu de la Primera República. Hablo de José de la Revilla, de Pi i Margall y del propio Perojo. La destrucción de esa República fue también la derrota de la filosofía de Kant, que se vio postergada por el pensamiento reaccionario de la Restauración, por el eclecticismo católico de Menéndez Pelayo, por el positivismo más romo cargado de darwinismo brutal, y por el misticismo organicista del krausismo. En este sentido, este libro es un supuesto necesario para reevaluar la aproximación de Ortega a Kant, pues me permitió considerar que no era tan original como el propio Ortega pretendía. Mi introducción a las *Meditaciones del Quijote*, que es por sí misma una monografía, u

otros artículos sobre Ortega y Kant, tiene esa investigación sobre el neokantismo del siglo XIX como su premisa. Llevo años trabajando en una monografía integral sobre Ortega que en cierto modo será un balance de la única filosofía española digna de ese nombre capaz de responder a todas las exigencias de la filosofía kantiana. En realidad, será una lectura de Ortega desde el neokantismo, la fenomenología, Weber y Blumenberg. En este sentido, Ortega es todavía nuestra mejor introducción a la filosofía, lejos de la sequedad manierista de Zubiri, de la cursilería de Zambrano y de la escolástica puntillosa de Gustavo Bueno. Ortega sigue siendo nuestro gran incitador y el futuro de la filosofía española debe surgir de una discusión con él. Así que si mi decisión juvenil de estudiar a Kant era ofrecer una pauta de la modernidad para la España que emergía a la vida democrática, mis estudios sobre la historia intelectual española no tienen otra pretensión que realizar aquella idea juvenil, mostrar las dificultades para que la filosofía kantiana o aquel espíritu que ella determina se imponga en España. En cierto modo, esa forma de ver las cosas es la que está en la base de un ensayo directamente pedagógico en favor de la Ilustración como es *Los latidos de la polis*, un libro que está atravesado todo él por el espíritu y el orden temático kantiano.

De todas formas, muchas veces la vida pública de un filósofo tiende a centrarse en los libros. Pero los libros son casi siempre el pasado y recogen el trabajo de largo plazo. En muchas ocasiones hay que mirar a los artículos para identificar lo que constituye el presente de un investigador. Si miramos los artículos de estos años de finales de los 90 veremos que hay muchos trabajos sobre Kant que corren en paralelo a otro tipo de trabajos. Nunca me he ocupado solo de asuntos históricos españoles y nunca sólo de los aspectos históricos, sin una continua referencia a un universo normativo que es específicamente kantiano, tanto en la filosofía teórica, en la práctica, en la estética o en la política.

3. Actualmente, ya desde su puesto en la Universidad Complutense de Madrid a cargo del Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Teoría del Conocimiento y a través del “Proyecto Ideas que cruzan el Atlántico: la creación del espacio intelectual hispanoamericano”, ha centrado la atención en la reevaluación de la modernidad hispana e iberoamericana y de su espacio intelectual. ¿Cómo puede seguir aprovechándose el pensamiento kantiano desde la realización de este ejercicio? ¿En qué punto se encuentra la recepción de la obra kantiana por parte de los nichos con los que se establece vuestra colaboración con Latinoamérica?

Esto obligaría a dar algunas noticias sobre la Biblioteca Saavedra Fajardo, que comenzó su andadura en el año 2002, como proyecto de investigación del Gobierno español. Estaba todavía en la Dirección General del Libro de la Generalitat Valenciana, pero veía mi continuidad en este proyecto completamente comprometida, dada la evolución de los acontecimientos políticos. Así que ya en 2002 decidí aplicar los conocimientos que había conquistado en la Biblioteca Valencia a la vida universitaria. Por mi cargo conocí la

Biblioteca Cervantes que era generalista y que aportaba poco valor añadido en las ediciones. Así que nos propusimos llevar adelante una biblioteca especializada justo en el pensamiento político hispánico. En el año 2002 pedimos el proyecto de investigación, mientras yo todavía estaba en la Biblioteca Valenciana. Desde su fundación, esta biblioteca tenía dos inspiradores: por una parte Koselleck, y su metodología de la historia de los conceptos políticos; pero por otra parte se trataba de ofrecer materiales para el estudio de la *res publica hispana*, porque estábamos interesados en un historia política española a partir de sus fuentes. Aquí debo decir que siempre trabajamos juntos Antonio Rivera y yo en esta dirección. Organizamos un tesoro basado en la estructura del pensamiento político según la teoría de la legitimidad de Weber y desplegamos una plantilla para hacer los índices conceptuales. No es posible imaginar el trabajo que hay enterrado en esa biblioteca. La mayor parte de las fuentes están indexadas y podemos decir que algún día se usará para una auténtica historia de los conceptos políticos españoles. Tras diez años volcando fuentes hispánicas, decidimos ampliar el campo a los textos hispanoamericanos, ahora editándolos para e-book, que facilita mucho las búsquedas. La tarea aquí de Miguel Andúgar ha sido muy meritoria. La relevancia de este proyecto es, como en el campo de los estudios hispánicos, que se hace desde una normatividad implícita kantiana, y esto significa republicana, anti-imperialista y federalista, pacifista y pluralista. La idea de autonomía, de federación, de república y de pacifismo constituye un horizonte apropiado para América Latina, por cuanto tiene implicaciones muy fuertes en el terreno de la lucha contra el colonialismo y contra el imperialismo. Por eso es tan importante el tema del siguiente proyecto que hemos solicitado y que trata justamente de la comparación entre el republicanismo y el populismo. Por supuesto que a mí me ha interesado especialmente la recepción en América Latina del pensamiento de las tradiciones que he frecuentado, y sobre todo las ideas de ese neokantiano que fue Max Weber. Es fascinante encontrarse en esa tradición de hombres como Medina Echavarría, el traductor de Weber en México, y que fue capaz de plantearse problemas cercanos a los de ese ideario kantiano de federación, pacifismo, republicanismo, anti-imperialismo y anti-colonialismo. En este sentido me he encontrado con un amplio grupo de amigos americanos del norte y del sur que convergen a su manera en estos horizontes, como Alberto Moreiras, Jacques Lezra, Erin Graff Zwin, Willy Tayer, Gareth Williams, John Kraniauskas y tantos otros. Ese horizonte muestra que no hay que irse a posiciones indigenistas extremas o las tesis decoloniales para unir a un continente en la causa de la justicia de sus pueblos. Aquí, una vez más, mi kantismo puede chocar con algunas corrientes de kantianos iberoamericanos, que siguen en la meritoria tarea de iluminar el texto de Kant. Esas aproximaciones escolásticas son muy dignas y alcanzan un gran nivel. Por supuesto que me fascinan y si tuviéramos una vida eterna me entregaría más tiempo a ellas. Creo a pesar de todo que deberían tener un valor funcional capaz de mantener siempre a la vista el espíritu de una filosofía crítica comprometida y compartida. Eso implica tener en un brazo a Kant y en otro a gente como Foucault o Habermas (aquí coopero de forma decidida con Rodrigo Castro y sus esfuerzos para hacer una red iberoamericana dedicada al estudio de Foucault, con importante presencia brasilera). En este sentido me veo cercano de otros filósofos

latinoamericanos que desde Kant miran al futuro del continente o a sus propias realidades, como Francisco Cortés, Miguel Giusti o Jorge Giraldo, que han proyectado el pensamiento de Kant hacia el futuro.

4. Volviendo a Europa, concretamente a los márgenes de la filosofía alemana, en los últimos años ha dedicado sus esfuerzos a contribuir a la recepción en español de la obra de un pensador que se encuentra cada vez más en auge como es Hans Blumenberg. Concretamente, ha explorado la influencia kantiana que reside en la filosofía blumenberguiana y ha examinado con detenimiento las claves de la lectura blumenberguiana de la obra de Kant. ¿En qué medida mantiene Blumenberg viva la figura de Kant?

Blumenberg se ha caracterizado como un viejo kantiano decepcionado. Yo me veo reconocido en esta sentencia. En realidad, mi ocupación con Blumenberg es muy antigua y surge de mi primer año de estancia en Murcia. Aunque ya había llegado a mí alguna traducción, con satisfacción comprobé que Francisco Jarauta, mi colega senior en Murcia, y que había promovido mi llegada allí, lo conocía a fondo y muchas de sus primeras obras estaban en la biblioteca del seminario. De esta segunda mitad de los años 80 son mis primeras lecturas a fondo, sobre todo de *La legitimidad de la modernidad*, *El trabajo del mito*, y las grandes obras finales. Todavía conservo resúmenes pormenorizados de esas obras, que he usado para mi último libro *Teología Política Imperial*. Cuando estaba en la revista *Debats*, en la Institución Valenciana de Estudios e Investigación, mandé traducir el libro de Wetz, la primera introducción a Blumenberg. De este tiempo emerge la relación con Olivier Feron que por entonces hacía una tesis sobre Cassirer y que desde él encontraría un camino directo a Blumenberg. Pero en Blumenberg hay que crecer muy lentamente. El caso es que todas las intervenciones del 2004, que celebraban el centenario de la muerte de Kant, las dediqué a la relación entre Kant y Blumenberg: fueron intervenciones en Lisboa, Murcia, Madrid, Salamanca, donde creo que contagié a Maximiliano Hernandez Marcos en este autor. Desde cierto punto de vista, no cabe duda de que el pensamiento central de Blumenberg parte de una historia de la revolución copernicana. Aquí se ha estudiado poco *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, pero para mí es un libro esencial. En cierto modo, es un libro sobre el sentido básico de la metáfora fundamental de la racionalidad kantiana, la revolución copernicana. Sobre este libro se comprende mejor –y se valora mejor– *La legitimidad de la modernidad*, cuya tesis básica de la autoafirmación es convergente con la noción básica de autonomía kantiana. Pero para mí, era todavía más inspirador el problema de la aplicación a Kant de la problemática de los límites de la conceptualidad y la inevitable dimensión metafórica de los conceptos, sobre todo en el ámbito kantiano de la ideas. En este sentido, uno de los artículos más interesantes de la relación entre Kant y Blumenberg se publicó en *Dáimon*, pero no ese, más citado, de *De nobis ipsius silemus*. Es otro que creo más maduro y que se enfrenta al problema de la retórica y sus construcciones metafóricas como relación entre las esferas de

racionalidad y, por lo tanto, como forma débil de suturar las exigencias sistemáticas, desplegando la cuestión de la teoría del símbolo en Kant, a la que dediqué algún que otro trabajo en un colectivo que editó en la Universidad de Sevilla un colega tan exquisito como Diego Romero de Solís.

Sí, desde Blumenberg se puede leer de forma intensa otro Kant, quizá el de los temas periféricos, porque resulta claro que los análisis trascendentales no se pueden iluminar tanto desde su fenomenología de la historia, que es una enmienda a la totalidad al planteamiento trascendental, en la medida en que hay que tomar en serio la condicionalidad que impone la antropología a la teoría de la razón. Debemos decir con toda claridad que la teoría de la subjetividad trascendental no puede sostenerse tras el ataque evolutivo de Blumenberg, por mucho que todavía se podrían salvar algunas nociones interesantes como la de “funciones lógicas” o “modalidad”. Pero sí, eso me llevó al Kant de *El final de todas las cosas*, que abordé en una reunión reciente, con la teoría del Apocalipsis, un tema central en *Tiempo de la vida, Tiempo del Cosmos*, y al Kant de *Historia natural y teoría del cielo*, al que dediqué una intervención en *Logos*, pero también al Kant de la teoría de la *Weltweisheit*, el que está en condiciones de construir mundo de la vida, el tema al que dediqué la plenaria del II Congreso de la SEKLE. Son temas kantianos que quizá solo adquieren relevancia cuando se les mira desde el pensamiento de Blumenberg. Pero debo ser franco, el sitio en el que abordo la manera de dinamizar a Kant, de enfrentarlo a sus implicaciones para el presente, de mostrarlo a la luz de Blumenberg, es en el libro *Dificultades con la Ilustración*. En realidad este libro resume buena parte de lo que he dicho aquí sobre Kant. Ahí muestro su escasa presencia en los esquemas evolutivos de la historia hispana, su espíritu hostil a una cultura dominada por la idea imperial, su indisposición para con una cultura basada en la centralidad de la “communio”, que implica algún tipo de dimensión inquisitorial, su apuesta por un liberalismo republicano que no se deja atrapar en las ideologías comunitaristas. Todo esto está muy presente en ese libro, que tiene una parte que habla de “dificultades hispánicas con la filosofía de la historia de Kant”. Pero en realidad, la otra vértebra que atraviesa el libro deriva de las dificultades que Blumenberg ve en la teoría de la Ilustración kantiana y que amplía mis viejas intuiciones del ensayo “Del Público a la masa”. Aquí muestro que Kant nunca vio claro de verdad en la cuestión de la *ratio essendi* y *ratio cognoscendi* del imperativo categórico, ni en la cuestión del fin en sí subjetivo y el fin en sí objetivo; nunca vio claro con el reino de los fines, nunca vio claro con el mal radical y en el acceso a la *Gessinung* moral, y nunca vio claro en su propio análisis de la Ilustración como proyecto histórico, que tiene componentes sádicos que no logran administrar bien lo que todo proyecto civilizatorio tiene que lograr, el complejo de culpa. Aquí el libro es muy Blumenberg, y en cierto modo muestra cómo los ideales ilustrados tienen una inequívoca dimensión irracional básica, que he llamado la propia de los “instantes gozosos”, que aspiran de forma más bien estéril a considerar constitutivos de la sustancialidad del singular humano, cuando son más bien circunstanciales. La frase de un kantiano decepcionado tiene que ver sobre todo con esa teoría de la Ilustración, que ciertamente se ha cerrado en fracaso, pero que quizá lo ha hecho así porque era un programa demasiado exigente. Un kantiano decepcionado quizá es

un ilustrado más considerado o más realista. Mi idea es que esta decepción kantiana puede abrir todavía una posibilidad para una Ilustración más consciente de sus propias dificultades, más tardía, y de otro modo militante. Basta pensar en Odo Marquard, no tanto porque crea que él pueda representarla, pero sí mostrar un camino.

- Uno de los puntos de la filosofía blumenberguiana que mayor atención está recibiendo es la antropología. ¿Qué paralelismos le parece que merece más la pena rescatar entre *Anthropologie in Pragmatischer Hinsicht* y *Beschreibung des Menschen*?

Son dos proyectos filosóficos distintos y en realidad no son paralelos ni convergentes. El texto kantiano es un sedimento complejo de intereses y de temas, que poco a poco alcanzó el sentido de una propedéutica de la vida práctica, o mejor ética, pues analizaba el conjunto de las dimensiones de la naturaleza humana que podían favorecer la vida moral, pero que pronto acabó siendo lo contrario, la clara conciencia de lo que la obstaculizaba. En este sentido es un texto fundamental para mostrar los condicionamientos de la normatividad moral por aquello que sabemos de la naturaleza humana. Dado que la conclusión más importante del libro es que el ser humano tiene una verdadera pulsión a desconocerse –que no es el mal radical, pero que podría ser uno todavía más profundo–, se derivaba de ahí la dificultad de realizar la Ilustración y, de camino, la vida moral, la comprensión de los propios motivos, de nuestros intereses y de nuestras trampas morales. En todo caso, puesto que la naturaleza humana para Kant aspira a la felicidad –aunque no sepa muy bien qué consiste–, el libro fue un exponente del espíritu burgués y cosmopolita en el sentido de que mostró el conjunto de actitudes, cautelas, normas de urbanidad y prácticas que permiten conquistar la felicidad en un medio social, y eso a través de formas de conductas que no son contrarias a la moralidad, pero que tampoco se derivan de ella. No implican directamente moralidad, pero tampoco podemos decir que sean del todo contrarias a ella: sencillamente dejan abierto el combate moral que cada uno debe llevar en su seno. En este sentido, esas prácticas de naturaleza cosmopolita son el verdadero soporte de la racionalidad universalista kantiana y por eso tiene razón Foucault al decir que la *Antropología* repite la obra crítica completa, en un bucle clásico: funda materialmente aquella misma racionalidad formal de las *Críticas* que permitió escribir esa misma obra final antropológica. La obra crítica inicial no sería sino una exposición abstracta de las virtudes cosmopolitas descritas en la *Antropología* y en cierto modo el tipo humano burgués que Kant analiza en ese libro final sería el trasunto material del sujeto trascendental. La tesis complementaria de Foucault es una obra desdichadamente olvidada y apenas usada por los filólogos kantianos, pero nos muestra que detrás de la obra crítica se halla sobre todo el humano educado, el *Gebildeter*, un tipo humano completamente diferente del *Gelerhter* fichteano. Las virtudes reales de Kant se practican en la mesa, en la *Tischgesellschaft*. Frente a esto, el libro de Blumenberg tiene otro registro. En realidad es un libro póstumo con diversos centros. Pero el análisis de Blumenberg aspira mucho más a

mostrar cómo los problemas de fenomenología no pueden resolverse desde la propia escuela y esto porque Husserl se vedó las soluciones adecuadas sencillamente al no saber integrar un análisis antropológico en su filosofía. Pero en realidad, la pretensión del libro es proponer las premisas adecuadas para la fenomenología, a través de una genealogía de la capacidad de reflexión, de la salida del mundo de la vida, y de las funciones básicas de la racionalidad y la modalidad. En este sentido, despliega la única filosofía trascendental posible, pero claro está, no pretende deducir las categorías centrales de la ciencia moderna, como Kant, sino las funciones básicas que, andando el tiempo, podían desplegar la revolución copernicana, que podemos describir en términos generales como una adecuada síntesis de óptica activa y pasiva. Con ello Blumenberg promueve aquí un adecuado formalismo de funciones racionales, pero a costa de comprender lo que Kant continuamente se veda, aunque Fries ya lo supo ver a principios de siglo XIX y Leonard Nelson a principio del XX: que la única crítica de la razón tendría que ser antropología. Tal cosa implica redefinir el sentido de las estructuras trascendentales y penetrar en sus condiciones de posibilidad naturalistas o, si se quiere, existenciales (en realidad Blumenberg quiere desplegar una teoría del Dasein alternativa a Heidegger). Podemos decir que Blumenberg ha descrito eso que Kant llamaba de forma más bien mística *Der Faktum der Vernunft*. Frente a este nivel de generalidad de su análisis, la *Antropología* de Kant sólo es un análisis del *Faktum der bürgerlichen Vernunft*. Si se quiere vincular este poderoso texto de Blumenberg con un texto kantiano es con *Comienzo verosímil de la historia humana*. En realidad *Beschreibung* es una *amplificatio* de este maravilloso ensayo kantiano.

5. Es patente que el pensamiento kantiano sigue siendo tan vigente como en los siglos pasados. Teniendo presente que además de filósofo es una de las figuras más inspiradoras del cambio del paradigma político que atraviesa España en los últimos tiempos, ¿cómo cree que puede ayudarnos Kant a abordar algunos de los más importantes y preocupantes problemas socio-políticos y económicos que afrontamos en la actualidad en nuestro país y a nivel global?

Debo antes distanciarme de la premisa. No tengo ni quiero tener una práctica política. He observado con simpatía la emergencia de nuevos actores políticos, pero como uno más de los millones de españoles que percibe que nuestro sistema político, con toda su forma de representación política, está lastrado por contradicciones internas que sitúan a la Constitución española cerca de su colapso si una reforma a fondo no viene a darle nueva vida. La dificultad actual de formación de gobierno no es sino un síntoma de esa situación. En realidad las dificultades vienen de lejos, exactamente de la incapacidad de Felipe González de hacer dos cosas: atajar la corrupción de su propio partido en sus últimas legislaturas, y abrir de nuevo al partido socialista a los estratos que lo habían aupado al poder en los años 80. Fue González el que hizo del PSOE un partido de cuadros profesionales burocratizados sin espíritu y el que inició ese estrechamiento que ha llevado al partido adonde ahora está. Esto fue muy peligroso porque dio paso a un Aznar que,

cuando obtuvo mayoría mostró su indisposición con el título VIII de la Constitución y provocó todo tipo de reacciones nacionalistas en escalada, lo que todavía profundizó en la incapacidad del PP con cualquier solución consensuada. Ahí seguimos. Bastó que se llegara a la crisis de la burbuja que comenzó el gobierno Aznar, y que se hiciera insoportable la corrupción que había generado aquella misma burbuja (razón por la que se la alimentó), para que llegáramos a una situación cercana a la crisis orgánica. Yo debo decir que reaccioné a la crisis del PSOE de finales de los 80, a la crisis del PP del 2002 y a la crisis actual de la misma forma, con el republicanismo cívico kantiano mejorado por la ciencia de realidad weberiana. La prueba: véase mi introducción al libro de Karl Vorländer, *Kant, Fichte, Hegel y el socialismo*, que se editó en Valencia en 1988, o mi libro *Los latidos de la ciudad*, que se publicó en 2003 o mi *Cardiograma de la crisis*, que se editó en 2010. Y cuando se llegó a las elecciones de 20 de diciembre de 2015, con aquellos resultados, aposté por un gobierno provisional de concentración con PSOE, PODEMOS y Nacionalistas y, cuando esto no pudo ser, por una abstención de PODEMOS con un gobierno PSOE y CIUDADANOS. En ambos casos, buscaba la posibilidad de encontrar lo común, que es la base del espíritu republicano, contrario a las dualidades schmittianas de amigo/enemigo. En este sentido me he mantenido fiel a mi primera convicción de que un espíritu kantiano era el adecuado para hacer madurar la subjetividad y la democracia española. En este sentido, he luchado por una idea: que PODEMOS sea más sensible a esa lógica republicana que a la lógica hegemónica. Con amargura vi cómo la estrategia de Iglesias era suicida y lo dije en su día. Desde entonces he apoyado a Iñigo Errejón porque lo he visto más flexible, más capaz de tender puentes con un genuino republicanismo. Ahora, ante la posibilidad de que Rajoy reconstruya su posición dominante, me pesa llevar razón. En todo caso, ese republicanismo, complementado con la vieja ética de la responsabilidad weberiana, es la única idea que puede mejorar la dignidad política, la exigencia de transparencia y la adecuada representación del sistema público español. Pero también, y lo que es tan importante, la idea que puede inspirar una verdadera división de poderes, que España no tiene. Más allá de todo ello, Kant es el pensador de la justicia distributiva y de la ciudadanía activa, lo que sólo se puede actualizar hoy con una renta básica garantizada que prepare y facilite el acceso al trabajo, que es un aspecto decisivo en Kant, tras una adecuada educación, quizá la exigencia kantiana más central. En este sentido, Kant da buenas razones para limitar el neoliberalismo rampante. Por supuesto que he luchado y seguiré luchando porque avancemos hacia una democracia de calidad, pero la situación por la que ha pasado este país requiere una movilización ciudadana que tenga bases morales, en auténticos sentimientos morales capaces de fundar una idea política sana. Por eso mi percepción es que había que mostrar que todo eso que se ha llamado populismo de PODEMOS, es bueno como politización y movilización, a condición de que se encamine conceptualmente hacia una democracia de calidad, capaz de mejorar las instituciones mediante reformas pertinentes en sentido republicano. Por supuesto que Kant impone algunas condiciones importantes a todo programa político. Algunas no están en cuestión, como la libertad básica; pero es muy importante reconocer que desde Kant solo puede

emerger una política europeísta y federalista sin equívocos ni ambigüedades. En este sentido, no soy partidario de una política que recupere un sentido fuerte de la soberanía. Complementar a Weber con Kant es muy importante y efectivo en este aspecto, pues Weber era aquí intolerablemente nacionalista. Si se quiere comprobar de qué modo puede jugar esta aproximación en el momento presente, puede mirar mi trabajo en el colectivo *Post-hegemonía*, donde argumento la contraposición entre un proyecto republicano y uno populista en sentido clásico. En realidad, si se lee bien se verá que mi libro *Populismo* está escrito desde un profundo sentido kantiano, ilustrado y republicano. En todo caso, creo sinceramente que el nivel socio-cultural mayoritario de la sociedad española es progresista, está inspirado en poderosos valores morales y responde al imaginario kantiano. El peligro de un populismo verdadero en España es limitado y por eso las derechas, que lo han intentado con el nacionalismo reactivo a los nacionalismos periféricos, no han conseguido que prenda la mecha. Creo que de ese tipo de movimientos nos ha vacunado el franquismo padecido durante cuarenta años. Eso quemó todas las palabras básicas del populismo de derechas, por mucho que legiones motorizadas de periodistas a sueldo pretendan reeditarlas.

- Y en el marco de la problemática y la controversia de las enseñanzas universitarias españolas, ¿cómo aplicar el pensamiento kantiano a la mejora de la calidad y la estabilidad de las mismas?

Este es un problema muy complicado. Podemos decir que en la actual situación dominada por la agenda neoliberal, la filosofía es tan necesaria como siempre. Y desde luego no debemos llevarnos a engaño. Esa agenda tiene como finalidad transformar la noción de sujeto autónomo y reducirla a la *máquina deseante* que Deleuze, con extraña ingenuidad, concibió como emancipadora. Pero el *homo autonomus* de Kant no es el *homo economicus*. Por supuesto, el neoliberalismo tiene una parte principal y fundamental en su agenda: transformar los programas educativos para hacer viable la instauración de ese *homo economicus* absoluto. Para lograrlo necesita algo decisivo: transformar las condiciones laborales de la vida universitaria, en el sentido de disciplinarla, burocratizarla, precarizarla e impedir que goce de la libertad secular que ha tenido, porque toda libertad intelectual impone una capacidad de resistencia a su agenda. Por supuesto, esta agenda impide que en la Universidad se investigue, pues ahí reside la verdadera libertad y el lugar donde se forja el sentido de la verdad. Toda investigación en humanidades, en ciencias sociales, tiene una virtualidad: mostrar la historicidad del combate neoliberal, describirlo, demostrar que no es una necesidad del capitalismo, sino de su limitada comprensión financiera. Por eso, para que la agenda neoliberal se imponga, nuestras sociedades tienen que perder de forma completa su sentido histórico, su modalidad, su sentido de la contingencia, para comprender el proceso histórico como completamente naturalizado y automático, propio de la administración de las cosas, ajeno a la política y a las relaciones humanas. Si la Universidad pública se pierde, se habrá perdido la batalla definitiva. Luego nadie podrá orientar la escuela básica o la enseñanza media hacia fines emancipadores ni podrá ayudarle a resistir una concepción de la educación ritualizada, economizada, basada en

controles externos y medidas artificiales de calidad. Cuando he hablado en toda la entrevista de reivindicar las condiciones normativas de Kant, lo he hecho con plena conciencia de que eso era completamente necesario para orientar a las sociedades en su devenir histórico y no debo pasar por alto ese texto magnífico que se llama *El conflicto de la Facultades*. Hemos de recordar que ese horizonte normativo es siempre el horizonte de la racionalidad, que ha de generar desde luego una estructura de sentimientos afines, de afectos, de vínculos y de tareas comunes, pero que lo hace porque tiene un sentido integral de racionalidad, en la pluralidad de sus dimensiones. Respecto de esta dimensión normativa de la racionalidad no debemos olvidar que el conjunto de sus funciones no es ajeno al principio de la auto-conservación en condiciones de evolución cultural y, por tanto, capaces de fundar un sentido de vida buena. Desde ese punto de vista, no se trata de una normatividad absoluta, sino de una que funciona respecto de seres necesitados de auxilios culturales para vivir. La normatividad aquí es propia de un ser finito. Ese es el espíritu crítico: defender una razón en todos los campos de actuación, en lo que Weber llamaba “esferas de acción social”, en la que las funciones de racionalidad tienen que generar su propia estructura de sentimientos, su propia educación de la sensibilidad, su propio orden de los deseos y de las inclinaciones, sus propias formas sociales vinculadas. Si la filosofía no entrega ese horizonte normativo abierto, plural, formal, entonces la sociedad no tiene institución alguna alternativa para identificarlo. Y entonces las prácticas de racionalidad inevitablemente perderán el vigor, la claridad, la coherencia, la capacidad de criticar las situaciones fácticas y de este modo las sociedades perderán la capacidad de refinar sus estructuras de legitimidad general. Sin embargo, una vez más, no se trata solo de filosofía o de filosofía en soledad. Creo que si el ámbito normativo no se aborda también en su práctica histórica, en sus realizaciones concretas, en sus complementos fácticos, no nos presenta su contenido conceptual de manera adecuada, pues este nunca es completo ni accesible en condiciones de abstracción. Esta es la enseñanza weberiana: debemos abandonar la aspiración idealista de una práctica conceptual omnideterminada. En cierto modo, esta enseñanza es cercana a la de Kant, que nos exige siempre la distinción entre conceptos e ideas, cada uno de ellos con su nivel de abstracción, su sentido y su referencia. Los conceptos filosóficos son defectivos y requieren complementos prácticos, históricos, circunstanciales; historias conceptuales que sólo podemos obtener a través de otras disciplinas, como la historia, la historia del derecho, la historia política o la historia constitucional, la sociología, la teología o la práctica del arte. Por tanto, la filosofía debe estar cerca de todas las disciplinas que dotan de estratos históricos a nuestro presente, y todas las disciplinas que muestra la autonomía de esferas de acción diferentes de la propia del *homo economicus*, sin olvidar la esfera económica tal y como la pueden ejercer los “hombres vivientes”, que decía Weber. Y por supuesto, sin olvidar la práctica de las ciencias, que siguen siendo la cruz de la racionalidad.

- Tan sólo en los últimos años se han defendido en lengua española casi una treintena de tesis doctorales que versan sobre la filosofía kantiana; usted mismo

dirigió una tesis titulada *La educación estética como mediación: Kant y Freud* que fue defendida en 2009 y otra sobre la noción de materia. Desde su experiencia docente, ¿qué importancia cree que otorgan en la actualidad los estudiantes de filosofía y aquellos que comienzan su carrera investigadora a la figura de Kant?

Mi opinión es que lo consideran como una parte importante del currículo escolar, aunque resulta evidente que no es la inquietud principal en la investigación en marcha actual. Si miramos las tesis en que Kant es un elemento importante en la investigación, veríamos que son muchas más que aquellas que el tema es únicamente la filosofía de Kant. En la actualidad, dirijo unas 30 tesis y en muchas de ellas Kant es una referencia central (tanto en el asunto del republicanismo, de la filosofía de la historia, del cosmopolitismo, de la antropología, de las relaciones internacionales, de la técnica, del símbolo, y otros tantos). Creo que esta situación es bastante realista. A los jóvenes investigadores le interesa desde luego más el pensamiento contemporáneo, pero son muy conscientes de que sin Kant uno no se puede mover con soltura a través de él. Por lo que a mí respecta, promuevo ese planteamiento, pero claro, no imparto docencia directamente relacionada con Kant. En mis clases sobre Ortega, sin embargo, siempre lo abordo al hilo del combate de Ortega por escapar a lo que él llamaba “la beatería de la cultura”, y de forma más concreta, la cárcel de Kant, una forma de hacer filosofía demasiado fiel a la letra del filósofo. Creo que en este sentido Ortega es una buena prueba de que hay que hacer filosofía con Kant, a través de Kant, y desde Kant, pero sin quedarse en Kant. Huelo a la legua a un profesor que no se ha acercado con seriedad a ningún otro filósofo que a Kant. Lo respeto, pero no lo comparto. En realidad no hay que quedarse en ningún filósofo, como si ya estuviera conquistada la posición filosófica definitiva.

6. Para ir cerrando la entrevista, me gustaría pedirle que hiciese una reflexión sobre la influencia que ejercerá el pensamiento kantiano en lo que queda de siglo, ¿cuál es el futuro de la recepción de la filosofía de Kant?

Es muy complicado anticipar una propuesta y depende de dónde se crea que va a estar el punto fuerte del pensamiento futuro. Creo que uno de los problemas centrales seguirá siendo la teoría evolutiva del conocimiento y aquí la inspiración kantiana será siempre importante, aunque no hay manera de abordar este asunto al margen de la llamada “diferencia antropológica”, algo para cuya crítica desdichadamente Kant no tiene mucho que decirnos. Por supuesto, la cuestión de en qué consiste realmente la revolución copernicana seguirá abierta, y Kant siempre rondará en este asunto de filosofía de la ciencia o, mejor, del principio epistemológico esencial. Por supuesto, el enigma de la moral nos seguirá llamando la atención y la relación entre la norma y los sentimientos morales creo que será un problema abierto de nuevo, aunque dudo que se puede abordar al margen de Freud y sus seguidores. Los regímenes escópicos, las formas de la sensibilidad, en la medida en que dependen de cierta comprensión de la subjetividad, la fenomenología de los sentimientos estéticos, la idea de lo sublime, todo eso seguirá en la agenda, pues sin

estas cuestiones no se puede dar un paso en la estética y en la teoría de la literatura. Como ya he dicho, Kant estará presente en el problema de Universidad. Por supuesto, volveremos a hablar de teoría republicana y mientras tengamos aspiraciones democráticas y de justicia Kant no estará lejos. A pesar de todo creo que el Kant más interesante para una agenda del futuro será el de la filosofía de la religión, por mucho que sus ideas haya que buscarlas en sitios diversos. Pero la impresión que se deriva de muchas de esas notas perdidas en sus escritos en favor de la idea de una religión de la razón, de una religión universal capaz de ofrecer un concepto de Dios en el que todas ellas se reconozcan, y esto con serias implicaciones morales, y con plena aceptación de una finitud que no puede sublimarse desde ninguna filosofía material de la historia, todo esto, creo que constituye un elemento que será necesario activar en el futuro, porque será la óptica desde la que puedan abordarse problemas reales de nuestras sociedades multirreligiosas. En el fondo, las sociedades occidentales no pueden sobrevivir sin reactivar de alguna forma la tradición ilustrada, con cautelas, sin entusiasmos, sin intensificaciones inadecuadas, con las compensaciones necesarias, pero lejos también de los anti-humanismos radicales de inspiración heideggeriana, capaces de producir un fanatismo mucho más intenso que una Ilustración consciente de sus propios límites. Y mientras ese sea el horizonte existencial, Kant no andará lejos. Pues esta actitud implicará algún tipo de reflexión formal, de una nueva crítica de las funciones racionales, con la viva intención de mostrar lo imprescindible de ellas, incluso lo orgánico en ellas, pero también lo peligroso de sus intensificaciones abstractas en escalada. Una Ilustración que haya asumido las lecciones plurales de la dialéctica de la Ilustración, en todo caso, nos será necesaria. Y esa fue la tarea crítica de Kant en su época.

- Como cierre, déjenos conocer la sentencia kantiana que más le ha marcado y la que mejor cree que hace de Kant un pensador que traspasa los límites de su propia época.

Kant es un tesoro en estas frases, porque en cierto modo su saber es clásico y está repleto de aforismos antiguos que ruedan por la historia desde el mundo clásico. Pero además él es un lector de modernos, como Swift, y sabe reconocer frases perfectas y las reproduce en sus escritos con estilo y oportunidad. Pero la frase más fascinante de todas ellas es suya, la escribió en un papel insignificante al final de su vida, y es esta: “Recuerda que tienes que olvidar a Lampe”. Es una frase perfecta por su contradicción interna, pero también porque refleja la estéril lucha de Kant contra los sentimientos. Es una metáfora del imperativo categórico y tan imposible como él. Kant había despedido a su criado, pero estaba muy unido a él por tantos años de servicio. Y su hermana lo había sustituido, según creo recordar. Él percibía el fastidio del cambio de costumbre y lo vivía con desagrado. Así que sintió la necesidad de olvidar a su criado. Pero según todas las apariencias, cada vez que registraba o leía esta frase “tengo que olvidar a Lampe” lo recordaba. Uno no puede imponerse un olvido sin fortalecer al mismo tiempo el recuerdo. Creo que esto es muy

propio de la filosofía de Kant. Es preciso atender el deber, pero eso sólo puede hacerse recordando de forma intensa las trampas que hacemos a veces de la manera más inconsciente para violarlo y todo lo que se opone a que lo cumplamos. Es la dimensión contradictoria de la intensificación de la conciencia, que suele tener como consecuencia la obsesión con aquello que se quiere superar. En cierto modo muestra la debilidad y los límites de la filosofía cuando se le pide algo que no puede dar, oponerse a la naturaleza de los sentimientos. Si tienes un sentimiento profundo que te hace recordar algo o alguien, esto se debe entregar al proceso del duelo, con su inevitable sufrimiento, pero no a un imperativo directo que no hace sino aumentar la magnitud del sufrimiento. Muchas veces hay un horizonte prusiano en Kant que es bastante grotesco. Es simpático en él, que fue un hombre al que todos hubiéramos deseado tener de vecino, pero en realidad es un síntoma de una rigidez un poco estulta. Sin embargo, la frase tendrá poco uso en nuestras sociedades, condenadas a cuerpos que sobreviven a sus almas. “Recuerda olvidar algo”, eso ha dejado de ser un imperativo absurdo, para convertirse en una amenaza universal; la única respuesta es: no te preocupe, date tiempo y lo olvidarás. Con ese horizonte, que mejora nuestro conocimiento antropológico hasta extremos revolucionarios, debemos recomponer nuestro sentido de la finitud sin las ilusiones de los nietzscheanos y su llamamiento a una forma de superhumanidad. En realidad, sobre este conocimiento de los límites de la realidad humana es sobre lo que tenemos que edificar un nuevo sentido de su dignidad. Quizá ahí siga resonando la frase inmortal de la reconciliación humana: la ley moral en mí y el cielo estrellado sobre mí, antes de entregar a la Tierra la energía vital que me ha prestado durante un pequeño tiempo.





CON-TEXTOS KANTIANOS.
International Journal of Philosophy
N.º 4, Noviembre 2016, pp. 32-34
ISSN: 2386-7655
Doi: 10.5281/zenodo.163987

Presentation of the editors: *Kant in Eastern Europe*

VADIM CHALY*

Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russia

SANDRA ZÁKUTNÁ*

University of Prešov in Prešov, Slovakia

The monographic section of *Con-Textos Kantianos (International Journal of Philosophy)* No. 4 entitled *Kant in Eastern Europe* provides an insight into the work of authors dealing with Kant's philosophy in Russia and other Eastern European countries. As shown by the 12th International Kant Congress in Vienna 2015, which was also connected with the exhibition and publication called "Detours. Approaches to Immanuel Kant in Vienna, in Austria, and in Eastern Europe", the theme is worth exploring not only due to the fact that Kant was studied in these countries in the 18th and 19th century despite strong censorship, but also that there is a vivid interest in Kant's philosophy in Eastern Europe nowadays.

The section consists of eleven papers (ten of them in English, one in German) and the appendix with three texts providing further details about the Kantian research in Eastern Europe. Authors who contributed to the monographic section come from Russia, Slovakia and Poland.

· Dr. Vadim Chaly works at the [Immanuel Kant Baltic Federal University](http://www.immanuelkantbaltic.edu) in Kaliningrad. Email: vadim.chaly@gmail.com.

· Sandra Zácutná is an assistant professor in philosophy at the Institute of Philosophy at the Faculty of Arts of the University of Prešov, Slovakia. They both have published articles on Kant's practical philosophy in several journals at home and abroad and edited twelve proceedings of annual conference devoted to Kant's legacy in Prešov. Emails: lubomir.belas@unipo.sk, sandra.zakutna@unipo.sk

In Russia, for over two hundred years Kant's philosophy was seen as one of the pinnacles of Western thought to be studied, borrowed from, and questioned. From early reception (first translation, of *Groundwork*, was published in 1803) to contemporary complex and technical theories, Kantian philosophy has become an integral part of Russian intellectual culture. It would be impossible to choose one topic to represent the breadth of Russian Kantian studies, so instead this selection covers different grounds, proving once again that Kant's heritage is an important juncture for contemporary philosophies of all sorts.

Dr. Valentin Balanovsky has authored a number of works, dealing with interpretations of Kant by Russian philosophers, particularly by Vladimir Solovyov and Alexander Bogdanov. His most recent works are dedicated to study of Kantian trends in C.G. Jung's analytical psychology.

Dr. Vadim Chaly has been studying the reception and interpretation of Kant's ideas in analytic philosophy, translating some works by P.F. Strawson along the way. His most recent research is dedicated to Kantian arguments in political philosophy, sparked by John Rawls' "A Theory of Justice". The paper presented here is part of research project on rationality in early modern political philosophy.

Prof. Elena Dragalina-Chernaya is the author of over 100 publications in logic, epistemology and philosophy of language. Her recent monograph, *Ontology for Abelard and Eloise*, presents ontology for standard and deviant quantification. It is part of the project of restating logic as formal ontology, opening way for its phenomenological justification. The paper presented here examines Kant's logic from the perspective of current discussions in philosophy of logic.

Dr. Serguei Katrechko is a logician, dedicating efforts to interpreting and developing Kant's transcendentalism in logic and philosophy of science. He is the author of works on Kant's constructivism in mathematics, on Kantian arguments in analytic philosophy, on connections between Kant's and Popper's hypothetico-deductive method. He is the editor of recent monograph on Kantian theory of imagination.

Dr. Ludmila Kryshchik's research is centered on reception of Kant's ethics and philosophy of religion in other philosophical traditions. Her recent works compare Kant's philosophical anthropology and his view of evil with that of Sun Tzu, compare Kant's and Mendelssohn's approaches to relations between state and church.

Dr. Alexey Salikov is the author of works on history of Kant's reception in Russia. The paper presented here is specifically dedicated to studying the publications in *Kant-Studien*, which mirrored the spread of Kantian thought among Russian philosophers. His more recent interest is philosophy of Hanna Arendt, another thinker from Königsberg. Dr. Salikov works as a deputy director of Kant Institute in Kaliningrad, organizing philosophical events and overseeing the publication of "Kantovsky sbornik".

Andrey Zilber is the author of works on Kant's political philosophy, and also on history of Kant scholarship in XIX-century Königsberg. The topics of his research include democratic peace, existential liberalism of V. Gerhardt, political dimensions of the

Enlightenment. He has also worked as translator of Kantian literature and recently translated Wasianski's biography of Kant.

Authors from Slovakia, who contributed to the collection, are all young researchers participating on the research projects devoted to the study of Kant's legacy at the University of Prešov in Prešov led by professor Ľubomír Belás as the principal researcher who started the cooperation with Kant-Forschungsstelle and other research institutions and universities in Germany, Czech Republic, Russia, and Poland more than fifteen years ago.

Dr. Kristína Bosáková in the paper *Kantian Turning Point in Gadamer's Philosophical Hermeneutics* points out the way Kant influenced H.-G. Gadamer and claims that the turning point in Gadamer's hermeneutical thinking does not occur only in the field of aesthetics, but also in the field of metaphysics and of ethics.

Dr. Ondrej Marchevský deals with *Matej Szlávik's Analysis of Kant's Moral Philosophy* at the end of the 19th century in The Kingdom of Hungary (Slovakia did not exist as a separate country) and focuses on Szlávik's critical reflection of Kant's ethics that was influenced by Szlávik's religious views. Szlávik was one of influential professors of theology at the Evangelical College in Prešov, today's Slovakia.

The next two papers from the Slovakian authors deal with Kant in connection with G. Simmel and H.-G. Gadamer. Dr. Peter Kyslan in the paper *What is Culture? Kant and Simmel* tries to compare both thinkers concerning the issues of cultural theory, philosophy of history, as well as ethics and society and shows the inspiratory sources of Kant's thought in the work of G. Simmel.

Dr. Sandra Zákutná deals with the very first Slovak scholar who dealt with Kant's philosophy. Her paper, *Stephan Tichy on Incorporating Kant's Philosophy into University Education at the End of the 18th Century*, reflects how Tichy reacts to Kant in his anonymously published work *Philosophische Bemerkungen über das Studienwesen in Ungarn*, published in 1792.

The appendix consists of three papers. Prof. Ľubomír Belás and dr. Sandra Zákutná take a closer look at the Kantian Research in Slovakia, prof. Adam Grzeliński and prof. Tomasz Kupś describe the Kantian research in Toruń, Poland, and the last text goes back to the activities connected with Kant and Eastern Europe during the 12th *International Kant Congress* in Vienna 2015.

We hope that the monographic section *Kant in Eastern Europe* of CTK 4 will find its readership and enrich the international cooperation in Kantian research in the future.



**Russian Contribution to the International Kant Studies from the
Late 19th Century until the Present Day:
An Analysis of Publications in “Kant-Studien”¹**

ALEXEY SALIKOV*

Immanuel Kant Baltic Federal University of Kaliningrad, Russia;
Free University of Berlin, Germany

Abstract

This article gives a general characteristic of the publications of the Russian philosophers in the oldest Kantian Journal “Kant-Studien”. The study embraces the entire period of the existence of this magazine, from the very beginning down to our days. In general, after compiling all materials related to Russia published in “Kant-Studien”, I became aware of get a picture of a significant presence of Russian philosophers in this periodical. This gives me a good reason to conclude that even if the impact of the Russian philosophical thought on the international Kant studies was not decisive, then, at least, it was tangible. This influence was due to the phenomenon which was later called the “Silver Age of Russian philosophy”, as well as the phenomenon of Russian emigration, arising as a result of wars and revolutions in Russia and the exodus of the Russian philosophers of the West, where one of their main initial shelters was Germany.

Keywords

Kant, Russian Kant Scholarship, Russian philosophical thought, Russian emigration, Kant-Studien.

The history of the reception of Kant's philosophy in Russia is more than two centuries old and is well researched today. The role of the German university thought in the formation and development of the Russian understanding of Kant's philosophical system is also well

¹ This article was written with support from the Russian Foundation for the Humanities (RGNF), Project No. 15-33-01022

· Deputy director of Kant Institute, Immanuel Kant Baltic Federal University of Kaliningrad, Russia; Doctoral candidate at the Otto Suhr Institute of Political Science, Free University of Berlin, Germany. E-mail for contact: dr.alexey.salikov@gmail.com.

known. Another issue is much less studied and may seem not entirely obvious, but it is crucially important for the identity and self-esteem of Russian Kant scholars. It is the question about the impact of Russian thinkers on the German Kant studies (in the narrow context) and the role of Russian authors in the international Kant studies generally (in the broad context). The analysis of publications in the philosophical periodical journal “Kant-Studien” is perfectly suited to answer this question. That magazine is the oldest and most authoritative printed edition of the international Kant studies and is something of a “big brother” to the Russian “Kantovsky Sbornik”, Italian “Studi kantiani”, Spanish “Contextos Kantianos”, British “Kantian review” and others Kantian periodicals. -several thousand articles, reports, and reviews were published during over a century of the journal’s history. A sample from this abundant scientific production may be more than representative to measure and to define the Russian contribution to Kant studies. But what can such analysis give for understanding of the role of Russian philosophers in the development of the international Kant studies?

First of all, the existence and the number of publications in the Kant-Studien indicate the degree of involvement in the international Kantian movement. Secondly, the publications in “Kant-Studien” testify to a certain scientific level of their authors and to the importance and the relevance of their research for Kant scholars from other countries. All that shapes a picture of the state of the Russian Kant studies and the Russian philosophical thought in general. It is also necessary to take into account the fact that, for example, Soviet authors could not publish their articles in “Kant-Studien” because of obvious reasons. It was just forbidden. The same applies to the period of the National Socialist dictatorship in Germany when the old “Kant-Studien” practically ceased to exist, and its “Ersatz” with the same title, created by Rosenberg’s service, published works of a limited circle of writers, guided not at all by scientific considerations. The language barrier was an additional factor that had a negative impact on the number of Russian publications. However, the language barrier has never interfered with the publication of the most significant and outstanding works, at least in translation. An analysis of more than a centennial history of the Russian presence in “Kant-Studien” may also be interesting, because it allows to identify some milestones in the development of Russian Kant studies since the end of the 19th century up to the beginning of the 21st century. About a hundred works of Russian authors or texts about them were published in “Kant-Studien” during the period from 1896 to the present time. Not all of these works are equal: there are theoretical articles, reviews of philosophical literature from Russia, book reviews, bibliographies, conference reports. Not all authors may be called “Russian” with good reason. Sometimes it is possible only under reservations. So, for example, can an ethnic Pole Lutoslawski, a Lithuanian Jew Soloveitchik, a Baltic German Nicolai Hartmann, a Georgian Shalva Nutsbidze, a Ukrainian Ivan Mirchuk be included with the Russian philosophical tradition?

In fact, it turns out that Lutoslawski and Hartmann have far more to do with the Russian philosophy than, for example, a descendant of an old noble family, Alexander

Kudashev, which may not be ranked among the Russian authors in any way. Therefore, a factor of ethnicity itself does not play the decisive role in my study. The affiliation with the Russian philosophical tradition or the proficiency of the Russian language and culture, are more important. Each author, who was taken into account, has his own, sometimes very difficult, destiny. But in any case, a more or less clear link with Russia can be discovered.

The history of publications of Russian philosophers (primarily Kant Scholars, but not only) in the leading journal of Kantian researches "Kant-Studien" is to be divided into two main periods: from 1896 to 1933 and from 1974 to the present. This periodization is due, on the one hand, to the history of the journal "Kant-Studien" and, on the other hand, to the internal logic of the development of philosophy (and, accordingly, Kantian research) in this country. The period from 1896 to 1933 is identical to the lifetime of the first "Kant-Studien" founded by Hans Vaihinger. The second period in the history of Russian publications in the major Kant studies journals of the world does not start in 1954, when the publishing of "Kant-Studien" was renewed, but in 1974, when Russian philosophers and Kant scholars got the opportunity to be published in this Western journal. Each of these periods has its own characteristic features and even a certain circle of authors and topics, the idea of which we will try to recount below.

Despite its name, which seems to "force" the magazine to publish papers exclusively associated with Kant, "Kant-Studien" was in fact the journal of a wider profile, although the philosophy of Kant, of course, was its main theme. That is why, for example, the journal published a lot of reviews of works on various philosophical issues, including reviews of the work of Russian philosophers. The primary language of the texts published in the magazine was German, although you can find some articles in French and English. Germans made up a significant part of the authors of the "Kant-Studien", what is understandable by virtue of the German language of Kant's works and the high level of German Kant scholars. However, there were a lot of works and authors from other countries, Russia included. Moreover, it is surprising, but upon a closer inspection it turns out that the names of Russian thinkers are present in almost all issues of the prewar "Kant-Studien". The share of publications related to the Russian philosophical tradition, is almost the same compared to such developed philosophically countries as France, Italy, USA, United Kingdom.

In total, over fifty publications related to the Russian philosophical thought were published during the time of existence of the first "Kant-Studien" (1896-1933). It is difficult to tell the exact number of issues because of one simple reason: not all authors can be definitely considered to be part of the Russian philosophical tradition, as, for example, in the cases of Vincent Lutoslawski or Ivan Mirchuk. From the perspective of the qualitative characteristics of Russian publications, it generally corresponds approximately to the substantive balance within the "Kant-Studien": theoretical articles make one third of the publications, all other texts (messages, events, bibliographies, reviews, notes, etc.) fill the remaining two-thirds of the whole substantive volume of the journal. However, even this relatively short period of time from 1896 to 1933 may be divided into two very contrasting historical periods. The first one of these two periods accounts for

approximately the first twenty issues of "Kant-Studien" from 1896 to 1917. This time frame is characterized by high activity of particularly talented young scientists, many of whom studied at German (and German-speaking) universities on the cusp of the 19th and 20th centuries, received a fundamental philosophical education there and mastered the German language. These were primarily young authors such as Anna Tumarkin, Bogdan Kistyakovsky, Nicolai Hartmann, Sergey Hessen, Heinrich Lanz, Moses Rubinstein, Fyodor Stepun, Anatoly Synopalov, Nicolai Bubnov. This list of names should also include one of the founders of intuitionism Nikolay Lossky, who studied at the Philosophical Faculty of the University of Bern (Switzerland). Every one of them deserves a separate story. Many of them had cruel fates. Some managed to make a fairly successful academic career (Anna Tumarkin in Switzerland, Nicolai Hartmann and Nicolai Bubnov in Germany), others returned to Russia after their studies and remained there until the end of their lives (Bogdan Kistyakovsky, Anatoly Synopalov, Moses Rubinstein) or were forced to emigrate, as it happened with Sergei Hessen, Fyodor Stepun, Heinrich Lanz, Nikolay Lossky.

This "young scholars' period" before the First World War does not mean, however, that during this time "Kant-Studien" did not publish works of more elderly and eminent Russian scholars. So the article of the famous Russian neo-Kantian Alexandr Vvedensky [Wwedenskij] "Russian literature on Kant for the years 1893-1895» (Wwedenskij 1898, pp. 349-389) was published already in the second issue of the "Kant-Studien" (1898). Then followed the articles: Bogdan Kistyakovsky's "Society and the individual» (Kistiakowski 1901, p. 252), Anna Tumarkin's "On the transcendental method of Kant's aesthetics» (Tumarkin 1906, pp. 348-378); Nikolay Lossky's "Theses to the justification of intuitionism» (Losskij 1908, pp. 461-464); Ivan Lapshin's "Laws of thought and forms of knowledge» (Lapschin 1909, pp. 89-90); Nicolai Hartmann's "The method of philosophy of history» (Hartmann 1910, pp. 459-486), «Logical and ontological reality» (Hartmann 1915, pp. 1-28). The fact is remarkable, that in the supplement to the "Kant-Studien", the so-called "additional issue" (Ergänzungsheft), were published full texts of two theses, which were defended by young Russian scholars in the German universities. Namely, these were Sergei Hessen's thesis "Personal causality» (Hessen 1909; Hessen 1922), which he successfully defended in 1910, and Heinrich Lanz's "The problem of objectivity in the modern logic» (Lanz, 1912a), based on which he published a book with the same name in the same year (Lanz, 1912b). Publication of the theses in "Kant-Studien" is a conclusive evidence of the high estimation of abilities of the young Russian philosophers from the German academic community.

This is also evidenced by the published reviews in the years: a review of the Anna Tumarkin's book "Herder and Kant" (Kronenburg 1898, pp. 116-118), as well as reviews of Bogdan Kistyakovsky's book "Society and the individual" (Medicus 1901, p. 252) and Nicolai Hartmann's book (based on his thesis) "Basic Principles of mathematics in Proclus" (Wundt 1911, pp. 457-458). In addition, a number of reviews, notes and

announcements were written by the Russian philosophers. Particularly active writers in this genre were Nicolai Hartmann, Nicolai Bubnov and Sergei Hessen.

The peculiarity of the time interval between 1918 and 1933 is the mass exodus of Russian philosophers from Russia. Many of them settled in Germany. It may seem paradoxical, but this sad event led to a better acquaintance of the Western readers with the Russian philosophy. At this time there occurred a big increase in publications of Russian authors in other languages, including the German language. The works of Berdyaev, Bulgakov, Florensky, Frank, Lossky and others Russian thinkers were translated into European languages. The following reviews were published in "Kant-Studien" in the post-revolutionary period: the review (Braun 1918, pp. 151-152) of Vladimir Solovyov's work "Spiritual foundations of life"; the review of the book of Nicholas Berdyaev "The Meaning of Creativity" (Scheller 1928, pp. 256-257), that was translated into German in 1927 (it came out in Russian in 1916); two reviews of the works of Lev Shestov "Tolstoy and Nietzsche" (Lowtzky 1928, pp. 410-411) and "Dostoevsky and Nietzsche. The philosophy of tragedy" (Lowtzky, 1928, pp. 411-412) published in German in 1923 and in 1924 accordingly (it is noteworthy that the two reviews were written by a Russian-born composer and literary critic Herman Lowtzky whose name hardly says anything to the modern reader); the review of Sergei Bulgakov's book "The Tragedy of Philosophy" (Petraschek 1929, pp. 186-187), that was published in German translation in 1927; the review of the book of Lev Shestov «Potestas clavium" (Lowtzky, 1929, pp. 228-229), that appeared in German in 1926; the review of the book of Lossky "Handbook of logic" (1923) (Burkamp 1929, pp. 454-455), translated into German by Vasily Sezeman; the review of the book of Nutsbidze "Truth and the structure of knowledge. The first introduction to alethological realism" (Müller, 1929, p. 461), that appeared in German in 1926 (Nuzubidze, 1926); the review of the work of Lenin "Materialism and empiriocriticism" (Kraft 1930, pp. 368-369); the review of the dictionary "Philosophical treasure of ancient and modern Hebrew" edited by Yakov Klatskin, published in №38 in 1933 (Heller 1933, pp. 184-185); the review on the book of Sezeman "Logical laws and existence" (Hartmann, 1933 pp. 227-232). A very thorough work of Semyon Frank can be distinguished among the reviews of the period from 1910 to 1925 (Frank 1926, pp. 89-104).

Another factor of the upsurge in interest for Russia, and, as a consequence, for the works of Russian philosophers were the social and political cataclysms in Russia: the revolutions, the civil war, and the establishment of Soviet power. All that attracted the attention of the German educated public, who wanted to understand what had happened in Russia. Russian philosophers, many of whom were direct witnesses of the events in Russia, helped them to understand better. . . How this Russian-German dialogue was going on may be clearly seen from the annual reports of the regional branches of Kant Society, published in the "Kant-Studien". The fact is that at that time Kant Society was one of the most important philosophical societies in Germany and united a lot of different people, from bakers to professors of philosophy, whose common interest was Kant's philosophy, of course, but not only. Branches of Kant society existed in almost all more or less large

cities. These branches often invited the most diverse philosophers to deliver a lecture, but not necessarily in connection with Kant. Topics could be very different. The main thing was the interest of society members for the subject and the speaker. In the 1920s and 1930s the theme that interested everyone was Russia and its fate.

Very interesting facts may be discovered looking at the list of new members of Kant Society, published in the "Kant-Studien". For example, in 1921 George Gurvich (Dr. Georg Gurwitsch), residing at Berlin-Charlottenburg, Fritschestrasse, 56 became member of Kantian Society. Gurvich's name appears on the pages of "Kant-Studien" again in number 30 for 1925, when was published a review of his work "Otto Gierke as a philosopher of law» (Sveistrup 1925, pp. 215-216). In the list of new members for January-May 1922 is registered Sergei Hessen (Dr. Sergius Hessen). He named as his place of residence Charlottenburg, the part of Berlin popular among Russian émigrés (or Charlottengrad as it was jokingly called by the inhabitants of Berlin in the 1920s). In the first half of 1932 Shalva Nutsbidze, a professor of Tbilisi University was initiated to Kant Society. He had made several visits to Berlin in the 1920s for scientific purposes.

So if we summarize all materials related to Russia, published in the first "Kant-Studien", a fuller picture of quite significant presence of Russian philosophers in this journal is beginning to emerge. This is quite surprising, but the fact is that from 1896 to 1933 there is at least one text connected with Russia, with the Russian philosophical tradition in almost every issue of the magazine. This is due primarily to the phenomenon, which was later called "The Silver Age of Russian Philosophy", as well as to the phenomenon of Russian emigration that arose as a result of the wars and revolutions in Russia and the exodus of Russian philosophers to the West, where one of their main initial shelters was Germany.

The post-war (or the second) period of Russian authors' publications in "Kant-Studien", which was relaunched in 1954, can be divided into two subperiods: the Soviet (1954-1991) and post-Soviet (1992-2010) ones. These time intervals have both common and distinctive features. The Soviet period, especially in the first years after the removal of the strict ban on publishing abroad, is characterised by the preponderance of reviews and bibliographies of Soviet Kant studies literature over theoretical articles and informative reports. It gave Western Kant scholars and admirers of Kant's philosophy a certain idea of the general trends and the topics of studies carried out in the USSR; however, it did not provide an opportunity to assess the level of these works, nor to learn their contents. Since the mid-1980s, the number of informative reports increased significantly, there emerged an opportunity for Western and Soviet Kant scholars, though a limited one, to establish academic contacts, which was a result of a more lenient foreign policy of the USSR. In the first years after the collapse of the USSR, the Soviet trends prevailed: the publications were of mostly informative nature, only few articles were theoretical. At the same time, the post-Soviet subperiod of the history of Russian publications in "Kant-Studien", is characterised by an increasing trend towards a more active participation of Russian scientists in the international Kant studies discourse, as well as international conferences

and forums. All in all, throughout the existence of the second “Kant-Studien”, i. e. since 1954 (in effect, 1974), almost 50 works of different kind have been published by Russian scholars; theoretical works account for a modest share thereof, approximately 10 %, whereas a half is reviews of Russian primary sources. Most publications of Russian authors and articles about them are reports, reviews, and announcements. Such purely informative presence of Russian authors can be explained by the isolation of Soviet Kant studies from the global Kant studies context, insufficient awareness of modern Kant studies literature, limited access to the global research forum, and the inability to share opinions and participate in discussions with Western colleagues.

The first Soviet publication in the post-war “Kant-Studien” is dated 1974. Apparently, this hiatus was not caused by the lack of studies in the field of Kant’s philosophy in the USSR: the very first article of a Soviet author — Academician T. I. Oizerman — published in the second issue of “Kant-Studien” indicates the opposite. Oizerman’s article stands out, first of all, because it offers a comprehensive and detailed review of the works of Soviet Kant scholars from the 1920s to 1970s. So, the article stresses, that over these 50 years, more than 170 studies and popular science reports dedicated to Kant’s philosophy, as well as doctoral and postdoctoral theses, articles in philosophical journals, comprehensive monographic studies, and popular brochures were published in the USSR. Such large number of publications was indicative of the deep interest of the Soviet reader in Kant’s philosophy. This conclusion is substantiated by the fact that 35,000 copies of Kant’s collected works published in the Russian language in 1963—1966 were sold out over a few months. However, until the early 1970s, Russian researchers in Kant’s philosophy had virtually no contacts with their Western colleagues, as a result of which Soviet Kant studies developed within the limited scientific space of the USSR and Soviet bloc countries. Only in 1974, the authorities sanctioned the first Soviet publication in “Kant-Studien” — “Die Erforschung der Philosophie I. Kants in der Sowjetunion“ by T. I. Oizerman (Oizerman 1974, p. 284- 300). Of course, the article did not go beyond the official ideology (otherwise, the permission for the publication in a Western journal would never have been granted). The future academician (Oizerman became one in 1981) did a comprehensive and rather detailed review of Soviet works on Kant published over the 50 years of the existence of the USSR, which gave a good idea of the way Kant studies developed in the Soviet Union from the 1920s to 1970s. As Oizerman emphasises, the first studies in Kant’s philosophy appeared in the pages of Soviet journals as early as the 1920s, whereas most of them expressed a strongly negative opinion on Kant’s teaching (which was incompetent in some cases, the author of the review stresses). Among those works, the future academician pays special attention to the article “The idealistic legend of Kant” by Iv. Borichevsky published in 1923 in the journal “The Vestnik of the Socialist Academy” (Borichevsky 1923, pp. 285-308) written in line with vulgar positivism, which was widely popular at the time.

However, even then, the trend towards an unbiased and systemic analysis of Kant’s philosophy was already pronounced. The forefathers of Soviet Kant studies were such scholars as A. M. Deborin (see his articles “The light-minded critic” (Deborin 1924a,

pp. 255-272) - a response to the above mentioned article by Borichevsky; "Dialectics in Fichte's system" (Deborin 1927, p. 7); "Kant's dialectics" (Deborin 1924b, pp. 13-75) and V. F. Asmus (see V. F. Asmus's monographs *Dialectical Materialism and Logic. A Review of the Development of Dialectical Methods in Recent Philosophy* (Asmus 1924); *Kant's Dialectics* (Asmus 1929). Thus, Marxist Kant studies developed as early as the first years of the Soviet rule; its major area was research on the problem of dialectics in Kant's philosophy. Later, research on the issue of dialectics in Kant's philosophy attracted increasing attention of Soviet scholars. Oizerman mentions the works «The Elements of Dialectical Logic in Kant's Transcendental Philosophy" by I. Ye. Zuyev (Zuyev 1960), "The issue of logic as a science within new philosophy" by E.V. Ilyenkov (Ilyenkov 1965, pp. 71-82), and "The cosmological antinomies and the problem of dialectical opposition" by A. M. Mostapenko (Mostapenko 1970, p. 71). Studies into the dialectical polemics in Kant's philosophy resulted into the consideration of a wide range of problems in Kant's epistemology. One of the first Soviet works focusing on Kant's theory of cognition was the book entitled *Kant* by V. Serezhnikov (Serezhnikov 1926), where the author attempts at harmonising the solution to the problem of epistemology with the necessity of social transformation and revolution in line with the prevailing attitudes of the time. A number of Soviet researchers in Kant's philosophy — V. F. Asmus, Yu. M. Borodai, Zh. Abdildin, T. I. Oizerman, as well as P. D. Shashkevich attach major significance to the comparative analysis of the problem of epistemological interpretation — the way it is posed by Kant, on the one hand, and the philosophy of Marxism, on the other, — in the book *I. Kant's theory of cognition (Filosofija Kanta i sovremennost' 1974)*. Oizerman identifies the fact that a number of epistemological problems addressed by Kant are also relevant for the philosophy of Marxism as the basic feature of many Soviet studies. In the 1970s, Western specialists gained access to the works of Soviet Kant studies experts, at least, those in the Russian language. It resulted in the publication of a large number of reviews, which made possible the acquaintance of the international reader with Soviet studies on Kant. Some of these works were later translated into foreign languages and became 'bestsellers', which is indicative of a rather high level of research carried out in the USSR, despite the ideological and political pressure. A rare exception in the series of reviews of Soviet Kant scholars' works is the review of the book *Kant* (Kojève 1952) by the Russian-born French philosopher Alexandre Kojève, which was published in France in 1952. In a strict sense, Kojève was not a Kant scholar; he is more famous for his original interpretation of Hegel's system, which had significant influence on the French and European philosophy of the 20th century. However, the Russian-French thinker was not disinterested in Kant's ideas, which encouraged him to write this excellent work on Kant. The first post-war review (Zeman 1976, p. 598) of a Soviet author proper was published in "Kant-Studien" in 1976 — it was a review of the collection of papers entitled "Kant's Philosophy and the Present" (*Filosofija Kanta i sovremennost' 1974*) edited by T. I. Oizerman and published in 1974. The semi-official (as the reviewer calls it) publication of the Institute of Philosophy of the Academy of Sciences of the USSR was timed to coincide with Kant's 250th anniversary.

Eight out of twelve articles were dedicated to Kant; only one of them was written by a foreign author — Manfred Buhr. The articles consider the following elements of critical philosophy: the problem of transcendental idealism and transcendental method (V. F. Asmus), antinomies (I. S. Narsky), Kant's ethics (O. G. Drobnitsky), theory of state and law (A. A. Piontkovsky), theory of social contract and moral justification of law (E. Yu. Solovyov), theory of perpetual peace (I. S. Andreev), and aesthetics (A. V. Gulyga). All in all, the reviewer of Kant's Philosophy and the Present stressed that the collection of articles was indicative of increasing interest in Kant's philosophy in the USSR. In 1977, "Kant-Studien" published a review (Malter 1977, p. 360) of G. Tevzadze's book Immanuel Kant (Tevzadze 1974). This book of the notable Soviet philosopher and Kant expert, published in Tbilisi in 1974 in the Georgian language, contained overviews in Russian and German, which gave Rudolf Malter an idea of the book's content. The author of the review was surprised to find a German overview in a Soviet edition, which was surprising indeed in view of the isolation of the USSR and almost complete absence of contacts between Soviet scholars and their foreign colleagues. However, the German summary informed Western readers of the existence of Soviet Kant studies, and not only of that in the acknowledged cultural centres of the USSR — Moscow and Leningrad — but also on the "periphery", in Georgia. In 1979, "Kant-Studien" published a review (Seebohm 1979, pp. 234-236) of Arseniy Gulyga's Kant (Gulyga 1977), which was published the same year as part of the popular Soviet and Russian series of biographies called The Life of Remarkable People. According to the author of the review, Gulyga's Kant is, first of all, an interpretation of the history of development of Kant's thinking. The information about Kant's life and character, his relationships with contemporaries and cultural-historical descriptions function as a framework that determines the structure of the book. The reviewer emphasises the unique understanding of Kant presented by Gulyga, which is not a product of any school existing either in Russia or abroad. Of special interest is a piece of advice Gulyga gives those studying Kant's philosophy: first to read Anthropology from a Pragmatic Point of View, then The Metaphysics of Morals, which acquaints the reader with the ethics and theory of law — the alpha and omega of Kant's teaching, — then the Critique of Judgment, and only after that Prolegomena and the Critique of Pure Reason. Thus, the Soviet Kant scholar believes, the Critique of Pure Reason can at first be left beyond the scope of attention. In 1981, Gulyga's Kant was translated into German; in 1986, Kant-Studien published Rudolf Malter's review (Malter 1986, pp. 355-365) of the translation of Immanuel Kant. As of today, the book has been reprinted in Germany more than once and gained acknowledgement from German readers and specialist. In 1981, Kant-Studien published a review (Staffa 1981, p. 110) of the book Immanuel Kant by D. M. Grinshin, M. M. Mikhailov, and V. P. Prokopyev, which was published in 1976 in Leningrad. This rather concise work (94 pages) presents an overview of the life and philosophy of Kant; the authors of the book depict Kant as an example of devotion to duty and ascetic lifestyle, which never made him an unsociable person. Grinshin, Mikhailov, and Prokopyev characterise the pre-critical works of Kant as inconsistent scientific materialism. The authors believe that Kant's philosophy could be improved through the

postulate of “practice as the criterion of truth” developed by Soviet Marxists (the German reviewer calls it the “criterion of material practice”). Despite this ambiguous aspect, the German reviewer praises the authors for their attempt to introduce a wide Soviet audience to Kant’s ideas.

In 1982, “Kant-Studien” published a review (Staffa 1982, pp. 374-375) of a co-authored monograph *Kant and Kantians* (Bogomolov 1978) edited by A. S. Bogomolov. As the title of the book suggests, it is a review of the philosophy of Kant and his followers; it comprises the following chapters: “The system of Kant’s philosophy and its transformation in Neo-Kantianism” (V. A. Zhuchkov), “Kant, Kantianism, and the European philosophy of the 19th century” (A. S. Bogomolov), “The logical justification of scientific thinking by the Marburg school of Neo-Kantianism” (T. B. Dlugach), “The principle of universal mediation in the Neo-Kantianism of the Marburg School” (P. P. Gaidenko), “E. Cassierer’s philosophy of culture” (A. A. Kravchenko), “Neo-Kantianism in Russia” (L.I. Filippov), and “Kantianism and ethical socialism” (L.V. Konovalov). The reviewer draws attention to the position of Soviet Kant scholars who believe that, although it is clearly defined what should be kept from the legacy of Kant and Kantians, the real followers of Kant are his serious critics, namely, Marxists, who view the great German philosopher as their predecessor. The reviewer finds the chapter on Neo-Kantianism in Russia of special interest — first of all, the reception of Kant’s philosophy within Russian symbolism (A. Bekly, A. Blok), the philosophy of a representative of Russian personalism, N. Berdyayev, and that of N. Lossky, who, despite being rather distant from Kant, does build his philosophy of the foundation erected by Kant. The same issue of “Kant-Studien” contains a review (Staffa 1982b, pp. 363-364) of the book of I. S. Narsky entitled *Immanuel Kant* (Narskij 1976) which was published in the USSR in 1976. In this article, Narsky explains to Soviet readers the basic notions of Kant’s philosophy — such as “a priori”, “pure reason”, etc. The author of the book stresses the need for Marxist-Leninist philosophy to study Kant, and not to pay attention to Hegel’s claims about Kant, which was typical of Marxism-Leninism for a rather long time. Narsky believes that Kant’s greatest achievement was the formulation of the necessity of certain conditions for any experimental knowledge. Kant’s transcendental aesthetics and logic, according to Narsky, demonstrate the incapability of Kant’s apriorism and agnosticism to generate any positive knowledge. At the same time, Narsky emphasises that Kant stressed the inconsistency of the reason and thinking. Alongside the reviews of Soviet studies on Kant’s philosophy, “Kant-Studien” published several bibliographies of Soviet works on Kant. The first article of the kind was O. I. Polikanova’s “The bibliography of Soviet studies on Kant’s philosophy (1917-1971)” (Polikanova, Naumenko 1976, pp. 253-267) published in “Kant-Studien” in 1976. This comprehensive work conducted by a member of the Department of the History of Philosophy of Western European and American countries contains 167 sources focusing on almost all areas of Kant’s philosophy, which gave the Western reader an opportunity to get a clear idea of the major trends in Soviet Kant studies and its development from 1917 to 1971. Six years later, Polikanova’s bibliography was expanded

by a 1982 bibliography of Soviet works published in 1972—1976, which was compiled by V. A. Zhuchkov and covered 113 works (Žučkov 1982, p. 488). Even a simple comparison of numbers — 167 over 55 years (1917—1971) and 113 works over 5 years (1972—1976) — speaks of not only a significant increase in the interest in Kant’s philosophy that took place in the USSR in the 1970s, but also a “Kantian boom”.

Of certain interest is a series of reviews and reports on the development of Kant studies in Estonia — then a small Baltic republic of the USSR. In 1987, “Kant-Studien” published a review (Matjus, Stolowitsch 1987, p. 333) of a remarkable edition, which, however, had a somewhat indirect relation to Soviet Kant studies (if one understands it as research carried out in the Russian language). However, at the time Estonia was a part of the USSR, hence, Estonian Kant studies of the period is to be considered a part of Soviet Kant studies; therefore, we have all the right to mention it in the present work. Leonid Stolovich and Ülo Matjus, the authors of the review, inform the readers of “Kant-Studien” about a translation of the Prolegomena into the Estonian language, which was published in 1982, — the second work of Kant translated into the Estonian language (the first one was the abridged version of the *Dreams of a Spirit-Seer*). The authors of the report describe the difficulties of translating Kant into the Estonian language and emphasise the role of the Department of Philosophy of the University of Tartu in developing the philosophical language and philosophical terminology in the republic. Stolovich and Matjus stress the significance of Prolegomena for the formation of philosophical terminology in the Estonian language and the development of philosophical thought in Estonia. A related topic is addressed in the report of Rudolf Malter dedicated to the history of the Kant collection at Tartu University (Malter 1983, pp 479-486). It is based on Leonid Stolovich’s article “On the fate of Tartu Kant collection” published in the Estonian newspaper “Sirp ja Vasar” and the journal of Tartu State University, which tells the story of Kant’s manuscripts kept in Tartu. The most valuable element of the Tartu Kant collection is Kant’s letters and the working copies of books — Meier’s “*Auszug aus der Vernunftlehre*” and Baumgarten’s “*Metaphysics*” (the fourth edition published in 1757) — a valuable source of margin notes. All these items ended up in Tartu thanks to Kant’s student Jäsche. The latter bequeathed his Kant collection to Karl Morgenstern, the founder of the library of the University of Tartu, who personally knew Kant. Morgenstern, in his turn, gave the documents as a gift to the Tartu library, which kept the manuscripts until 1895. By permission of the Soviet government, they were temporarily moved to Berlin, the Royal Academy of Sciences, to be used in the preparation of an academic edition of Kant’s work. For a long time, it was speculated that the Tartu collection could have been destroyed during World War II. However, Stolovich managed to find most of the correspondence and Meier’s book. Malter emphasises the readiness of the corresponding institutions of the Eastern Bloc to cooperate in the search for the lost manuscripts. In 1987, he reported the results of the search for the items of the Tartu Kant collection (Malter 1987, p. 515). As it was found out, the Tartu Kant collection — alongside the items mentioned above — contains Kreutzfeld’s thesis, on the blank pages of which Kant wrote his opponent speech (it is kept in the University library in Tartu). For Kant studies, of special importance, is the

copy of Kant's death mask found in the Museum of Classical Antiquities of Tartu University, as well as copies of the portraits of Kant's student Jäsche and J. K. S. Morgenstern, who did a lot to preserve Kant's heritage in Tartu. In the second half of the 1980s, a large number of reports pertaining to the state of affairs in Kaliningrad, former Königsberg, were published. Foreign readers were interested in almost anything relating to the city of Kant and its condition. However, for a long time, Kaliningrad remained closed for foreigners, thus any relevant information was scarce and difficult to access. Even the 1974 Kant congress, which was to be held in Kaliningrad as an international event, was held in Riga; foreign experts were represented only by Kant scholars from the Socialist block. Western readers could get only second hand — processed by central Soviet magazines and newspapers — information about the developments in Kaliningrad. The major authors of reports on the state of affairs in Kaliningrad, the condition of Kant relics and memorial places, and the development of Kant studies in Kaliningrad were Rudolf Malter, an eminent German Kant scholar, one of the publishers of "Kant-Studien", and Ernst Staffa, a Slavic philologist (both of them are from Mainz, where "Kant-Studien" was published at the time). All in all, they wrote more than a dozen reports on Kant studies in the USSR, more than a half of which related to the state of affairs in Kaliningrad. The first information about the existence of Kant studies in the "closed" city of Kaliningrad was the 1982 review (Staffa 1982, p. 375) of the philosophical journal "Kantovsky Sbornik" published in Kaliningrad. In effect, the review consisted of a list of articles featured in the sixth issue of the journal, including the works of K. N. Lyubutin, I. S. Narsky, S. A. Chernov, L. A. Kalinnikov, I. S. Kuznetsova, A. N. Troyepolsky, S. V. Kornilov, A. V. Gulyga, B. K. Genzelis, and D. M. Grinshin and I. S. Andreeva, which made it possible to learn about the existence of Kant studies in Kaliningrad. In 1985, "Kant-Studien" published a review (Lütte 1985, p. 355) of a 1983 book (Malter, Staffa 1983) by Ernst Staffa and Rudolf Malter, which contained an exclusive for the Western reader information on the post-war fate of the Königsberg Kant collection and the condition of Kant studies in Königsberg. As it could be expected, the authors emphasise, hardly anything from the Königsberg Kant collection was left in Kaliningrad: during World War II, the items were either evacuated or destroyed. The exhibits of the Kaliningrad Kant Museum, which was established in 1974, are, with few exceptions, mere photographs and copies. At the same time, in the West, despite the respect-worthy House of Kant in Duisburg, individual fragments of the Königsberg Kant collection are very scattered. As to the interest in Kant and the development of Kant studies in Kaliningrad, Staffa and Malter emphasise an increase in this respect taking place since 1974: alongside the Kant Museum established that year, it manifested in the "Kantovsky Sbornik" journal dedicated to studying the legacy of the great Königsberg philosopher and the Kant Readings conference bringing together Kant scholars from throughout the USSR. In 1988, the "Kant in Königsberg/Kaliningrad" topic was further developed in Kant-Studien in Rudolf Malter's report (Malter 1988, pp. 129-130) on the aspiration of Soviet philosophers to continue the Königsberg tradition of Kant studies and refers to the 11 issues of "Kantovsky Sbornik"

published before 1986 as a proof thereof. Malter also stresses a remarkable fact: not only Western Kant scholars follow with interest the development of Kant studies in the USSR, but also Soviet specialists in the field of Kant's philosophy carefully monitor the research conducted by Western colleagues. Largely, it is a hint at the article "The FRG Kant Society and its journal Kant-Studien" (Narskij, Kalinnikov 1985, pp. 94-98) published in the 10th issue of "Kantovsky Sbornik" in 1985. In 1989, Malter reported the reconstruction of the Cathedral, which was to house the Kant Museum [Malter 1989, p. 126]; in 1991, he wrote (Malter 1991, pp. 518-519) about the 14th issue of "Kantovsky Sbornik" (1989), which also featured the proceedings of the 4th Kant Readings. In the first years after the collapse of the USSR, there was a certain increase in publications of Russian Kant scholars in international periodicals; however, first of all, it was a result of the easing and then removing bans on publishing abroad and participating in academic events. Otherwise, the Soviet trends continued: the publications were of mostly informative nature, theoretical articles were rare. For example, over two decades (since 1992), "Kant-Studien" has published only six articles (three theoretical ones) of Russian authors (however, two of the authors — Elena Tatievskaya and Kirill Faradzhev have lived and worked in Germany for a long time) against the background of a large number of reports, bibliographies, and reviews. Overall, the post-Soviet period of Russian publications in "Kant-Studien" exhibits a trend towards a more active participation in theoretical discussion of Kant's philosophy, which undoubtedly resulted from an increase in mutual contacts between Russian and international scholars, gaining access to primary sources and critical literature, and the abolition of censorship, etc. after the collapse of the USSR. Since the early 1990s, one of the major meeting places of Russian and German Kant scholars — alongside Moscow — has been Kaliningrad. As a result, in the 1990s and 2000s, "Kant-Studien" published a significant number of various reports and announcements. The author of the first post-Soviet publication was V. N. Bryushinkin, a well-known Russian logician from Kaliningrad. His report was published in issue 85, 1994 (Bryuschinkin 1994, p. 85); it focused on the Logical Kant Studies-3 conference held in the resort town of Svetlogorsk located 40 km away from Kaliningrad in September 1991. The conference brought together approximately 40 participants, including logicians and philosophers from Belgium, Germany, and Hungary. The same issue of "Kant-Studien" announced the foundation of the Russian Kant Society chaired by Prof L. A. Kalinnikov (Malter 1994, pp. 126-127) and the restoration of the monument to Kant designed by Rauch: on June 27, 1991, the newly moulded sculpture was placed on the old pedestal. German press (Königsberger Kurier, Frankfurter Allgemeine Zeitung, Neue Zeit, Das Ostpreussenblatt) covered the event extensively. Issue 88, 1997, reports of Prof Kalinnikov's participation in the opening of a monument to Kant in Goldap (this occasion brought together not only the Polish and Germans, but also Russians) (Ein Kant-Denkmal in Goldap 1997, p. 512). The monument was erected on the road from Goldap to Kaliningrad. The cooperation between German and Russian Kant scholars resulted in the development of the "Immanuel Kant" scholarship programme by "Die Zeit" foundation (Kant-Stipendien für Nachwuchswissenschaftler aus Kaliningrad und St. Petersburg 1999, p. 512). This

programme, which existed until 2008, aimed to support undergraduate and graduate students of philosophy from Kaliningrad and Saint Petersburg, whose final or PhD theses focused on Kant's philosophy, as well as to develop Kant studies in Russia and foster connections between young German and Russian scientists. Later, "Kant-Studien" published several other papers either announcing forthcoming international academic events in Kaliningrad or reporting on them. One of them was a report of W. Stark and V. Yu. Kurpakov (Kurpakov, Stark 2000, pp. 255-256) on the 8th International Kant Conference held under the aegis of the Russian Kant Society and Kaliningrad State University (Leonard Kalinnikov, Vladimir Bryushinkin) in Svetlogorsk, which was timed to coincide with the 275th anniversary of the birth of the Königsberg philosopher, followed by the report by V. N. Bryushinkin on the 9th "Kant between the East and the West" international conference" (Call for Papers: Kaliningrad 2004 2003, pp. 400 – 401). As it was mentioned above, over the last 20 years, "Kant-Studien" has published just a few articles by Russian authors. Their number is so modest that it takes little effort to list them all. These are the articles "Kant, Frege, and the problem of psychologism" by V. N. Bryushinkin (Bryushinkin 1999, pp. 59-74), „Cohns Erkenntnistheorie und Russels Relationsbegriff" by Elena Tatievskaya (she lives in Germany and has been teaching at the University of Augsburg since 2000) (Tatievskaya 2004, pp. 355-375); "Kant in Rußland. Bemerkungen zur Kant-Rezeption und Edition in Rußland anlässlich des Projektes einer deutsch-russischen Ausgabe ausgewählter Werke Immanuel Kants" by Nelly Motroschilova (Motroschilowa 2000, pp. 73-95); "Leo Nikolaevič Tolstoj als Leser Kants. Zur Wirkungsgeschichte Kants in Russland" by Alexei Kruglov (Kruglov 2008, pp. 361-386); "Rubinsteins Projekt der Praktischen Philosophie des Neukantianismus: Pädagogik Als Angewandtes Wertesystem" by the research fellow of the Ruhr University, Kirill Faradzhaev (Faradzhev 2011, pp. 191-201); "„Mein Leben gleicht einem Roman...": Kants Schüler Friedrich August Hahnrieder und seine Geschichte" by A. N. Kruglov (Kruglov 2012, pp. 242-253). It seems to be the exhaustive list of Russian publications in the chief Kant studies journal over the post-Soviet period. The reasons behind such low publication activity are largely similar to those of the Soviet time. They should be supplemented with the general poor condition of Russian education and science, as well as the change of generations, although, as of yet, the constellation of Kant scholars that formed during the "Kant boom" of the 1970s has not been succeeded by a new generation. Rare exceptions, for example, A. N. Kruglov support the trend established in Russian Kant studies. As to the content of the works mentioned above, all of them are of interest and do stand comparison to the other works published in "Kant-Studien". Unfortunately, I have to confine myself to a brief overview of these articles. In the article "Kant, Frege, and the problem of psychologism" (Bryushinkin, 1999), Vladimir Bryushinkin, a well-known Russian logician and philosopher from Kaliningrad, attempts at identifying Kant's position on the problem of psychologism in philosophy of logic. He focuses on how Kant's position might look from the perspective of Frege, a representative of consistent antipsychologism, how Kant answers the question about the substantiation of logical procedures and their modelling of

thinking, and whether Kant's solution to the problem of psychologism/antipsychologism differs from that proposed by Frege. Traditionally, philosophy interprets the problem of psychologism as, firstly, the question of possibility of justifying logic through psychological terminology and, secondly, the question about the types of relations between logical procedures, on the one hand, and empirical (psychological) data on thinking, on the other. On the basis of Kant's statements from the *Jäsche Logic* and the *Critique of Pure Reason*, Prof Bryushinkin proves that Kant answers the former question as follows: "Logic draws nothing from psychology". However, Prof Bryushinkin believes, it is not enough to call Kant a complete antipsychologist. Frege, adopting the position of extreme antipsychologism, also stresses that some of Kant's statements make it possible to class him as an adherent of psychologism, if one takes into account Kant's statement about the prescriptive function of logic in thinking. The author believes that the example of J. S. Mill is indicative of that the acknowledgement of the prescriptive nature of logic is compatible with the concept of psychologism. At the same time, in the *Critique of Pure Reason* and the *Jäsche Logic*, Kant clearly states that logic cannot be justified with the help of psychology. Here Kant agrees entirely with Frege, if one can say so. At the same time, Kant's statement about the prescriptive function of logic in thinking can be interpreted from Frege's perspective as psychologism. In effect, according to Bryushinkin, Kant acknowledges the prescriptive nature of logic and, thus, does not oppose Frege. However, these statements do not determine the answer to the latter question. This answer is not evident and requires certain efforts aimed at reconstructing Kant's logical and philosophical ideas. According to the author, Kant virtually expands the notion of logical procedures so that it can incorporate not only the logical forms of notions, judgements, and inferences, but also the procedures of inference search. This procedure develop by Kant, which, as Bryushinkin believes, is similar to the modern procedures of inference search, models the activity of reason, which in terms of modern cognitive sciences is the "upper" layer of a certain psychological model of thinking. It makes it possible to put forward the thesis that Kant gives a positive answer to the second question of the psychologism problem. Nelly Motroshilova's article "Kant in Rußland. Bemerkungen zur Kant Rezeption und Edition in Rußland anlässlich des Projektes einer deutschrussischen Ausgabe ausgewählter Werke Immanuel Kants" ("Kant in Russia. Notes on the reception and publication of Kant in Russia in the light of the project of German-Russian edition of Kant's selected works") introduces the German reader to the first Russian-German bilingual edition of the works of the Königsberg philosopher. This edition was prepared by the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences in collaboration with the German Kant Society — the Kant Centre at Mainz University and a group of researchers form Marburg. Motroshilova supplements the presentation of the bilingual edition with an insight into the history of Kant's philosophy in Russia. In 2004, "Kant-Studien" published the article by Elena Tatievskaya titled "Cohns Erkenntnistheorie und Russels Relationsbegriff" ("Cohn's theory of cognition and Russel's notion of relation"). By the time the article was published, the author had lived in Germany and worked at Augsburg University for several years. Her article focuses on the theory of cognition of the German NeoKantianist Jonas Cohn

(1869—1947), presented in his work *Voraussetzungen und Ziele des Erkennens. Untersuchungen über die Grundfragen der Logik* (1908). In his theory of cognition, Cohn uses certain ideas expressed by Bertrand Russell in *Principia Mathematica* (1903), namely, his theory of relations. The author of the article analyses the interpretation of Russell's notion of relations within Kant's epistemology, as well as the meaning of this notion for other elements of the theory — the doctrine of value and the concept of cognising subject. This article compares the functions of relation theory in Russell's and Cohn's systems, which makes it possible to identify the differences and similarities in the views of the two philosophers on the foundations of logic, mathematics, and philosophy. The research of the well-known Russian historian of philosophy, A. N. Kruglov, entitled "Leo Tolstoy as a reader of Kant. On the history of Kant's influence in Russia" (Kruglov 2008) is based on an analogy of the earlier research on Kant's influence on Dostoyevsky and Vyacheslav Ivanov offered in the works of Ya. Ye. Golosovker, L. A. Kalinnikov, and O.P. Bespalaya, which were widely discussed by the readers. However, Kruglov's study focuses on Kant's influence on another author — Leo Tolstoy. On the basis of a record from Count Tolstoy's library in Yasnaya Polyana, which housed a number of Kant's works — the *Critique of Pure Reason* in French, the *Critique of Practical Reason* in German, *Religion within the Bounds of Mere Reason* in German *Prolegomena* in the Russian translation of Solovyov (which also contains an appendix — a Russian translation of Kuno Fischer's text about Kant), and a 12-volume edition of Kant's collected works in German (Berlin, 1900—1905) — Kruglov comes to a conclusion that Tolstoy was definitely acquainted with Kant's works, at least some of them. With special attention, Tolstoy read the French translation of the *Critique of Pure Reason*, German editions of the *Critique of Practical Reason* and *Religion within the Bounds of Mere Reason*, as well as the Russian translation of Kuno Fischer's article, since these books contain numerous notes. Kruglov stresses that Tolstoy was an unorthodox admirer of Kant — the *Critique of Pure Reason* interested him not because of Kant's teaching on space and time, category deduction, or the antinomy of pure reason, but because of Kant's views on discipline and the architectonic and history of pure reason. Unlike, for instance, Dostoyevsky, Tolstoy was closely acquainted with Kant's text. Kruglov believes that the only question is whether and to what extent Kant's text affected Tolstoy's prose. The recently published article by K. V. Faradzhev entitled "Rubinsteins Projekt der Praktischen Philosophie des Neukantianismus: Pädagogik Als Angewandtes Wertesystem" ("Rubinstein's project of practical philosophy of Neo-Kantianism: Pedagogy as an applied system of values") (Faradzhev 2011, pp. 191-201) is dedicated to the philosophical and pedagogical ideas of M. M. Rubinstein, a representative of Russian Neo-Kantianism and a member of the Kant Society founded by Hans Vaihinger. Rubinstein was a student of Rickert, under whose supervision he defended a thesis in 1905. Alongside being an active populariser of Kant's philosophy in Russia, he is also known for participating in the polemics between the Slavophiles and admirers of Kant's philosophy, which was triggered by the beginning of World War I and the ensuing deterioration of Russian-German relations. M. M. Rubinstein's essay "Die logischen Grundlagen des

Hegelschen Systems und das Ende der Geschichte” (“The logical foundations of Hegel’s system and the end of history”) (Rubinstein 1906, pp. 40-108) was published in *Kant-Studien* in 1906. In his major work — *On the Meaning of Life* — Rubinstein attempted to synthesise Neo-Kantianism and philosophy of life. One cannot but mention the work of A. N. Kruglov published in the 103rd issue of “*Kant-Studien*”, 2012, entitled “‘Mein Leben gleicht einem Roman...’: Kants Schüler Friedrich August Hahnrieder und seine Geschichte” (“‘My life resembles a novel...’: Kant’s student Friedrich August Hahnrieder and his story”) (Krouglov 2012, pp. 242-253). On the basis of archive and little-known printed sources, the author reconstructs the life story of Kant’s student F. D. Hahnrieder, his extraordinary stay in Russia, as well as various attempts to live according to Kant’s ethics upon his return to Prussia. Hahnrieder’s story sometimes reminds of a tragedy, sometimes of a farce, and, as he himself put it, “resembles a novel”. It is valuable, because it is one of the earliest examples of studying and pseudo-studying under Kant and acquaints us with the reaction of the great philosopher to the “fantastic” and “paradoxical” interpretations of the categorical imperative. Moreover, on the basis of the discovered archive data, the article makes corrections to the references offered in the academic edition of Kant’s works published by the Prussian Academy of Sciences. Another work of Krouglov, published in 2013, under the title “Tetens and the deduction of categories by Kant” (Krouglov, 2013) describes parallels between the works by J. N. Tetens written in the 1770es and Kant’s deduction of the categories. Krouglov comes to the conclusion that the philosophical position of Tetens in “*Über die allgemeine speculativische Philosophie*” and “*Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*” is much closer to the one stated in *Critique of Pure Reason* than Kant’s own position in 1770 due to researching transcendent principles, considering the transcendent concepts as a priori concepts and setting the problem of their realization.

Finally, I should also mention my own humble contribution to “*Kant-Studien*”. I have published four texts in this journal. Neither of them is theoretical, but they are just announcements. The first one was the obituary of Prof. Vladimir Bryushinkin (Salikov, 2012a), one of my teachers in philosophy. The other three ones were reports about Kant-conferences: “Kant’s Project of Perpetual Peace in the Context of Contemporary Politics (20-22 of April 2012)” (Salikov 2012b), “Kantian project of enlightenment today (21-24 April 2014)” (Salikov 2014), “Kant Study in Russia and Poland. Mutual problems and perspectives of cooperation” (Salikov 2015) that I organised in Kaliningrad/Königsberg. As of today, my report on the Russo-Polish workshop in Kaliningrad in April 2015 is the last publication of a Russian author in “*Kant-Studien*”.

The historical and sociological conclusions of not only the present article, but also of the whole study of the Russian contribution to “*Kant-Studien*” are as follows: throughout the history of this major Kant studies journal, over 100 materials of or about Russian authors were published in its pages, which accounts for 2 % of all publications. This number makes it possible to speak of a relatively strong presence of Russian Kant scholars in international Kant studies. The influence of Russian (Soviet) philosophers could have been greater but for the isolation in the times of the USSR. It is obvious that the

reason behind rather insignificant participation of Russian philosophers in the global Kant studies forum is the insufficient command of foreign languages, which makes it impossible for Russian authors to present their studies abroad. Recently, this negative trend has reversed, as a result of which a certain quantitative and qualitative (theoretical articles instead of reviews) increase in Russian publications in "Kant-Studien" has become pronounced over the last 10 years, which gives faint hope for the integration of Russian philosophers (and scholars in general) into the global scientific community.

Bibliography

- Asmus, V. F. (1929), *Dialektika Kanta*, Moscow.
- _____ (1924), *Dialekticheskij materializm i logika. Ocherk razvitija dialekticheskogo metoda v novejshej filosofii ot Kanta do Lenina*, Kiev.
- Bogomolov, A.S. (1978), *Kant i kantiancy: kriticheskie ocherki odnoj filosofskoj tradicii*, Moscow.
- Borichevskij, I. (1923), „Idealisticheskaja legenda o Kante“, *Vestnik Socialisticheskoy akademii*, no. 4, pp. 285-308.
- Braun, O. (1918), „Solovjeff, Wladimir. Die geistigen Grundlagen des Lebens“, *Kant-Studien*, no. 22, pp. 151-152.
- Bryuschinkin, W. (1994), „Kants Philosophie und moderne Logik. Eine Tagung in Swetlogorsk“, *Kant-Studien*, no. 85, p. 85.
- _____ (1999), „Kant, Frege and the Problem of Psychologism“, *Kant-Studien*, no. 90, pp. 59-74.
- Burkamp, W. (1929), „Losskij N.O. Handbuch der Logik“, *Kant-Studien*, no. 34, pp. 454-455.
- Call for Papers: Kaliningrad 2004 (2003), *Kant-Studien*, no. 94, pp. 400-401.
- Deborin, A. M. (1927), „Dialektika u Fihte“, *Arhiv K. Marksa i F. Jengel'sa*, no. 3, p. 7.
- _____ (1924a), „Legkomyslennyj kritik (otvet na stat'ju Borichevskogo "Idealisticheskaja legenda o Kante")“, *Vestnik Kommunisticheskoy akademii*, no. 7, pp. 255-272.
- _____ (1924b), „Ocherki po istorii dialektiki. I: Dialektika u Kanta“, *Arhiv K. Marksa i F. Jengel'sa*, no.1, pp. 13-75.
- Ein Kant-Denkmal in Goldap (1997), *Kant-Studien*, no.88, pp. 512.
- Faradzhev, K. (2011), „M. Rubinsteins Projekt der Praktischen Philosophie des Neukantianismus: Pädagogik Als Angewandtes Wertesystem“, *Kant-Studien*, no. 102 (2), pp. 191-201.
- Filosofija Kanta i sovremennost' 1974, Moscow.
- Frank, S. (1926), Die russische Philosophie in den letzten fünfzehn Jahren, *Kant-Studien*, no. 31, pp. 89-104.
- Grinishin, D.M., Mihajlov, M.M., Prokop'ev, V.P. (1976), *Immanuel Kant: kratkij ocherk zhizni i nauchnoj dejatel'nosti*, Leningrad.

- Gulyga, A. V. (1977), *Kant*, Moscow.
- Hartmann, N. (1933), „Die logischen Gesetze und das Sein“, *Kant-Studien*, no. 38, p. 227-232.
- _____ (1915), „Logische und ontologische Wirklichkeit“, *Kant-Studien*, no. 20, pp. 1-28.
- _____ (1910), „Zur Methode der Philosophiegeschichte“, *Kant-Studien*, no. 15, pp. 459-486.
- Heller, J. (1933), „Klatzkin, Jacob. Thesaurus Philosophicus Linguae Hebraicae et veteris et recentioris“, *Kant-Studien*, no. 38, pp. 184-185.
- Hessen, S. (1909), „Individuelle Kausalität. Studien zum transcendentalen Empirismus“, *Kant-Studien*, Ergänzungsheft no. 15, Berlin.
- Ilyenkov, Je.V. (1965), „Predmet logiki kak nauki v novoj filosofii“, *Voprosy filosofii*, no. 5, pp. 71-82.
- Kant-Stipendien für Nachwuchswissenschaftler aus Kaliningrad und St. Petersburg (1999), *Kant-Studien*, no. 90, p. 512.
- Kistiakowski, Th. (1901), „Gesellschaft und Einzelwesen“, *Kant-Studien*, no. 5, pp. 252.
- Kojève, A. (1952), *Kant*, Paris.
- Kopper, J.A. (1975), „Kojève. Kant“, *Kant-Studien*, no. 66, pp. 142-145.
- Kraft, J. (1930), „Lenin. Materialismus und Empiriokritizismus“, *Kant-Studien*, no. 35, pp. 368-369.
- Kronenburg, M. (1898), „A. Tumarkin. Herder und Kant“, *Kant-Studien*, no. 2, pp. 116-118.
- Krouglov, A. N. (2012), "Mein Leben gleicht einem Roman...": Kants Schüler Friedrich August Hahnrieder und seine Geschichte“, *Kant-Studien*, no.103, pp. 242-253.
- _____ (2008), „Leo Nikolaevič Tolstoj als Leser Kants. Zur Wirkungsgeschichte Kants in Russland“, *Kant-Studien*, no. 99, pp. 361-386.
- _____ (2013), „Tetens und die Deduktion der Kategorien bei Kant“, *Kant-Studien*, no. 104.
- Kurpakov, V., Stark W. (2000), „Kaliningrad, 21.-24. September 1999, ein kurzer Bericht [über eine Kant-Tagung]“, *Kant-Studien*, no. 91, pp. 255-256.
- Lanz, H. (1912b), *Das Problem der Gegenständlichkeit in der modernen Logik*, Berlin.
- _____ (1912a), „Das Problem der Gegenständlichkeit in der modernen Logik“, *Kant-Studien*, Ergänzungsheft no. 26.
- Lapschin, I. (1909), Denkgesetze und Erkenntnisformen, *Kant-Studien*, no. 14, pp. 89-90.
- Lossky, N. (1959/60), Personalistischer Idealrealismus, *Kant-Studien*, no. 51, pp. 387-409.
- Lowtzky, H. (1928), „Schestow, Leo. Dostojewski und Nietzsche“, *Kant-Studien*, no. 33, pp. 411-412.
- _____ (1929), „Schestow, Leo. Potestas clavium (Die Schlüsselgewalt)“, *Kant-Studien*, no. 34, pp. 228-229.
- _____ (1928), „Schestow, Leo. Tolstoj und Nietzsche“, *Kant-Studien*, no. 33, pp. 410-411.

- Lütte, R., Staffa, E. (1985), „R. Malter. Kant in Königsberg seit 1945“, *Kant-Studien*, no. 76, p. 355.
- Malter, R. (1983), „Kantiana in Dorpat“, *Kant-Studien*, no. 74, pp. 479-486.
- _____ (1986), „Immanuel Kant“, *Kant-Studien*, no. 77, pp. 355-365.
- _____ (1990), „Kant in Kaliningrad (III)“, *Kant-Studien*, no. 80, p. 128.
- _____ (1991), „Kant in Kaliningrad (IV)“, *Kant-Studien*, no. 82, pp. 518-519.
- _____ (1994), „Kant in Kaliningrad (V)“, *Kant-Studien*, no. 85, pp. 126-127.
- _____ (1989), „Kant in Königsberg («Kaliningrad») (II)“, *Kant-Studien*, no. 80, p. 126.
- _____ (1988), „Kant in Königsberg («Kaliningrad»)“, *Kant-Studien*, no. 79, pp. 129-130.
- _____ (1987), „Kantiana in Estland“, *Kant-Studien*, no. 78, p. 515.
- _____ (1977), „G. Tewsadse. Immanuel Kant“, *Kant-Studien*, no. 68, p. 360.
- Malter, R., Staffa, E. (1983), *Kant in Königsberg seit 1945. Eine Dokumentation, unter Mitarbeit von Peter Wörster*, Wiesbaden.
- Matjus, Ü., Stolowitsch, L. (1987), „Kant. Prolegomena igale tulevasele metafüüsikale, tri Saar“, *Kant-Studien*, no. 78, p. 333.
- Medicus, F. (1901), „Kistiakowski, Theodor. Gesellschaft und Einzelwesen“, *Kant-Studien*, no. 5, p. 252.
- Mostepanenko, A.M. (1970), „Kosmologicheskije antinomii Kanta i problema dialekticheskogo protivorechija“, *Vestnik LGU*, no. 11, p. 71.
- Motroschilowa, N. (2000), „Kant in Rußland. Bemerkungen zur Kant-Rezeption und — Edition in Rußland anlässlich des Projektes einer deutsch-russischen Ausgabe ausgewählter Werke Immanuel Kants“, *Kant-Studien*, no. 91, pp. 73-95.
- Müller, A. (1929), „Nuzubidze, Schalwa. Wahrheit und Erkenntnisstruktur“, *Kant-Studien*, no. 34, p. 461.
- Narskij, I. S. (1976), *[Immanuil] Kant*, Moscow.
- _____ (1985), „Kalinnikov L.A. Kantovskoe obshhestvo v FRG i ego zhurnal «KantStudien»“, *Kantovskij sbornik*, no. 10, pp. 94-98.
- Nuzubidze, Sch. (1926), *Wahrheit und Erkenntnisstruktur. Erste Einleitung in den aletheiologischen Realismus*, Berlin u. Leipzig.
- Oizerman, T. I. (1974), Die Erforschung der Philosophie I. Kants in der Sowjetunion, *Kant-Studien*, no. 65, pp. 284-300.
- Petraschek, K. (1929), „Bulgakow, Sergius. Die Tragödie der Philosophie“, *Kant-Studien*, no. 34, pp. 186-187.
- Polikanova, O.I., Naumenko I.A. (1976), „Bibliographie Sowjetischer Untersuchungen zur Philosophie Kants (1917 bis 1971)“, *Kant-Studien*, no. 67, pp. 253-267.
- Rubinstein, M. (1906), „Die logischen Grundlagen des Hegelschen Systems und das Ende der Geschichte“, *Kant-Studien*, no. 11, pp. 40-108.
- Salikov, A. (2015), „Kantforschung in Russland und Polen Gemeinsame Probleme und Perspektiven der Zusammenarbeit. Bericht über einen russisch-polnischen

- Workshop in Kaliningrad, 22. April 2015“, *Kant-Studien*, no. 106 (3), pp. 518–522.
- _____ (2014), “Kants Projekt der Aufklärung heute. Bericht über die XI. Internationale Kant-Konferenz, 21. bis 23. April 2014, Kaliningrad/Königsberg“, *Kant-Studien*, no. 105, pp. 418-420.
- _____ (2012a), “Kants Projekt des Friedens im Kontext der modernen Politik [Tagungsbericht]“, *Kant-Studien*, no. 103 (3), pp. 377-380.
- _____ (2012b), “Zum Tod von Wladimir Brjushinkin“, *Kant-Studien*, no. 103 (3), pp. 394-396.
- Scheller, W. (1928), “Berdjajew, Nikolai. Der Sinn des Schaffens“, *Kant-Studien*, no. 33, pp. 256-257.
- Seebohm, Th. (1979), “A. Gulyga. Kant“, *Kant-Studien*, no. 70, pp. 234-236.
- Serezhnikov, V. (1926), *Kant*, Moscow, Leningrad.
- Shashkevich, P. D. (1960), *Teorija poznaniya Immanuila Kanta*, Moscow.
- Staffa, E. (1982), “A.S. Bogomolov (ed.) Kant i kantiancy“, *Kant-Studien*, no. 73, pp. 374-375.
- _____ (1981), “D.M. Grinišin, M.M. Michajlov, B.P. Prokop’ev: Immanuel Kant“, *Kant-Studien*, no. 72, p. 110.
- _____ (1982) „I.S. Narskij. Kant“, *Kant-Studien*, no. 73, pp. 363-364.
- _____ (1982), “Kantovskij Sbornik“, *Kant-Studien*, no. 73, p. 375.
- _____ (1976), “O.I. Polikanova, I.A. Naumenko, Moskau, R.D. Kluge, Mainz. Bibliographie sowjetischer Untersuchungen zur Philosophie Kants (1917—1971)“, *Kant-Studien*, no. 67, pp. 253-267.
- Sveistrup (1925), “Gurwitsch, Georg. Otto v. Gierke als Rechtsphilosoph“, *Kant-Studien*, no. 30, pp. 215-216.
- Tatievskaya, E. (2004), “Cohns Erkenntnistheorie und Russels Relationsbegriff“, *Kant-Studien*, no. 95, pp. 355-375.
- Tevzadze, G. (1974), *Immanuel Kant*, Tbilisi.
- Tumarkin, A. (1906), „Zur transzendentalen Methode der Kantischen Ästhetik“, *Kant-Studien*, no. 11, pp. 348-378.
- Wolandt, G. (1963), “Hartmanns Weg zur Ontologie“, *Kant-Studien*, no. 54, pp. 304-317.
- Wundt, M. (1911), “Hartmann, N. Des Proklus Diadochus philosophische Anfangsgründe der Mathematik“, *Kant-Studien*, no. 16, pp. 457-458.
- Wwedenskij, A. (1898), “Russische Literatur über Kant aus den Jahren 1893-1895“, *Kant-Studien*, no. 2, pp. 349-389.
- Zeman, V. (1976), „T.I. Oizerman (ed.). Filosofija Kanta I sovremennost“, *Kant-Studien*, no. 67, p. 598.
- Žučkov, V. A. (1982), „Bibliographie sowjetischer Untersuchungen zur Philosophie Kants (1972—1976)“, *Kant-Studien*, no. 73, p. 488.
- Zuyev, I.E. (1960), *Elementy dialekticheskoy logiki v transcendental'noj logike I. Kanta*, Smolensk.



The reception of Kant's doctrine of postulates in Russia

LUDMILA E. KRYSHTOP *

Peoples' Friendship University of Russia, Moscow

Abstract

The article concerns the reception of practical philosophy of Kant in general and the doctrine of the postulates of the practical reason in particular in Russia in the 18th and the first half of the 19th century. Author analyzes the views on Kant's philosophy of the most representative Russian thinkers and attempts to answer the question why the way practical philosophy of Kant and his postulates of the existence of God and immortality of soul were interpreted in Russia was rather negative and hostile.

Key words

Kant, practical philosophy, argument, postulate, God, soul, immortality, existence, morality, humanity.

The attitude towards the philosophy of Kant in Russia in the 18th and the first half of the 19th centuries was complicated and controversial. An opinion prevails that Kant was shown (and considered) as a “devil” or a “tempter”.¹ Such an attitude is first of all proclaimed by Pavel Florensky (1881–1937), who accused Kant's philosophy and its author of various sins and of “being sly” as the main of them (Florensky 2004, p. 103).² Such names as Andrei Bely, Nikolai Fyodorov, Lev Shestov and others are also often mentioned in this connection. But limiting the reception of the philosophy of Kant in Russia only to the imputations of “devilry” would also not be quite correct, as, besides the hostile attacks

* Assistant Professor at Peoples' Friendship University of Russia (Moscow). E-mail: ricpatric@gmail.com

¹ One of the clearest examples of this point of view is the article of Anatoly Akhutin, see: Akhutin, A. V. (1990, pp. 51-69).

² All quotations from the Russian authors are cited in the author's own translation.

towards the philosophy of Kant, which were not always justified, at the same time we also find a range of calm judgments, even sometimes noticing a positive side of his critical works.³ Nevertheless, the former point of view is more justifiable, since even the thinker who thought positively of the philosophy of Kant found much more disadvantages than advantages there. Still, we should not see in the initially nearly universal critique of Kant's views on religion and theology any differential characteristics of a specifically Russian way of reception and interpretation of Kant. The same situation we observe in other countries in the world. It is true not only for the Slavic nations, which share similar mentality and characteristic features of historical development with Russia,⁴ but also for the West European nations.⁵ Only Kant's motherland, Germany, can count as an exception here. But also in regard to this country the exception is very relative: despite the fact that there were quite many positive judgments of Kant's point of view on the arguments for the existence of God and on religion and theology in general, there were still many more negative and hostile ones.

The fact that the ethical and religious thought of the Königsberg thinker found the widest response possible in Russia is undeniable, and that can be marked as a characteristic feature of the Russian way of interpretation of Kant. In contrast, Kant's theoretical philosophy drew less interest of Russian thinkers and philosophers. Even if the discussions of the speculative problems took place in Russia, they were possible in the first place because of their great importance for the moral doctrine of Kant. That is why we agree with A. Krouglov in his view that Kant's transcendental philosophy was considered in Russia at first in the light of ethics and religion.⁶ These questions especially excited orthodox thinkers, but they were actively discussed at the universities as well. And if the ethical system of Kant based on duty and not on affective inclinations, sometimes met approval, inferring the religion from the morality and reducing both the existence of God and the immortality of soul to postulates of practical reason generally met a distinctly negative response. Pushing this view to the extreme led to accusing the philosophy of Kant of undermining the base of religion and morality, while Kant himself was represented as an atheist and man-hater. It should be noticed, however, that not all Russian thinkers were interested in the problem of postulates in Kant's practical thought. That is why the review of the ways of reception of Kant's practical postulates cannot be considered a representation of the reception of Kant's practical philosophy in general. This article aims

³ Here we cannot forget Leo Tolstoy who regarded Kant as a great religious teacher. See Tolstoy, L. N. (1937, p. 51).

⁴ See more on the reception of the philosophy of Kant in Slavic countries in: Sirovátka, J. (2004, S. 651-661); Harassek, St. (1916); Kaczmarek, St. (1961); Andrzejewski, B. (1978, S. 183-193); Shalkevich, V. F., Letchilin, A. A. (2005); Shalkevich, V. F., Letchilin, A. A. (2006); Kupś, T. (ed.) (2014–2015) and other.

⁵ See on the reception of Kant's views in West European countries in: Fischer, N. (hrsg.) (2005); Ferrari, J. (2005, p. 69-80); Holzhey, H. (2007, S. 57-74); Hinske, N. (2003, S. 279-294) and other.

⁶ See Krouglov, A. N. (2009, p. 490).

rather at presenting only the main trends and characteristics of how the philosophy of Kant was interpreted in Russia and for this reason the below presented overview will contain only the most representative figures in this regard and cannot claim to draw a full picture.

The first critic of Kant's philosophy in Russia, professor of Kazan University Alexander Stepanovich Lubkin (1770/71–1815) criticized the Königsberg philosopher for his inferring the religion from the morality and claimed that the one “who separates morality from religion or who derives religion from morality itself, undermines openly or insidiously, intentionally or unintentionally, both morality and religion, schemes against human community life and against humanity itself” (Lubkin 2005, p. 18). He saw a danger of undermining the religion and morality in the foundations of the moral religion, proposed by Kant, which in Lubkin's opinion do not stand the criticism, including “the weakest argument convincing of the existence of God”. Lubkin means Kant's postulate of the existence of God. Moreover, Lubkin believes that this postulate in Kant's system serves only to remunerate the virtuous and thus, “both God and the best world exist according to this system not independently, but only as a means” (Ibid. p. 14). Consequently Lubkin states that Kant “wanted to destroy all things creating nothing”, (Ibid. p. 15). “in his *Antinomies of pure reason* he spared nothing in order to muddle as much as possible all the usual arguments for the existence of God and in this way to deprive them of their appropriate force of argument”, (Ibid. p. 17). instead of them he presented “not more that the moral argument – a seeming argument, something what only looks like an argument, which can be interpreted in whatever way according to one's the liking” (Ibid. p. 15). Lubkin concludes that it was not possible to expect anything else of a “hidden atheist, rejecting in his heart both the existence of God and the existence of law, but not wanting to reveal himself as such” (Ibid).

Ivan Mikhailovich Skvortsov (1795–1863), a professor of Kiev Theological Academy, took a more moderate stand on the practical philosophy of Kant. In his dissertation devoted to *Religion within the Boundaries of Mere Reason* he notices the advantages and strengths of Kant's point of view including his profound respect for the moral law. But in general Skvortsov's writing considering the philosophy of Kant is very critical. It's main vice Skvortsov saw in “one-sidedness”:

The main disadvantage both of his philosophy as a whole and the religion is one-sidedness. Kant sees only the moral side of a human being, as if forgetting that a human being has not only will but also reason, feelings and animal nature. This one-sidedness forces him to value all the most important truths which are found in our reason or in the revelation only in respect to their morality and to search only a moral sense and meaning in everything (Skvortsov 2003, p. 162).

We see a striking similarity between Skvortsov and Lubkin in their interpretations of Kant's postulates of the existence of God. Together with Lubkin, Skvortsov also reduces the necessity of the existence of God by Kant only to supplying human happiness:

Moral admonition has need in the existence of God not for itself, but merely for our happiness, said Kant. But such notion of God is beneath God; such moral admonition which has no need in God is egoistic and simply false (Skvortsov 2003, p. 129).

We also find accusations of this kind in the works of Sylvester Sylvestrovich Gogotsky (1813–1889). In his opinion, “the consequences of the doctrine of Kant, in many respects high and important, are egoism and a cause for arbitrariness” (Gogotsky 1847, p. 66). And further:

Kant's proud, one-sided notion of the law and morality deprives us of the lively feeling of our unity with the supreme source of life, a feeling inseparable from the true cognition of the law and morality (Gogotsky 1847, p. 67).

Gogotsky detects the ground for this delusion in rationalism (Gogotsky 1847, p. 67-68) and Kant's wrong understanding of the correlation between the finite and the infinite, which has an effect on Kant's theory of transcendental ideas:

All the contradictions, with which Kant surrounded these ideas, originate in the wrong understanding of the way by which the ideas of the All-Perfectest being, of the immortality of our soul, of the disunity of the world and the essence of God and of the providence of God appear and become rooted in us. As Kant could imagine the appearance of these ideas in no other way but with the help of conclusions (paralogisms), and as conclusions come from the data, the limited things of the visible world, it is natural that their assertion could not be achieved without contradictions, since the idea of the infinite can in the same way not be deduced from the contemplation of the limited appearances of the world without leap as the infinite itself does not come from the limited (Gogotsky 1857, p. 569).

The staunchest accuser of Kant for atheism was perhaps archbishop Nikanor (1827–1890). On the pages of his writing *Critique on the Critique of pure reason by Kant* it is always repeated that Kant reduced God to a mere transcendental idea, a pure concept, a thinkable thing and even worse than a thinkable thing – an ideal. Yet, an ideal by Kant is “something quite bad, quite unreliable”.⁷ At the root of all Kant's arguments for the existence of God lies

our mere notion, creation of our thinking, thinkable form, empty phantom, our mere idea and this idea is false, is a mistake, a deception, a lie ... Something to which we have no right and even cannot suppose a possibility of such essence (Brovkovich 1888, p. 385).

Still, much more reserved views on the subject can be found expressed as well, most notably by Rozhdestvensky and Golubinsky. In addition to the high academic style of their critical analysis, uncorrupted by attacks on the personality of Kant, both thinkers

⁷ Nikanor, archbishop (Brovkovich 1888, p. 378).

displayed profound knowledge of the philosophy of Kant. Their writings are full of quotations from the critical works of the Königsberg philosopher himself. And these are not only the quotations from the *Critique of Pure Reason* but also from the *Critique of Practical Reason* and the *Religion within the Boundaries of Mere Reason*.

Nikolai Pavlovich Rozhdestvensky (1840–1882), a graduate and later a professor of Saint-Petersburg Theology Academy, was one of the most distinguished minds of his time. His main academic work was a two-volume edition of *Christian Apologetics*, based on his own university lectures and published shortly after his death. Many pages of this work are devoted to the analysis of the critical philosophy of Kant. Here Rozhdestvensky succeeds not only to thoroughly present and explain the main ideas of the philosophy of Kant, but also to provide a range of essential commentaries demonstrating his profound knowledge and good understanding both of Kant's critical philosophy and philosophical situation in the Western Europe in the 18th century in general. At the same time, his review of the main theological discussions of Kant's views on religion during Kant's life and shortly after his death⁸ is still relevant for Russian research literature and can be useful in studies about reception of Kant's ideas by theologians today as well as earlier.

Analyzing the postulates of the existence of God and the immortality of soul Rozhdestvensky correctly characterizes the path of argumentation of Kant which led him to postulate these two ideas. It is in the nature of the practical reason to seek the maximum realization of the idea of the highest good, which consists of two elements – virtue and happiness. While a human being is able to attain virtue, the attainment of happiness harmonizing with virtue is beyond the possibilities of a human being. That is why we need to postulate the Supreme Essence, that is, God, who would be able to bring into accordance the virtue of a human being and the happiness which he claims. Thus, the postulate of the existence of God is based on the demand of practical reason to establish a harmony between the morality and the physical world, and the postulate of the immortality of soul is based on incapacity of a human being to attain absolute virtue within one life.⁹ In spite of the fact that Rozhdestvensky highlights the problem of rewarding in the analysis of Kant's postulate doctrine, he believes that it is not quite correct to accuse Kant of a deviation from his own claimed autonomy of the will:

Did Kant, a famous critic of pure reason, rigorist, who struggled for the defense of 'categorical imperative', unconditional dictate of duty, for the defense of the autonomy of the moral will and the selfless service to duty, in the construction of his moral proof for the existence of God actually so come out of his role, that he admitted such rough selfish motives, narrow eudemonism and egoism and on these rough motives he grounded his whole proof? It is *a priori* hard to agree with that, and this opinion cannot be justified with the impartial consideration of the essence of his argument (Rozhdestvensky 1884, p. 366).

⁸ See Rozhdestvensky, N. P. (1884, pp. 91-95).

⁹ See *ibid.*, p. 88-89.

By Rozhdestvensky's own account the reason for the accusations of this sort lies in the misunderstanding of the essence of Kant's argumentation for the postulates. With his postulates Kant does not declare the idea of a personal, individual reward for each human being, and thus it is not correct in this case to speak of any touch of selfish motives in the determination of the will. The introduction of the idea of the highest good brings radical changes into the postulation of the existence of God and the immortality of soul and deprives us of a possibility to accuse Kant of adding any heteronomy to the determination of the will:

The point is that Kant does not base his proof on the idea of external reward to a human being for his virtue, but rather on a more general idea of the necessity of complete realization of the moral law (Rozhdestvensky 1884, p. 366).

At the same time Rozhdestvensky refuses to see the merit of Kant in inventing this kind of argument. The idea of the necessity of a fair reward in morality is a "common human belief" (Rozhdestvensky 1884, p. 369). Besides, the moral argument was formulated even before Kant (Rozhdestvensky 1884, p. 360). The originality of Kant's argument lies in the fact that Kant extended the form of the moral argument which was used before from only the evidence of the immortality of soul to the evidence of the existence of God:

It would not be superfluous to notice that the moral proof in such a form was usually classified before Kant among the proofs for the truth of the immortality of soul and the future retribution, and was not used specifically to demonstrate the truth of the existence of God. Kant was the first to use this form of moral proof to argue the truth of the existence of God and that is why he is considered to be its inventor, although not quite in the strict sense (Rozhdestvensky 1884, p. 361).

In his general analysis of the value of the moral argument proposed by Kant, Rozhdestvensky concludes that the moral argument surpasses all the other proofs in its force and vitality, but it loses to them in its objective validity, as it turns only to the human being with his needs while the other kinds of proofs (cosmological and teleological) cover a wider sphere of life than the moral one (Rozhdestvensky 1884, p. 369). That is why analyzing the influence of Kant on the later development of theology Rozhdestvensky accuses him in one-sidedness, just as Gogotsky and Skvortsov did, but in a slightly different sense. In spite of this he also marks the advantages of Kant's critic of dogmatism:

The philosophy of Kant caused the weakening of the influence of one-sided formalism and dogmatism of Wolff's philosophy on the Western theology. At the same time Kant caused a different one-sidedness to prevail in the sphere of the Western theology – the one-sidedness of dry moralism (Rozhdestvensky 1884, p. 94).

Kant tried to construct his theology on the sole base of the moral argument, which was in principle impossible, that is why the attempts of his followers also turned out to be fruitless and were like “walking on one foot”.¹⁰

Rozhdestvensky gives a very interesting explanation of such a violent and not always justified critique of Kant crashing down on him on all sides. To a large extent it was caused by Kant’s irreconcilable criticizing all the other kinds of proofs for the existence of God, which accordingly aroused a response in anti-critique. Moreover, the moral argument of Kant did not suit either believers or unbelievers. Believers cannot forgive Kant for the fact he turned invalid all the other proofs of the existence of God, “on the truth of which many great philosophers insisted” (Rozhdestvensky 1884, p. 364). as well as his ambitious claim to put only one argument of his own against all of them. Atheists were very disappointed, because after his brilliant critique of all the proofs of the existence of God Kant not only did not reject the existence of God as such, but also proposed a new argument of his own. That was the reason why “the new atheism aimed all the arrows at the proof of Kant in order to weaken it and, if possible, to destroy its ground” (Ibid.). Rozhdestvensky does not pass in silence the quite positive, though rare, appraisal of the views of Kant on theology and religion. Not only does he state this flagrant difference in judgments, but also tries to explain it in the way the writings of Kant themselves caused it, namely, the difference between the conclusions on the future and destiny of the theology in the first and the second *Critique*. The results of the *Critique of pure reason* are absolutely negative since the cognition of God is claimed here as impossible for a human being and so theology as a science is also considered to be impossible, while in the *Critique of practical reason* Kant tries to give “a firmer and more steadfast foundation for faith than that which the theoretical reason gives” (Ibid., p. 88) and therefore declares a new type of theology. Rozhdestvensky himself believes that even after Kant it has sense to be engaged in theology and to deal with the other kinds of proofs of the existence of God besides the moral one, as they are not deprived of scientific strength:

Kant has only proven that those arguments do not have the importance which was attributed to them by the scholastics in the Middle Ages and by some philosophers not long before Kant himself; that means, he has proven they do not possess such a degree of evidence as distinguishes, for example, a mathematical proof (Ibid., p. 323).

Another very interesting and no less valuable consideration of the ethical and theological views of Kant we find in the works of the professor of Moscow Theology Academy,

¹⁰ *Ibidem*. Rozhdestvensky thought that such a theological trend as neologism goes back exactly to Kant’s philosophy (Ibid., p. 95). But this point of view cannot hold, as we find representatives of “neologism” long before Kant or at least long before his main critical writings, among them such thinkers as I.F.W. Jerusalem (1709–1798) and H.S. Reimarus (1694–1768). Very closely to “neologism” were also the views of J.J. Spalding (1714–1804).

Fyodor Alexandrovich Golubinsky (1797–1854). Our main difficulty is that he did not leave any published works, so we have to make use only of the notes of his lectures. Even on the base of these lectures alone it is easy to notice that Golubinsky had a profound knowledge of the critical philosophy of Kant and understood it well. Just as Rozhdestvensky, Golubinsky emphasized that it was wrong to attribute to Kant the intention to add the selfish motives into the ethical system:

It would not be just to accuse Kant of the fact that while presenting the ethic-theological argument he teaches selfishness and inspires to search for an award. He himself teaches clearly in many places of his writings that one must execute the duty for duty itself, have a respect for the law for the law itself (Golubinsky 1884c, p. 71).

And together with Rozhdestvensky he thought that the thing which was meant there was the idea of the highest good introduced by Kant into the argumentation for the necessity of the existence of God:

Kant did not suggest that a human being, when acting morally, would always have a reward on his mind, would be guided by the thought that God in future will join the virtue and the well-deserved happiness; Kant revealed the common truth that in the moral kingdom there must be a recompense ... Thus, according to the teachings of Kant, a need in the highest good does not get humiliated by selfishness; he takes into consideration not a recompense for me in person, but for all in general, worthy of all truly virtuous men in general (Golubinsky 1884c, p. 71).

It can be said that Golubinsky highly values the “ethic-theological argument” of Kant, thinking that it would be valid as a particular proof. Yet, he emphasized that the argument of Kant is specifically particular and must be considered as such and not as the principal one. Therefore, the main point of critique is as usual the one-sidedness of the philosophy of Kant: he deals with only two needs of a human being, though essential ones, that is, the need of the purest morality and of the happiness proportionate to it. As the true distinction of the highest good must satisfy all needs of a human being, that means it must also comprise the need of the cognition of truth, or the need in “true enlightenment”, in “growing wise in mind” (Golubinsky 1884c, p. 71).

Despite the similarity in the principal positions, in general Golubinsky viewed the practical philosophy of Kant in a more critical way than Rozhdestvensky. He did not agree with the views of Kant on the correlation between morality and religion, suggesting that it is not morality that must serve as the basis for the cognition of God, but quite the contrary (Ibid., p. 12). Although he called Kant a “thoughtful philosopher” who “determined with a strict exactness that what his predecessors could not clearly think of” (Ibid., p. 3), but he did not recognize his great achievements in theology (Ibid., p. 11). Kant destroyed cognition in general and together with it that kind of cognition which is obtained with faith (Ibid., p. 8). That is why the main conclusion of Golubinsky looks discouraging: “Kant destroyed everything and created and built nothing” (Ibid., p. 65).

It would not be superfluous to attach here also the opinion of Evgeny Nikolayevich Trubetskoy (1863–1920). In his work *Metaphysical Presuppositions of the Cognition* he criticized the thesis of Kant about the regulative use of the ideas of pure reason including the idea of God. Scrutinizing the use of the idea of God in the sphere of theoretical reason for the investigation of the natural regularities, Trubetskoy concluded that Kant contradicted himself in this respect, as while on the one hand he recognized the illusiveness of these ideas, on the other hand he insisted on the necessity of accepting them. Regulative use of the ideas means we consider them as true following our interest, but actually it does not matter for us whether they are true or false. But if it does not matter whether they are true or false and we can either reject or accept them, it turns out that there is no sense in accepting the idea of God, since for natural science the opposite view is much more useful, according to which God does not exist and all events have scientific explanations. If we are nevertheless forced to accept this idea, it means that it does matter for us. The particularity of Kant's idea of pure reason reveals itself in the fact that in order to use these ideas even in immanent way we must suppose that there is something real outside the limits of our experience that corresponds to them. In other words, "Only such a principle, which has the unconditional reliability in itself and thus possesses the constitutive importance, can be a regulative and leading source of knowledge" (Trubetskoy 1917, p. 201). The general conclusion of Trubetskoy about the practical philosophy of Kant runs as follows: "One can believe or not believe in God, affirm or reject Him, but a relative affirmation of Him is an evident and absolutely useless nonsense" (Ibid., p. 200) And although Trubetskoy comes to this conclusion regarding the postulation of God in the sphere of theoretical reason, it may be extended to all its appearances in the sphere of practical reason too.

At the same time we should mention that in Russia there existed some positive reaction to the critique of Kant of all the traditional proofs of the existence of God and his attempt to replace them all with his own postulate. One of the examples of this approach to Kant is Vladimir Sergeyevich Solovyov (1853–1900). The great Russian philosopher appraised the high philosophy of Kant, though he did not think Kant was right in all his conclusions. In particular, in his article which he wrote for *Brockhaus and Efron Encyclopedic Dictionary* he stated:

The importance of Kant is overestimated when we see in his theory not a rearrangement and deepening of the essential problems of philosophy, but their best and nearly finite solution. Such a completing role belongs to Kant only in the sphere of ethics (exactly in its 'pure', or formal, part), in other parts of philosophy Kant can be granted the honor of a great stimulus, but not a resolver of the most important questions (Solovyov 1895, p. 321).

If in the ethics Solovyov found certain disadvantages in the philosophy of Kant, though rather in the theoretical foundation of some theses (in particular, Solovyov was not content with Kant's explanation of the relation between the empirical and metaphysical freedom),

regarding Kant's critique of the proofs of the existence of God Solovyov expressed a very high opinion of the point of view of Kant and thought that there Kant contributed significantly to the development of theology:

With his dialectic consideration of the old dogmatic metaphysics he freed the human mind from the rough and unworthy notions of the soul, the world and God and thus aroused a need for a more satisfying foundation for our faiths; particularly with his critique of pseudo-rational scholastics in the sphere of theology he did a favour to the true religion, which to a large extent redeems the one-sidedness of his own moral-rational interpretation of religious factors (Solovyov 1895, p. 337).

Despite the fact that this response to the practical philosophy of Kant is so positive, the general attitude towards Kant was rather fiercely critical. The majority of Russian thinkers had a very negative position towards Kant's introducing God as a practical postulate into the moral philosophy. Kant was accused both of depriving a human being of a direct connection to the Highest Essence and of the immediate feeling of this connection, and of producing a moral argument, the weakest of all possible proofs, instead of all the proofs of the existence of God. The thesis of Kant that the postulate of the existence of God serves as a motivational force, without which a human being cannot exist as a moral essence (and perhaps cannot exist at all) was inevitably interpreted as an extreme form of utilitarianism and as an attempt to transform God into a means to achieve one's own selfish objectives, that is, to achieve happiness. Is it possible to find an explanation for this nearly universal rejection of Kant's thought in Russia and existence of such a view in Western Europe?

One of the possible explanations could be mistakes in the translations of Kant's writings into Russian. In the earlier translations both of the first two *Critiques* and of *Prolegomena* the term used was "postulate"¹¹. To answer the above raised question we should therefore now turn to the history of this notion in Russia, where the term "postulate" was first of all used in its mathematical and logical meaning. In the textbooks for logic in the 18th – beginning of the 19th centuries we find without difficulty the definition of this term traditional for that time. It is given according to the Wolffian understanding, which is not surprising if we consider how authoritative Christian Wolff and his philosophical system were at the Russian Universities at the time. Thus, already Dmitry Sergeevich Anichkov, the first Russian professor of philosophy at Moscow University noticed in his writing *Theoretical and Practical Arithmetic, for the Use and Application by the Youth, Collected from Different Authors* (1764): "Postulates (demands) are such sentences which show the possibility of a thing and assert that it can be made in this way" (Anichkov 1764, p. 5).

¹¹ See, for example, the translations of the *Critique of Pure Reason*, B 265: Kant, I. (1867, p. 198); Kant, I. (1902, p. 191); Kant, I. (1907, p. 159); Kant, I. (1915, p. 159). The translation of *Prolegomena*, A 86 s.: Kant, I. (1893, p. 74). The translation of Kant's *Critique of Practical Reason*, A 238 s.: Kant, I. (1897, p. 158).

Similar definitions we find also in other textbooks, such as of Y.P. Kozelsky, I.S. Rizhsky, A.S. Lubkin and so on¹². Still, in all these cases we see nothing else but a mere copy of the Wolffian definition (Wolff 1716, p. 1086).

Even in these authors' own writings on metaphysics or in textbooks with their own commentaries touching upon many other questions we find no critical remarks on postulates. Likewise, we find no mentioning of Wolff's attempts to introduce the postulates into his moral philosophy or of the critique of Wolff's way of interpretation of this term on the side of his compatriots such as Ch. A. Crusius (1715–1775) or J. H. Lambert (1728–1777). Neither do we see any remarks on reinterpretation of this notion in the theoretical and practical philosophy of Kant. In this connection it would be interesting to mention one more textbook of logic of the time, written by a professor of the Saint-Petersburg University, Peter Dmitriyevich Lodi (1764–1829), *Logical Admonitions Leading to Cognition and Distinction of the True from the False* (1815). This work is especially notable for the fact that its author apparently had a very good knowledge of Kant's own writings. In general Lodi treats the philosophy of the Königsberg thinker quite skeptically. Thus, he criticizes Kant's division of judgments according to the modality by claiming that there are in fact more kinds of judgments according to the modality than were presented by Kant. Based on this fact, we can judge that Lodi was quite well versed in the *Critique of pure reason* in general and in the chapter devoted to the principles of understanding in particular. Nevertheless, in the analysis of the question of what the postulates of pure reason are the Russian logician stays within the limits of the traditional Wolffian position: "A practical sentence which is unprovable or does not require any proof is called a demand (postulatum), the realization of which is supposed" (Lodi 1815, p. 225). Again, such a definition does not say a word about the specific transformation of this term in Kant's *Critique*.

In my opinion, the universal rejection of the practical philosophy of Kant can be explained with the help of the conclusion that the problematic of the postulates was altogether alien to Russian philosophers and thinkers. They were not interested in searching for the principles, the right choice of which could be a guaranty for the reliability of the philosophical system built on their base, while for the Western Europe postulate was one of the principal kinds of sentence in their attempts to balance the reliability of the philosophical and the mathematical cognition.¹³ In contrast, in Russia perhaps even an artificial mathematization, especially in such a sphere as morality, was an additional factor scaring off the Russian thinker and confirming the unjustified reproaches of dryness and formalism. Yet, all this testifies once again that Russia was never an unreflecting follower

¹² See more on this in: Krysh-top, L. E. (2009, pp. 73-80).

¹³ At the same time the process of interpretation and assimilation of the term *postulate* is strongly connected to the more general process of the formation of the scientific method, scientific language and of science proper in Russia in 18th century. On the formation of the language of scientific concepts see: Kuznetsova, N. (1998, p. 61-66).

of Europe, but rather a student assimilating only those ideas which found a living response in the mysterious Russian soul.

Bibliography

- Akhutin, A. V. (1990), "Sofija i chert (Kant pered licom ruskoj religioznoj metafiziki)", [Sophia and the Devil. Kant in the View of the Russian Religious Metaphysic], *Russian Studies in Philosophy*, no. 1, pp. 51-69.
- Andrzejewski, B. (1978), „Zum Kantianismus in Polen. Der Einfluß der Kantischen Lehre auf die Philosophie von W. M. Kozłowski", *Kant-Studien*, no. 69, S. 183-193.
- Anichkov, D. S. (1764), *Teoreticheskaja i prakticheskaja arifmjetika, v polzu i upotreblenije junoshestvu, sobrannaja iz raznyh avtorov* [Theoretical and Practical Arithmetic, for the Use and Application by the Youth, Collected From Different Authors], Moscow.
- Ferrari, J. (2005), „De quelques jalons pour l'histoire de la reception de Kant en France au XIXème siècle“, in J. Ferrari (ed.), *Kant und Frankreich – Kant et la France*, Hildesheim, pp. 69-80.
- Fischer, N. (hrsg.) (2005), *Kant und der Katholizismus. Stationen einer wechselhaften Geschichte*, Freiburg.
- Florensky, P. A. (2004), "Chtenija o kultie (Kult i filosofija)" [Readings On the Cult. The Cult and the Philosophy], in Florensky, P. A., *Filosofija kulta (Opyt pravoslavnoj antropodicej)* [Philosophy of the Cult. An Essay Concerning Orthodox Anthropodicy], Moscow.
- Gogotsky, S. S. (1857), *Filosofskij leksikon* [Philosophical Lexicon], vol. 1, Kiev.
- (1847), *Kriticheskij vzglad na filosofiju Kanta* [A Critical View on the Philosophy of Kant], Kiev.
- Golubinsky, F. A. (1884a), *Lekczi po filosofii* [Philosophy Lectures], issue 1, Moscow.
- (1884b), *Lekczi po filosofii* [Philosophy Lectures], issue 3, Moscow.
- (1884c), *Lekczi po filosofii* [Philosophy Lectures], issue 4, Moscow.
- Harassek, St. (1916), *Kant w Polsce przed rokiem 1830*, Kraków.
- Hinske, N. (2003), „Kant im Auf und Ab der katholischen Kant-Rezeption“, in H. Klüeting (hrsg.), *Irenik und Antikonfessionalismus im 17. und 18. Jahrhundert*, Hildesheim, S. 279-294.
- Holzhey, H. (2007), „Die kritische Rezeption der Kantischen Religionsphilosophie in der Marburger Schule und ihrem Umfeld“, in M. Heinz, Chr. Krijnen (ed.), *Kant im Neukantianismus. Fortschritt oder Rückschritt?*, Würzburg, S. 57-74.
- Kaczmarek, St. (1961), *Początki kantyizmu: reakcja przeciw kantyzmowi w Polsce*, Poznań.
- Kant, I. (1915), *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason], transl. by N. O. Lossky, St. Petersburg.
- (1907), *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason], transl. by N. O. Lossky, St. Petersburg.

- (1897), *Kritika prakticheskogo razuma* [*Critique of Practical Reason*], transl. by N. M. Sokolov, St. Petersburg.
- (1893), *Prolegomeny ko vsjakoj budushchej metafizike, mogushchej vozniknut v smysle nauki* [*Prolegomena to Any Future Metaphysics That Will Be Able to Come Forward as a Science*], transl. by V. S. Solovyov, St. Petersburg.
- (1867), *Kritika chistogo razuma* [*Critique of Pure Reason*], transl. by M. I. Vladislavlev, St. Petersburg. Kant, I. (1902), *Kritika chistogo razuma* [*Critique of Pure Reason*], transl. by N. M. Sokolov, St. Petersburg.
- Krouglov, A. N. (2009), *Filosofija Kanta v Rossii v konce XVIII–piervoj polovinie XIX vekov* [*Kant's Philosophy in Russia at the end of 18th and the first half of the 19th centuries*], Moscow.
- Kryshstop, L. E. (2009), “Recepcija poniatija postulata v russkoj metafizike v XVIII – nachale XIX veka” [Reception of the Term Postulate in Russian Metaphysics in the 18th – Beginning of the 19th Centuries], in A. N. Krouglov (ed.), *Nacionalnoje svojeobrazije v filosofii* [*National Particularity in Philosophy*], Moscow, pp. 73-80.
- Kupś, T. (ed.) (2014–2015), *Recepcja filozofii Immanuela Kanta w filozofii polskiej w początkach XIX wieku*, cz. 1–2, Toruń.
- Kuznetsova, N. (1998), *Socio-kulturnyje problemy formirovanija nauki v Rossiji (XVIII – seredina XIX vv.)* [*Socio-Cultural Problems of the Formation of Science in Russia (in the 18th – middle of the 19th centuries)*], Moscow.
- Lodiy, P. (1815), *Logicheskije nastavlenija rukovodstvujuzhchija k poznaniu i razlicheniju istinnogo ot lozhnogo* [*Logical Admonitions Leading to Cognition and Distinction of the True From the False*], St. Petersburg.
- Lubkin, A. S. (2005), “Rassuzhdenije o tom, vozmozhno li nravoucheniju dat tvrdoje osnovanije nezavisimo ot religii” [A Discourse Upon the Question of Whether It Is Possible to Give a Firm Foundation to the Moral Admonition not Depending on the Religion], in V. A. Zhuchkov (ed.), *Kant: pro et contra*, St. Petersburg, pp. 11-18.
- Nikanor, archbishop [Brovkovich, A. I.] (1888), *Pozitivnaja filosofija i sverhchuvstvennoje bytije* [*The Positive Philosophy and The Supersensitive Being*], vol. 3, St. Petersburg.
- Rozhdestvensky, N. P. (1884), *Hristianskaja apologetika* [*Christian Apologetics*], vol. 1, St. Petersburg.
- Shalkevich, V. F., Letchilin, A. A. (2006), *Recepcia filosofii I. Kants v Belorusi i Litvie (piervaja tret XIX veka)* [*Reception of Kant's Philosophy in Belarus and Lithuania at the first third of the 19th century*], Omsk.
- (2005), “Filosofia I. Kanta v Belorusi” [Kant's Philosophy in Belarus], in *Filosofia Kanta i sovremennist* [*Kant's Philosophy and the Modernity*], Minsk.
- Sirovátka, J. (2004), “Slavica sunt, non leguntur. Kant est, non legitur. Zur Wirkung von Kants Metaphysik und Religionsphilosophie in den slavischen Ländern“, in N. Fischer (hrsg.), *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Hamburg, S. 651-661.
- Skvortsov, I. M. (2003), “Kriticheskoe obozrenije kantovoj religii v predelach odnogo razuma” [A Critical Observation of Kant's Religion Within the Boundaries of Mere

- Reason], in V. N. Bryushinkin (ed.), *Komparativistskoje issledovanije v istorii filosofii* [*Comparative Research in the History of Philosophy*], Kaliningrad, pp. 127-166.
- Solovyov, V. S. (1895), "Kant", in *Brockhaus and Efron Encyclopedic Dictionary*, vol. 27, St. Petersburg.
- Tolstoy, L. N. (1937), "Dnevnik. 8 avgusta 1907" [Diary. From the 8th August 1907], in Tolstoy, L. N. *Writings in 90 vol.* Vol. 56. Moscow.
- Trubetskoy, E. N. (1917), *Metafizicheskiya predpolozhenija poznaniya. Opyt preodolenija Kanta i kantianstva* [*Metaphysical Presuppositions of the Cognition. An Experience of Overcoming Kant and Kantianism*], Moscow.
- Wolff, Ch. (1716), *Mathematisches Lexicon*, Leipzig.





**„Zum Geständnisse zu bringen“:
Wahrheit, Glückseligkeit und Publizität bei Kant¹**

**„Compelling to Confess“:
Kant About Truth, Happiness and Publicity**

ANDREY ZILBER*

Kant Institute, Immanuel Kant Baltic Federal University, Russian
Federation

Zusammenfassung

Die „Prinzipien des öffentlichen Rechts“, welche Kant im zweiten Teil des Anhangs zur Friedensschrift darstellt, wurden sehr unterschiedlich interpretiert. Sind sie wirklich gleichzeitig ethisch und juridisch, a priori und empirisch? Warum „transzendental“ und wie wird es begründet? Was wird als „Publikum“ gemeint? Den Ort der Publizitätsprinzipien in Kants Rechtssystem zu bestimmen, ist keine leichte Aufgabe, die manch neue Frage bezüglich der zulässigen und gewünschten Anwendung jener Prinzipien stellt. Kants Überlegungen zur politischen Publizität folgen einem komplizierten Gang und sind in einer Reihe von Schriften und Vorlesungen dargestellt. Sie führen uns in den Bereich empirischer Praktiken und anthropologischer Beobachtungen. Diese aber erweisen sich entweder als Anlässe zur Suche nach solchen Prinzipien, oder als Beispiele der Anwendung der Rechtsprinzipien, die sich zugleich an einen bestimmten Kreis von Lesern richten. Dementsprechend folgen wir schließlich einer gemäßigten Interpretation und bringen die Publizitätsprinzipien als (meta-)Prinzipien der Rechtsschöpfung und der Rechtsanwendung in Einklang mit dem Kern der kantischen Rechtslehre und Tugendlehre.

¹ Das Forschungsprojekt „Modellierung der Grundlagen von Kants Lehre vom ewigen Frieden“ wurde vom DAAD und dem Russischen Ministerium für Forschung und Bildung im Rahmen des Programms „Immanuel Kant“ unterstützt. Ich möchte auch Dieter Hüning und Sabrina Schneider zu bedanken.

* Andrey Zilber, research assistant at Kant Institute, Immanuel Kant Baltic Federal University. E-Mail: azilber@kantiana.ru

Schlusswörter

Politik, Rechtsanwendung, Heil, Glückseligkeit, allgemeine Menschenvernunft

Abstract

Two „principles of public law“, formulated in the second part of Appendix to the tractate *Toward Perpetual Peace*, weren't obviously repeated in other Kant's writings. What is their place in Kant's system of rights, outside of political philosophy? Is it properly to define these principles as transcendental, as juridical and at the same time ethical? It proves to be problematic to treat the notion *public* as a pure *a priori* concept as well as in a radical empirical way. However we can find the fundamental basis for the principles and some examples of referring to public opinion in Kant's writings and lectures on moral philosophy and anthropology, where he explains principles of law enforcement and cognitive aspects of social communication. Discussing the wide range of spreading interpretations and considering also the rhetorical aspect of argumentation, I come to a moderate and comprehensive version of understanding, which still doesn't give all answers, but allows to adjust the *publicity formulas* as (meta-)principles of lawmaking and enforcement with the kern of the Kant's system of rights and morality.

Keywords

politics, law enforcement, salvation, bliss and happiness, common human mind

I. Verheimlichtes Vertrauen?

Mit dem Thema der politischen Publizität beschäftigt sich Kant in einer ganzen Reihe von Schriften, beginnend mit dem Traktat über die Aufklärung (1784) und schließlich dem *Streit der Fakultäten* (1798). Am bekanntesten ist seine These über den öffentlichen Vernunftgebrauch, den jeder Fachmann in seiner Freizeit anstreben müsste. Das ist die Publizität „von unten“. In *Zum ewigen Frieden* und dem *Streit der Fakultäten* wird uns die Publizität „von oben“ präsentiert, namentlich im Bereich der Politik und der staatlichen Ideologie. Wir versuchen unter anderem auch den Zusammenhang dieser beiden Aspekte zu beleuchten.

Nachdem Kant in den ersten Abschnitten des Traktats *Zum ewigen Frieden* sein rechtlich-politisches Projekt darstellt, dessen „Garantie“ und einige zusätzliche Bedingungen, kommt er im *Anhang* zur Darlegung der Hindernisse, welche zu beachten seien. In beiden Teilen des Anhangs, welche in Form eines Essays gefasst sind, vermittelt uns der Autor eine Reihe tiefer Zweifel hinsichtlich der Realisierbarkeit seiner Absicht.² Schließlich gibt er ein Mittel an, das jedoch die „Einhelligkeit“ (bzw. die Vereinbarung) der Prinzipien von Politik mit denen der Rechtslehre ermöglicht (ZeF, AA 08, 381). Dieses Mittel sei der „transzendente Begriff des öffentlichen Rechts“. Dieser wird aber nicht an sich erklärt, sondern durch die „transzendentalen Formeln“ des öffentlichen Rechts:

² Seine eigenen Zweifel sind dabei nichts anderes als eine sorgfältige Auseinandersetzung mit den Zweifeln von anderen Politikern und „Juristen“, die er ganz gut zu kennen meint.

- Absichten (Maximen), die der Publizität bedürfen, um ihren Zweck zu erreichen, stimmen mit Recht und Politik vereinigt zusammen (*bejahendes Prinzip*, ZeF, AA 08, 386),
- Absichten (Maximen), die sich mit der Publizität nicht vertragen, sind unrecht, obwohl sie für die Politik geeignet (*negatives Prinzip*, ZeF, AA 08, 381).

Es geht um „auf das Recht anderer Menschen bezogene“ Absichten bzw. Maximen und nicht, wie im Begriff des öffentlichen Rechts³, um die Gesetze selbst, für deren Bekanntmachung die Machthaber natürlich sorgen, aber der Ausführung und nicht der Gerechtigkeit wegen. Eine Maxime nennt Kant „die Regel des Handelnden, die er sich selbst aus subjektiven Gründen zum Prinzip macht“ (MS, AA 06, 225). Beide Prinzipien sind nach Kant transzendental, weil sie die Form der allgemeinen Gesetzmäßigkeit bewahren und von empirischen Bedingungen unabhängig bleiben (ZeF, AA 08, 386). Es sei weiterhin ein Kriterium a priori, dass für die Erkennung der Ungerechtigkeit schon ein Gedankenexperiment ausreicht. Wenn ein Prinzip aus der Besorgnis vor unausbleiblichen Widerstand verheimlicht wird, bedeutet dies, dass dieses Prinzip jeden mit der ebenso „notwendigen und allgemeinen“ Ungerechtigkeit bedroht. Wir zweifeln sofort an der Anwendbarkeit eines solchen Kriteriums a priori. Ein Gedankenexperiment wird immer von Personen durchgeführt, die in einer konkreten Epoche leben. Die Berücksichtigung der historischen Realien – seien es die des 18. oder des 21. Jahrhunderts – bietet uns die Möglichkeit der bei Kant so beliebten „Lustreise“, welche wir antreten müssen, bevor wir zu einer gewichtenden Analyse kommen. Fangen wir damit an, daß

im Preußen der letzten Jahrzehnte des 18. Jahrhunderts, d.h. in einem Land unter der Herrschaft eines absoluten Königs, der beraten wird von einer durchaus aufgeklärten Beamtenbürokratie, die wie der König von den „Untertanen“ völlig getrennt lebte, könnte es außer diesem lesenden und schreibenden Publikum keinen wirklich öffentlichen Bereich geben. Was per definitionem geheim und unerreichbar war, war genau der Bereich von Regierung und Verwaltung (Arendt 1985, S. 81f.).

Die Meinung des Lesepublikums wurde also in den Druckmedien geäußert und die Staatsorgane machten sich damit systematisch bekannt, indem sie es zensierten. Hinsichtlich der Bedeutung dieser Meinungen – welche die Stimmen der besonders ausgezeichneten Philosophen mit einschlossen – hegte Kant große Hoffnungen. Wer die „*unwiderstehliche* Obergewalt“ besitzt, darf „nicht sorgen, durch die Bekanntwerden seiner Maxime seine eigene Absicht zu vereiteln“⁴, – damit ist der Geltungsbereich des „negativen Prinzips“ beschränkt, worauf uns Kant hinweist (ZeF, AA 08, 383).

³ MS RL § 43, AA 06, S. 311.

⁴ „welches auch in jeder bürgerlichen Verfassung so angenommen werden muß, weil der, welcher nicht Macht genug hat, einen jeden im Volk gegen den ändern zu schützen, auch nicht das Recht hat, ihm zu befehlen“ (ZeF, AA 08, 383).

Auch das Volk kann als politischer Akteur auftreten, dessen Absichten von Prinzipien ausgehen – dann wird das Publikum zum Vertreter der Macht. Als Beispiel nimmt Kant den Vorsatz „einer gelegentlichen Empörung“ (ZeF, AA 08, 382). Diese ist schon deswegen ungerecht, weil durch sie die Anarchie droht⁵, wie das Publizitätskriterium beweist: Einen solchen Vorsatz muss man mehr oder weniger der Macht verheimlichen. Das ist ein Argument für Reformen. Und wenn die von Kant erwähnten „despotisierenden Moralisten“⁶ das Ziel einer republikanischen Verfassung „übereillicherweise mit Gewalt herbeizuziehen“⁷ versuchen, stellen die Stimmen des Publikums ein Gegengewicht dar – wie es die modernen Interpreten ergänzen (Eberl, Niesen 2011, S. 299f.).

Für die zwischenstaatliche Ebene führt Kant drei Beispiele an, um die Wirksamkeit des negativen Prinzips in einem Gedankenexperiment zu zeigen: Das sind die Maximen eines *Vertragsbruchs*, eines *Präventivkriegs* und einer *Annexion* (ZeF, AA 08, S. 383f.).⁸ Im Naturzustand sind diese Überlegungen kaum überzeugend – es gibt sogar, nach der Rechtslehre (§ 56), beispielsweise eine „Befugnis, einem zuerst aufrüstenden oder sich bedrohlich vergrößernden Staat durch einen Angriff zuvorzukommen“ (Eberl, Niesen 2011, S. 302). Eine strenge Befolgung, auch selbst die Errichtung des Völkerrechts ermögliche nach Kant nur einen „Friedensbund (foedus pacificum)“, der „lediglich auf Erhaltung und Sicherung der Freiheit eines Staats für sich selbst und zugleich anderer verbündeter Staaten“ gehe (ZeF, AA 08, 356; MS RL, AA 06, 350f.). Als Beispiel eines solchen „Vereins“ erwähnt er die Versammlung der Generalstaaten in den Haag (MS RL, AA 06, 350). Schon als repräsentatives Obermachtsorgan einer Konföderation von kleinen Republiken war es Kant sympathisch, und noch mehr „wegen der zentralen Rolle den Haags in der europäischen Diplomatie des 18. Jahrhunderts“ (Eberl, Niesen 2011, S. 371). Solche Einschätzungen kann man jedoch anzweifeln. Die Rolle den Haags war wohl nicht ganz so bedeutend, auch wenn sie mehrmals und nicht bloß post-factum auftrat⁹, aber besonders im Hinblick auf die institutionellen Bedingungen stand sie im Geiste des

⁵ Obwohl es für Kant das wichtigste Argument ist, schreibt er im Friedenstraktat, es könne „vieles für und dawider vernünftelt werden“, – und damals konnte es wirklich noch so sein, da „eine dogmatische Deduktion der Rechtsgründe“ für sein philosophisches System noch nicht ausgeführt bzw. verfasst wurde. J. Laursen (1986) zeigt, dass Kant seine deduktive Lösung den „systemlosen“ Vorschlägen von Grotius, Pufendorf, Vattel und Wolff entgegenstellt.

⁶ ZeF, AA 08, 373.

⁷ ZeF, AA 08, 378.

⁸ Die Zusammenfassung folgt dem Kommentar von O. Eberl und P. Niesen (2011, S. 299).

⁹ „Dort fand am 31. März 1710 das sogenannte Haager Konzert zwischen dem deutschen Kaiser Joseph I., England und Holland statt, bei dem die Neutralität der deutschschwedischen Provinzen im Krieg gegen Schweden vereinbart wurde. 1712 traten die Generalstaaten mit England als Vermittler eines Schiedsspruchs zwischen dem deutschen Kaiser Karl VI. und Savoyen auf. 1713 wurde der Spanische Erbfolgekrieg mit dem Frieden von Utrecht vorläufig beendet. Am 16. Mai 1795 wurde in Den Haag von der neugeschafften Batavischen Republik der Frieden mit Frankreich geschlossen“ (Eberl, Niesen 2011, S. 371).

kantischen Friedensprojektes. Die Vermittlerrolle den Haags beruhte hauptsächlich darauf, dass die Niederlande im Laufe des 17. Jhs. einen gewissen politischen Autorität gewonnen haben und einen erheblichen wirtschaftlichen Gewicht bekommen haben. Während des 18. Jh. ging dieser Erfolg allmählich verloren.¹⁰ Doch eben weil die Autorität ganz gut in die politische Logik einpasst¹¹, konnte die Kantische – übertriebene – Beschreibung dieser Rolle mit den Vorstellungen der Politiker gut übereinstimmen:

wo die Minister der meisten europäischen Höfe und selbst der kleinsten Republiken ihre Beschwerden über die Befehdungen, die einem von dem anderen widerfahren waren, anbrachten und so sich ganz Europa als einen einzigen föderierten Staat dachten, den sie in jener ihren öffentlichen Streitigkeiten gleichsam als Schiedsrichter annahmen (MS RL, AA 06, 350).

Darin sieht Kant das Vorbild einer der wichtigsten Stützen seines Projekts, nämlich eines „permanenten Staatenkongresses“. Ein Kongress ist definitiv ein Ort für offene und grundsätzliche Besprechungen.. Damit wird das gegenseitige Misstrauen gemildert, welches ansonsten zur Aufrüstung und Kriegen führt.¹² Wenn man angekündigte Absichten anzweifelt und einen Mangel an Information für Prognosen und für Aufbau einer Strategie zur Gewährleistung eigener Sicherheit feststellt - so entsteht das, was in der modernen Philosophie der internationalen Beziehungen das Sicherheitsdilemma heißt (Auswahl zwischen Kooperation, Konkurrenz und Konfrontation – vgl. Salikov 2013).

Wenn Gerechtigkeit „nur als *öffentlich kundbar* gedacht werden kann“ (ZeF, AA 08, 381) – heißt es dann, dass das positive Prinzip eine tatsächliche empirische Bekanntmachung befördert? Dieses Prinzip verspricht uns doch nicht, dass alle gerechten Maximen die Zustimmung des Publikums finden.

Es liegt auf der Hand, dass nicht alle auf gerechten Maximen basierenden Handlungen das Glück aller Menschen befördern und daher universelle Zustimmung erfahren werden.

¹⁰ Selbst der Staatsaufbau der Niederlande war unbeständig und zwiespältig, es wurden einige Elemente des unitaristischen Monarchiesystems erhalten, dessen Anhänger mit den republikanischen Kräften konfrontiert und letztendlich, d.h. in der Mitte des 18. Jahrhunderts, gewonnen haben.

¹¹ Vgl. O. Hidalgo (2011, S. 162) zum Charakter des Publizitätsgebots: „Analog zum Staatsrecht liegt diesem Argument die Vorstellung zugrunde, dass auch das Völkerrecht nicht auf Macht und Gewalt [...] gründet [...], sondern vielmehr auf der freien Übereinkunft der Akteure“. D. Garcia-Marza (2012) bezeichnet den Aufbau von Vertrauen als das dritte Publizitätsprinzip, das implizit formuliert dabei aber ganz selbstständig ist. Die Suche nach der gesellschaftlichen Übereinkunft wird nach seiner Meinung im positiven Prinzip gefordert, im negativen – sieht er die Forderung nach der Offenheit der Politik.

¹² „Noch in den Präliminarartikeln der Friedenschrift [...] wendet sich Kant nicht direkt gegen die Zulässigkeit von Präventivkriegen, sondern hält vielmehr fest, dass Staaten zu ihnen ‘genötigt’ werden könnten“ (Eberl, Niesen 2011, S. 302).

Wenn aber sowohl ungerechte, als auch einige gerechte Maximen am starken Text scheitern werden, kann er das Verhalten der Staaten nicht wirksam anleiten (Eberl, Niesen 2011, S. 301).

Wir bemerken also hinsichtlich der ersten These, dass „die empirische Bekanntmachung bedürftende“ eine solche Maxime ist, die nicht nur gerecht ist, sondern auch nach bewussten kollektiven Bemühungen verlangt (um sich selbst oder einen entsprechenden Handlung zu realisieren). Generell lässt es sich natürlich nicht beantworten, ob eine Maxime dem Publikum gefällt und ob sie in Konkurrenz mit den anderen im öffentlichen Austausch der Meinungen bestehen kann (Ceballes 2011, p. 65, 80-82). Genauso wichtig ist es wohl, dass eine Maxime erst einem Politiker gefällt und er diese aus einer Menge der gerechten Maximen, die in einer Situation verwendbar sind, auswählt und dann eigentlich dem Publikum bekannt macht. Diesen Bereich streift die zweite These des oben angeführten Zitats.

Besonders alarmierend sind folgende Überlegungen, die zu dem Beschluss führen, dass der Fall „Monarchien gegen Republik“ immer noch aktuell ist:

das empirische Prinzip der Publizität scheint Maximen auch dann als ungerecht einzustufen, wenn sich antizipieren lässt, dass interessierte Kreise vereint gegen die Handlungsregel mobil machen werden (Eberl, Niesen 2011, p. 298).

In einer monarchischen Umgebung musste man also auf die Offenbarung der weitgehenden Absicht, seinen Staat zu demokratisieren, möglicherweise verzichten. Die Interpreten meinen, diese Schwierigkeit ließe sich „auf der Basis von Vertragsbeziehungen“ lösen: „Nur wenn die Maxime ihre Veröffentlichung als Handlungsorientierung für *beliebige* Staaten überstehen muss, kann sie als nicht unverträglich mit der Existenz eines öffentlichen Völkerrechts erwiesen werden“ (Eberl, Niesen 2011, S. 304). Das gibt zwar einen zusätzlichen Beweis der Effektivität des empirischen Tests, diese bleibt aber immer noch fragwürdig.. Jede Generalisierung tendiert dazu, den Test aus dem empirischen Bereich in den Bereich des Gedankenexperiments zu versetzen, und auf der empirischen Ebene wird das schwierige Problem des Vetorechts usw. angesprochen.

Diese Argumente drängen uns zu der Annahme, dass sich die Sphären der Publizität und der Gerechtigkeit überschneiden, jedoch nicht zusammenfallen; und nicht nur deswegen, weil die Befolgung von materialen Prinzipien, z.B. „die Verwirklichung von „Wohlfahrt und Glückseligkeit“ [...] auch durch Geheimhaltung gedient sein“ könnte (Eberl, Niesen 2011, S. 294). Intellektuelle Potenzen des empirischen Publikums sind immer ungenügend, um eine richtige Einschätzung jeder beliebigen Maxime zu garantieren (Davis 1992). Empirische Subjekte setzen auch häufig ihre eigenen und gemeinschaftlichen Interessen und Werte höher, als die der ganzen Menschheit (der Menschheit überhaupt). Deswegen bleibt das Problem des Widerstehens der politischen

Regime auch im Rahmen der UNO aktuell.¹³ Aus demselben Grund finden ungerechte populistische Losungen leicht Zustimmung.¹⁴ Die Mehrheit der Interpreten stimmen so oder anders in dem überein, dass man sich weder auf das Volk noch auf die Elite verlassen darf: Der wirkliche Widerstand (bzw. „Gegenbearbeitung“) gegen die Ungerechtigkeit ist gar nicht „notwendig und allgemein“.¹⁵ Im engeren Sinne besteht das einzige Publikum, das den kantischen Kriterien entspricht, aus abstrakten rationalen Subjekten, Weltbürgern und Trägern des reinen Rechtsbewusstseins, deren Hauptinteresse das Recht der Menschheit überhaupt ausmacht (Davis 1992, p. 180f.). Zum Glück wird eine komplette Publizität und Offenheit der Politik nicht befördert, damit ergänzen sich das Gedankenexperiment und die empirische Bekanntmachung.¹⁶ Nach der Letzten wird am ehesten ein „politischer Moralist“ suchen, der sich an materiellen Prinzipien und konkretem Streben nach Glückseligkeit orientiert und dadurch ein rechtliches Problem zu lösen versucht; für einen „moralischen Politiker“ reicht schon die Prüfung der Maximen a

¹³ Zum „rechtlichen Zustand“ lässt sich heute historisch bemerken, dass einige Forderungen der Präliminarartikel viel schwieriger zu erledigen sind, als die Forderungen von Definitivartikeln. Diesbezüglich ist der Vorschlag von O. Eberl und P. Niesen (2011) von Interesse, außer dem Naturzustand (mit dem unbegrenzt Recht zum Krieg ist) und dem rechtlichen Zustand (Krieg ist verboten) ist auch den Zustand des Übergangs auszuzeichnen. Dieser muß eben mit den Präliminarartikeln der Friedensschrift reguliert werden. In der „Rechtslehre“ wird dieser Zustand nicht beschrieben, aber systematisch lässt sich ein Ort dafür finden.

¹⁴ „In jedem totalitären Staat „verträgt“ jede politische Maxime die Publizität; mehr noch: Die Publizität politischer Maximen – denken wir an Rassentrennung – kann sogar im Dienste des Unrechts stehen. Die Bekanntheit einer solchen Maxime ist Voraussetzung ihrer politischen Realisation“, – und das sei der Grund für eine solche Art der Interpretation, dass „sich der Experimentierende in Gedanken in die Position eines jeden anderen versetzt“ (Blesenkemper 1987, S. 344f.). Vgl. auch Davis 1991, p. 414.

¹⁵ „je stärker die rechtliche Verbindlichkeit im inneren Aufbau der Staaten wie auch in ihrer äußeren Beziehung entwickelt ist, um so stärker ist die Empfindlichkeit für den performativen Widerspruch im Fall unrechtmäßiger Ziele [...] Es bedarf bereits eines bestimmten (personalen oder juristischen) Selbstverständnisses“ (Gerhardt 1995, S. 203).

¹⁶ „The word ‘publicity’ in the principle of publicity refers to a compatibility between the maxim and with the categorical imperative and the principle of justice, not with promulgation itself. [...] The principle of publicity is a formal test [...] The main focus point should be on the underlying reason for accepting or rejecting a proposed maxim within the political sphere, not whether people actually accept or reject a proposed maxim. [...] One can easily think of situations in which secrecy or discretion is required in order to achieve some end. [...] In such examples the rights of other have not been clearly violated, nor has the moral... “ etc. (Ceballes 2007, p. 63; vgl. Garcia-Marza 2012, p. 101). „...warum politische Akteure die Hintergründe ihrer Handlungsweise eventuell verheimlichen wollen: Weil sie ein illegitimes Mittel für einen höheren Zweck verwenden? Dann dürften sie bis zu einem gewissen Grad auf Verständnis rechnen.“ (Hidalgo 2012, p. 164)

priori aus, auch nach dem „positiven“ Prinzip, denn er wünscht den ewigen Frieden „als einen aus Pflichtanerkennung hervorgehenden Zustand“ (ZeF, AA 08, 377).

An welchem Publikum orientieren sich Politiker? Etwas Licht wirft Kant auf diese Frage in seiner kurzen Erläuterung zum bejahenden Prinzip (ZeF, AA 08, 386). Bedürfen die Maximen der Publizität, so wird „alles Misstrauen“ gegen diese entfernt, und folglich „müssen diese auch mit dem Recht des Publikums in Eintracht stehen“, weil sie „es mit seinem Zustande zufrieden zu machen“ versuchen. Diese Zufriedenheit nennt Kant „Glückseligkeit“, es wird vom Publikum angestrebt, und es sei „die eigentliche Aufgabe der Politik“, mit diesem Zweck zustimmen. Allerdings unter dem Vorbehalt, dass „die Glückseligkeitslehre“ nur die Materie des Gesetzes, dessen empirischen Bedingungen bildet, die man entfernen kann, weil das Wichtigste die Form ist. Damit weicht Kant seine rigoristische These auf, die er vor einigen Seiten dargestellt hat:

die politischen Maximen müssen nicht von der aus ihrer Befolgung zu erwartenden Wohlfahrt und Glückseligkeit eines jeden Staats, also nicht vom Zweck [...] als dem obersten (aber empirischen) Prinzip der Staatsweisheit, sondern von dem reinen Begriff der Rechtspflicht [...] ausgehen, die physischen Folgen daraus mögen auch sein, welche sie wollen (ZeF, AA 08, 379).

Vertrauen bedeutet „die Vereinigung der Zwecke aller“, die nach Kant nur im Recht allein möglich wird – gemeint ist „der a priori gegebene allgemeine Wille“ (S. 378). Abstrahiert wird von konkreten Arten des Strebens nach Glückseligkeit, welches die „Koalition jedes besondern und Privatwillens“ enthält (TP, AA 08, 296). Wenn aber die Maximen eben dadurch „mit dem Recht des Publikums in Eintracht stehen“, dass sie „nur durch die Publizität“ zu verwirklichen sind, so erinnert uns Kant daran, dass der Glückseligkeit gemäß zu sein, nicht nur durch die Publizität möglich ist, und das ist ganz wesentlich.

Wie kann man das Vertrauen verdienen – mit konkreten Ergebnissen oder mit der Offenheit des politischen Prozesses? Bezieht die Politik wirklich „ihre Aufgabe aus der sich selbst begreifenden und sich selbst bestimmenden Natur des Menschen“ (Gerhardt, 1995, S. 210)? Das materielle Prinzip wird in der Politik doch immer wieder verwendet (ZeF, AA 08, 377). Kant verspricht uns, das bejahende Kriterium später noch weiter auszuführen und zu erörtern, aber er hat es vergessen oder bewusst vermieden, das in einer direkten Weise zu machen, und wir finden nur noch fragmentarische Äußerungen. Hier möchten wir einen derselben beleuchten, der am interessantesten zu sein scheint, und dabei bisher keine Aufmerksamkeit bekommen hat.¹⁷ Die Glückseligkeit des Volks wird im

¹⁷ Kevin Davis (1992) präsentiert ein komplettes Verzeichnis von allen Bedeutungen des Begriffs „Publikum“, welche in der Schriften Kants, insbesondere im „Streit der Fakultäten“, direkt oder indirekt zu treffen sind. Es sind nämlich sechs Bedeutungen, von denen vier ein empirisches Publikum meinen (SF, AA 07, 48), und zwar: 1) Lesendes Publikum („Litteraten“ bzw. „Studirte“), 2) Gelehrtes Publikum (u.a. auch „zunftfreie Gelehrten“), 3) Philosophen, 4) die Menschen überhaupt, 5) abstrakte tugendhafte Subjekten („The Ideal Public Demanding of Virtue“), 6) abstrakte Subjekten, die nach Gerechtigkeit streben („The Ideal

Zusammenhang mit der politischen Macht im „Streit der Fakultäten“ in Betracht gezogen, die in demselben Jahr wie *Metaphysik der Sitten* herausgegeben wurde. Nicht ohne Ironie, jedoch ganz ausführlich wird die bestehende Ordnung der Beziehungen zwischen der Regierung, den Fakultäten¹⁸ und dem Volk beschrieben. Das Volk, „welches aus Idioten besteht (wie etwa der Klerus an die Laiker)“ (SF, AA 07, 18),

setzt sein Heil¹⁹ zu oberst nicht in der Freiheit, sondern in seinen natürlichen Zwecken, also in diesen drei Stücken: nach dem Tode *selig*, im Leben unter anderen Mitmenschen des *Seinen* durch öffentliche Gesetze gesichert, endlich des physischen Genusses des Lebens an sich selbst (d.i. der Gesundheit und langen *Lebens*) gewärtig zu sein (SF, AA 07, 29).

Nun wird der Streit der Fakultäten um den Einfluß aufs Volk geführt [...] so fern jede derselben das Volk glauben machen kann... (ebd.).

Das Volk will nicht der Freiheitslehre der philosophischen Fakultät folgen, und will, wenn er auch „ruchlos gelebt hätte“, sich passiv an „kunstreiche Führer“ übergeben (ebd. S. 31).

Die Regierung nimmt den oberen Fakultäten in ihren besonderen Schutz, aber nicht als gelehrten Gesellschaften, „sondern nur wegen ihres (der Regierung) eigenen Vorteils“ (ebd., 34).

Die Regierung wird verleitet „den Fakultäten eine Theorie aufzudringen, die nicht aus der reinen Einsicht der Gelehrten derselben entsprungen, sondern auf den Einfluß berechnet ist, den ihre Geschäftsmännern dadurch aufs Volk haben könne“ (ebd., S. 31).

Public Demanding of Justice“). Unter Berücksichtigung des Charakters des empirischen Publikums entwickelt Davis eine völlig apriorische Interpretation der Publizitätsprinzipien (vor allem des „negativen“). Dass dieses empirische Publikum ein bestimmtes „Glück“ anstrebt, bleibt dabei unbeachtet. Es ist aber höchstinteressant in Bezug auf die Erklärung des „positiven“ Prinzip. Vgl. Garcia-Marza 2012, p. 107: das Publikum bilden alle diejenige, die zum öffentlichen Vernunftgebrauch fähig sind, nicht nur diejenige, die es aktuell machen.

¹⁸ schon in der Friedensschrift begreift Kant den Rang der juristischen Fakultät als „in der Tat niedrigere“. Dass Jurist diesen Rang zu den höheren rechnet, kritisiert Kant unter Berücksichtigung der Vorstellungen, welche ein Jurist deswegen hat, „weil er mit Macht begleitet ist“ (ZeF, AA 08, S. 369).

¹⁹ Das „Heil“ vergleichen wir also mit der „Glückseligkeit“, und das „Volk“ mit dem „Publikum“. Trotz der offensichtlichen Bedeutungsnuancen, scheint es ganz zulässig zu sein. Allerdings stellt Kant auch das Heil der Glückseligkeit gegenüber, aber nur in einem konkreten Kontext:

„In ihrer Vereinigung (der drei verschiedenen Gewalten – A.Z.) besteht das *Heil* des Staats (*salus reipublicae suprema lex est*); worunter man nicht das *Wohl* der Staatsbürger und ihre Glückseligkeit verstehen muß“ (MS RL, AA 06, 318). Im Traktat über Theorie und Praxis werden diese Begriffe wie verwandtschaftliche verwendet: eigene Glückseligkeit und „öffentliche Heil“ (TP, AA 08, 298).

„Die Geschäftsleute der drei oberen Facultäten sind aber jederzeit solche Wundermänner, wenn der philosophischen nicht erlaubt wird, ihnen öffentlich entgegen zu arbeiten“ (ebd.)

Die philosophische Fakultät müsste also um den Einfluss auf die Regierung wegen der Friedenserrichtung kämpfen (SF, AA 07, 93), und auch eine Erlaubnis zum Streit um die Wahrheit mit den anderen Fakultäten innerhalb der Universität besitzen. Dem Volk darf dieser Streit nicht bekannt werden, auch weil es „sich selbst bescheidet, daß Vernünfteln nicht seine Sache sei“ (ebd., S. 29). Somit ist klar, welche Glückseligkeit, auch wenn etwas modifiziert, gemeint war, und dass die Regierung wirklich den konkreten Heilsvorstellungen des Volks bzw. des Publikums Rechnung trägt.²⁰ Das Zutrauen des Volks in die Regierung wird in dem beschriebenen System indirekt herausgebildet; direkte bzw. als „öffentlich“ bezeichnete Diskussionen sind nur in der akademischen Gemeinschaft zulässig.

In seiner „pragmatischen“ Anthropologie kommt Kant auf noch mehr generalisierte Beschlüsse, welche den Gegenstand unserer Analyse ganz direkt betreffen:

so ist allein schon aus der Verheimlichung eines guten Theils seiner Gedanken, die ein jeder kluge Mensch nöthig findet, klar genug zu ersehen: daß in unserer Rasse jeder es gerathen finde, auf seiner Hut zu sein und sich nicht ganz erblicken zu lassen, wie er ist; welches schon den Hang unserer Gattung, übel gegen einander gesinnt zu sein, verräth. (Anth, AA 07, 332)

Es könnte wohl sein: daß auf irgend einem anderen Planeten vernünftige Wesen wären, die nicht anders als laut denken könnten [...] Wenn sie nicht alle engelrein wären, so ist nicht abzusehen, wie sie nebeneinander auskommen, einer für den anderen nur einige Achtung haben und sich mit einander vertragen könnten. (ebd.)

²⁰ Es geht im „Streit der Fakultäten“ wiederum nicht nur darum, worauf sich das Volk an sich orientiert, sondern auch um die Vorstellungen der Gelehrten und der Politiker über die Werte des Volkes. In Anbetracht der obigen lässt es sich jedoch schwer dem Standpunkt von J. Habermas rechtzugeben. In seiner idealisierten Deutung erscheint die kantische Publizitätslehre als veraltet und gleichzeitig prophetisch:

„Kant rechnete natürlich noch mit der Transparenz einer überschaubaren, literarisch geprägten, Argumenten zugänglichen Öffentlichkeit, die vom Publikum einer vergleichsweise kleinen Schicht gebildeter Bürger getragen wird. Er konnte den Strukturwandel dieser bürgerlichen Öffentlichkeit zu einer von elektronischen Massenmedien beherrschten, semantisch degenerierten, von Bildern und virtuellen Realitäten besetzten Öffentlichkeit nicht voraussehen. Er konnte nicht ahnen, daß dieses Milieu einer »sprechenden« Aufklärung sowohl für eine sprachlose Indoktrination wie für eine Täuschung *mit* der Sprache umfunktioniert werden würde. Wahrscheinlich erklärt dieser Schleier des Nichtwissens den Mut zu der weit vorgreifenden, wie sich aber heute herausstellt: hellsichtigen Antizipation einer *weltweiten* Öffentlichkeit. Denn diese zeichnet sich erst jetzt, in der Folge globaler Kommunikation, ab“ (Habermas 1996, S. 204f.; vgl. Habermas 2008, S. 99, 132 – mit dem Verweis auf: Brunkhorst H. Globalizing Democracy without a State, *Millennium. Journal of International Studies*, Vol. 31. No 3. 2002. P. 675-690).

Lügen ist nicht zugelassen, doch zur öffentlichen Bekanntmachung der Wahrheit gibt es keine Pflicht (man kann die Aussagen „umgehen“ – VRML, AA 08, 428; vgl. Bemerkung zum Wöllners Brief: AA 12, 380). Im Traktat über Mißlingen der Theodizee beschreibt Kant die

tief im Verborgnen liegende Unlauterkeit, da der Mensch sogar die innern Aussagen vor seinem eignen Gewissen²¹ zu verfälschen weiß. Um desto weniger darf die äußere Betrugsneigung befremden; es müßte denn dieses sein, daß, obzwar ein jeder von der Falschheit der Münze belehrt ist, mit der er Verkehr treibt, sie sich dennoch immer so gut im Umlaufe erhalten kann (MpVT, AA 08, 270).

Lügenhaftigkeit ist „zu keiner Absicht“ gut und sogar schlimmer als die Feindseligkeit. Wegen der Feindseligkeit findet ein „contemplativer Misanthrop“ die Menschen hassenswürdig; wegen der Lügenhaftigkeit – verachtungswürdig (ebd.). Den „Hange zur Falschheit und Unlauterkeit“ bezeichnet Kant als das „Hauptgebrechen in der menschlichen Natur“ (MpVT, AA 08, 267).

es müßte denn sein, daß die Aufrichtigkeit die Eigenschaft wäre, von der die menschliche Natur gerade am weitesten entfernt ist. Eine traurige Bemerkung! Indem eben durch jene alle übrige Eigenschaften, sofern sie auf Grundsätzen beruhen, allein einen innern wahren Werth haben können (ebd., 270).

Diese Bemerkung erklärt uns, in welchem Sinne und mit welchem Zweck Kant die Hoffnung hegt, „die falschen Vertreter der Mächtigen der Erde zum Geständnisse zu bringen, daß es nicht das Recht, sondern die Gewalt sei, der sie zum Vorteil sprechen“ (ZeF, AA 08, 376). Die Frage nach dem Sinn entsteht deswegen, weil „dieser Sophisterei [...] ein Ende zu machen“ noch nicht heißt, die „durch sie beschönigte Ungerechtigkeit“ zu besiegen (ebd.). Ein guter Mensch ist vor sich selbst aufrichtig. Und die

Huldigung, die jeder Staat dem Rechtsbegriffe (wenigstens den Worten nach) leistet, beweist doch, daß eine noch größere, obzwar zur Zeit schlummernde, moralische Anlage im Menschen anzutreffen sei, über das böse Prinzip in ihm [...] doch einmal Meister zu werden und dies auch von ändern zu hoffen (ZeF, AA 08, 355).

²¹ falls anwesend. Im Traktat über das Misslingen der Theodizee beschreibt Kant den Fall, in dem „die Gewissensfähigkeit gar fehlt“ und ein „Lasterhafte“ sich nur „die kleinen Vorwürfe“ machen mag (MpVT, AA 08, 261). Nach Kants Tugendlehre ist es anzunehmen, dass dieser Fall eine Ausnahme oder eine Minderheit darstellt, und dass die Anlage zum Guten in der menschlichen Natur doch regelmäßig zu treffen ist.

Die Menschen streben nicht nur, ihre eigenen Gedanken zu verheimlichen, sondern auch „anderer Gedanken zu erkunden“. Und wie die Nachschriften von Kants Vorlesungen bekunden, glaubte er sowohl an ein äußeres („starkes“)²² Kriterium von Wahrheit, das auf der allgemeinen Menschenvernunft beruht, als auch an die Unmöglichkeit des totalen Irrtums (Hinske 1998, S. 82ff.). Eigene Auffassungen an dem Urteil anderer zu überprüfen, ist unsere moralische Pflicht (ebd., S. 86ff.), somit auch der Pflicht der Politiker, was dann genau zum bejahenden Publizitätsprinzip führt. Dieses Mittel ist natürlich wenig zuverlässig, es wäre aber auch unvernünftig, sich desselben zu verschließen. „[...] denn so überzeugend auch sein Urtheil für ihn ist, so kann es ihm doch nicht gleichgültig seyn, was Andere davon sagen“ (ebd., S. 75f.).²³ Die vermeinte aber oftmals falsche Selbst-genügsamkeit unseres Verstandes bezeichnet Kant mit einem unangenehmen Ausdruck „logischer Egoismus“, in Analogie zum ästhetischen und moralischen Egoisten (V-Lo/Blomberg, AA 24, 151). Öffentlicher Meinungs austausch ist eben deswegen von großem Wert, weil es durch diesen möglich wird, Stellungnahmen zu finden, und zwar nicht nur unter Gleichgesinnten, sondern auch unter Trägern von ganz anderen, „unausgesprochenen Gemeinsamkeiten“ (Hinske 1998, S. 90). So überschneiden sich im „positiven“ Prinzip die Themen der Publizität „von oben“ (Politik) und „von unten“ (Aufklärung).

II. „Gesittete Glückseligkeit“

Das öffentliche Recht wurde gleichzeitig mit dem Staatlichen errichtet – und das ist ein Rechtszustand. Anders scheint jedoch der „Zustand des öffentlichen Rechts“ zu sein, der unser Ideal und Orientierungspunkt bleibt, wie auch die ganze regulative Idee des Friedens.²⁴ Es ist anzunehmen, dass es ein solcher Zustand sei, in dem die Maximen der Politiker mit den Rechtsprinzipien zusammenstimmen und den Publizitätskriterien entsprechen (Blesenkemper 1987, S. 354f.). Die oben genannten historischen Voraussetzungen und andere Gründe der Formulierung des positiven Prinzips müssen uns also nicht in Verlegenheit bringen. Der Wert eines regulativen Prinzips lässt sich nicht bloß deswegen negieren, weil die vorhandenen Umstände seine Effektivität verringern²⁵. Solche Umstände haben wir schon mehr als genug genannt. Der staatliche (und republikanische) sowie zwischenstaatliche (konföderative) „Rechtszustand“ wird gefordert, ist aber keine

²² in Bezug auf die Publikationsfreiheit (V-Log/Dohna, AA 24, 740).

²³ zitiert wird „Immanuel Kant's Menschenkunde oder philosophische Anthropologie, hrsg. von Fr[iedrich] Ch[ristian] Starke [= Johann Adam Bergk], Quedlinburg u. Leipzig 21838 (11831) [Neudruck: Hildesheim u. New York 1976], S. 34f.“

²⁴ Zur Frage nach den Rang dieser Idee verweisen wir auf die letzten Seiten der „Anthropologie“ (Anth, AA 07, 331).

²⁵ „Da lag es dann nicht an der Theorie, wenn sie zur Praxis noch wenig taugte, sondern daran, daß *nicht genug* Theorie da war“ (TP, AA 08, 275).

Panazee. Es wird das Lesepublikum (die Gelehrten) gefordert, das jedoch im Kampf um das Recht der Menschheit als Ganzen nicht bestehen kann. Reine Rechtslehre muss man im Angesicht der Volksmeinung einsetzen – doch wird man dabei gegen diese auch nachsichtig, nicht nur des eigenen Vorteils wegen. Schließlich muss die Stimme der allgemeinen Menschenvernunft, die sich in den einzelnen Pressestimmen verwirklicht, auch kritisch überprüft werden.

Was bedeuten die festgestellten Einschränkungen für den transzendentalen Charakter dieser Prinzipien, für die Form der allgemeinen Gesetzmäßigkeit, für die Unabhängigkeit von empirischen Bedingungen?? „Das Böartige der menschlichen Natur [...], welches den Zwang notwendig macht“ (und dieses Böartige ist nach Kant auch im Begriff des Staats- und des Völkerrechts enthalten) bildet, genauso wie die „Glückseligkeitslehre“, nur die empirischen Bedingungen bzw. das materielle Gehalt der genannten Begriffe und Prinzipien (ZeF, AA 08, 381, 386). Warum treffen wir dann die deutlich formulierten Publizitätskriterien im rechtlichen Kontext zum ersten und zum letzten Mal in der Friedensschrift an, und nicht wieder in der Rechtslehre? Es liegt nahe zu vermuten, dass ihre Rolle schon ursprünglich im Friedenstraktat vielmehr (bzw. nicht weniger) argumentativ als systematisch ist. Das Hauptziel der Darlegung dieser Prinzipien besteht dann im Überzeugen eines Politikers und eines „Juristen“, also in der Einwirkung auf ihren Entscheidungsprozess. Das Friedensprojekt bleibt, auch wenn es schon eine Anwendung (der Skizzen)²⁶ des später präsentierten Rechtssystems auf die Politik darstellt, doch nur noch eine Deklaration, und kein wirklicher Vertrag, den man unmittelbar umsetzen kann.

Möglicherweise ist der Versuch, die Publizitätsprinzipien in die Rechtslehre konsequent einzusetzen, gescheitert. War dies überhaupt erforderlich? Als Kant das negative Prinzip formuliert, bemerkt er, dass dieses Prinzip nicht nur ethisch, sondern auch juridisch sei (ZeF, AA 08, 381). Entsteht daraus kein Widerspruch? Eine eingehende Unterscheidung finden wir in der *Metaphysik der Sitten* für die ethische und juridische *Gesetzgebung* (MS, AA 06, 214, 218): Die Legalität lässt unterschiedliche Triebfedern der Handlungen zu und ist insbesondere zum Motiv des Zwangs geneigt, die Moralität lässt allein die Beachtung der Pflicht als Triebfeder zu.

Es sind die Merkmale des internationalen Rechts, dass der Zusammenhang des Rechts mit der Moral hier noch enger ist, als in anderen Rechtsgebieten. Subjekte des Völkerrechts werden zum Beispiel als gleiche charakterisiert sich; ähnlich wie Moral bezieht sich internationales Recht auf die ganze Menschheit, etwas Gemeinsames gibt es auch in den Mechanismen der Sanktionierung (Kalinnikov 2005, S. 79).

²⁶ Kategorischen Imperativ des Rechts hat Kant zwei Jahren später, erst in der „Metaphysik der Sitten“ formuliert. Deswegen können wir uns mit Recht nach der Entwicklung der Rechtslehre fragen. Die Vorlesungen zu diesen Themen hat er seit 1767 bis 1788 zwölf Mal gehalten (Kalinnikov 2005, S. 78).

Auf der ethischen Ebene sind beide Prinzipien „transzendental“, zumindest spricht nichts in der kantischen Anthropologie dagegen. Alle oben erwähnten Einschränkungen treffen sich auf der juristischen Ebene. Offenbar heißt „juristisch“ sowie „auf das Recht anderer Menschen bezogen“ noch nicht genau „rechtlich“ und ein Prinzip ist nicht einem Gesetz gleich (MS RL, AA 06, 214). Ein Prinzip ist vielmehr auf die Grundlagen der Anwendung der Rechtslehre bezogen.

Bisher bezweifelten wir, ob von den Publizitätskriterien mehr als nur ein Gedankenexperiment zu erwarten ist. In der Rechtslehre gibt Kant auf den ersten Blick direkte Anweisungen für einen „Oberbefehlshaber“, der sich in manchen Fragen der Gesetzgebung direkt an der Volksmeinung orientieren soll (MS RL, AA 06, 324f.): Nach den reinen Rechtsprinzipien könne es „keine Korporation im Staat, keinen Stand und Orden geben [...], der als Eigentümer den Boden zur alleinigen Benutzung den folgenden Generationen (ins Unendliche) nach gewissen Statuten überliefern könne [...]“. Die Komtureien und die Kirchengüter können ohne Bedenken, nur mit der Entschädigung an den „Überlebenden“, aufgehoben werden, wenn die öffentliche Meinung wegen der Kriegsehre und wegen der Kirche als Seelenheilsinstitut „aufgehört hat“. Der „Grund ihres bisherigen Besitzes lag nur in der Volksmeinung und mußte auch, so lange diese fortwährte, gelten.“²⁷ Ähnlich im Straf- und Begnadigungsrecht, nämlich bei der Todesstrafe (ebd. S. 334) und besonders in Bezug auf Duelle der Offiziere und auf die Tötung der unehelichen Kinder (ebd. S. 336ff.). Auf ein früheres Beispiel stoßen wir schon im Friedenstraktat (ZeF, AA 08, 347): Nach der öffentlichen Meinung wurde ein bestimmter Besitzstand von allen Staaten für rechtmäßig gehalten (nach „der putativen Erwerbung“), „ob er zwar nicht den erforderlichen Rechtstitel hat“. Damit verknüpft Kant die politische Rolle der Publizität im empirischen Sinne des bejahenden Prinzips an den Grundbegriff seiner Rechtstheorie, nämlich „Erlaubnisgesetz“.

Der wirkliche Grund der von Kant vorgeschlagenen Lösungen erweist sich aber wiederum schon im Text als metaphysisch. Die kantische Idee des ursprünglichen Kontrakts besagt: Wenn ein Gesetz so beschaffen ist, „daß ein ganzes Volk *unmöglich* dazu seine Einstimmung geben *könnte* (wie z. B. daß eine gewisse Klasse von *Untertanen* erblich den Vorzug des *Herrenstandes* haben sollte) so ist es nicht gerecht“ (TP, AA 08, 297). In der Reflexionen zur Moralphilosophie (7081, 7082 – AA 19, 274) schreibt Kant ausschließlich konditional über die Ungerechtigkeit jener Maximen oder Handlungen, die öffentlich gesehen *würden*. In der republikanischen Verfassung (nach der reinen Idee der rechtlichen Freiheit) besitzt der Bürger „die Befugnis, keinen äußeren Gesetzen zu gehorchen, als zu denen ich meine Beistimmung habe geben können“ (ZeF, AA 08, 350). Der Sozialkontrakt ist eine regulative Idee „für das Urteil des Gesetzgebers“ („sich diese Mehrheit genügen zu lassen, als mit allgemeiner Zusammenstimmung, also durch einen

²⁷ Auch den Gegensatz treffen wir im zweiten Anhang der Friedensschrift, als das Beispiel der Anwendung des „negativen“ Prinzips im Staatsrecht angeführt wird: Es ist schon bei der Abfassung eines imaginären Gesellschaftsvertrags unzulässig, die Maxime des Standesprivileg zu veröffentlichen, denn das bedeutete, dass aller Verdienst schon vor der Geburt zugestanden würde (ZeF, AA 08, 350).

Kontrakt, angenommen“ – TP, AA 08, 296). Es gehe um die Maximen, zu welchen jeder seine Zustimmung nicht nur geben könnte, sondern auch muß – so deutet K. Blesenkemper die Worte „so müssen“, die Kant bei der Erläuterung des positiven Prinzips verwendet (ZeF, AA 08, 386:10). Vielleicht, „müsste“?

In der Vorrede zu den „Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre“ erklärt uns der Autor Folgendes:

Da aber der Begriff des Rechts als ein reiner, jedoch auf die Praxis (Anwendung auf in der Erfahrung vorkommende Fälle) gestellter Begriff ist [...] in Rücksicht auf jene Fälle der Anwendung nur Annäherung zum System, nicht dieses selbst erwartet werden kann...“ Es wird „das Recht, was zum a priori entworfenen System gehört, in den Text, die Rechte aber, welche auf besondere Erfahrungsfälle bezogen werden, in zum Teil weitläufige Anmerkungen zu bringen: weil sonst das, was hier Metaphysik ist, von dem, was empirische Rechtspraxis ist, nicht wohl unterschieden werden könnte. (MS RL, AA 06, 205f.)

Die oben erwähnte Ordnung des korporativen Bodeneigentums folgt zwar dem allgemeinen Prinzip des Bodenbesitzes, wird aber im Haupttext und nicht in den Anmerkungen erläutert. Bedingungen zum Wandel der Volksmeinung sind empirisch, aber das Gebot, diese Meinung zu berücksichtigen, scheint „transzendental“ zu bleiben.

Ist es eigentlich nach Kants Terminologie berechtigt, die Prinzipien, die von den individuellen Glücksvorstellungen abstrahiert sind, als „transzendental“ zu bezeichnen? Wäre es nicht genug, sie „apriorisch“ oder „metaphysisch“ zu nennen? Transzendental heißt in der kantischen Philosophie „die Erkenntnis von der Möglichkeit der Anwendung des Apriorischen auf die Erfahrung“ (Eisler 1984, S. 538) – in diesem Fall ist die Rede von den Regulativen der praktischen Anwendung der apriorischen Rechtsprinzipien. Im erkenntnistheoretischen Traktat *Über eine Entdeckung...* (1790) begreift Kant das transzendente Prinzip als „materiell“, aber das bedeutet nur, dass dieses „über die Objecte und ihre Möglichkeit etwas a priori bestimmen müsse, mithin nicht, wie die logischen Principien thun (indem sie von allem, was die Möglichkeit des Objects betrifft, gänzlich abstrahiren), blos die formalen Bedingungen der Urtheile betreffe“ (ÜE, AA 08, 194). In der *Kritik der Urteilskraft* werden die transzendentalen Prinzipien den metaphysischen entgegengestellt²⁸ (KdU, AA 05, 181f.) – und demgemäß muss man die Publizitätsformeln eher den „metaphysischen“ zuschreiben (Sassenbach 1992, S. 71; vgl.: KrV, AA 03, 45)²⁹.

²⁸ „Dagegen heißt ein Princip metaphysisch, wenn es die Bedingung a priori vorstellt, unter der allein Objecte, deren Begriff empirisch gegeben sein muß, a priori weiter bestimmt werden können“.

²⁹ „...obzwar die obersten Grundsätze der Moralität und die Grundbegriffe derselben Erkenntnisse α priori sind, so gehören sie doch nicht in die Transzendentalphilosophie, weil sie die Begriffe der Lust und Unlust, der Begierden und Neigungen etc., die insgesamt empirischen Ursprungs sind, zwar selbst nicht zum Grunde ihrer Vorschriften legen, aber doch im Begriffe der Pflicht als Hindernis, das überwunden, oder als Anreiz,

Wohlbekannt ist Kants These, dass das empirisch messbare „Volkswohlergehen“ (TP, AA 08, 306) nicht als Oberprinzip der staatlichen Verfassung dienen darf. Erstens ist es nicht objektiv, denn jeder stellt es sich nach eigenen Neigungen vor, zudem baut jede Epoche dabei eine eigene zeitweilige Form desselben auf. Zweitens ist

eine *väterliche Regierung* [...] wo also die Untertanen als unmündige Kinder, die nicht unterscheiden können, was ihnen wahrhaftig nützlich oder schädlich ist, sich bloß passiv zu verhalten genötigt sind, um, wie sie glücklich sein *sollen*, bloß von dem Urteile des Staatsoberhaupts und, daß dieser es auch wolle, bloß von seiner Gütigkeit zu erwarten: ist der größte denkbare *Despotismus* (TP, AA 08, S. 290f.).

Der Satz: *salus publica suprema civitatis lex est*, bleibt in seinem unverminderten Wert und Ansehen; aber das öffentliche Heil, welches *zuerst* in Betrachtung zu ziehen steht, ist gerade diejenige gesetzliche Verfassung, die jedem seine Freiheit durch Gesetze sichert: wobei es ihm unbenommen bleibt, seine Glückseligkeit auf jedem Wege, welcher ihm der beste dünkt, zu suchen, wenn er nur nicht jener allgemeinen gesetzmäßigen Freiheit, mithin dem Rechte anderer Mituntertanen Abbruch tut (TP, AA 08, 298).

Politik soll nur *Bedingungen* dafür herstellen, dass jeder das Glück nach den eigenen Vorstellungen verfolgen kann: „sein eignes Glück vom Glück des Ganzen abzuleiten die schönste Politik“ (VAMS, AA 23, 320). Klaus Dierksmeier (2009, S. 50ff.) bezeichnet es als eine *formale* Glückseligkeitstheorie, die das Individuelle in das Soziale zum Zwecke einer „gesitteten Glückseligkeit“ (Anth, AA 07, 277) einbaut. Es stimmt mit der „transzendentalen Formel“ völlig überein, im Unterschied zur *materiellen* Glückseligkeitslehre, welche inhaltlich heterogen ist und sich bloß auf einem empirisch entstandenen kollektiven Menschenbild begründet findet. Es widerspricht andererseits der Glückseligkeitslehre nicht, dass die höchste Tugend eines Politikers die Gerechtigkeit ist, weil „unter allen Schwierigkeiten, den Lauf der Weltbegebenheiten mit der Göttlichkeit ihres Urhebers zu vereinigen, keine sich dem Gemüth so heftig aufdringt, als die von dem Anschein einer darin mangelnden Gerechtigkeit“ (MpVT, AA 08, 260).

Recht geht bei Kant zwar *vor*, doch nicht *gegen* Nutzen, Legalität *vor* und nicht *gegen* Gutskonzeptionen, Gerechtigkeit *vor*, aber *nicht* gegen Wohlfahrtspflege. Die Rücksichtnahme auf die Glückseligkeitsinteressen im Rahmen der politischen Maximenbildung stellt daher keinen Abfall gegenüber der reinen Pflicht dar, sondern vollendet vielmehr die Synthesis einer autonomen, aber nicht autarken praktischen Vernunft mit der Lebenswelt (Dierksmeier 2009, S. 53).

der nicht zum Bewegungsgrunde gemacht werden soll, notwendig in die Abfassung des Systems der reinen Sittlichkeit mit hineinziehen müssen“ (B 29).

„eine Metaphysik der Sitten kann nicht auf Anthropologie gegründet, aber doch auf sie angewandt werden“, - so Kants knappe Antwort auf unseren Versuch, aufgrund des präliminaren Charakters der Friedensschrift, außer erkenntnistheoretischen auch die anthropologischen Gründe (und nicht nur Anlässe) für die transzendentalen Prinzipien des öffentlichen Rechts zu finden.

Folglich liegt ein und derselbe Mechanismus dem normativen Fortschritt und den empirischen Erfolgen zugrunde, was auch Kant zu behaupten versucht (ZeF, AA 08, 378: 5-7). Während er das Wesen der „Belohnung“ als Anreiz zu legalem Handeln erläutert, liefert er Beispiele für eine solche Tätigkeit, zu welcher die Bürger zwanglos mithilfe fördernder Maßnahmen veranlasst werden können: „z. E. wenn der Landesherr auf das Zuziehen der Seidenwürmer, Pflanzen der Maulbeerbäume, oder eine andere Handlung eine Belohnung setzt“ (V-Mo/Vigil, AA 27, 548). Dieser Idee liegt die Differenzierung des Begriffs *praemia auctorantia*, welchen Kant schon in den frühen Vorlesungen zur Moralphilosophie darstellt (vgl. Menzer 1924, S. 64f.). Diese Strategie wird weder analytisch aus dem Rechtsbegriff abgeleitet, noch als Verallgemeinerung der privaten Interessen der Bürger formuliert – sie besteht darin, zu ermitteln, „welche Asymetrien innerhalb ihrer Gesellschaft die Bürger als ungerecht begreifen und mittels welcher Ideale stimmige Alternativen zu formulieren wären“ (Dierksmeier 2009, S. 51).

Letztes Ziel der politischen Entwicklung scheint in dieser Interpretation die intelligible „moralische Welt“ als Ideal des höchsten Guts zu sein (KrV A 809 / B 837):

durch sittliche Gesetze teils bewegte, teils restringierte Freiheit selbst die Ursache der allgemeinen Glückseligkeit, die vernünftigen Wesen also selbst unter der Leitung solcher Prinzipien Urheber ihrer eigenen und zugleich anderer dauerhaften Wohlfahrt sein würden.

Erfolgreiche Politik bedeutet insofern weit mehr als nur Staatsklugheit, „ausübende Rechtslehre“ [...] Das ist sie alles auch. Vor allem aber muß Politik eine einheitsstiftende Deutung der sozialen Lebenswelt zustandebringen [...] integrative politische Symboliken. (Dierksmeier 2009, S. 52).

„Politische Philosophie muss die Pluralität der Meinungen als fundamentales Faktum des menschlichen Denkens und Handelns berücksichtigen“ (Gutorov 2005).

Wie aber ermittelt man das sozialetische Problemempfinden des Volkes? – Eine in der Kant-Literatur populäre Antwort stellt auf Kants Überlegungen in der Kritik der Urteilskraft ab, die verdeutlichen, wie es [...] zu spontanen Urteilskonvergenzen kommen kann, indem die Einzelnen lernen, den Standpunkt des jeweils anderen anzunehmen [...] die Arbeiten Hannah Arendts und Ernst Vollraths [...] gehen aber fehl, insofern sie dem Urteilen zu viel Selbstständigkeit gegenüber dem praktisch-normativen Theorieramen insgesamt einräumen³⁰ (Dierksmeier 2009, S. 52).

Wie könnte denn die Formel der Verbindung des „positiven Prinzips“ mit dem kategorischen Imperativ des Rechts aussehen?

³⁰ Siehe dazu Riley 1992, S. 309; Gutschker, 1999, S. 43ff.

Handle äußerlich so, daß der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne und dass die Maxime deiner Handlung sich mit dem Publizitätsprinzip entspreche. (Kalinnikov 2005, S. 80)

Inwieweit eine solche Antwort ausreicht, und ob „äußerlich“ „die Maxime“ in einer Formel zusammenstehen können – lassen wir den Leser selbst entscheiden.

Bibliography

- Arendt, H. (1985), *Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie*, München.
- Blesenkemper, K. (1987), „*Publice age*“ – *Studien zum Öffentlichkeitsbegriff bei Kant*, FaM.
- Ceballes, J. (2007), *Hearing the Call of Reason: Kant and Publicity*, Doct. Diss., Indiana Univ.
- Davis, K. R. (1991): „‘Publicity’ and Political Justice”, *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 8, No. 4, Hume and Kant Issue (Oct., 1991), p. 409-421.
- _____ (1992), „Kant's Different ‘Publics’ and the Justice of Publicity”, *Kant-Studien*, Vol. 83, Issue 2, p. 170–184.
- Dierksmeier, C. (2009), „Zur systematischen Liberalität von Kants Politik- und Staatsbegriff“, *Kants Lehre von Staat und Frieden*, Hrsg. von H. Ottmann, Baden-Baden.
- Eberl, O., Niesen, P. (Hrsg.) (2011), *Immanuel Kant. „Zum ewigen Frieden“ und Auszüge aus der Rechtslehre. Kommentar von Oliver Eberl und Peter Niesen*, Berlin.
- Eisler, R. (1984), *Kant-Lexikon*.
- Garcia-Marza, D. (2012), „Kant’s Principle of Publicity: The Intrinsic Relationship between the two Formulations”, *Kant-Studien*, Jg. 103, S. 96-113.
- Gerhardt, V. (1995), *I. Kants Entwurf “Zum ewigen Frieden”*, Darmstadt.
- Gutschker, T. (1999), „Ästhetik und Politik. Annäherungen an Kants politische Philosophie“, *Kant als politischer Schriftsteller*, hrsg. von T. Stammen, Würzburg, S. 43-56.
- Gutorov, V. A. (2005), „Sovremennaja političeskaja filosofija v kontekste nasledija Kanta“ [Die moderne politische Philosophie im Kontext des Kantischen Denkens], in: *Politex. Politische Expertise. Almanach*. 2005. Nr. 2. S. 7-14. URL: <http://www.politex.info/content/view/153/30/> (Zugang am 22.06.2015)
- Habermas, J. (1996), „Kants Idee des ewigen Friedens - aus dem historischen Abstand von 200 Jahren“, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, FaM.
- _____ (2004), „Das Kantische Projekt und der gespaltene Westen“, *Der gespaltene Westen*, FaM.
- Hidalgo, O. (2012), *Kants Friedensschrift und der Theorienstreit in den internationalen Beziehungen*, Wiesbaden.

- Hinske, N. (1998), *Zwischen Aufklärung und Vernunftkritik: Studien zum Kantschen Logikcorpus*, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Kalinnikov, L. A. (2005), „Razvitie uchenija o kategoricheskom imperativu prava v traktate „K vechnomu miru“ [Entwicklung der Lehre vom kategorischen Imperativ des Rechts im Traktat „Zum ewigen Frieden“], *Kant i russkaja filosofskaja kultura* [Kant in der russischen philosophischen Kultur], Kaliningrad, S. 78-81.
- Klemme, H. F. (1992), „Einleitung“, *Kant, I. Über den Gemeinspruch... Zum ewigen Frieden*, Hamburg.
- Laursen, J. C. (1986), „The Subversive Kant: The Vocabulary of "Public" and "Publicity"“, *Political Theory*, Vol. 14, No. 4 (Nov., 1986), p. 584-603.
- Menzer, P. (1924), *Eine Vorlesung Kants über Ethik*, Berlin.
- Riley, P. (1992), „Hannah Arendt on Kant, Truth and Politics“, *Essays on Kant's Political Philosophy*, ed. by H. Williams, Cardiff.
- Salikov, A. (2013), „Kants Friedensprojekt und die Ansätze zur Lösung des Sicherheitsdilemmas in der modernen Theorie der internationalen Beziehungen“, *Kant's Project of Perpetual Peace in the Context of Contemporary Politics*, Kaliningrad, URL: kant-online.ru/en/?p=556 (Zugang am 23.02.2016)
- Sassenbach, U. (1992), *Der Begriff des Politischen bei Immanuel Kant*, Würzburg.



Rationality in Machiavelli and in Kant¹

VADIM CHALY*

Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russia

Abstract

The paper contains interpretation and comparative analysis of Machiavelli's and Kant's conceptions on rationality as two prime examples of "realist" and "idealist" modes of agency. Kantian model of rationality is viewed as an augmentation of the Machiavellian one, not an opposition to it. To elaborate the point, Robert Aumann's model of act-rationality and rule-rationality is applied to the two philosophical models. Kantian practical reason is interpreted as an addition to Aumann's instrumental rationality, providing rules for rules, or "rule-rule-rationality".

Keywords

act-rationality, rule-rationality, Kant, Machiavelli, Aumann

Introduction

It is tempting to juxtapose Niccolò Machiavelli and Immanuel Kant, the compelled theorist of political life and the free practitioner of philosophical reclusion. Textbooks may benefit from using the two as towering figures to personify the realist and the idealist strains of political thought, yet this representation might seem too straightforward upon closer

¹ Written as part of research project, supported by Russian Foundation for Humanities (#16-03-50202)

* Dr. Vadim Chaly works at the [Immanuel Kant Baltic Federal University](http://www.imk-bfu.ru) in Kaliningrad. Email: vadim.chaly@gmail.com.

inspection. Interesting analysis of similarities between the positions of Machiavelli and Kant as writers in the “mirror for princes” genre has been recently presented here in CTK (Foster 2015). I would also like to stress not the opposition, but the continuity of line of thought of the two great philosophers, particularly visible in the way they treat human rationality.

Rationality is seen as one of the key anthropological ideas of Modernity by many contemporary thinkers, from Max Weber to Jürgen Habermas and Charles Taylor. The modern person is the one who through “disenchantment”, secularization, consistent reasoning and empirical corroboration forms and increasingly detailed and verisimilar image of the world and learns to transform this world according to his/her image of the self, which also undergoes transformation in the process. Modern rationality is rooted not only in science, but also in politics: freedom of conscience, natural law, social contract and other ideas rationalized political life, which increasingly became an object of systematic enquiry and construction. To some authors (for instance, Ernst Cassirer) proposing this rational approach to the political is the crowning achievement of Machiavelli, the founder of modern political science. Kant sums up his view of a modern person in his notion of autonomy, uniting rationality (in Kantian broader sense of the word) and freedom.

Before we turn to history of philosophy, let us try and choose a working definition of rationality. In general, contemporary outlooks on rationality have epistemological, economical, or moral leaning. We shall exclude epistemology and combine economical and moral outlooks under the guise of political rationality, which deals with strategies of navigating the world of conflicting interests, of confrontation and cooperation between all sorts of agents. Human history can perhaps be seen as the trace, left behind by the totality of such strategies. One of the neatest and most common definitions equates rationality with self-interested behavior. It is general enough to satisfy most, regardless of the view on “self” and “interest” (and, for that matter, on “behavior” and “is”). Also important for our purposes is the difference between rationality as instrumental capacity for choosing suitable means to an end, and practical reason as the capacity for choosing between ends (Kolodny and Brunero 2016; Wallace 2014).

Juxtaposing Machiavelli and Kant essentially means claiming that they had mutually exclusive answers to the fundamental question “what is a human being?”, that their political philosophies are founded upon irreconcilable anthropological models. I would like to argue that this is not the case, that a Kantian individual can be viewed in several important respects as an extension and elaboration of a Machiavellian individual, that Kant’s alleged idealism is an attempt to “climb on the shoulders” of Machiavellian realism, not to straightforwardly refute it. The support for this thesis is provided by comparison of treatment of political rationality by the two philosophers. I should like to start by reconstructing some of the main features of Machiavelli’s and Kant’s treatments of rationality, and then compare them along the lines of a recent model, suggested by Robert Aumann (Aumann 2008).

Machiavelli's reason

Machiavelli has been regarded not only as the first proponent of empirical methods in politics and creator of political science, but also as an admirer and propagator of classical wisdom and tradition of rhetoric (Skinner 1978; Viroli 1998), as a humanist, warning against the dangers of tyranny or satirizing it (see Isaiah Berlin's comparison of positions by Spinoza, Croce, Gentili and others (Berlin 1972)), and, of course, as the teacher of evil, giving certain human vices status of *virtù*, giving rise to "acquisitive liberalism" (Strauss 1958). Whichever account of Machiavelli's achievements we side with, his view of political life as rational maximization of power remains unquestioned.

This play of maximizing power unfolds on stage that in many ways shapes it. Any conceptualization of political life rests on numerous basic assumptions regarding the world. In some cases, like in Kant's, the image of the world is elaborate and itself examined. In other cases, like in Machiavelli's, its explanation never becomes a task so is left to curious readers. Anthony Parel (Parel 1992) and Maurizio Viroli (Viroli 1998; Viroli 2010) take the task of reconstructing the great Florentine's image of the world. In its most general it is the product of interplay of the three forces: Heaven, Fortune and God. Insofar as men possess magnanimity and *virtù*, they can become the fourth force. Heaven (sometimes Machiavelli speaks of "Nature" instead (e.g. *Florentine History*, Book VII)) is the domain of determinism in classical sense, it is bound by unchangeable laws, and celestial motion determines the lives of humans and human societies through rise and fall of *virtù*. This tidal flow (not unlike that famously depicted by Matthew Arnold in *Dover Beach* and brilliantly adapted by Charles Taylor in his *The Malaise of Modernity*) forms the background for human achievements and failures. Viroli points at Machiavelli's poetry as the source for most detailed cosmological observations and their connection to the political:

From this [heaven's motion] result peace and war; on this depend the hatreds among those whom one wall and one moat shut up together (Viroli 1998, p. 18).

Machiavelli speaks of Heaven's influence over the circularity of human affairs, over rise and fall of *virtù* and corresponding shifts from lawlessness to heights of order, from evil to good, and back (Ibid.). Knowledge of Heaven's motion and its effect is the first prerequisite of exercise of political rationality.

The deterministic predictability of Heaven is contrasted with the unpredictable Fortune, which has the power to override, to tilt and shift Heaven's influence over people. Fortune's eyes are "ferocious and sharp; she distinguishes very well the good, whom she punishes with servitude, infamy, and sickness, and the brave and the audacious, "who push, shove and jostle her", whom she rewards with power, honour and riches" (Ibid., p. 20). Fortune is irrational and impenetrable to human rationality, so those involved in politics are both at constant risk of misfortune and hope for a lucky chance. Fortune's role

is where Machiavelli's view of human affairs turns darkly ironic. Still, Fortune's interference is not a reason for idleness, as men can rely on *virtù* to attract Fortune, to overcome her blows and to take control of the things that have not been affected by Fortune.

Machiavelli's God is unorthodox. He has no part in workings of Heaven and Fortune, although the Florentine does occasionally grant him the role of the creator of all things (Ibid., p. 21). God's main power is to sometimes override Heaven and Fortune to help the miserable, to give "relief to the unhappy". Yet he, like Homeric gods, sometimes takes sides in human warfare. Machiavelli frequently uses the phrase "God and nature" to denote the origin of worldly arrangements (Ibid.). God does not reward the virtuous and strong, he favors the weak and believing. God is sentimental rather than rational, and for men proper mode of communication with him is through prayer, not through reason.

These three forces are beyond human control, and only Heaven's regularity can become an object of knowledge. Because men cannot influence these three forces, human affairs become the prime object to exercise their rational capacity over, and that is what interests Machiavelli. Men are divided by their "nature" into those who seek to rule (*grandi*) and those who resist to be ruled (*popolo*) (e.g. dedicatory letter to *The Prince*). In Chapter XVIII of *The Prince* Machiavelli famously questions human integrity: a ruler has to be a man and an animal in due time. As an animal he has to utilize cunning and force, as a man he has to be "*prudente e virtuoso*" (Ch. VII). Wisdom here means the ability to reason and rationalize in political affairs. Political rationality as the ability to read Heaven and to differentiate between its laws and the play of Fortune and God's intrusions is augmented with the capacity to read human tempers, motives, interests, to predict their moves and plan one's own. This rationality is what allows to see "the gap between how people actually behave and how they ought to behave" and not to fall victim of confusion (*The Prince*, Ch. XV).

Political rationality dealing with the "is" and not the "ought" is markedly instrumental, it is a tactical means to achieve one's strategic ends. It might seem from early chapters of *The Prince* that Machiavelli is content to consider power as rulers sole end, but this impression turns out to be false. The final chapter betrays the author, and his other works and letters show convincing proof that the great Florentine was inspired by his own vision of the "ought". But whereas his view of political mechanics was sharp, novel, and worded precisely, his vision wallows in rhetoric full of references to biblical God and ancient texts, of grand imagery and pleas that are at odds with the teaching that made him famous. Machiavelli strikingly lacks the language to augment the "is" with the "ought" – yet at the same time senses its necessity.

Kant's rationality

Immanuel Kant is the thinker often accused of the opposite: having developed a detailed theory of the "ought", he despised the "is", and this resulted in a lifeless speculative

doctrine, centered on duty, unattainable to human beings. This reading of Kant (even in its milder forms) is unfair, as one can envision his practical philosophy an outgrowth of realism espoused by the likes of Machiavelli and Hobbes. Kant's strategy does not consist in head-on attack on realism, it consists in showing its insufficiency and overcoming it. This is allowed for by supplementing the rational capacity with the faculty of reason or, to be more precise, by subjugating the former to the latter.

Comparison of Kant and Machiavelli is complicated at least by two facts: that Kant didn't write political philosophy, and that he never specifically referred to Machiavelli. That Kant's political philosophy is largely unwritten is agreed upon by many avid readers, among whom are Hannah Arendt, John Rawls, Allen Wood, Howard Williams. Yet its shape and detail is visible in his moral philosophy, philosophy of history, philosophy of law, as well as in Kant's treatment of some political issues like international peace and right to revolution. Kant's political philosophy is an integral part of his critical project, for it, too, "denies knowledge in order to make room for faith". This time it is the empirical knowledge of political life and human nature that realism provides us with. One can presume that Kant had a firm grasp of Machiavellian realism. There are at least two sources for it: Frederick's celebrated *Anti-Machiavel* and Achenwall's treatise on natural law, on which Kant used to lecture. A brief but brilliant sketch of realism's extremities in Appendix I of *Towards Perpetual Peace* is also evidence that Kant consciously reacted to the doctrine.

Let us proceed by briefly restating the background, against which Kantian image of the political is drawn. Machiavellian political life is boiling of human interests, jammed in the cauldron of Heavens, stirred by Fortune and God, heated by passions. Kant adds to this a broader vision of great teleological movement of history. This movement is apparently directed by what Kant calls "Nature", although we can be sure neither of Nature's plans nor of its very existence behind nature (with the lowercase "n"). Kant discusses this problem in his works on philosophy of history (e.g. I 8:27, 8:30-31; EF 8:365-367). Through conflicts and wars, using inherent human "unsocial sociability" Nature pushes humankind to some distant end. This end is uncertain and problematic, for humankind is always free and increasingly able to bring itself to a disaster (at which Kant hints, for example, at EF 8:343). It is also hidden from individual person's view, for we as individuals play an infinitely small part in this indefinitely long process of emergence of *Menschheit* (e.g. I 8:18-19, R 6:74).

However, there's *a priori* evidence that we do play a part, and that is the voice of moral law. Its apodictic force cannot possibly have empirical origins, and that, for Kant, is a sign of its higher order and special purpose. Moral law is operated by practical reason that is different from mere instrumental rationality. Instrumental rationality is a tactical ability that helps us promote our empirical or heteronomous interests, which we have to do to maintain our empirical subsistence. Practical reason is directed at strategic ends of Nature – that are at the same time our final ends, summed up in the vague image of "kingdom of ends". Reason has the negative power to veto the rational pursuit of interests if it does not pass the test of categorical imperative. It also, Kant claims, sometimes

directly prescribes a course of action, when taken in a positive sense. Insofar as we follow practical reason we also exist as transcendental beings.

Two things are important to properly understand Kant's treatment of instrumental rationality. First is that he does not try to play down its role. It would be a mistake to think that Kant tries to refute calculating self-interest altogether and replace it with the dictate of pure practical reason. Kant acknowledges the empirical, heteronomous, "impure" side of human nature and understands the power and inevitability of rational egoism². He generally accepts the realist view of human nature, adding some technical modifications, such as explaining the mechanism of rationalization of self-love into maxims of practical reason. But his aim is to demonstrate that this is only part of the picture. He tries to transcend realism by expanding realist's notions of the "self" and of "interest" and by showing the necessity of reason through transcendental argumentation. Second is that he does not try to morally condemn the political use of instrumental rationality as such. It only becomes problematic when it violates categorical imperative, when we act on a maxim that cannot possibly become a universal law³. Kant admits that we do use other people as a means to our empirical ends, he forbids to use them as a means *only*.

Aumann's conception of rationality

In 2008 Robert Aumann came with a suggestion to differentiate between rule-rationality and act-rationality (Aumann 2008). It was his way to resolve the contradiction between the previously dominant view of human perfect rationality and behavioral facts that challenged this assumption.

Ordinary rationality means that when making a decision, economic agents choose an act that yields maximum utility among all acts available in that situation; to avoid confusion, we henceforth call this *act-rationality*. In contrast, under rule rationality people do not maximize over acts. Rather, they adopt *rules*, or modes of behavior, that maximize some measure of total or average or expected utility, taken over all decision situations to which that rule applies; then, when making a decision, they choose an act that accords with the rule they have adopted. Often this is the act that maximizes their utility in that situation, but not necessarily always; the maximization is over rules rather than acts (Ibid., p. 2).

This model seems a plausible approximation to our rationalizations, and Aumann uses it convincingly to explain a variety of experimental data. So applying it to clarify and compare historical approaches seems a fruitful task.

² This is one of the key topics of *Religion...*; see, e.g. (Anderson-Gold, Muchnik 2010) for analysis.

³ As explained, for instance, in (R 6:20-21).

Let us begin with Machiavelli, the acknowledged father of modern consequentialism⁴. Interestingly enough, a Machiavellian world is not especially predictable, so the consequences of one's actions are always dubious. Of the four forces at play in a Machiavellian world only one, Heaven, displays law-like behavior. Fortune and God are essentially unpredictable, and humans are too often confused and distorted. All of this makes our rationalizations fuzzy. Only two tools allow for some order: our knowledge of Heaven and our knowledge of human nature, of "humors" and passions that drive the political life. The former is provided by astrology, and the latter is provided by the study of history and exercise in ability to correctly find historical analogies to current events (ability, which Kant would relate to the power of judgment).

Uncertainty and unpredictability of much of the world, which lends particularity to every situation, leave little place for universalization. Machiavellian rules are rather basic and few, and he often reminds the reader of the role of chance. It seems safe to say that in the Machiavellian world it is rational to often be act-rational.

Aumann admits that his idea of two types of rationality comes from the familiar distinction between act-utilitarianism and rule-utilitarianism. However, the notion of rule obviously enjoys a much more prominent role in Kant's philosophy than in utilitarianism, so it is tempting to slightly modify Aumann's model to accommodate Kantian moral mechanics. It seems this can be done by adding another level of deliberation: we are to check if a rule meets the rule, i.e. the categorical imperative. The result perhaps could be called rule-rule-rationality. Let us look at it in some detail.

Kant differentiates between actions, done from a) inclination, b) self-interest, c) duty (e.g. G 4:397). He also speaks of instincts, often connecting them with inclinations (e.g. I 8:19), so for our present purposes we need not try to differentiate between them. Inclinations are many and varied, they have a great part in human motivation, and actions done from them are immediate, i.e. don't undergo rationalization. Kant readily hands over their study to psychology (G 4:391-392). While inclinations and instincts place us among animals, rational self-interest is a specifically human feature. It allows for complex calculus of inclinations and instincts. These are the substance of self-interest, the form is provided by sensibility and understanding. Because substantially self-interest is empirical, its study also belongs to psychology (Ibid.).

Turning back to Aumann's model, we find that the modes of pursuing self-interest can be both act-rational and rule-rational: there are instances when one has to calculate a situation-specific plan of action, when one finds it expedient to follow a rule, and also – perhaps, this is what happens most of the time – when one combines rule-following with analysis of specificities. This is sufficient to explain consequentialist (e.g. utilitarian) rationality, but this is not enough to explain Kantian meta-concern with respect for moral law and duty, which cannot possibly have empirical origins.

⁴ For a rare argument to the contrary see (Benner 2009, p. 326).

It is important to note that this twofold model of rationality would have satisfied Kant, too, if our actions affected only things. Kant does not abstain from consequentialist thinking, he only denies its moral worth. There's a place in his theory for self-interest, mediated by combination of rule-rationality and act-rationality. There's a place for instrumental attitude towards things and even persons. Persons, however, have a set of properties that cannot be expressed in thing-language, so they require special treatment in addition to being treated as things. And this is where the need arises for the additional level of rules, showing us how to combine these two attitudes, as well as for "pure moral philosophy", showing us how these rules operate.

Conclusions

The following conclusions can be drawn from the above analysis. First, contemporary models of rationality are useful for reconstructing and comparing classical philosophical theories of the political. Second, some classical theories are rich enough to sometimes suggest expansions to contemporary models. Third, these theses are exemplified by Kantian theory of practical reason providing grounds for adding to Aumann's concepts of act-rationality and rule-rationality a concept of what can be called "rule-rule-rationality". Finally, comparison along the lines of Aumann's model between Machiavelli's and Kant's views on rationality shows the latter to be an extension, not an opposite of the former. This corroborates a broader thesis that Kantian moral metaphysics is a superstructure built upon realist conception of self-interested agent as an enhancement, not as a replacement.

Bibliography

- Anderson-Gold, S., Muchnik, P. (2010), *Kant's Anatomy of Evil*. Cambridge University Press.
- Aumann, R. J. (2008), "Rule-Rationality versus Act-Rationality." Discussion Paper Series dp497. The Federmann Center for the Study of Rationality, the Hebrew University, Jerusalem. <https://ideas.repec.org/p/huj/dispa/dp497.html>.
- Benner, E. (2009), *Machiavelli's Ethics*. Princeton University Press.
- Berlin, I. (1972), *The Originality of Machiavelli*. G. C. Sansoni editore.
- Foster, J. (2015), "Kant's Machiavellian Moment." *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy* 1 (2): 238–60.
- Kolodny, N., Brunero, J. (2016), "Instrumental Rationality." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta, Spring 2016. <http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/rationality-instrumental/>.
- Parel, A. (1992), *The Machiavellian Cosmos*. Yale University Press.

- Skinner, Q. (1978), *The Foundations of Modern Political Thought: Volume 1, The Renaissance*. Cambridge University Press.
- Strauss, L. (1958), *Thoughts on Machiavelli*. “The” Free Press.
- Viroli, M. (1998), *Machiavelli*. OUP Oxford.
- (2010), *Machiavelli’s God*. Princeton University Press.
- Wallace, R. J. (2014), “Practical Reason.” In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta, Summer 2014. <http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/practical-reason/>.



On Kant's Transcendental Argument(s)

SERGEY KATRECHKO*

Faculty of Humanities, National Research University Higher School of
Economics (HSE), Russian Federation

Abstract

Presented in the “Critique of Pure Reason” transcendental philosophy is the first theory of science, which seeks to identify and study the conditions of the possibility of cognition. Thus, Kant carries out a *shift* to the study of ‘mode of our cognition’ and TP is a *method*, where *transcendental argumentation* acts as its essential basis. The article is devoted to the analysis of the *transcendental arguments*. In § 2 the background of TA — *transcendental method* of Antiquity and Leibniz’s *Principle of Sufficient Reason* — are analyzed and their comparison with TA is given. § 3 is devoted to the analysis of TA in the broad and narrow senses; a formal *propositional* and *presupposition* models are proposed. In § 4 I discuss the difference between TA and metaphysics’ modes of reasoning. It analyzes the Kant’s main limitations of the use TA shows its connection with the Modern Age and contemporary science.

Keywords

Kant’s transcendental philosophy (transcendentalism), transcendental method, transcendental argument(s).

1. Introduction

General premise of Kantian transcendentalism is expressed in the questioning “*How is some phenomenon (thing, fact, knowledge, etc) possible?*” (the “How-possible?” question), which seeks to identify the underlying in the basis of this phenomenon limiting

* Associative Professor, The School of Philosophy, Faculty of Humanities, National Research University Higher School of Economics (HSE); Tel. +7 (495) 7729590*22698; skatrechko@gmail.com; <http://philosophy2.ru/ksl/resume2012.html>

(necessary) conditions of its conceivability or Kantian *transcendental conditions* (Kant, *Critique of Pure Reason*, (A106)¹), which make this phenomenon possible.

Thus, transcendentalism, in its objectives, coincides with metaphysics, which, while expressing the natural tendency of human being to cognition², deals with identifying and studying of the “first principles (or causes) of things” (Aristotle³). In this regard, Kant says that humans have *metaphysica naturalis*, which is manifested in the fact that the human mind in the process of cognition goes beyond the “(empirical) possible experience”⁴.

However, Kantian transcendentalism acts in relation to classical metaphysics as its different — *epistemological* — modus. A new definition of metaphysics by nearest predecessor Alexander Baumgarten (1714–1762), which gives the overall specificity of the Modern European philosophizing, worth to be noted; it says that a new metaphysics explores not the “first principles of things” (Aristotle), but the subject-matter of (new) metaphysics are (should be) the “first principles of human cognition” (Baumgarten)⁵. Accordingly, Kant understands the transcendental philosophy (resp. metaphysics⁶) as epistemology: “*metaphysics is the science of the first principles of human cognition*” (B871)⁷.

Thus, we can talk about two modes of metaphysics: the ontological *what*-mode, aimed at a natural *object* (Antiquity – Middle Ages) and the epistemic *how*-mode, aimed at the

¹ All references to the Kant's *Critique of Pure Reason* (abbreviated as *Critique*) are to the standard A/B pagination of the 1st and 2nd edns and cite the translation of P.Guyer and A.Wood, *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant* (1998). References to other works of Kant are to the volume and page of *Kants gesammelte Schriften* (AA), Königlichen Preußischen (later Deutschen) Akademie der Wissenschaften, 29 vols. (Berlin: Georg Reimer (later Walter De Gruyter), 1900–). All translations of other Kant's published writings are taken from the *Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*.

² See: “All men by nature desire to know” (Aristotle, *Metaphysics*, I (A), 980a).

³ In *Metaphysics* I(A), he says that “all men suppose what is called wisdom (*sophia*) to deal with the first causes (*aitia*) and the principles (*archai*) of things” (Aristotle, *Metaphysics*, 981b25–982a2).

⁴ See: “Metaphysics is actual, if not as a science yet as a natural predisposition (*metaphysica naturalis*). For human reason, without being moved by the mere vanity of knowing it all, inexorably pushes on, driven by its own need to such questions that cannot be answered by any experiential use of reason and of principles a borrowed from such a use; and thus a certain sort of metaphysics has actually been present in all human beings as soon as reason has extended itself to speculation in them, and it will also always remain there” (B21).

⁵ See: “Metaphisica est scientia prima cognitionis humanue principia continens” (Baumgarten, 1743, § 1).

⁶ See: “Metaphysics in this narrower sense consists of transcendental philosophy and the physiology of pure reason” (B873).

⁷ Kant himself also characterized the subject-matter of metaphysics in these terms in (Kant, 1992b, p.5; (1:387)).

cognition of our cognitive faculty (Modern Age – the Enlightenment). Accordingly, Kant postulated *transcendental philosophy* as ‘all cognition that is occupied not so much with objects but rather with our mode (manner) of cognition of (these) objects insofar as this is to be possible *a priori*’ (B25)⁸ thereby making a *transcendental shift* (transition, turn) in the study of objects given in experience (empirical perspective) to the transcendental conditions of their possibility (transcendental perspective)⁹ (see *fig.1* and *fig.2*).

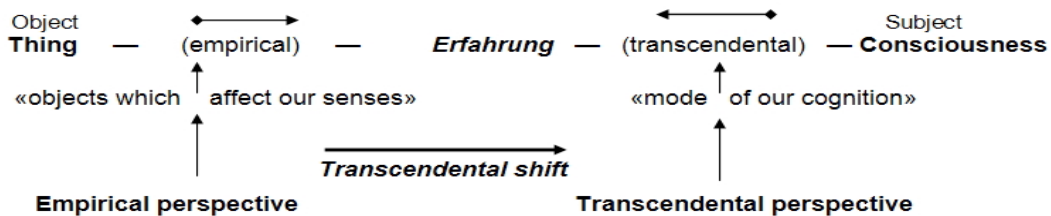


Fig 1

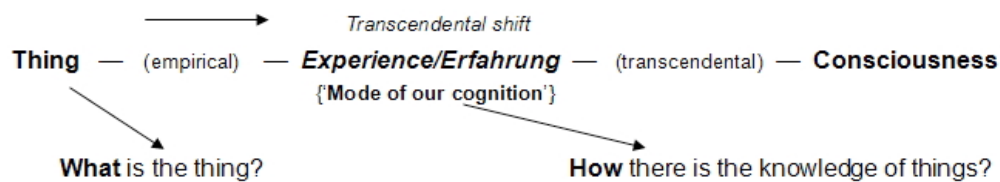


Fig 2

A new philosophical strategy which was called by Kant “*altered (transcendental) method of our way of thinking*” (BXVIII – XIX fn; see also: BXII, BXIV) is supposed by it, according to this strategy “if we ask about the possibility of cognition, we proceed not from an object, but from conditions that turn it into the object of cognition” (Gideon, 1903). Accordingly, Kant calls the *Critique* a “Treatise on the method¹⁰, (rather than *system of metaphysics*)” (BXXII), where *transcendental arguments* acts as its essential basis. At the same time Kant suggests to “transform the accepted procedure of

⁸ Comp. this with the definition in R4851 (1776–78, 18:10): "Cognition is called transcendental with regard to its origin, transcendent with regard to the object (Objects) that cannot be encountered in any experience." See also R4890 (1776–78, 18:20) (Kant, 2005).

⁹ I introduce the methodological concepts “*transcendental shift*” for the characteristics of Kant's transcendentalism in my paper “*Kant's transcendentalism as the transcendental paradigm of philosophizing*” (Katrechko, 2014b).

¹⁰ We should pay attention, that term “transcendental method” (Germ. “*transzendente Methode*”) cannot be found in Kant's works, although the last section of *Critique* is called “The Transcendental Doctrine of Method”. Thus Kant practices the *transcendental method*, but he doesn't give its the precise definition. As a technical term ‘*transcendental method*’ appears only in the Neo-Kantians' works: 1) Cohen H. *Kant's Theorie der Erfahrung* (Kant's Theory of Experience), Berlin, 1871; 2) Natorp P. Kant und die Marburger Schule, in: *Kant-Studien*, 17, pp. 193–221, 1912.

metaphysics, undertaking an entire revolution according to the example of the geometers and natural scientists”, or to make ‘Copernican revolution’ in it (BXXII fn).

2. Transcendental Method and Trancendental Arguments

The postulated by Kant *transcendental method* (as a basis of TP) is not something entirely new in the history of philosophy. As a method of identifying *the conditions of possibility* of phenomena, it is one of the main methods of philosophizing (resp. constructing of philosophical reasoning) in general¹¹, and one of its first applications can be found in Plato's ‘Parmenides’.

In this regard, A. Losev notes that the *transcendental* method, along with the *phenomenological* and *dialectical* ones¹², is the primary method of philosophy and conceptually it is superior to the phenomenological method. *Phenomenology*, which is also aimed at identifying the “conditions of possibility of the empirical” assumes “full “abstinence” from facts” (Losev, 1985) (procedure of *epoche*), while the *transcendental method* is a “synthesis of naive realism and phenomenology”, synthesis of fact/thing and eidos, “union of idea and reality, meaning and phenomena” (*ibid*)¹³, that ‘constitutes the key to the whole secret of metaphysics’ (Kant 1999, p.132 (10:130)), which is explicated by Kant in his letter to M. Herz (21.02.1772) as a semantic problem “*What is the ground of the relation of that in us which we call ‘representation’ to the object?*”, and Kant suggests his “Copernican revolution” to solve it.

According to Losev, the origins of the transcendental method are contained in the works of Plato, Aristotle, and its crucial development it gets in the works of the Neo-Platonists, who were able to synthesize the approaches of their predecessors in a single philosophical method (Losev 1985). Transcendental method of Antiquity (Neo-Platonism) acts as a method of ideal understanding of things, aimed at identifying the conditions of understanding of certain empirical phenomena (Losev 1969, pp.192, 215). For example, in order “to think a space-time thing, it is necessary to already have an idea about space in

¹¹ Studies of *conditions of possibility* set a broad interpretation of transcendentalism. Depending on the type of postulated “conditions of possibility” we can identify, respectively, either 1) *ontological* transcendentalism of Antiquity (Plato, Aristotle, Neo-platonism) associated with the study of the conditions of *existence* of things, or 2) *epistemic* transcendentalism of Kant's type which is of interest for us here, which is associated with the analysis of conditions (of possibility) of *cognition* of things. Thus similarity between them is in the fact that they both overcome empirical paradigm (*naturalism*) aimed to explore things. But below we will show that it is more precise to attach to transcendentalism the second — epistemological (Kant) — meaning, while to call the ontological transcendentalism as *transcendentism* (L. Kalinnikov).

¹² Besides these three philosophical methods, Losev also highlights the pre-philosophical method of naive realism and post-dialectical *arhythmological* method (Losev 1985).

¹³ Cf.: “The transcendental idealist... can be an empirical realist” (A370).

general and time in general” (Losev 1969, p.216), and, for example, a concept of color in general is the condition of cogitation of green (Losev 1969, p.49).

A clear demonstration of the ancient transcendental method may be found in Plato's “Symposium” dialogue: “

All the erotic hierarchy of “Symposium” has only one philosophical sense — to be a specific application of the transcendental method. There are beautiful bodies — how is this possible? The answer of transcendental philosophy is that it is possible because there is a general bodily beauty. How can bodily beauty be possible in general? It is possible because there is beauty of a soul (because body is what is moved by the soul). How can the beauty of the soul be possible? It is possible because there is a beauty of mind, ideas (because the soul is something what is cogitated by the mind...): thus we come to the idea of beauty, which, according to Plato, is the one, which allows the beauty of bodies and souls. Thus, the erotic ascent of “Symposium” is nothing else than a result of transcendental substantiation... (Losev 1969, p.233).

Thus, the essence of (ancient) transcendental method, where Plato's “Parmenides” acts as the paradigm for it, is in the fact that it puts some *hypothesis* as a purely sense (semantic) structure, in the context of which the consideration of a particular empirical data happens. Then iteration follows: suggested *hypothesis* is subjected to a new thinking and a new *hypothesis* is assumed, which is the ground of the first hypothesis, etc., and if it is necessary, at a certain level of analysis alternative hypotheses are put forward and the question about which of them is true is considered. As a result of such a mental ascent the identification of the Kantian “transcendental conditions”, or Aristotelian “first principle” of things takes place (Losev 1969, p.218, 255).

Thus, the transcendental method, which goes back to Antiquity, allows to combine in one reasoning *a posteriori* and *a priori*, and in a certain way to reconcile these dissimilar components of knowledge with each other, i.e., somehow solve the *basic aporia of apriorism* that is formulated by N. Hartmann as applied to Plato as: ‘how the soul can find in its depths a priori knowledge of the things of the external world; where this knowledge comes from and why it can be used for cognition of external things?’ (Hartmann 1940, pp.16–18, 32–38). Kant’s solution of this aporia is connected, firstly, with the his “anti-empirical” *Copernican revolution* and, secondly, with the *transcendental deduction*, by means of which Kant justifies the possibility of applying of a priori categories to (objects of) possible experience.

At the same time it would be wrong, as we have noted above, to equal the transcendental construction of Antiquity and the actual transcendental method developed by Kant in a systematic manner, despite a certain similarity between them. A question on “the nature” of a priori *hypotheses P* is the principal difference of Kant’s transcendentalism from the previous ancient and medieval metaphysical tradition. Ancient philosophers understand it *ontologically*, as a kind of meta-physical entity. For Kant, who is the thinker of Modern Age and of the connected with it “epistemological turn”, the a priori

transcendental condition *P* is understood as a kind of *epistemological* condition of cognition, which refers to our way of cognition (resp. cognitive faculty). A comparison of Kant and Plotinus is sufficiently meaningful here. If Plotinus understands *the One* as some super-ontological entity, without which the existence of all things is impossible: every existing thing is the one, what does not allow it to disintegrate into its parts¹⁴, then Kant *the One* “turns” in the *transcendental unity of apperception* (TUA), which performs the same function of unity, but in the epistemological modus: TUA is a necessary condition for synthesizing of prehensive by us sensory manifold into a single object of cognition, or Kant's *transcendental object* (TO)¹⁵.

With that, Kant's transcendentalism is largely based on the metaphysics of Leibniz and his followers (Ch. Wolff, A. Baumgarten). In the light of this discussion the *Principle of Sufficient Reason* offered by Leibniz is significant here. The essence of this principle is that it requires a justification (substantiation) of the used in the provisions arguments, including experimental ones: *nothing exists without reason (ground)*¹⁶. The transcendental conditions, the necessity of which is postulated by Kant, act as such reasons or conditions of possibility of empirical — i.e. Leibniz's (necessary, *a priori*) *Truths of Essence* for (contingent) *Truths of Existence*. However, in contrast to Leibniz's principle, the requirement of finding of *transcendental conditions* of experienced phenomena expresses rather the principle of *necessary 'reason' (ground)*¹⁷. This change of modality expresses an important feature of Kantian approach: transcendental conditions have only *epistemic* and not *ontological* status. On the one hand, they may not be *sufficient* for the *existence* of *E* phenomenon¹⁸, as they are only the *conditions of cogitation (thinking)* of phenomena, not of the *existence* of things-in-themselves; on the other hand, the recognition of *P* as a

¹⁴ In contemporary physics' *forces* or types of *interaction* perform a role (function) 'unity' similar to *the One* of Neo-platonists.

¹⁵ *TUA* and *TO* are introduced by Kant in a correlative manner: «the transcendental unity of apperception that all the manifold, given in intuition is united into a conception of the (transcendental) object» (B140, A250–1).

¹⁶ Comp. with Proposition 8 in Kant's *Nova dilucidatio* (1755): “Nothing which exists contingently can be without a ground which determines its existence antecedently” (Kant 1992b).

¹⁷ In his work L. Abramyan (Abramyan, 1979, p.158) fixed the close connection between Kant's *TA* and his “*altered method of our way of thinking*” (BXVIII fn): here Kant writes about necessary of the experiment “with concepts and principles that we assume *a priori*” in order to absence of contradictions, ‘conflict of reason with itself’. The author calls the Kantian *TA* ‘*argument from the possibility of experience*’ and correlates it with Leibniz's *argumentum ad vertiginem*: “If this proof is not accepted, we have no way to attain certainty about the matter in question (this being taken to be absurd)”, which Leibniz himself considered less significant as compared to the principle of reason “because what it necessary to uphold our knowledge must be distinguished from what serves as a foundation for our accepted doctrines. or for our practices” (Leibniz 1982, p.492).

¹⁸ Comp. with the famous Kant's thesis: ‘*Being* is obviously not a real predicate’ (B626).

necessary condition is not *sufficient* for recognition of its real status: *P* is only a *a priori form* (of consciousness), which predetermines the structure of *phenomenon*, not an objective ontological datum for things (for example, see Kant's doctrine of the ideality of space and time).

3. Transcendental Argument(s)

In the second half of twentieth century the *second* (after Neo-Kantianism) (re-)discovery of Kant's transcendentalism appeared, especially within the analytic philosophical tradition. We are talking about the work of G. Bird, J. Bennet, W. Sellars and others¹⁹, but P. Strawson's book *The Bounds of Sense* (Strawson, 1966) played a crucial role here, where a new — *analytical* — interpretation of Kant's transcendentalism was presented²⁰. Its essence lies in the fact that it is possible to separate Kant's *transcendental idealism* from his *transcendental arguments*. Thus Strawson rejects Kant's *transcendental idealism*, which is based on representationalism, and adopts the Kantian *TA* as a crucial method of philosophy. After Strawson transcendentalism of Kant was regarded as a *transcendental method*, not a metaphysical system: see influential (for Anglo-Saxon) R. Walker's book '*Kant: The arguments of the Philosophers*' (Walker 1978), the thesis of the central role of *TA* in Kant's works is the leitmotif of which.

By *transcendental argumentation* (resp. *transcendental arguments*²¹) we will continue to mean the Kantian type of reasoning used by him in analogies of experience and

¹⁹ See: *Bird G.* Kant's Theory of Knowledge, 1962; *Bennet J.* Kant's Analytic, 1966; *Sellars W.* Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes, 1968; *Hintikka J.* Kant's 'New Method of Thought' and his Theories of Mathematics, in: *Ajatus*, 27: 37–47, 1965.

²⁰ K. Ameriks (Ameriks 2003) says about the contemporary third wave of Kant scholars, represented in the United States by interpreters such as Henry E. Allison and Paul Guyer, and in part anticipated by the work of leading postwar German philosophers such as Dieter Henrich and Gerold Prauss (Allison H.E., *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense* (New Haven, 1983); Allison H. 2004, *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, New Haven, Revised and Enlarged Edition); Ameriks K., *Kant's Theory of Mind* (1982); Bird, G. 2006, *The Revolutionary Kant: A Commentary on the Critique of Pure Reason*, Chicago and La Salle: Open Court; Guyer P., *Kant and the Claims of Knowledge* (Cambridge, 1987); Henrich D., *The Unity of Reason: Essays on Kant's Philosophy* (Cambridge, Mass., 1994); Prauss G., *Erscheinung bei Kant: Ein Problem der 'Kritik der reinen Vernunft'* (Bonn 1971); Prauss, G, 1974, *Kant und das Problem der Dinge an sich* (Bonn 1974).

²¹ In the 60-ies the interest in *TA*, in addition to P. Strawson's book was also heightened by B. Stroud's article (*Stroud B.* Transcendental Arguments, *Journal of Philosophy*, 1968, № 65). Currently hundreds of articles on *TA* are published. In 80-ies among them we can point on collections of articles: 1) *Transcendental arguments and Science: Essays in Epistemology*, 1979 (eds. Bieri, Horstmann, Kriger); 2) *Bedingungen der Möglichkeit: 'Transcendental Arguments' und Transzendentes Denken*, 1984 (eds.

transcendental deduction of the categories from *Critique* (A84–92/B117–69, B218–66, B274–9, B 811–23 and others). Early uses of the term “*transcendental argument*” for arguments of this type (technical term) have been noted J. Austin (Austin, 1939)²², although an earlier in the beginning of XX century C. Peirce used the term in his manuscripts. Kant himself repeatedly uses this type of reasoning in *Critique* and, moreover, treats it as the fundamental method of philosophy, but does not impose it as a technical term and does not give its precise definition²³. In *Critique* several similar expressions are used: *transcendental argument* (B 655), *transcendental exposition* (B 40–45, 47), *transcendental deduction* (B 117–69), *transcendental critique* (of inference) (B 637, 654) and *transcendental proof* (B 619, 642, 657 (‘transcendental kind of proof’), 811–23), — the class of which forms *transcendental arguments* in the broadest sense (TA*), and TA serves as the core of this class. TA in the narrow sense is related, usually, to the Kant’s reasoning of the 1st and 2nd analogies of experience of *Critique* (A84–92/B117–69, B218–66)²⁴.

Schaper and Vossenkuhl) and *Reading Kant: New Perspectives on Transcendental Arguments and Critical Philosophy*, 1989 (eds. Schaper and Vossenkuhl); 3) *Kant's Transcendental Deductions: The Three 'Critiques' and the 'Opus Postumum'*, 1989 (ed. E.Forster). Contemporary studies on TA are presented in: Stern R., *Transcendental Arguments: Problems and Prospect*, 1999 (there is a bibliography of more than 250 items). Among contemporary works I should also highlight book: Stapleford S., 2008, *Kant's Transcendental Arguments: Disciplining Pure Reason* (see also: Stapleford S. 2006, *Kant's Transcendental Arguments as Conceptual Proofs*, in: *Philosophical Papers*, 35:1, pp.119–136), and the article of D. Pereboom in SEP (Pereboom, 2013).

²² Although Austin uses term TA in the analysis of the proof of the *Universals*’ existence and even says that the term was used by him in the Kant’s sense, but it is not that entirely correct as he speaks about argument in the ontological, not in epistemic sense (see (B617)). And Austin largely duplicates Kant's criticism to similar proofs that apply to *transcendental theology* (B599–659) and still he does not take into account a number of important limitations what Kant imposes on TA in order to avoid such “errors” and turn the *metaphysical* argument into TA. However, in contemporary literature such proofs (of the existence of God) is called the *transcendental* one (TAG) (http://en.wikipedia.org/wiki/Transcendental_argument_for_the_existence_of_God) although the relation to TAG of Kant himself is quite negative. In the Kant’s TA P has no *ontological* status, but acts merely as *epistemic condition* (of conceivability) of objects of possible experience.

²³ Lexically Kant uses the expression ‘*transcendental argument*’ (Germ. ‘*transzendentalen Argumente*’) in his *Critique* only once (B 655) and more with a negative sense, while talking about avoiding to use TA in some reasoning and the need in “*the sharpest transcendental critique*” ((B654; see also (B811–23)) in relation to such sort of inference.

²⁴ With that, the arguments from the field of his contemporary theoretical physics, which Kant critically conceptualizes and “transfers” in the realm of philosophy, is another source of TA (along with ancient and Leibniz's metaphysics). For more information see (Serck–Hanssen, 2003), in which she reconstructs *a la* transcendental ‘*method* (of Bülfinger – Herr von Mairan)’ from Kant's early work “*Thoughts on the True*

What is the essence of TA* in the broadest sense? As contemporary researchers note, the anti-skeptical focus of this argument on reasoning of authenticity of sensory experience and, therefore, the existence of the external world is an important intention of it. For example, Kant develops the doctrine of the thing-in-itself as a real “cause” of our affectations²⁵, and in the 2nd ed. of *Critique* he adds ‘Refutation of Idealism’ (B274–9). At the same time the *transcendental deduction* of Kant is one of his most important innovations (AXVI).

To understand the experience we choose a set of categories, including, inter alia, the category of *reason/cause* (or *substance*)²⁶. But why exactly this system of categories as a condition (theoretical understanding) of possible experience is chosen? Through his *transcendental deduction* Kant argues his proposed system of categories, i.e. substantiates the possibility of their application (including the categories of *reason/cause* and *substance*) in experience or ‘*objective validity*’ of categories (B122), while it is impossible to argue the objective validity of the categories by using either empirical (Locke), nor rational ways (Descartes, Leibniz). Thus, Kantian *transcendental proof* (*deduction, arguments*) is the only possible way to substantiate the use of a priori categories in experience, i.e. is the solvation of Hartmann’s ‘*basic aporia of apriorism*’.

Estimation of Living Forces” (1749): «One needs to have a method that allows one to decide in each case, by a general consideration of the principles on which a certain opinion is built and by a comparison of this opinion with the implications drawn from those principles, whether the nature of the premises really contains everything that the doctrines that are drawn as conclusions require. This happens when one precisely notes the determinations adhering to the nature of the conclusion and carefully examines whether, in constructing a proof, one has selected only those principles that are restricted to the specific determinations contained in the conclusion. If one does not find this to be so, then one can safely believe only that the arguments, which are thus flawed, prove nothing, even if one has not yet been able to discover where the mistake is actually located, and even if this would never be found out.» (Kant, 1992a, §88; (AK 1:1-181)).

²⁵ Let us note that the transcendental argument in favour of the necessity of postulating things-in-themselves is contained in *Prolegomena*: “In fact, if we view the objects of the senses as mere appearances, as is fitting, then we thereby admit at the very same time that a thing in itself underlies them, although we are not acquainted with this thing as it may be constituted in itself, but only with its appearance, i.e., with the way in which our senses are affected by this unknown something. Therefore the understanding, just by the fact that it accepts appearances, also admits to the existence of things in themselves, and to that extent we can say that the representation of such beings as underlie the appearances, hence of mere intelligible beings, is not merely permitted but also inevitable” (Kant, *Prolegomena*, 2002; (4:315)).

²⁶ The category of *substance (reason)* as a condition of possibility (of explanation) of experience is introduced in the 1st (2nd) analogy of experience (B224–56), and their genesis is explained by Kant through *metaphysical deduction* (B91–109).

We should note that above we talked about *transcendental proof*, a component of which is *TA* (Sacks 2005). Moreover, some researchers even talk about a *transcendental circle* (comp. with *hermeneutic circle*), based on (B810–11) (Malpas 1977). It is formed by two complementary structures of *transcendental proof*: *transcendental arguments* itself, through which the necessary a priori (*transcendental*) condition is sought, and *transcendental deduction*, which is substantiated by its use in experience.

* * *

We turn now to the analysis of the *transcendental argument(s)* itself (in the narrow sense). The concept of *transcendental conditions* appears to be determining for it: “*Every necessity has a transcendental condition as its (transcendental) ground*” (A106) – and further – “*There must be a (transcendental) condition that precedes all experience and makes the latter itself possible, which (in turn) should make such (made earlier) a transcendental presupposition (objective) valid*”²⁷ (my inserts in ())²⁸. In the text of *Critique* several implicit definitions of TA can be found. This is how Kant defines *the transcendental exposition* (as a kind of TA): “I understand by a *transcendental exposition* the explanation of a concept as a principle from which insight into the possibility of other synthetic a priori cognitions can be gained. For this aim it is required 1) that such cognitions actually flow from the given concept, and 2) that these cognitions are only possible under the presupposition of a given way of explaining this concept” (B40)²⁹. Kant says the following on the necessity of the *transcendental principle* as basis of TA:

The transcendental deduction of all a priori concepts therefore has a principle toward which the entire investigation must be directed, namely this: that they must be recognized as a priori conditions of the possibility of experiences... Concepts that supply the

²⁷ When quoting (A106–7) we have shifted the focus of Kantian thought from the role of the transcendental apperception (TUA) as a major transcendental condition of cognition to the *methodological* aspect of Kantian thought to reveal its structure.

²⁸ Let us note that structurally TA is an *analytical* (or *regressive*) *method* of ascent from a given to conditions of its possibility: “The analytic (or *regressive*) method, insofar as it is opposed to the synthetic (or *progressive* method); it signifies only that one proceeds from that which is sought as if it were given, and ascends to the conditions under which alone it is possible” (Kant 2002, 4:277).

²⁹ In cl. 2 Kant emphasizes the *onlyness* of the transcendental explanation. He further emphasizes this: “(Only) our explanation alone makes the possibility of geometry as a synthetic a priori cognition comprehensible. Any kind of explanation that does not accomplish this... can most surely be distinguished from it by means of this characteristic” (B41). See about this specific of TA in (B815–17).

objective ground of the possibility of experience are necessary just for that reason (B126)³⁰.

In conclusion we give an implicit characteristic of that of TA from the 1st and 2nd analogies of experience of Kant (relative to transcendental principles/categories of *cause/reason* and *substance*):

- “Persistence is accordingly a necessary condition under which alone appearances, as things or objects, are determinable in a possible experience” (B232);
- “From this it follows that the criterion of necessity lies solely in the law of possible experience that everything that happens is determined a priori through its cause in appearance” (B280).

Thus, Kant while formulating his famous “*How-possible?*” question by using TA looks for limiting conditions (of cogitation) of *possibility E* (or *E'*)³¹. For transcendental approach the transition from *E* to *possible E'* is important, it turns the search of *empirical reasons* of what is happening in *transcendental background* by TA. The transition to the modality of *possible* acts as new metaphysical – *transcendental* – generalization of empirical³², that ensures universality of transcendental reasoning: in modality of *possible* we throw away ‘*natural illusion*’ (comp. with Husserl’s ‘*natural attitude*’) and talk not about just a specific fact or object, but about a entire field of possible experience, or an *object in general*³³. By TA for this possible *E'* *the necessary conditions* are searched, which Kant

³⁰ In continuation Kant writes: “without this original relation to *possible experience*, in which all objects of cognition are found, their relation to any object could not be comprehended at all” (B127). Here I would like to draw attention to the italicized phrase “*possible experience*”, which as a refrain goes through entire *Critique* (see, for example (BXIX), (B811–23) and others (below)). The developed by Kant *transcendental metaphysics* as a system of a priori concepts is designed for understanding of *possible* experience and can be applied to the (*possible*) object-in-general (see the definition of TP in 1st ed.; (A11–12)), which act as a (transcendental) *condition of possibility of possible experience*.

³¹ Let us note that Kant includes in *E* not only *experience*, but also an a priori knowledge, as it can be seen from mentioned (B40–1) and (B80–1). This is due to the difference between physics and mathematics. In case of physics subject to transcendental reflection are the *empirical intuitions*, in case of mathematics — the *pure a priori intuitions*, expressed in its (*a priori*) axioms.

³² If the generalization of classical metaphysics is the transition from an object to its *essence*, then transcendental generalization is the transition from the *actual* (specific) object to a *possible* object as an *object-in-general*.

³³ See: “In accordance with a natural illusion, we regard as a principle that must hold of all things in general that which properly holds only of those which are given as objects of our senses. Consequently, through the omission of this limitation we will take the empirical principle of our concepts of the possibility of *things as appearances* to be a transcendental principle of the possibility of *things in general*” ((B610); my *italics*).

calls *transcendental ones*. Thereby (logically) transcendentalism substantiate experimentally — *possible* by a priori — *necessary*.

The formal explication of ((A106–7, B40–41, B126–7, B232, B280 and others) of *Critique* and fragment of *Prolegomena* allows us to offer the following formal–propositional scheme of TA³⁴:

1. E/E' (where E – is some *experimental* fact (experience); hereinafter denoted by E' – possible experience).
2. P is a necessary (transcendental) condition of (possibility) E/E' (where P – is not evident *non-experienced* (a priori) ‘hypothesis’ or principles).

3. Consequently, (application in experimental cognition) of a priori P (is substantiated). Logically, this argument (its central cl. 2) is constructed with the help of ‘*reversed*’ *deduction* that expresses a general intention of *transcendental shift* from given (E/E') to the conditions of its possibility (P). We should also note that if to formalize cl. 2 as a simple implication (“if P , then E ”, what involves the interpretation of P as a *sufficient* condition of E), then the general reasoning is built on the invalid propositional scheme ‘affirming the consequent’, but if P is treated as *necessary* condition, then cl.2. is formalized as “if E , then P ” and the conclusion (cl. 3) is correct, as is constructed using the *modus ponens* scheme. As we have noted above, TA is largely initiated by Leibniz’s *principle of sufficient reason*, as it is connected with the identification of a priori *reasons/ground* (“truth of understanding”) for *possible experience* (“truth of facts”). However, in contrast to Leibniz, TA of Kant focuses on finding a *necessary reason* of (possible) experience³⁵.

As we have already noted, this or that explication of TA’s formal structure is the result of a later interpretation of Kant’s reasoning, and we do not see it in his works. Despite the attractiveness associated with simplicity and readability of *syntactic* (propositional) formalization of TA (today it is the main explication of TA), it alone cannot convey all the details of Kant’s thought. In particular, such propositional model does not take into account its modal (necessity and possibility) context, and material implication does not convey exactly the relation of “transcendental deduction” between a priori P and experienced E (see the thesis of ‘reversed’ deduction above). The *semantic*, rising to P. Strawson understanding of transcendental condition P as *presupposition* is an alternative

³⁴ In this propositional formalization of TA, while basing on (A106–7), we follow R. Walker, who gives the following wording of TA: “*There is experience; it is a (necessary) condition of the possibility of experience that P; therefore, P.*” (Walker 2006, p. 238). At the same time, we specified the wording of Walker by replacing E to E' . With that, Walker takes into account (B40) and put forward a generalized version of the propositional formalization of TA: “*We have experience (or, knowledge). If there is experience (or, knowledge), P must be true. Therefore, P*» (Walker 1978, p.10).

³⁵ That is why cl. 2 cannot be explicated as a logical *implication*. In classical logic implication $A \rightarrow B$, antecedent A expresses a *sufficient* condition, and consequent B — a *necessary* condition.

to propositional model of TA (Strawson, 1950). Here's how this approach is presented by R. Hanna: “*Transcendental argument (as a presupposition) can be contextually defined as follows: A proposition Q presupposes a proposition P if and only if the truth of P is a necessary condition of the truth of Q and also a necessary condition of the falsity of Q. Thus P is a necessary condition of the meaningfulness and truth-valuedness of Q*”³⁶ (Hanna, 2007, pp.179–180)³⁷. Can we give a logical model of *presupposition*? A positive answer to this question (on the connection of implication and presupposition) is given in (van Fraassen, 1968, pp.136–152). Another possible way of formalizing of presupposition is associated with the involvement of apparatus of non-classical logic (many-valued logic: three-valued logic) and semantics (semantics with a truth-value gap and a truth-value glut) (Beaver, 1969; Beaver & Geurts, 2011).

4. Transcendental and Metaphysical Proofs

In the pointed above general scheme of TA Kant introduces a number of clarifications and limitations. This is due primarily to the fact that this type of reasoning is not homogeneous, since it contains conceptually diverse experienced and a priori components that should somehow reconciled with each other. Moreover, since Kant's transcendentalism is a criticism of the previous metaphysics associated with its theoretic nature, then the *axiomatic method* of mathematics (Euclid's geometry) and, in particular, the *experimental method* of natural science (Galileo), which implies a logical rigor and experimental reasoning of transcendental metaphysics, becomes the paradigm of construction of *scientific* (or ‘*experimental*’) metaphysics for Kant. Kantian clarifications of TA target to limit speculative positions of metaphysics.

Firstly, although a priori *P* of cl. 2 acts as transcendental condition for an experienced *E*, and, of course, is not directly derived from *E*, but the sensory experience, according to Kant, is the foundation and serves as a necessary condition of our a priori concepts. In his “Lectures on Metaphysics” (L1) Kant writes the following about this:

³⁶ See nextly: “So what then is a transcendental argument? In its general form it looks like this: 1. Assume either the truth or the falsity of the proposition Q, where Q is a contingent claim about the world of human experience. 2. Show that the proposition P is a (or the) presupposition of Q, where P is a claim that is necessarily true and a priori if it is true at all. 3. Derive the truth, and thus also the necessity and apriority, of P” (*ibid*).

³⁷ In this regard let us note that if the propositional case expresses the case of *weak* presupposition, the use of «the meaningfulness» excessively strengthen this relation from a logical point of view, whereas Kant himself uses “the possible” (Resher, 1961) a strong relation of presupposition, which takes the modality into account (*P* is a necessary condition for the possibility of *E*), and shows that weak relation logically follows from the strong relation of presupposition (Nerlich 1965, 1967).

But one must mention this: that even the concepts of the understanding, although they are not drawn from the senses, do arise on the occasion of experience; e.g., no one would have the concept of cause and effect if he had not perceived causes through experience. No human being would have the concept of virtue if he were always among utter rogues. Accordingly the senses do constitute to this extent the ground of all cognitions, although not all cognitions have their origin in them. Although they are no principle of being <principium essendi>, they are still a necessary condition <conditio sine qua non> (Kant 1997; (28:233))³⁸.

Thus, Kant sort of imposes on TA an additional requirement: a priori **P** should not be just any “transcendental hypothesis” (B800), as it was in pre-Kantian metaphysics, but in a certain way to conform to empirical experience: empirical data **E** should “confirm” or even inductively “direct” a priori principle **P**. ‘Possible experience’ plays an important role and serves as a “guideline” (B811/A783) when postulating **P**. In his analysis of “*proofs of transcendental*” Kant formulates this requirement as follows: “in transcendental cognition, as long as it has to do merely with concepts of the understanding, this guideline is *possible experience*” ((B811/A783), my *italics*; see also (B765; B227)). A priori principles though they are not derived from experience, but they “are not simply enthused, but are invented (by imagination) under the strict oversight of reason (and) the possibility of the object itself (serves as the reason of the reliability for which)” (B798). And they are not the inductive generalization of experience obtained through *empirical deduction* (B97) as Locke believed it³⁹, but a priori principles (concepts) a sort of “deductive guesses” (Lakatos/Polya) as “acts of pure thinking” (B81), which

have arisen through the understanding, according to its nature... but rather come about through reflection on the occasion of experience; for on the occasion of experience and the senses the understanding forms concepts which are not from the senses but rather drawn from the reflection on the senses (Kant 1997; (28:233))⁴⁰.

³⁸ See also: “If cinnabar were now red, now black, now light, now heavy, if a human being were now changed into this animal shape, now into that one, if on the longest day the land were covered now with fruits, now with ice and snow, then my empirical imagination would never even get the opportunity to think of heavy cinnabar on the occasion of the representation of the color red” (A 100–1).

³⁹ “Locke was badly mistaken here in that he believed *all* his concepts to be drawn from experience” (Kant 1997; (28:234)).

⁴⁰ We can say that transcendentalism is a kind of middle way between Scylla of empiricism and Charybdis of rationalism. On the one hand a priori concepts are not derived from senses (experience). On the other hand Kant distances from the concept of *innate ideas* (Descartes/Crusius), because “one must not assume them as innate and inborn, for that brings all investigation to a close, and is very unphilosophical» (*ibid*). Kant calls his conception *epigenesis* (‘a system of the epigenesis of pure reason’ (B167–8)), thus emphasizing the “concluded” character of postulated a priori forms of cognition.

Secondly, the presence of dissimilar *E* and *P* in the same reasoning can lead to logical failure in inference. For example, if we turn to the 2nd analogy of experience (a priori concept of *reason*), then “the proof does not show, that is, that the given concept (e.g., of that which happens) leads directly to another concept evidence... does not show that this concept (for example, the concept of what happens) directly leads to another concept (that of a cause (a priori concept of reason)), for such a transition would be a leap for which nothing could be held responsible” (B811). As we have noted above, ‘*possible experience*’ (B811) appears to be a mediator in such cases. At the same time, the modality of possibility of a priori principle *P* allows it to serve as a basis not for an individual fact, but for a whole class of facts of this kind, although transcendental principle determines only the *form* of the empirical law, not its contents, what is the prerogative of experience (or science).

The third feature of TA (or *transcendental proofs*) is the following: “... For each transcendental proposition only single proof can be found... (because) Every transcendental proposition, however, proceeds solely from one concept, and states the synthetic condition of the possibility of the object in accordance with this concept. The ground of proof can therefore only be unique, since outside this concept there is nothing further by means of which the object could be determined, and the proof can therefore contain nothing more than the determination of an object in general in accordance with this concept, which is also unique” (B815–6). This is due to the fact that TA applies to the *object in general*, which by virtue of its abstract nature is single.

Fourthly, Kant's *transcendental argument* is fundamentally different from *transcendental hypothesis*, to which Kant related negatively because “order and purposiveness in nature must in turn be explained from natural grounds and in accordance with laws of nature, and here even the wildest hypotheses, as long as they are physical, are more tolerable than a hyperphysical hypothesis” (B800–1) and that’s why “transcendental hypotheses of the speculative use of reason and a freedom to make good the lack of physical grounds of explanation by using all sorts of hyperphysical ones can never be permitted at all” (ibid).

Fifthly, Kant's transcendental argument, of course, differs from the empirical (more precisely, theoretical) argumentation used in natural science, i.e., by arguments relating to the identification of *empirical hypotheses* (as the *cause/reasons* of what is happening). In the case of the theoretical (scientific) explanation *P* from our scheme, in general has an arbitrary and variable nature: it is possible that instead of *P*₁ we should/could take other *P*₂, or *P*₃, ..., or *P*_n, which will be the “reason” condition of *E*. Let us assume that we have an empirical fact *wet asphalt* (*EI*), which we would like to “explain” by some *P*, i.e. identify the conditions (= possibility) of its existence. To explain this scientifically means to find it “(physical) reason/cause”. For example, a *recent rain* appears to be the physical reason of *EI* (as *P*). We should note that in this case (similar to TA), we reason using ‘reversed’ deduction: we conclude from the *EI* experimental datum to its condition (cause) *P*, although in this case we didn’t experienced rain and, therefore,

we can only assume its existence, which is prior to *EI*. And 'rain' may be only one of many *possible* hypothesis: perhaps, a watering machine drove through this street recently, which was the real cause of *EI*. Therefore, we need additional criteria that turn one of *possible* condition into the *only* and *necessary* condition: in science (despite the difference of sciences) the method of a *controlled experiment* performs as such, it allows to observe both the reason and its (con)sequence⁴¹.

It is clear that no experimental verification (in the strict sense of the word) of TA is possible. Moreover, it is necessary, following Schopenhauer (Schopenhauer, 1813), to distinguish the "reasons" (primary grounds) of various types, including differing *reasons* from natural *causes* (law of causality as one of types of reasons): transcendental conditions are not (physical) causes/causality (the ground of becoming vs. the ground of knowing). Nevertheless, in his 2nd *Preface* Kant speaks about the "*altered method of our way of thinking*" as a method which "imitated from the method of those who study nature" (BXVIII fn), thus developing a mode of *experimental metaphysics*⁴². The essence of suggested by Kant approach is to reconcile a sensual experience with "a priori admitted *concepts and basic principles*", i.e. to practice "dual view (of considering of the same things)" (BXVIII fn), that should not lead us to a contradiction. So, if we turn to the Copernican *revolution*, it can be said that the *theoretical* "explanation" of visible motion of the sun across the sky, i.e., allegation that in fact the Sun is still and the Earth revolves around it – should take into account our phenomenal (sensual) experience of perception and not to contradict it. In this regard it is important to emphasize that Kant's transcendentalism is a *two-level* theory, or the synthesis of *empirical realism* and *transcendental idealism*. Transcendentalism does not reject the empirical point of view (empirical perspective) and "embed" it in its *transcendental perspective*, or at least allows for it.

However, despite the above presented Kantian clarifications and limitations of TA, a specific and arbitrary nature of any metaphysical (including transcendental) argumentation is their generic shortage, because a priori *P* of cl. 2 is not concluded deductively and is not "directed" on *E* inductively, but its experimental verification in general is not possible. Therefore, the actual TA associated with the identification of some

⁴¹ At the same time, we can talk about the structural similarity of TA and theoretical scientific explanation, in particular, the similarity of the Kant's TA and the Hempel – Oppenheim's Deductive–Nomological (DN) model (of scientific explanation). See about this in (Katrechko 2008, 2015).

⁴² Kant compares also the proposed by him 'experiment of pure reason' with *synthetic method* of chemistry: at first to decompose the starting material and then re-*synthesize* it, which proves the correctness of the established in the analysis components of the originally given (BXX fn). With that, the similarity of experimental metaphysics of Kant and experimental science of Modern Age has more essential character. Method of *mental experiment* (modality of possibility) associated with the identification of conditions conceivability of empirical is an important component of science. Kantian TA can be considered as a kind of mental experiment (see more on connection of Kant and Galileo (Bibler, 1991).

a priori-necessary (transcendental condition) *P*_j of possibility of *E*, should be supplemented by “external” procedures of 1) search for alike a priori reasoning and 2) substantiation of their use in experience. For the categories of understanding Kant calls such dual procedure a *deduction*⁴³ and accordingly carries out: 1) *metaphysical* deduction, the task of which is to find such a reason that will allow in a rigorous way to specify the exact composition of a priori categories; 2) *transcendental* deduction as substantiation of “objective validity” of categories or their ability to be used in experience. This Kantian innovation, regardless of the success of its solution by Kant himself, seems to be very important. We should note that in many respects it anticipates the requirements of *completeness* (metaphysical deduction) and *consistency* (transcendental deduction) of contemporary logical formalisms (deductive systems). Thus Kant constructs his *metaphysics* in a systematic way: a set of *P* should form some connected system – what unites it with the axiomatical Euclid’s geometry. This, along with the introduction of Galileo’s *experimental method* in it, allows Kant to constitute a new *metaphysics as a science*⁴⁴.

Conclusion

Kant’s transcendentalism is associated with the *transcendental shift* from given objects (phenomena) to (transcendental) *conditions* of their possibility. It is, above all, a new “altered method of thinking” (*transcendental method*) and Kant’s TA is its essential base. The transcendental method of Antiquity (Plato, Aristotle, Neo-Platonists), which has an ontological orientation, acts as TA’ forerunner. The epistemic character of Kant’s TA forms its specificity: it is associated with the identification of conditions (of possibility) of conceivability (not existence) of a phenomenon. It makes Kant to impose on the general scheme of transcendental arguments as one of the main methods of metaphysics a number of significant limitations, which bring his *method* together with experimental method of science of Modern History and turn his *metaphysics* into a scientific metaphysics. However, the experimental nature of Kant’s transcendentalism let us speak about the similarity of Kantian transcendental arguments and the method (methodology) of contemporary science.

Bibliography

Immanuel Kant: *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant* (eds. P. Guyer and A. Wood), Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

⁴³ For the a priori forms of sensibility Kant provides only *exposition* (see above; (B40–1)).

⁴⁴ See: “*Critique* (or transcendental philosophy/metaphysics) stands to the ordinary school metaphysics precisely as *chemistry* stands to *alchemy*, or *astronomy* to the fortune-teller’s *astrology*” (Kant 2002; (4:366)).

- Kant I. (2005), in: Guyer, P., (ed.) *Notes and Fragments*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (2002), Prolegomena to any Future Metaphysics: That Will Be Able to Come Forward as Science, in: Allison, H., and Heath, P. (eds.) *Theoretical Philosophy after 1781*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1999), in: Zweig, A., (ed.) *Correspondence*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1998), in: Guyer, P., and Wood, A., (eds.) *Critique of Pure Reason*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1997), in: Ameriks, K., and Naragon, S., (eds.) *Lectures on Metaphysics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1993), in: Förster, E., (ed.) *Opus Postumum*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1992a), *Thoughts on the True Estimation of Living Forces* (1749), in: Walford, D., and Meerbote, R., (eds.), *Theoretical Philosophy, 1755–1770*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1992b), *A New Elucidation of the First Principles of Metaphysical Cognition* (1755), in: Walford, D., and Meerbote, R., (eds.) *Theoretical Philosophy, 1755–1770*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Abramjan, L. (1979), *Kant i problema znanija: Analiz kantovoiy koncepcii obosnovanija estestvoznaniya*, Erevan: Izd-vo AN ArmSSR (in Russian).
- Ameriks, K. (2003), *Interpreting Kant's Critiques*, Oxford.
- Austin, J.L. (1939), 'Are There A Priori Concepts?', *Proceedings of the Aristotelian Society*, 18.
- Baumgarten, A.G. (1743), *Metaphisica*. Ed.II. § 1 (see also: Baumgarten A. 2013 *Metaphysics: A Critical Translation with Kant's Elucidations, Selected Notes and Related Materials* (trans. and ed. Courtney D.Fugate and J.Hymers, London: Bloomsbury).
- Beaver, D.I. (1996), *Presupposition*, in: *The Handbook of Logic and Language* (eds. Van Benthem and ter Meulen), Elsevier science B.V., 1996.
- Beaver D.I., Geurts B. (2011), *Presupposition* (SEP: <http://plato.stanford.edu/entries/presupposition/>).
- Bibler, V.S. (1991), Kant, Galileiy, Kant. Razum novogo vremeni v paradokсах samoobosnovanija. M.: Mysl' (in Russian).
- van Fraassen B. (1968), 'Presupposition, implication and self-reference', *Journal of Philosophy*, V. 65(5), pp.136–152 (see also: Fraassen B.C. *Singular terms, truth-value gaps and free logic*, *The Journal of Philosophy*, v.63, 1966).
- Gideon, A. (1903), *Der Begriff Transscendental in Kant's Kritik der reinen Vernunft*, Marburgh (see also: Gideon A. 2012, *Der Begriff Transcendental in Kant s Kritik Der Reinen Vernunft* (Paperback), United States, Nabu Press).

- Hanna, R. (2007), *Kant in the Twentieth Century*, in: Moran D. (ed.) Routledge Companion to Twentieth-Century Philosophy, London (http://spot.colorado.edu/~rhanna/kant_in_the_twentieth_century_proofs_dec07.pdf).
- Hartmann N. (1940), *Das Problem des Apriorismus in der platonischen Philosophie*.
- Katrechko S.L. (2015), *Transcendental'naja argumentacija Kanta i gipotetiko – deduktivnaja model' nauchnogo issledovanija Poppera – Gempelja*, in: Ratio.ru, Issue 14 (in Russian: *Катречко С.Л. Трансцендентальная аргументация Канта и гипотетико – дедуктивная модель научного исследования Поппера — Гемпеля //Рацио.ру Выпуск №14 (2015)* <http://www.kantiana.ru/ratio/issues/4122/>).
- (2014a), *Transcendentalizm Kanta kak transcendental'naja paradigma filosofstvovanija* (Kant's transcendentalism as transcendental paradigm of philosophizing). In: Kantovskiyy sbornik (The Kantovsky sbornik), 2014, №2 (48). pp.10–25. (In Russian: *Катречко С.Л. Трансцендентализм Канта как трансцендентальная парадигма философствования //Кантовский сборник, 2014, №2 (48). с.10–25*).
- (2014c), *Transcendentalism as a Special Type of Philosophizing: Kant's transcendental Shift, Dasein-Analysis of Heidegger and Sachverhalt–Ontology of Wittgenstein*, In: Papers of the 37th International Wittgenstein Symposium, V. XXII, Kirchberg am Wessel, 2014, pp. 147–149 (<http://www.alws.at/index.php/symposium>).
- (2013), *Transcendentalizm Kanta kak osobyj tip filosofskogo issledovanija* (Kant's transcendentalism as a special type of philosophizing) In: *Filosofia. Iazyk. Kul'tura. Vyp. 4. SPb.: Aleteya. pp.73–89*. (In Russian: *Катречко С.Л. Трансцендентализм Канта как особый тип философского исследования //Философия. Язык. Культура. Вып. 4. СПб.: Алетея, 2013 (2013a). с.73–89*).
- (2012a), *Kak vozmozhna metafizika: na puti k nauchnoj (transcendental'noj) metafizike* (How is metaphysics possible: On the way to transcendental metaphysics) In: *Voprosy filosofii, № 3 (Problems of Philosophy)* (In Russian: *Катречко С.Л. Как возможна метафизика: на пути к научной (трансцендентальной) метафизике //Вопросы философии, 2012, № 3* (http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=489)).
- (2012c), *Transcendental'naja argumentacija Kanta kak formal'naja ontologija*, in: Ratio.ru, Issue 6; <http://www.kantiana.ru/ratio/issues/3087/> (in Russian).
- Leibniz, G. (1982), *New Essays on Human Understanding*, Cambridge University Press.
- Losev, A.F. (1985), *Očerki antichnogo simvolizma i mifologii*. M.: Iskusstvo (in Russian).
- (1975), *Istorija antichnoy estetiki. Aristotel' i pozdnjaja klassika*. M.: Iskusstvo (in Russian).
- (1969), *Istorija antichnoy estetiki. Sofisty. Sokrat. Platon*. M.: Iskusstvo (in Russian).

- Malpas, J. (1997), “*The transcendental circle*”, *Australasian Journal of Philosophy*, 75 (1):1–20.
- Nerlich, G. (1967), “*Presupposition and Classical Logical Relations*”, *Analysis*, 27(3): 104–106.
- (1965), “*Presupposition and Entailment*”, *American Philosophical Quarterly* 2 (1): 33–42
- Pereboom, D. (2013), *Kant's Transcendental Arguments* (SEP: <http://plato.stanford.edu/entries/kant-transcendental/>).
- Rescher, N. (1961), “*On the logic of presupposition*”, *Philosophy and Phenomenological Research* 21(4), pp.521–527.
- Rohlf, M. (2010), *Immanuel Kant* (SEP: <http://plato.stanford.edu/entries/kant/>).
- Sacks, M. (2005), *The Nature of Transcendental Arguments*, *International Journal of Philosophical Studies*, V.3, Issue 4.
- Serck–Hanssen, C. (2003), *Kant's critical debut: The idea of the transcendental in Kant's early thought*, in: *From Kant to Davidson: Philosophy and the Idea of the Transcendental* (ed. J. Malpas).
- Schopenhauer, A. (1813), *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*.
- Strawson, P.F. (1950), ‘*On Referring*,’ *Mind*, v.59.
- (1966), *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London/New York.
- Stroud, B. (1968), ‘*Transcendental Arguments*,’ *Journal of Philosophy*, 65, pp.241–56.
- Stapleford, S. (2008), *Kant's Transcendental Arguments: Disciplining Pure Reason*.
- Transcendental argument for the existence of God* (WIKI: https://en.wikipedia.org/wiki/Transcendental_argument_for_the_existence_of_God)
- Walker, R.C.S. (2006), *Kant and Transcendental Arguments*, in: Guyer P. (ed.) *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, Cambridge University Press, pp.238–268.
- (1978), *Kant: The arguments of the Philosophers*. London.



Whether Jung Was a Kantian?

VALENTIN BALANOVSKIY*

Independent Researcher, Russia

Abstract

Researchers often talk about a powerful heuristic potential of the Kantian heritage, but sometimes they do not show concrete examples in defense of this opinion outside Kantianism and Neo-Kantianism. This article contains an attempt to demonstrate that on the example of how efficiently C.G. Jung used Kant's ideas to construct the theoretical basis of analytical psychology in general and his conception of archetypes in particular, we can see the urgency of Kant's heritage not only for his direct spiritual successors. In addition the question is discussed: why did Jung claim that epistemologically he took his stand on Kant?

Keywords

Transcendental Idealism, Analytical Psychology, Psychic and Physic Experience

It would be mistake to propose that German thinkers of XVIII century, which contributed to psychology to become an independent discipline (first in a form of philosophical psychology), dealt only with conscious ('light') part of the soul. Unconscious ('dark' or 'vague') contents of the psyche also became a subject of research very soon, exactly already in works of G. Leibniz (Leibniz 1921, p. 15-18). That is why it is not surprising that I. Kant, despite he was a champion of studying of the conscious structure of the soul, contributed a lot in emergence of philosophy and psychology of the unconscious. The measure of Kant's influence to the studies of the unconscious was precisely defined by A. Nicholls and M. Liebscher, who published a collective monograph on the topic

* Valentin Balanovskiy (Ph.D., independent researcher, Russia) studied philosophy at Immanuel Kant Baltic Federal University of Russia. The author specializes in history of philosophy. Key scientific interests are Kant's transcendental philosophy, Jung's analytical psychology, history of Russian philosophy, particularly Vladimir Solov'ev's philosophical system, Alexander Bogdanov's empiriomonism and tectology (the universal theory of organization), monodualism and energy theory of Nicolas Grot. Contacts: v.v.balanovskiy@ya.ru, <https://independent.academia.edu/Balanovskiy/>

Thinking the Unconscious: Nineteenth Century German Thought. They write that ‘with the possible exception of Leibniz, Immanuel Kant arguably determined the way in which unconscious phenomena were understood in nineteenth-century German thought more than any other philosopher of the eighteenth century’ (Nicholls, Liebscher 2010, p. 9). But what is the probability that transcendental idealism was in demand in XX century? There are many chances that the answer would be: Yes, it was in demand. So what are the facts? I will try to demonstrate this point of view on the example of perceiving Kant’s main ideas by C.G. Jung – outstanding thinker of the XX century, the creator of psychology of the collective unconscious.

What are the grounds to believe that in Jung’s conception – analytical psychology, which heuristic potential goes far beyond psychotherapy and successfully implements in philosophical anthropology, studies in philosophy religion, culture or art, – has trails of transcendental idealism? For example Jung himself maintains that Kant is his philosopher (Shamdasani 2003, p. 168); epistemologically he takes his stand on Kant’s philosophy (Jung 2015, p. 294). Moreover Jung regretted that in his student years he could not spend enough time in studying Kant (Jung, Jaffé 2003, S. 108). Furthermore Jung in his wrings turned directly to Kant’s personality or works more often, than to other philosophers, even A. Schopenhauer¹. But what if Jung confused about his philosophical identity? What if he was crucially improper Kantian, as P. Bishop, S. De Voogt, L. Huskinson identify him? Did Jung arrange his analytical psychology in accordance with Kant’s basic postulates? Let’s consider these issues.

As it often happens, there are radically different opinions on the issue of Jung’s attitude to transcendental philosophy. The only one thing, which is undoubted, is that there are not so much works on this topic. The most characteristic opinions were expressed by a narrow range of researchers. E.g. adherents of the point of view that Jung perceived a lot from Kant’s heritage and founded analytical psychology on the methodological basis of transcendental idealism are W.A. Shelburn, who tried to make a rational reconstruction of theory of the collective unconsciousness through the prism of Kant’s ideas (Shelburn 1976); D.T. Brent, whose PhD thesis was ‘Jung's Debt to Kant: The Transcendental Method and the Structure of Jung's Psychology’ (Brent 1977); E. Bär, who demonstrated in his article (Bär 1976, p. 114-123) that Kant’s notion ‘idea’ is logically isomorphic to Jung’s notion ‘archetype’; D. Vuksanovic (Vuksanovic 1996, p. 121-130); and S. Palmquist, who dedicated a range of works to concordance between some Kant’s and Jung’s ideas². The last researcher in his time proposed an idea of ‘Kant-Jung Book’ (KJB). This is an interesting multi-level project, which is aimed to demonstrate that Kant’s and

¹ It is a simple statistical fact. In Jung’s collected works Kant and his writings was mentioned 89 times (Adler, Hull 1979, p. 386-387). The 2nd place belongs to Schopenhauer – 87 times (Ibid., p. 598-599). But it should be mentioned that Jung predominantly turned to Schopenhauer to criticize him. With Kant Jung predominantly agreed.

² E.g., (Palmquist 1997), (Palmquist 2000), (Palmquist 2005, p. 1-27).

Jung's ideas may be represented as complementary to each other like Yin and Yang are manifestations of the single Tao.

Their opponents, who time to time criticize even the idea that Kant's and Jung's conceptions may have common places, are P. Bishop³, who in his book 'Synchronicity and Intellectual Intuition in Kant, Swedenborg, and Jung' claimed that Jung corrupted Kant's apriorism (Bishop 2000, p. 49); S. De Voogt⁴; and L. Huskinson, who tried to demonstrated in her book (Huskinson 2004) irrelevance between such crucial notions as Jung's 'archetype' and Kant's 'idea', because the first is the result of historical all-humankind experience, which roots in instincts and has an emotional nature, and the second roots in our reason and has absolutely a priori nature.

In my humble opinion, this difference in views is caused by a complexity of the subject of research, first of all, by complexity of put into compliance and comparing Kant's and Jung's terms. Such situation is normal, if we keep in mind that transcendental idealism and analytical psychology are the subjects of different brunches of the knowledge: history of philosophy and clinical psychology or may be history of psychotherapy. That is why in number of cases researchers choose really irrelevant parts of Kant's and Jung's theories for a comparison, to establish a correspondence between which is impossible or almost impossible indeed. At the same time more suitable for the comparison material remains unclaimed. That is why I propose to confide in Jung, who was not bad expert in transcendental idealism and the best expert analytical psychology.

So, following the Jung's thought, where should we search similarities between transcendental idealism and analytical psychology? For example, Palmquist proposes at first to explore architectonic level of Kant's and Jung's systems. To implement this approach, he offers to compare Jung's *psychological types* and Kant's *categories of the understanding*. How does it possible? According to Palmquist (Palmquist 1997, p. 168), psychological types seem to be the best Jung's attempt of systematization the conception of archetypes of the collective unconsciousness – and this can be used as a key for understanding of fundamental similarity between ideas of both of the thinkers. If I briefly try to reconstruct and simplify Palmquist's arguing, it would be something like this: 1) there are 12 categories of the understanding in Kant's system, which are divided to 4 groups; 2) in Jung's system we also can find 12 basic archetypes, which can be divided to 4 groups; 3) ergo Kant's and Jung's systems are similar in their architectonic. I think that Palmquist's version has big heuristic potential and in general structurally and formally right. But, at the same time, such interpretation can cause a lot of questions too. For example, why does Palmquist in one of his works (Palmquist 2005) try to compare Jung's archetypes and Kant's categories *indirectly* through the notion '*psychological type*'?

To compare Kant's notion '*idea*' and Jung's notion '*archetype*', like Huskinson clearly demonstrated (Huskinson 2004, p. 75-77), is definitely bad idea. Indeed, it would

³ E.g. (Bishop 1996, p. 107-140), (Bishop 2000), (Bishop 2009, S.133-156).

⁴ E.g. (De Voogd 1977, p.175-182), (De Voogd 1984, p. 204-228).

be better to compare almost identical for transcendental idealism and analytical psychology term 'idea'. Jung defines it as something purely noumenal, which has no empirical admixture. A possible difference between Kant's and Jung's views on the nature of *idea* may be found in the historical genesis of *ideas*. The difficulty is that Jung had a hypothesis on the historical genesis of ideas, but Kant hadn't, if I confuse nothing.

According to Jung, ideas emerged as a result of long-time process of abstraction of the most characteristic and general features from concrete contents of every-human psyche. Now they are pure a priori noumenal structures, which are independent from any possible experience (Jung 1976, p. 437). At the same time, he, following Kant, underlines that ideas as concepts of reason "may perhaps make a possible transition from the concepts of nature to the practical concepts, and in that way may give support to the moral ideas themselves" (Ibid., p. 438) and that their "essence is not just something derived, but, psychologically speaking, exists *a priori*, as a given possibility for thought combinations in general. Hence, in accordance with its essence (but not with its formulation), the idea is a psychological determinant having an *a priori* existence" (Ibid.). It should be noted that Jung's point of view reflects an antinomic nature of the issue of ideas' genesis. Indeed it seems that even Kant, if he could, would not dispute that both of hypotheses – 1) ideas are purely a priori, or 2) ideas are the result of abstraction from concrete contents of the psyche – would be simultaneously right or wrong – it is beyond of the possible experience, so, who knows? For example, Huskinson believes that Jung takes his stand on empiricism in the issue of ideas' genesis and thus he is out of the Kant's way. But I think that Jung demonstrated enough to identify him as a person, who arranged his point of view with Kant.

Such interpretation, according to which Jung is empiricist in resolving the issue of ideas' genesis, allows Huskinson to criticize even the possibility of comparing Kant's and Jung's conceptions with each other. The fact is that she concentrates on the part, where Jung writes that in 'Psychological Types' term '*idea*' deeply connected with term '*image*' or '*primordial image*' (Ibid., p. 437-438). Huskinson's arguments can be reconstructed in this way: if idea is derived from some image, ergo it has an empirical affective-nature (Huskinson 2004, p. 77). But in Kant's system idea is a priori noumenon. Thus Jung's 'empirical' idea incomparable with Kant's a priori idea. Furthermore, primordial image is nothing, but archetype. That is why Jung's archetypes and Kant's ideas are principle incomparable too. Huskinson writes that 'Jung's self-proclaimed allegiance to Kant is unfounded' (Ibid.), because

Jungian archetype, with its instinctive and emotionally affective constitution, is therefore contrary to the Kantian Idea that constitutes merely intellectual and practical functioning. Thus, the rationality and intellectual functioning of the Kantian Idea is antithetical to the irrational feeling aspect of the Jungian archetype. And this irrationality is antithetical to the practical, and thus 'moral', functioning of the Kantian Idea. [...] Indeed, perhaps the most significant

difference between Jung's archetype and Kant's Idea is that the latter has not a constitutive but a regulative function (Huskinson 2004, p. 77).

But, firstly, as I mentioned above, Jung permits a moral usage of ideas (Jung 1976, p. 438). Secondly, the fact is that for Jung primordial image (or archetype) is purely deprived of something empirical, because archetype as itself cannot be directly given even in myth of dreams. It only can be given as phenomenon, which called '*archetypal image*' (Jung 1975, p. 213)⁵. So, I can say, that in analytical psychology there is nothing more noumenal as a primordial image or archetype. Thirdly, when we are talking about constitutive status of ideas or archetypes in analytical psychology, we should always remember that archetypes have constitutive status not in nature, but in psyche. Doesn't it correlate with Kant, for whom ideas are negative and regulative in cognition of the nature, but positive and constitutive in morality (Kant, KpV, AA 05: 3-6), or sphere of relationships between human psyches? It should be noted that according to Jung, if somebody becomes to perceive archetypal image as something real, i.e. an object of the outer world, then either it is illness, or normal thing for very archaic culture.

Anyway, the main intention of Huskinson's argumentation seems to be right – once more I underline that to compare archetypes and ideas is a bad venture. At the same time Huskinson makes an important remark, which unfortunately remains undeveloped in her book, that '*archetype*' is closer in meaning to the term '*category*', because both of them relate to some a priori principle, which arranges our experience. Indeed something like this we can find in Jung's works⁶. Let's deal with this hypothesis.

The task now is to find out, why Jung decided to compare his archetypes with Kant's categories of the understanding? In this context it is impossible to disagree with Palmquist, who regrets that

unfortunately, Jung does not provide any details concerning his understanding of the relationship between the archetypes and the categories. One obvious difference is that, in contrast to Kant's highly logical map of the categories, Jung shies away from providing a systematic description of the archetypes. He makes it clear that the shadow and the anima (or animus) are the two main archetypal personalities, and that several others [...] are of secondary importance; but he also claims to have discovered numerous others. How Kant's categories can be regarded as 'applications' of these archetypes is far from evident (Palmquist 2004, p. 14-15).

Perhaps, an essence of Jung's *apriorism* is the key to understand a connection between *archetype* and *category*. So, what does it about? For example, Jung writes that "there is no

⁵ Also see on the topic: (Shelburn1976, p. 63-72).

⁶ E.g. see (Jung 1984, p. 120), (Jung 1972, p. 190).

human experience, nor would experience be possible at all, without the intervention of a subjective aptitude.

[...] Ultimately it consists in an innate psychic structure which allows man to have experiences of this kind. Thus the whole nature of man presupposes woman, both physically and spiritually. His system is tuned in to woman from the start, just as it is prepared for a quite definite world where there is water, light, air, salt, carbohydrates, etc. The form of the world into which he is born is already inborn in him as a virtual image. Likewise parents, wife, children, birth, and death are inborn in him as virtual images, as psychic aptitudes. These *a priori* categories have by nature a collective character” (Jung 1972, p. 190).

In other words, according to Jung there are some *a priori* structures in our souls – *archetypes*, which cannot be given in any experience, but at the same time which are *the necessary condition for any possible psychic experience*. I.e., for example, if it is impossible to cognize relationships between natural phenomena without *categories of relation* (which mere a priori forms of the understanding, not real objects or properties of real objects), it is also impossible to understand and create family relationships without *Father, Mother and Child archetypes* (which are not exist in the outer world on their own, but mere a priori forms of psyche).

Thus if Kant found out that *physical experience*, thanks to which we are functioning in the natural world and able to cognize it objectively, is impossible without a priori forms of sensibility and understanding, then Jung found out that *psychic experience*, thanks to which we are functioning in the human world and able to cognize human senses, emotions and relationships, is impossible without a priori forms of psyche – *archetypes of the collective unconsciousness*. And if Kant created a system of transcendental idealism, which is extremely suitable for orientation in the world of things, existing in the reality (*esse in re*) and existing in the intellect (*esse in intellectu*), then Jung indicated a third world between these two – the world of things, existing in the psyche (*esse in anima*) (Jung 1976, p. 45-46).

Because the world of *esse in anima* directly connected with the unconsciousness, methods of its studying would be a little bit different from methods, which were used by Kant for studying conscious phenomena and given-in-senses reality. That is why, in my opinion, it is not correct, following Bishop (Bishop 2000, p. 49), to accuse Jung of distorting of Kant’s ideas. Particularly Jung is blamed of introducing of *synchronicity* – an especial principle for describe a unique type of acausal connection between psychical and physical phenomena, which is strongly different from traditional views on determinism in natural sciences. But Jung was forced to develop synchronicity conception by the pressure of facts, which cannot be explained by means of the old paradigms⁷. Also we should keep

⁷ See: (Jung 2011, S. 457–553).

in mind that psyche is not stone, which moves in vacuum with a constant velocity, ergo its studying is required in nonstandard methods.

There is another one moment, connected with the issue of studying the world of *esse in anima*, which allows for critics to identify Jung as ‘improper’ Kantianist. This is about a searching for substance (or substrate) of the psychical. To describe, what could it be, Jung developed a conception of ‘*psychoid*’ or ‘*psychoid factor*’. According to him ‘*psychoid factor*’ is a transcendent psychical, a bridge between the matter and the pure spirit (Jung 1975, p. 216). To be precise, this is the border itself between the matter (instincts) and the spirit (archetypes)⁸, which cannot be directly studied by us, unlike animate and inanimate nature and pure ‘spiritual’ or mental objects (like ideas and notions), which are available for our direct researching. So, *psychoid factor* itself always remains beyond the frames of possible cognition.

Despite of all differences, it is possible to maintain that Kant’s and Jung’s apriorism and rational approach to the study of the psyche are similar. Thus transcendental idealism and analytical psychology may be represented as two parts of unified knowledge, like in its time were represented classical mechanics and relativistic physics. This would become obvious, if we will try to analyze this issue from some metalevel. Something like that Palmquist offers in his KJB-project.

Answering the question, formulated in the header of this article, I have to admit that Jung, of course, wasn’t pure or extremely proper Kantianist. But it is undoubtedly that Kant’s ideas influenced him strongly and primarily were used to build epistemological basis of analytical psychology.

Summarizing, firstly, it should be noted that continuity between thoughts of great thinkers shows that the genesis of fruitful conceptions is an ongoing process. Thus philosophical knowledge may be cumulative like natural science’s knowledge. It is important, because allows us to speak about some kind of the truth for humanitarian knowledge in situation, when fruitful ideas give shoots in conceptions, which belong to different trends and epochs.

For example, Aristotle was one of the first, who derived *categories* through the analysis of *natural language*. Kant abstracted *categories of the understanding* from real *logic forms of possible judgments*, which are more complex objects, than Aristotle’s categories. At his turn, Jung derived his ‘*categories*’ – *archetypes* – from ‘*judgments*’ (or *propositions*) of *figurative language of a myth* that is more complex task, because the object of analysis is hidden under the cover of collective unconsciousness. As we can see from this example, transcendental idealism is suitable not only for cognition of the consciousness, like E. Husserl and K. Popper showed, but also for cognition of such a complex and meaningful object as the collective unconsciousness.

Secondly, the fact that Jung perceived a range of Kant’s ideas allows us to engage interdisciplinary research at the junction of philosophy and psychology to understand

⁸ See more: (Eckman 1986, p. 88-99).

human nature better. For example, it seems to be possible to make an integral model of the psyche within bounds of European apriorism. As Palmquist offers, Kant's philosophy we can use to describe conscious part of the psyche, and Jung's conception to model unconscious part of the psyche by means of the aprioristic methodology.

Bibliography

- Adler, G., Hull, R.F.C. (eds.) (1979) *Collected Works of C.G. Jung, Volume 20: General Index*, Princeton University Press, Princeton.
- Bär, E. (1976), "Archetypes and Ideas: Jung and Kant", *Philosophy Today*, no 20, pp.114-123.
- Bishop, P. (2009), "Schwärmerei und Geisterseherei, Aufklärung und analytische Psychologie. Kant und Swedenborg aus der Sicht von C.G. Jung", F. Stengel (Hrsg.), *Kant und Swedenborg. Zugänge zu einem umstrittenen Verhältnis*, Berlin, New York, S.133-156.
- (2000), *Synchronicity and Intellectual Intuition in Kant, Swedenborg, and Jung*, The Edwin Mellen Press, Lewiston, NY.
- (1996), "The Use of Kant in Jung's Early Psychological Works" *Journal of European Studies*, no 26, pp. 107-140.
- Brent, T. D. (1979), *Jung's Debt to Kant: The Transcendental Method and the Structure of Jung's Psychology*, Ph.D. dissertation, University of Chicago.
- De Voogd, S. (1984), "Fantasy Versus Fiction: Jung's Kantianism Appraised", Papadopoulos, Renos & Saayman, Graham eds., *Jung in Modern Perspective*, Hounslow, pp. 204-228.
- (1977), "C.G. Jung: Psychologist of the Future, 'Philosopher' of the Past" *Spring: An Annual of Archetypal Psychology and Jungian Thought*, pp.175-182.
- Eckman, B. (1986) "Jung, Hegel, and the Subjective Universe", *Spring: An Annual of Archetypal Psychology and Jungian Thought*, pp. 88-99.
- Huskinson, L. (2004), *Nietzsche and Jung: The Whole Self in the Union of Opposites*, Bruner-Routledge; Taylor & Francis Group, Hove.
- Jung, C.G. (2015), *Letters*, ed. by Gerhard Adler and Aniela Jaffé, tras. R.F.C. Hull, vol.1: 1906-1950, Princeton University Press, Princeton.
- (2011), "Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge", *Gesammelte Werke*, Band 8: Die Dynamik des Unbewussten, Patmos Verlag, Ostfildern, S. 457–553.
- (1984), *Dream Analysis: Notes on the Seminar Given in 1928-1930*, ed. W. McGuire, Princeton University Press, Princeton.
- (1976), "Psychological Types", *Collected Works of C.G. Jung*, ed. by G. Adler & R.F.C. Hull, vol. 6, Princeton University Press, Princeton.
- (1975), "On the Nature of the Psyche", *Collected Works of C.G. Jung*, ed. by G. Adler & R.F.C. Hull, vol. 8, Princeton University Press, Princeton, pp. 159-236.

- (1972), “The Relations Between the Ego and the Unconsciousness”, *Collected Works of C.G. Jung*, ed. by G. Adler & R.F.C. Hull, vol. 7, Princeton University Press, Princeton, pp. 123-304.
- Jung, C.G., Jaffé, A. (2003), *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C.G. Jung*, Walter Verlag, Zürich, Düsseldorf.
- Leibniz, G.W. (1921), *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, E. Flammarion, Paris.
- Nicholls, A., Liebscher, M. (2010), “Introduction: Thinking the Unconscious”, *Thinking the Unconscious: Nineteenth Century German Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 1-25.
- Palmquist, S. (2005), “Kant’s Categories and Jung’s Types as Perspectival Maps To Stimulate Insight in a Counseling Session”, *International Journal of Philosophical Practice*, vol. 3, no 1, pp. 1-27.
- (2000), *Kant's Critical Religion: Volume Two of Kant's System of Perspectives*, London.
- (1997), *Dreams of Wholeness: A course of introductory lectures on religion, psychology and personal growth*, Philopsychy Press, Hong Kong.
- Shamdasani, S. (2003), *Jung and the Making of Modern Psychology: The Dream of a Science*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Shelburn, W.A. (1976), *C.G. Jung’s Theory of the Collective Unconscious: a Rational Reconstruction*, PhD dissertation, University of Florida, Florida.
- Vuksanovic, D. (1996) “Immanuel Kant’s Philosophy of Consciousness in Light of the Jungian Tipology of Personalities”, *Communication and Cognition: An Interdisciplinary Quarterly Journal*, vol. 29, no 1, pp. 121-130.



Kant's Dynamic Hylomorphism in Logic

ELENA DRAGALINA-CHERNAYA*

National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russia

Abstract

The aim of this paper is to provide a dynamic interpretation of Kant's logical hylomorphism. Firstly, various types of the logical hylomorphism will be illustrated. Secondly, I propose to reevaluate Kant's constitutivity thesis about logic. Finally, I focus on the design of logical norms as specific kinds of artefacts.

Keywords

Logical Hylomorphism; Substantial Hylomorphism; Dynamic Hylomorphism; Pure General Logic; Act-Rationality, Rule-Rationality; Normativity of Logic.

The formality assumption underlies most of normative theories of logic. Paradoxically, logical form is not a formal concept of logic. It is generally accepted that the attempts to formalize informal notions of computability, decidability and provability provided decisive progress in modern logic. However, it is hard to see how we can formalize or even conceptualize logical form when we have to distinguish between different models of logical hylomorphism.

According to the doctrine of logical hylomorphism, logic is concerned with logical form, and not with logical matter. While a variety of definitions of the logical form and logical matter dichotomy have been suggested, in this paper I propose to distinguish between substantial and dynamic models of hylomorphism in logic.

Substantial hylomorphism considers logic as a theory of higher order formal objects which takes their general properties and turns them into general laws of deduction.

* Elena Dragalina-Chernaya, Doctor of Sciences, Tenured Professor, National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russia. E-mail for contact: edragalina@gmail.com

Substantial hylomorphism presupposes the interpretation of the formal in terms of being unaffected by the variability of matter. This variability may concern terms or models. Thus, various modifications of substantial formality may be grouped into two clusters: the formal as schematic and the formal as model-theoretic invariance. Schematically, the form of argument represents a result of the substitution of all the non-logical terms with variables of the corresponding categories. Model-theoretically, the formality of logic is specified in terms of being invariant under permutations of objects in the domain (Tarski 1986) or under isomorphisms (Sher 1991), homomorphisms (Feferman 1999) or partial isomorphisms (Bonnay 2008) of structures.

In dynamic version of hylomorphism *what*-formality gives way to *how*-formality. From the dynamic point of view, logic is the domain of rule-governed and goal-directed inferential activity. Dynamic formality characterizes a special way of following the rule whose antithesis is not the material, but the informal in the sense in which we speak about informal behaviour or leadership. We can distinguish between constitutive and regulative formal rules. While regulative rules (e.g., rules of etiquette) regulate antecedently or independently existing activity, constitutive rules (e.g., rules of football or chess) create the very possibility of an activity by providing the conditions for it (Searle 1969, p. 33). Generally, constitutive rules form institutions while regulative rules correspond to ritual. However, this distinction is not sharp. For instance, regulative rules of polite behavior do create a new form of behavior, i.e. polite behavior. While constitutive rules of inference form the correctness of logical proof, regulative rules for the search for proof form its excellence.

Given these taxonomic distinctions, I propose to revisit Kant's logical hylomorphism. The aim of this paper is to provide a dynamic interpretation of Kant's formality criterion for general pure logic. What is gained, then, is a design-perspective on Kant's thesis of constitutivity and, at the same time, the normativity of logic which seems to be antinomical from other perspectives.

1. Dynamic Formality of Pure General Logic

For Kant, logic is a body of rules. In his *Logic* he writes that all the rules according to which the understanding acts are either necessary or contingent. Necessary rules of cognition are those "without which no use of the understanding would be possible at all"; contingent rules are those "without which a certain determinate use of the understanding would not occur" (Kant 1974, p. 12 / AA 9:12). Contingent rules are not universally applicable. These rules depend on certain objects of knowledge and are as diverse as these objects. Such as the use of understanding in mathematics, metaphysics, morals. On the contrary, general logic, as Kant pointed out in the *Critique of Pure Reason*, is concerned exclusively with "absolutely necessary rules of thinking, without which no use of the understanding takes place" (CPR A52/B76). Logic is pure when "we abstract from all the empirical conditions under which our understanding is exercised" (CPR A53/B77).

According to Kant, the formality of pure general logic arises from the fact that it investigates absolutely necessary rules of thinking. Pure general logic

abstracts from all content of knowledge, that is, from all relation of knowledge to the object, and considers only the logical form in the relation of any knowledge to other knowledge; that is, it treats of the form of thought in general (*CPR* A55/B79).

The necessity of rules of pure general logic entails its emptiness. Being generally applicable, these rules abstract from all differences between objects. As MacFarlane claims,

formality is not, for Kant, a defining feature of logic, but rather a substantive consequence of the generality of logic, given Kant's other philosophical commitments (MacFarlane 2000, p. 80).

In fact, Kant argues for the formality of logic on the basis of the general applicability of its necessary rules. The point is that the necessary rules of thought in general may concern its form, and not its matter. Form, for Kant, is not an object of the understanding, but a condition of the use of the understanding. Being a canon of understanding, the rules of pure general logic should be gained *a priori* and independently of any experience.

Historically, Kant was the first modern philosopher to use formality as a criterion for the demarcation of the boundaries of logic (MacFarlane 2000; Dutilh Novaes 2012). Metaphysical hylomorphism goes back to the Aristotelian form (*morphe*) versus matter (*hyle*) dichotomy. But this dichotomy is absent from the *Organon*. Aristotle applies this distinction to logic only twice: in *Physics* (195a18–19) and in *Metaphysics* (1013b19–20). The two passages are almost identical. He observes that the premises of an inference (hypotheses) are the matter for the conclusion. These passages do not imply logical hylomorphism because they say nothing about the logical form or the formal structure of the premises and the conclusion. Surprisingly, as MacFarlane pointed out,

the father of both formal logic and hylomorphism was not the father of logical hylomorphism (MacFarlane 2000, p. 255).

The freedom of paraphrase which Aristotle allows himself in representing and interchanging syntactically different arguments with the same meaning implies Łukasiewicz's verdict "Aristotelian logic is formal without being formalistic" (Łukasiewicz 1957, p. 15).

But logic cannot be schematically formal without being formalistic. Moreover, Aristotle did not create a formalized language as a canon for syllogistic reasoning but rather provided a formal criterion for determining when no assumption of syllogisms is missing. The Aristotelian reductive approach to patterns of inference (i.e. to syllogistic moods in the three figures) shifts the focus from the schematic towards the dynamic model

of formality. While Aristotle did not apply formality as a criterion for logicity, Kant demarcated the boundaries of pure general logic via its dynamic formality.

2. The Constitutivity Thesis: Logic as Grammar

Kant's logical hylomorphism is not substantial, but dynamic. Since logic is a canon of understanding as "the faculty of rules" (*CPR* A13/B171), logic is "the science of the rules of the understanding in general" (*CPR* A52/B76).

The traditional view is that Kant considered rules of logic as constitutive of what we would define as thinking. Linnebo incorporates into the Kantian conception of logic the *Constitutivity Thesis*:

Logic is constitutive of thought. More precisely, there are non-empirical notions of thought and understanding, and the laws of logic are constitutive of thought and understanding thus understood (Linnebo 2003, p. 240)

For Kant, logic is internal of thought, i.e. illogical thinking would seem not to be thinking at all. He explained the conception of logic as formal because constitutively normative of thought through an analogy with grammar. Logic is like

a general grammar which contains nothing beyond the mere form of a language in general, without words, which belong to the matter of the language (Kant 1974, p. 15 / AA 9:15).

Following Kant, Wittgenstein considered inferential rules as grammatical rules rather than as meaningful empirical statements. According to Wittgenstein,

Grammar is not accountable to any reality. It is grammatical rules that determine meaning (constitute it) and so they themselves are not answerable to anything and to that extent are arbitrary (Wittgenstein 1974, p. 187).

Logical rules constitute the possibility of structure. Wittgenstein writes in *Tractatus*:

Logic must look after itself... In a certain sense, we cannot make mistakes in logic ... What makes logic a priori is the impossibility of illogical thought (Wittgenstein 1922, 5.473; 5.4731).

In fact, if logic is the 'grammar of thought', then a logical error seems not to be possible altogether. For Kant, a logical error 'in the formal sense of the world' would be a form of thinking contrary to itself. It is difficult for him to comprehend "how any force should deviate from its own essential laws" (Kant 1974, p. 59 / AA 9:59). The faculty of understanding, when considered by itself, cannot violate its own rules. However, if logical mistakes are impossible in principle the logic cannot be normative for thought. Kant needs

his dichotomy of sensibility and understanding as different universal human faculties to explain the possibility of logical mistakes. He believed that “if we had no other power of cognition beside the understanding, we would never err” (ibid.).

According to Husserl, Kant did not make analytic *a priori* a problem. He considered Kant's attempt to give an interpretation of logic in terms of subjective human faculties as *specific relativism*. Logic should be objective. As Husserl pointed out,

we should bear in mind that, as formal ontology, logic presupposed at least possible worldly being, which, after all, it must have acquired as a possibility variant of the undoubtedly actual world (Husserl 1969, p. 224).

He believed that the transcendental justification of logic is possible only if we postulate a special region of formal categorical objects. The objects of this region hypostasize psychical relations which, as distinct from physical relations, have no impact on other properties and relations of objects, but themselves exist by virtue of these other properties and relations. Model-theoretically, types of isomorphism may be considered as categorical objects of Husserl's formal region (Dragalina-Chernaya 2012). Generalizing, we might say that Husserl's higher-level region should save logic from naturalism and specific relativism.

Does the ‘grammatical’ approach to logic require adopting a naturalistic (e.g., psychological) notion of normativity? For Wittgenstein, to think illogically means to try speaking against grammatical rules. However, knowing of a rule is not a state of consciousness. What we mean when we say that someone ‘cannot think it’ is not:

try as he may, he can't think it, but it is for us an essential part of ‘thinking’ that – in taking, writing, etc. – he makes *this sort* of transition (Wittgenstein 1978, sec. 80).

Wittgenstein claims in *Tractatus* that

we could not *say* what an ‘illogical’ world would look like. It is impossible to represent in language anything that ‘contradicts to logic’ as it is in geometry to represent by its coordinates a figure that contradicts the laws of space, or to give the coordinates of the point that does not exist (Wittgenstein 1922, 3.031; 3,032).

The fact that we cannot imagine ‘illogical’ world does not shift focus from logic towards psychology. As Wittgenstein remarks,

When dealing with logic, ‘One cannot imagine that’ means: one doesn't know what one should imagine here” (Wittgenstein 1977, p. 6).

He characterizes the reasoning rules as *inexorable*:

“thinking and inferring (like counting) is of cause bounding for us, not by an arbitrary

definition, but by natural limits corresponding to the body of what can be called the role of thinking and inferring in our life” (Wittgenstein 1978, sec. 116).

Thus, to look at logical normativity in separation from the way the inferring enters our life is misconceived. To demarcate the bounds of logic as a normative discipline means to specify its “civil status”; cf.: “The civil status of a contradiction, or its status in civil life: there is the philosophical problem” (Wittgenstein 1958, sec. 125). Since norms are goal-oriented, the focus of a normative theory of logic must be on the institutional role played by the goal in reasoning.

According to Searle, constitutive rules capture the essence of institutions making institutional actions possible. As he pointed out,

The essential role of human institutions and the purpose of having institutions, is not to constrain people as such, but, rather, to create new sorts of power relationships. Human institutions are, above all, enabling, because they create power, but it is a special kind of power. It is the power that is marked by such terms as: rights, duties, obligations, authorizations, permissions, empowerments, requirements, and certifications. I call all of these deontic powers (Searle 2005, p. 10).

Institutional relations are entered into not by things or abstractions, but by people. Therefore, the real medium of institutional ontology is not a set of physical objects (chess pieces, money) or even institutions that arise when status functions are collectively ascribed to objects, but acting agents vested with deontic powers. It would be a nice challenge if we shift attention from rules to goals of reasoning. Instead of focusing on the *a priori* essence of logical rules, we may put the question about the design of constitutive norms of logic. But now here is a puzzling new question: what does the deontic power of a logical designer consist of?

3. Act-Rationality vs. Rule-Rationality in Reasoning

Nowadays there is no philosophical consensus about the normativity of logic for real-life reasoning. It turns out to be surprisingly hard to distinguish between normativity drawn from logic and the non-logical features of resource-limited and domain-sensitive reasoning. For instance, psychological experiments with conditional reasoning show the collision of everyday reasoning intuitions with the truth-preserving rules of inference derived from logic. Let us consider Byrne’s *suppression task* (Byrne 1989).

Suppose one presents a subject with the following premises:

(1) *If she has an essay to write she will study late in the library.*

She has an essay to write.

In this case almost 90% of subjects draw the conclusion *She will study late in the library.*

Next suppose the premise

(2) *If the library is open, she will study late in the library*

is added. In this case only 60% concludes *She will study late in the library*. However, if instead of the premise (2) the premise

(3) *If she has a textbook to read, she will study late in the library*

is added, then more than 90% of subjects draw the conclusion *She will study late in the library*.

Thus, experimental subjects seem to be guided not by a formal rule of inference (e.g., *modus ponens*) but by surrounding context, basic knowledge, and belief biases. If accordance with logical rules is a pre-requisite for rational acts, a real man-in-the-street seems to act irrationally.

Not only ordinary reasoning but also economical behavior of real agents violates systematically the act-rationality. In a famous *Ultimatum Bargaining* experiment (Güth, Schmittberger, and Schwarze 1982) two players were asked to divide a sum of money (say, one hundred DM). The first player made an offer, which could be either accepted or rejected by the second player. If it was rejected, nobody got anything. The players did not know each other and communicate via the computer. 'Rational' play would predict a 99 to 1 split. In fact, the offered split was between 50-50 and 65-35. Moreover, in most cases when the second player was offered less than 30 %, he refused. It is hard to explain these decisions with the ordinary notion of utility maximization.

To provide a synthesis between rationalistic neo-classical economic theory and behavioral economics Aumann put forward a paradigm called *rule-rationality* which originates from Rawls distinction between act- and rule-utilitarianism (Rawls 1995). According to rule-rationality, economic agents maximize utility over rules rather than acts. A rule does not need to be consciously adopted. Often it is executed by means of an indirect mechanism (e.g., 'honor' or 'altruism'). Thus, being rule-rational, ordinary people do not behave in a consciously rational way in their day-to-day actions. Rather, they follow the rules that work well in general. One such rule is "Don't let people humiliate you". The rule doesn't apply to the Ultimatum Bargaining experiment, because of the anonymity of its participants.

According to Aumann, under rule-rationality people do not maximize utility of an act, rather,

they adopt rules, or modes of behavior, that maximize some measure of total or average or expected utility, taken over all decision situations to which that rule applies; then, when making a decision, they choose an act that accords with the rule they have adopted (Aumann 2008, p. 2).

At first sight, Byrne's suppression task is an excellent example of rule-rationality in everyday reasoning with conditionals. Actually, conditionals in real-life reasoning seem to be defeasible and presuppose the closed world reasoning (Stenning and van Lambalgen 2008). According to the rules of closed world reasoning, what is not forced to be true can be assumed to be false. If there is no positive information about exceptions, to assume that they do not occur is rule-rational. In general, closed world domain-oriented reasoning is

strategically more attractive than indefeasible deduction, which is extremely expensive from a computational point of view. In standard situations, rules of closed world reasoning work well and maximize some measure of expected utility. In this way a real man-in-the-street usually justifies the pattern of *modus ponens*. But this justification no longer works in the presence of the additional premise, since the fact that the library is closed is an exception to the rule. At the same time the turn from act to rule-rationality in the theory of fallacies gives rise to a worry. How act-irrational logical mistakes may result from the rule-rational principles of inference? In what sense (if any) does logic deal with utility over rules of inference? Does the *Constitutivity Thesis* about logic mean that the very idea of maximizing utility over logical rules of inference should be rejected?

4. The Normativity of Logic: A Design-Perspective

According to psychological logicians, logic is a generalization of those inferences that people judge to be valid. But inference has an intrinsic connection with truth as its goal. What is true does not depend on psychological laws of taking-to-be-true. Thus, logical norm should be designed in view of achieving the ultimate goal, truth. Does it mean that logical norm should be grounded in designer's acceptance of *substantive claims*, i.e. laws of truth?

In the classical debate on 'logical aliens', i.e. on beings whose laws of thought are supposed to contradict ours, Frege considered the logical aliens' 'thought' as a kind of 'madness' rather than instances of thinking at all. In the *Basic Laws of Arithmetic* he wrote:

“what if beings were [...] found whose laws of thought flatly contradicted ours and therefore frequently led to contrary results even in practice? The psychological logician could only acknowledge the fact and say simply: those laws hold for them, these laws hold for us. I should say: we have here a hitherto unknown type of madness. Anyone who understands laws of logic to be laws that prescribe the way in which one ought to think – to be laws of truth, and not natural laws of human beings” taking a thing to be true – will ask, who is right? Whose laws of taking-to-be-true are in accord with the laws of truth? The psychological logician cannot ask this question; if he did he would be recognizing laws of truth that were not laws of psychology” (Frege 1964, p. 14).

Yet, what is to be gained by focusing on laws of truth instead of rules of inference? Clearly, saying that the second-order rules regulate the application of rules of reasoning seems to presuppose acceptance of a third-order rule in virtue of which the application is correct. As Wittgenstein asks:

“Can't we imagine a rule determining the application of a rule, and a doubt which it removes - and so on?” (Wittgenstein 1958, sec. 84).

There would be an infinite regress; cf. Carroll's puzzle of Achilles and the Tortoise (Carroll

1895).

Nevertheless, I take the view that we can avoid this infinite regress without substantive claims if we consider logical norms as specific kinds of *artefacts*. The designers of these artefacts act in the institutional reality rather than in the *Third Realm*. While the ultimate purpose of the design of a dishwasher is cleaning dishes, the ultimate goal of the design of a logical norm is achieving truth. However, a purpose intended by a designer does not constitute the essence of an artefact. We have to take into account not only the intentions of a producer, but also the institutions and social conventions which are necessary conditions for the existence of many kinds of artefacts. Moreover, actual practice of the social use of artefacts (e.g., drugs) frequently finds out their new useful functions 'unintended' by their designer. The functions of artefacts depend on a collective intentionality of their designers and users, therefore strategical mistakes as pertaining to designing of logical norms are mistakes of *we-intentionality*.

Our skill in reasoning is a matter of strategic choice. It pertains to the entire organization of particular steps of inference and cannot be discussed move by move, act by act. As Hintikka remarks,

there can be a separate, nonpsychological theory of fallacies only so far as fallacies are thought of as strategic mistakes, not violations of the 'rules of inference' of logic (Hintikka 2001, p. 39).

A reasoning task is not given, but needs to be *we-intentionally* constituted. Thus, there is no way of determining in advance the rules of inference unaffected by the reasoning task at hand. Rules of inference say nothing about utilities of steps of inference. Utilities can be associated only with strategic rules which tell how to reason better or worse. Being regulative for reasoning, strategic rules do not constitute the institution of correct reasoning. However, like regulative etiquette rules that constitute cultural behavior, strategic rules constitute the excellence in reasoning.

Conclusion

To say that logic is normative is to say that humans ought to reason formally. But why should we care about formality in reasoning? An essential part of the answer to this question is that deliberative reasoning depends on our ability to reason formally.

According to Kant,

Logic shall teach us the right use of the understanding, i.e. the one that agrees with itself (Kant 1974, p. 16).

Strategical mistakes as pertaining to the design of logical norms are mistakes of *we-intentionality*, but it is up to a person to take responsibility for the formal transparency and strategic excellence of reasoning.

Acknowledgments

This work is an output of a research project implemented as part of the Basic Research Program at the National Research University Higher School of Economics (HSE).

Bibliography

- Aumann, R. J. (2008), *Rule-Rationality versus Act-Rationality*. Center for the study of rationality: The Hebrew University of Jerusalem.
- Bonnay, D. (2008), Logicality and Invariance // *Bulletin of Symbolic Logic*. Vol. 14. No. 1. P. 29–68.
- Byrne, R.M.J. (1989), Suppressing valid inferences with conditionals // *Cognition*, vol. 31. P. 61–83.
- Dutilh Novaes, C. (2012), Reassessing Logical Hylomorphism and the Demarcation of Logical Constants // *Synthese*, Vol. 185, № 3. P. 387–410.
- (2011), The Different Ways in which Logic is (said to be) Formal // *History and Philosophy of Logic*, 32, no. 4. P. 303-332.
- Dragalina – Chernaya, E. (2016), The Roots of Logical Hylomorphism // *Logical Investigations*, Vol. 22, №2 (to appear)
- (2015), Dilemmy logicheskogo gilemorfizma [The Dilemmas of Logical Hylomorphism] // *Kantovsky Sbornik*, 52 (2). P. 86-96.
- (2012), Ontologii dlya Vbelyara i Eloizy [Ontologies for Vbelard and Eloise]. M.: HSE Publishing House.
- Carroll, L. (1895), What the Tortoise Said to Achilles // *Mind*, №4. P. 278–80.
- Corcoran, J. (2009), Aristotle’s Demonstrative Logic // *History and Philosophy of Logic*, Vol. 30. P. 1–20.
- Feferman, S. (1999), Logic, Logics and Logicism // *Notre Dame Journal of Formal Logic*. Vol. 40. P. 31–54.
- Frege, G. (1964). *The Basic Laws of Arithmetic*. Berkeley: University of California Press.
- Güth, W., R. Schmittberger, and B. Schwarze (1982), An Experimental Analysis of Ultimatum Bargaining // *Journal of Economic Behavior and Organization*. Vol. 3. P. 367-388
- Hintikka, J. (2001), Is Logic the Key to All Good Reasoning? // *Argumentation*, Vol. 15. P. 39
- Husserl, E. (1969), *Formal and Transcendental Logic*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Kant, I. (1998), *Critique of Pure Reason*. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Ed. Paul Guyer and Allen W. Wood. Trans. Paul Guyer and Allen W. Wood. New York City: Cambridge University Press.
- (1974), *Logic*. The Bobbs-Merrill Company, Inc.

- Linnebo, Ø. (2003), Frege's Conception of Logic: From Kant to *Grundgesetze* // *Rev. Int. Fil.*, Campinas, V. 26, n. 2, pp. 235-252.
- Łukasiewicz, J. (1957), *Aristotle's Syllogistic from the Stand point of Modern Formal Logic*, 2nd ed., Oxford.
- MacFarlane, J. (2004), *In What Sense (If Any) Is Logic Normative for Thought?* Draft of April 21, 2004.
- (2000), *What does it mean to say that logic is formal?* PhD dissertation, Pittsburgh University.
- Rawls, J. (1995). Two Concepts of Rules // *Philosophical Review*, №1. P. 3 – 32.
- Searle, J. R. (2005), What is an Institution? // *Journal of Institutional Economics*. Vol. 1, No. 1. P. 1-22.
- (1969), *Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sher, G. (1991), *The Bounds of Logic: A Generalized Viewpoint*. Cambridge: MIT.
- Stenning, K. and van Lambalgen, M. (2008), *Human Reasoning and Cognitive Science*, Cambridge: MIT Press.
- Tarski, A. (1986), What are Logical Notions? // *History and Philosophy of Logic*. 1986. Vol. 7. P. 143–154.
- Wittgenstein, L. (1978), *Remarks on the Foundations of Mathematics*, 3rd edition, Oxford.
- (1977), *Remarks on Colour*. Oxford: Blackwell.
- (1958), *Philosophical Investigations*. Oxford: Basil Blackwell.
- (1922), *Tractatus Logico-Philosophicus*, London: Routledge & Kegan Paul.



Stephan Tichy on Incorporating Kant's Philosophy into University Education at the End of the 18th Century

SANDRA ZÁKUTNÁ*

University of Prešov in Prešov, Slovakia

Abstract

The paper deals with Stephan Tichy, the very first Slovak scholar who dealt with Kant's philosophy in his work *Philosophische Bemerkungen über das Studienwesen in Ungarn*, anonymously published in 1792. In this work Tichy openly advocates incorporating Kant's philosophy into university education, with an emphasis on the significance of Kant's philosophy to the educational system and the total independence of philosophy as such. The paper also compares Kant's method of teaching philosophy introduced in the *Announcement of the Programme of Lectures for the Winter Semester 1765—1766* with Tichy's ideas on how to teach philosophy at universities.

Key words

Education, Kant, Slovakia, Stephan Tichy, Teaching Philosophy.

1. Kant at the End of the 18th Century in the Region of Today's Slovakia

This paper focuses on the first reflections of Kant's philosophy in the region known today as Slovakia at the end of the eighteenth century – a period of significant political and social change. In the first part I briefly sketch the academic environment in the Slovak region in

* Sandra Zákutná is an assistant professor in philosophy at the Institute of Philosophy at the Faculty of Arts of the University of Prešov, Slovakia. Email: sandra.zakutna@unipo.sk. The paper is the outcome of the research project VEGA 1/0238/15 *Kant's Ideas of Reason and Contemporary World* supported by the Ministry of Education, Science, Research and Sport of the Slovak Republic.

the era, in the second part I focus on Stephan Tichy's¹ work *Philosophische Bemerkungen über das Studienwesen in Ungarn* that provides the first complex reaction to Kant in the region, and in the third part I point out the parallels between Kant and Tichy in their methods on teaching philosophy.

The region I deal with in this paper is today's Slovakia and one should bear in mind that Slovakia (or Czechoslovakia) did not exist as a state (states) at the end of the 18th century. Slovakia was a part of the Habsburg Monarchy, later its Hungarian part and the new history of Czechoslovakia as a state started only in 1918.

The analysis of the first philosophical reflections of Kant's philosophy in the Slovak region should take into consideration the difficult conditions of strong religious conflicts and political censorship in that time. Kant was first mentioned in academic debates in the Slovak intellectual environment during the first half of the 1790s. Ondrej Mészáros speaks about Slovak teachers from around 1790 (Štefan Fábry, Johann Samuel Fuchs, Žigmund Karlovský, Samuel Žigmondý), mainly from evangelical colleges, who in their lectures and textbooks either partially or fully supported Kant's positions and he adds that according to historical-philosophical sources, it is clear that Kant was discussed among Slovak scholars even before the so-called dispute about Kant in Hungarian philosophy that started at the turn of the eighteenth century and continued until the end of the nineteenth century (Mészáros 2010, p. 967).

Kant was also discussed among catholic thinkers – Johann von Delling (1764–1838), Anton Kreil (1757–1838) or Stephan Tichy (1760–1800). Kreil from Pest and Tichy from Kaschau were both dismissed in 1795. Teaching Kant's philosophy was also forbidden in this year at all types of schools (Mészáros 2010, p. 968) because Kant's philosophy was interpreted as a dangerous system that aims to destroy religion and morality, and as a way of teaching students to become atheists and enemies of religion (Oravcová² 1986, p. 588–589). It means that the philosophers who wanted to deal with Kant (and who often became familiar with Kant's philosophy during their studies at German universities) could not spread their ideas freely. S. Lapointe adds that “[i]n Austria, being accused of ‘Kantianism’ was not unusual and often served as a pretext to oust detractors of the State (Lapointe 2011, p. 11).

The authors like Štefan Fábry (1751–1817), Johann Samuel Fuchs (1770–1817), Žigmund Karlovský (1772–1821), or younger generation represented by Michal Greguš (1793 – 1838) and Andrej Vandrák (1807 – 1884) were familiar with Kant's philosophy, which inspired them in their works, although they could not spread their ideas openly. Some of the works were thus published anonymously, e.g. Stephan Tichy's work

¹ The Slovak transcription of his name is “Štefan Tichý”.

² Marianna Oravcová was the first one who emphasised the importance of Stephan Tichy in connection with Kant's philosophy in Slovakia in her paper “Štefan Tichý – prvý stúpenec Kanta na Slovensku [Stephan Tichy – The First Adherent of Kant in Slovakia]”, *Filozofia*, 1986, vol. 41, no. 5. She also translated the second paragraph (“Philosophy”) of his *Philosophische Bemerkungen über das Studienwesen in Ungarn* into Slovak language in the same number of the journal *Filozofia*.

Philosophische Bemerkungen über das Studienwesen in Ungarn in 1792 or Kant's ideas were incorporated in the writings indirectly and used as a strong inspiration, e.g. in Andrej Vandrák's work *A philosophiai ethica elemei* in 1842. It can be said that philosophical research undertaken in the Slovak region at this time reflected the latest developments in German universities and the philosophers focused on developing actual philosophical discussions and using them as their starting point, however, not always was it possible to do freely.

2. Stephan Tichy and his *Philosophische Bemerkungen über das Studienwesen in Ungarn* as the Reflection of Kant's Philosophy

Stephan Tichy's case is a good example. He was the very first Slovak scholar who spoke for Kant – openly but, unfortunately, anonymously. He was a professor of mathematics at the Academy in Košice (Kaschau) and in 1792 he published a work called *Philosophische Bemerkungen über das Studienwesen in Ungarn*³. The book aimed to react to the educational system in Hungary and to the education reform introduced by Leopold II who ruled between 1790 and 1792. The work's title "Philosophical Remarks" indicates Tichy's effort to comment on the necessary changes in the character of education and to introduce ideas how to innovate the educational system. Tichy primarily focuses on the faculty of philosophy that had an important role in the university education because studying philosophy was compulsory for all university students. Tichy was aware of the important place of the faculty of philosophy and claimed that this faculty is an axis of the whole educational system because it sciences form a basis for other sciences and, moreover, they are the source of national enlightenment (Tichy 1792, p. 4).

The work is divided into twelve paragraphs: §1. *Über die ordentlichen Vorlesungen überhaupt*, §2. *Philosophie*, §3. *Mathematik*, §4. *Physik*, §5. *Geschichte*, §6. *Unterschied der ordentlichen Vorlesungen auf Akademien, und auf der Universität*, §7. *Zustand der Professoren*, §8. *Besetzung der erledigten Lehrstühle*, §9. *Doktorwürde*, §10. *Klassische Autoren*, §11. *Bücher – Zensur*, and §12. *Schema der außerordentlichen Vorlesungen der philosophischen Fakultät auf der Universität*. Tichy refers to Kant in the

³ The work was published anonymously in German language in Pest, Ofen (both are parts of today's Budapest) and Kaschau (German name for Košice, the second largest city in Slovakia) by Strohmayer in 1792. The book can be found also in German libraries, e.g., in its digitalized form in Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen and it is available at <<http://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?PPN657066885>>. What is interesting about the copy is that there is a handwritten name "Tichy, Franz", not Stephan and some sources and libraries use the wrong name, too. The book was reflected in German journals and books in a relatively short time after it was published, cf. *Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen*, Göttingen: Dieterich 1793, Band 51, pp. 156–157; *Allgemeine Literatur-Zeitung*, Jahrgang 1795, Band 3, Numero 258, pp. 628–632; Christoph Meiners: *Ueber die Verfassung, und Verwaltung deutscher Universitäten*, Band 1, Göttingen: Röwer, 1801, p. 127.

second paragraph devoted to philosophy and although he does not explain Kant's philosophy systematically, he works with it as an inspiration for explaining the innovative ideas in educational system, and as a source of the critique of reason (*Kritik der Vernunft*).

In the paragraph on philosophy he focuses on the issue of metaphysics and says that its main themes are God, freedom and immortality. He considers it important to distinguish between *practical metaphysics* and *speculative metaphysics*; while practical metaphysics is based on *vernünftiges Glauben*, speculative metaphysics aims to bring universally valid, speculative judgements (Tichy 1792, pp. 16–17). According to Tichy, such a discipline does not yet exist. If it were possible, there would be no disputes in philosophy, as there are no disputes in mathematics, he continues. For him it only means that there are only unsuccessful attempts (*misslungene Versuch*) on speculative metaphysics (Tichy 1792, p. 18).

Tichy explains that in philosophy it is crucial to adequately distinguish between blind faith and knowledge and the first thing that must be done in philosophy is a complete differentiation between practical and speculative metaphysics. The only science able to investigate the nature of human abilities and knowledge a priori is the critique of reason – “*Kritik der Vernunft, oder Kritik des menschlichen Erkenntnisvermögens*” (Tichy 1792, p. 24). Tichy then asks whether there is such a critique of reason and here he refers to Kant as the only philosopher who aimed to bring this type of critique. Tichy calls him “*ein großer und tief sinniger Philosoph, der berühmte Kant*” (Tichy 1792, p. 25).

According to Tichy, Kant's role in the era's academic development was extraordinary; at the same time, however, he asks whether his critique of reason is the only true one – how could Kant or we be sure about it? Was it not just another unsuccessful attempt? Tichy suggests that it may have the same destiny as the previous critiques and says that only time would tell whether Kant's critique of reason would fulfil its aims and whether it really was the true one. If there are always some new attempts, it is a good signal that people are motivated towards a progress and in this way they develop their abilities and strengths of their spirit. Critique of reason would, however, always be speculative and its result must be either dogmatic or sceptical-speculative metaphysics. This means that Tichy calls the critique of reason, together with speculative metaphysics, a speculative philosophy (Tichy 1792, p. 28).

Tichy, as a mathematician, was calling for a critique of reason that provides a basis for true understanding and, according to him, Kant's attempt was a big step forward. Tichy's system is based on the significance of Kant's philosophy to the discipline and the total independence of philosophy as such. He openly advocates incorporating Kant's philosophy into university education, with an emphasis on liberating philosophy from theology. But not only theology.... Tichy warns that if something that accords with some ruling or privileged systems (“*herrschende und privilegierte Systeme*“) is regarded as philosophy, it means to dissolve all philosophy (Tichy 1792, p. 45). This can also be understood as an attack on the political regime, and it explains Tichy's choice to publish the work anonymously.

3. Kant and Tichy on Teaching Philosophy at Universities

In this part I will deal with particular ideas of both thinkers on the issue of teaching philosophy at universities. Firstly, it will be the method and the composition of the course of philosophy, and secondly, the role of the teacher in the process.

Kant in the *Announcement of the Programme of Lectures for the Winter Semester 1765—1766* explains a zetetic method how to teach students to gradually become men of *understanding*, men of *reason* and finally men of *learning* who can at the end help to enlighten the whole era. Kant calls it a *new way of teaching*, based on enquiring, investigating and exploring because university education should not only instruct students in the state of research in various fields of science, but it should help them to achieve enlightened understanding, which means on the one hand, self-understanding, and on the other hand, understanding of the world as such.

According to Kant, the method in philosophy is very specific, nature of philosophy is different from other types of knowledge as in philosophy there is no common standard and, in addition, it will never adapt itself to market or fashion (V-Anth/Fried, AA 25.2: 308). Based on this, he proposes his programme of lectures in philosophy on metaphysics, logic, ethics or moral philosophy and physical geography. Kant explains that *metaphysics* should be taught at the end of the course as it is the most demanding discipline. After a brief introduction he suggests beginning with empirical psychology which is a metaphysical science of man based on experience, then continuation with corporeal nature – which is drawn from cosmology, then inorganic things, differences between mental and material beings and at the end rational psychology (V-Anth/Fried, AA 25.2: 308–309). *Logic* represents a science of two kinds for him: the critique and canon of *sound understanding* and the critique and canon of *real learning* (V-Anth/Fried, AA 25.2: 310). *Ethics* has, according to Kant, a special fate: it resembles a science and enjoys the reputation for being thoroughly grounded and it does it with even greater ease than metaphysics – despite the fact it is neither of them. The reason for this appearance is that the distinction between good and evil in actions, and the judgement of moral rightness, can be known, easily and accurately, by the human heart through what is called sentiment, and that without the elaborate necessity of proofs. His method here is based on the explanation and considering historically and philosophically what *happens* before specifying what *ought to happen*. Then he focuses on *man* by whom he means the unchanging *nature* of man, and his distinctive position within the creation (V-Anth/Fried, AA 25.2: 311). Another part of this course is the subject of *physical geography* because students, according to Kant's previous experience, lacked any adequate knowledge of historical matters probably due to their lack of experience. Geography is a very wide term, so he has decided to use the term physical geography but this does not deal only with physical features of the earth but also with other parts of the subject, which he considers to be of even greater general utility. The discipline then covers *physical, moral and political*

geography and he concentrates on the features of nature, man, and states and nations throughout the world (V-Anth/Fried, AA 25.2: 312–313).

Tichy suggests that university education at the faculty of philosophy (providing philosophy lectures for all university students) should include lectures on *logic*, *moral philosophy* and *practical metaphysics* (Tichy 1792, p. 33). Only these subjects are necessary for standard education, and he suggests that speculative philosophy as “*höhere Philosophie*” could be taught only as a special and selective course for the most talented students who have the natural talent to speculate and who want to become scholars in the future (Tichy 1792, p. 33). Metaphysics as a standard discipline for all students should be thus reduced to its practical part. He adds that the lectures on moral philosophy and (practical) metaphysics should also include lectures on natural and state law because they represent philosophical problems derived from reason and they are universally valid and useful for everyone – because everyone is a man and a citizen and should know his rights and duties as a man as a citizen (Tichy 1792, p. 34). To be familiar with the issues of right is a natural part of knowledge of every enlightened man and citizen and thus, of every university student with no exception, Tichy adds.

In connection with speculative metaphysics, Tichy says that it should be taught as it is: not as an already “finished” science but as a *problem* on which the future scholars will participate by their attempts in using speculative reason. Because there is nothing finished in this science and its aim is to educate young men to be able to use their own understanding and contribute to solving the big problem of speculative reason by their own contribution (Tichy 1792, p. 37), the method of teaching cannot thus be dogmatic, it must be historic, however, none of the previous systems can be taught as the only correct one and the teacher must not present any definite judgements.

Talking about the role of the teacher, Kant warns that while instructing young people, teachers do not wait for their understanding to become mature, but they want to give them knowledge which can be, by normal circumstances, understood only by minds which are more practised and experienced. Teachers want students to learn something they are not prepared to understand, so teaching philosophy should follow a different path. Kant derives it from the natural progress of human knowledge, he advocates the process that should be based on developing understanding by experience first (to attain intuitive judgements and then concepts), followed by employing reason (to understand the grounds and consequences of the concepts), and finally, understanding these concepts as parts of a whole by means of science (V-Anth/Fried, AA 25.2: 305). It is the role of the teacher to develop in his student the man of *understanding*, then the man of *reason*, and finally the man of *learning* (V-Anth/Fried, AA 25.2: 305). Even if the student is usually not able to reach the final phase and become the man of *learning*, this process has an advantage, because the student will still have benefitted from his instruction – Kant says he will become more experienced and more clever – and adds that if not for school, then at least for life.

According to Kant, the teacher, or the instructor, should not to be regarded as the paradigm of judgement but he should be taken

as the occasion for forming one's own judgement about him, and even, indeed, for passing judgement against him. What the pupil is really looking for is proficiency in the method of reflecting and drawing inferences *for himself* (V-Anth/Fried, AA 25.2: 307).

The intellectual ability is corrupted by the delusion of wisdom – there are people who have studied a lot but display little understanding. This was something Kant warns against when saying that academies send more people out into the world with their heads of inanities (*abgeschmackte Köpfe*) than any other public institution (V-Anth/Fried, AA 25.2: 306). The question is how to change it by the means of philosophy. Kant's suggestions are:

- it is not *thoughts* but *thinking* which the understanding ought to learn. The understanding ought to be *led*, if you wish, but not *carried*, so that in future it will be capable of *walking* on its own, and doing so without stumbling." (V-Anth/Fried, AA 25.2: 306)
- [t]he youth who has completed his school instruction has been accustomed to learn. He now thinks that he is going *to learn philosophy*. But this is impossible, for he ought now *to learn to philosophise*" (V-Anth/Fried, AA 25.2: 306).

Kant says that students learn what may be assimilated. But teaching philosophy (i.e. philosophising) in this way is impossible because, as Kant says, there is no book saying "look, here is wisdom or knowledge you can rely on" (V-Anth/Fried, AA 25.2: 307) and he is talking about a betrayal and deception of the trust of students. In this context Kant emphasises the role of teacher who must be a master of the field. The role of teacher is crucial in developing understanding and cultivating the character of students and the zetetic method of teaching provides a challenge for teachers who shall stimulate students in *thinking for themselves*.

Tichy presents a similar point of view. He warns against the danger which he observes at schools – it is dogmatism in the speculative use of reason that is the real source of intolerance, disputes, and accusation of heresy (Tichy 1972, p. 42). This way of thinking influences young people who are taught to judge everything very quickly, to think that they are always right, and to label everyone who thinks something else as someone who does not understand, as someone who is stubborn or malicious (Tichy 1972, p. 43). The problem is that teachers often prevent students from free thinking and they limit their potential. For Tichy it is unacceptable to teach philosophy in this way, especially speculative philosophy, in which it is necessary to think about the future and be ready for the new attempts. If any system of speculative philosophy is taught at schools dogmatically, it means that schools teach errors and they do it publicly, which means, that they directly participate on spreading the errors. According to Tichy, people themselves should decide what they consider to be right and what they consider to be wrong: "*Lasst doch die Menschen erst sich vereinigen über das, was Wahrheit und Irrthum ist!*" (Tichy 1792, p. 43).

Speculative philosophy should be a discipline for professional scholars, not for everyone. Tichy points out a problem when saying that the educational system in the country wants to have professional scholars of everyone, but only a few have the talent and abilities for it (Tichy 1972, p. 32). The reality is that most of the students want to learn for their practical vocation, either for business or for work in administration offices, and speculative philosophy is not for them. It is very similar to Kant's argument that only a few students are able to become men of *learning* and the teachers should, first of all, aim to develop in them men of *understanding* and men of *reason*. Speculative philosophy is not only inappropriate but also useless for most of the students, because they are assigned to *act*, and not to *speculate*, writes Tichy (p. 33).

Tichy warns against one more thing, he says that the ruling system of theology has been almost the only touchstone of truth of any philosophical system that was allowed to be lectured at schools. He complains that school philosophy is always limited by this viewpoint and it has to adapt to it. Philosophy is not free at all, and Tichy, or rather, his anonymous voice, tries to say aloud that we cannot rely on the Bible in the progress of understanding, and that we need an independent system in philosophy.

Kant and Tichy shared the ideas concerning the issue how to teach philosophy. They both also agreed that the progress of society depends on independent individuals who are able to use their own understanding, who are able to think for themselves, because only these people, if they can use their understanding freely in philosophical, political, and religious topics, can move the era towards the enlightenment. The role of educational system and especially of philosophy and teaching philosophy in this *process of enlightenment* was crucial – people like Kant and Tichy, who both worked also as lecturers, showed how it could work if teachers tried to educate young people according to the principles of freedom. But we shall add that it was a complicated and demanding task in the era that was not fully ready for freedom of speech or freedom of religion, and that philosophy and philosophers had to oppose dogmatism, authoritarianism (both in thinking and government), and censorship.

Bibliography

Allgemeine Literatur-Zeitung (1795), Band 3, no. 258, pp. 628–632.

Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen (1793), Band 51, Dieterich, Göttingen, pp. 156–157.

Kant, I. (1992), *Theoretical Philosophy, 1755 – 1770*. *Cambridge Texts in the History of Political Thought*, 2nd Edition, transl. by D. Walford, Cambridge: Cambridge University Press, Cambridge.

Lapointe, S. (2011), *Bolzano's Theoretical Philosophy: An Introduction*, Palgrave Macmillan, London.

Meiners, Ch. (1801), *Ueber die Verfassung, und Verwaltung deutscher Universitäten*, Band 1, Röwer, Göttingen.

CON-TEXTOS KANTIANOS

International Journal of Philosophy

N.º 4, Noviembre 2016, pp. 138-146

ISSN: 2386-7655

Doi: 10.5281/zenodo.163995

- Mészáros, O. (2010), “Prvý verejný spor v maďarskej filozofii: Spor o Kantovu filozofiu na prelome 18. a 19. storočia [The First Public Dispute in Hungarian Philosophy: Disagreement about Kant’s Philosophy at the Turn of the 18th Century]”, *Filozofia*, vol. 65, no. 10, pp. 965–978.
- Oravcová M. (1986), “Štefan Tichý – prvý stúpenec Kanta na Slovensku [Stephan Tichy – The First Adherent of Kant in Slovakia]”, *Filozofia*, vol. 41 no. 5, pp. 588–602.
- Sauer, W. (ed.) (1982), *Österreichische Philosophie Zwischen Aufklärung Und Restauration: Beiträge Zur Geschichte Des Frühkantianismus In Der Donaumonarchie*, Rodopi, Amsterdam.
- Tichy, S. (1792), *Philosophische Bemerkungen über das Studienwesen in Ungarn*, Strohmayer, Pest/Ofen/Kaschau (published anonymously).

Kant’s work is cited in accordance with Akademie-Ausgabe (AA), Berlin 1900ff.



Matej Szlávik 's Analysis of Kant 's Moral Philosophy

ONDREJ MARCHEVSKÝ*

University of Prešov in Prešov, Slovakia

Abstract

Work of Immanuel Kant is subject matter of investigation not only in modern Slovak history. Already in the past, it had a great influence on intellectual development of Slovak region within The Kingdom of Hungary. One of the attentive and critical readers of Kant's works was Matej Szlávik, a professor of Evangelical College in Prešov. The study analyses Szlávik 's interpretation of Kant's works and it particularly focuses on analysis of Szlávik 's evaluations of Kant's practical and moral philosophy.

Keywords

Moral Philosophy, Practical Philosophy, Slovak Philosophy, Kant, Szlávik, Criticism

This study reflects my interest to expound the interpretation of Kant's moral philosophy within Slovak environment, or more precisely, in philosophy pursued within Slovak region of The Hungarian Kingdom. For the realization of this intention, I have chosen a significant professor of Prešov, Matej Szlávik. I am going to introduce briefly the persona of Matej Szlávik in selected bibliography as well as outline the Szlávik's place in history of the Evangelical College in Prešov with respect to philosophy in order to specify the scope of investigation. The aim of this study is to critically assess the evaluation frameworks which Szlávik relates to Kant's moral philosophy, and also to discuss the selected aspects of his moral philosophy.

The Evangelical College in Prešov¹ was founded in 1666² and represented a significant educational institution, reputation of which was well-known far behind the

* Ondrej Marchevský is a research assistant at the Faculty of Arts, University of Prešov in Prešov, Slovakia.
Contact: ondrej333@gmail.com.

borders of The Hungarian Kingdom. Various authors agree that good reputation of this College was built also by Matej Szlávik, who is considered to be one of the last professors of theology. He was zealous proponent of founding the university from this educational establishment. In order to outline the basic frameworks and placement of Szlávik in clearer picture of his era, I will give a definition and specification of active periods of the College with respect to an examination of philosophy. For the implementation of this intention I am going to use the extensive passage from the study of A. Kónyová grounded in the works of Jana Sošková *Aesthetics of Michal Greguš*³, Ondrej Mészárosz *Philosophy at the College in Prešov in 19th century and the work of Andrej Vandrák*⁴ and *Anthology of professors of Evangelical College in Prešov*⁵. Kónyová writes about the College: "Field of philosophy, or more precisely, of philosophical investigation was one of the dominant areas of exploration where the professors of the College excelled. This statement is valid foremost for the first period of the College's active existence (1666-1711), when the philosophical thought was developed by personalities of The Hungarian Kingdom's science such as Ján Bayer (1630-1674), Izák Cabán (1638-1707), Eliáš Ladiver (1633-1686). Besides philosophical thought of I. Cabán, which combined modern rationalism and empiricism, modern and in that time up-to-date philosophy of Francis Bacon (1561-1626) penetrated to Prešov thanks to Bayer. A sort of the counterweight of new streams of thought in philosophy was represented by Ladiver's Protestant atomism. Other eminent representatives of philosophical examination at the Evangelical College in Prešov in 18th century were Ján Schwarz (1641-1728) and Ján Karlovský (1721-1794). While Schwartz was engaged in logic as well as in penetration of philosophy and Protestant theology, his younger colleague propagated thoughts of Ch. Wolf (1679-1754) and G. W. Leibniz (1646-1716). Karlovský's son Žigmund (1772-1821) became a disseminator of the Enlightenment philosophy, particularly of the Decartes' teaching. In the following period, Michal Greguš (1793-1838), who was specialized in aesthetics, excelled within the field of philosophy. Andrej Vandrák (1807-1884) attempted to build up his own philosophical system under the influence of Kant and Fries. Beside the philosophical works, Vandrák wrote many interesting works in psychology, logic and ethics. In the last stage of existence of the Evangelical College in Prešov, two professors significantly contributed to

¹ Designated also as so called academic gymnasium (gymnasium academicum, gymnasium illustre, academia, lyceum, collegium). As stated by Červenka, academic gymnasium was very popular type of school that provided students with a lot of information and lectures from philosophy or subjects taught at other faculties. Academic gymnasia were established in 16th and 17th centuries mainly in smaller towns which did not have enough means to found own university (Červenka 1940, p. 99).

² In his work, Žilka states year 1667 (Žilka 1940, p. 13) .

³ Title in Slovak: *Estetika Michala Greguša*.

⁴ Title in Slovak: *Filozofia na prešovskom kolégiu v 19. storočí a dielo Andreja Vandraka*.

⁵ Title in Slovak: *Antológia z diel profesorov prešovského evanjelického kolégia*.

development of philosophical thought: Ľudovít Serédi (1860-?) and Matej Szlávík (1860-1937)" (Kónyová 2011, p. 292).

For the completeness of this general introduction to Matej Szlávík and contemporary context of philosophy, I am going to mention a short biographic trait and give an idea of some of his works. Subsequently, I am going to outline the status of work which I would like to primarily deal with. I will not devote myself to a detailed biography, but I will give just a mention concerning Szlávík's education and work. Szlávík achieved his secondary education at higher gymnasium in Rožňava, and he later continued in study at the Law Academy in Prešov. He obtained his doctoral degree after he successfully defended his dissertation titled *Die Reformation in Ungarn* (1884) at the university in Halle. He worked as a professor at the Theological Academy, where he taught dogmatic theology, philosophy, ethics, and history of pedagogy. He also lectured at the Law Academy. He acted as an academic functionary in several periods in a row – as a dean of the Theological Academy and also as a rector of the Evangelical College in Prešov. He worked in Budapest as well. He wrote many works, among which two-volume *History of Philosophy*⁶ (1888) can be mentioned. The first volume focuses on ancient philosophy. The second one deals with medieval and modern philosophy. In the concluding parts, he elaborated an overview of French, English, American philosophy of his era as well as of philosophical thought in individual European countries. The second volume contains also the interpretation of Comte. This Szlávík's work is often criticized for an absence of detailed interest in Hungarian philosophy. Worth of mentioning are also the following works: *Theological-Ethical Characteristics of Goethe and Faust*⁷ (1886), *From the History of the Latest Theology*⁸ (1887), *Question of Free Will*⁹ (1896). Szlávík was also prolific contributor to specialized periodicals such as *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* or *Protestáns szemle*, in which he published his articles, e.g. *Tolstojés kereszténység* and also *Platon és Krisztus*.

I am going to focus my attention on Szlávík's work *Kant's Ethics (Kant etikája)*,¹⁰ which was translated from Hungarian to Slovak by already mentioned Annamária Kónyová, who also supplemented the translation with a short commentary (Kónyová 2011, pp. 291-294). Szlávík's philosophical study has been originally published in Árpád Kósch book printed in Prešov in 1894. It was dedicated to Pavol Zelenkai, the bishop of the Potiský district of the Augsburg Confession. The study consists of the introduction and three thematic sections. I focus my attention primarily on the first and second section titled *Basic Principles of Ethics*¹¹ and *Critique of Basic Principles*¹². However, I will not omit

⁶ Title in Slovak: *Dejiny filozofie*.

⁷ Title in Slovak: *Teologicko-etická charakteristika Goetheho a Fausta*.

⁸ Title in Slovak: *Z dejín najnovšej teológie*.

⁹ Title in Slovak: *K otázke slobodnej vôle*.

¹⁰ Title in Slovak: *Kantova etika*.

¹¹ Title in Slovak: *Základné princípy etiky*.

¹² Title in Slovak: *Kritika základných princípov*.

the introduction and the third section of Szlávík's study titled *Followers and Objectors of Basic Principles*¹³. In the introductory notes, Szlávík designates Immanuel Kant as the embodiment of the German Enlightenment in philosophy. In other words, German Enlightenment acquires its fulfilment in the figure of Kant and his philosophy within the field of philosophy, similarly as it does in the state of Frederick the Great in the case of politics, and in the works of Lessing within the literature (Szlávík 2011, p. 294). The introduction is also full of words of respect and admiration towards Immanuel Kant and his philosophy. Szlávík describes Kant as a thinker who instantly influenced all the fields of human education. According to the professor of Prešov, Kant's thoughts "became the basic elements of our education" (Szlávík 2011, p. 295). It should be noted that the author formulated this evaluating statement in 1894. He paid an extraordinary attention to Kant's exhortation to independent thinking on several places of the introduction and also within the whole of his study. He writes: "After all, Kant is the philosopher, who not only provided to us completed thoughts, but also impels us to independent thinking" (Szlávík 2011, p. 295). Just the moment of critical thinking is emphasized by one of Slovak historians of philosophy, who answers the question of the great influence of Kant's philosophy on Slovak intellectual environment. According to Münz, Kant influenced Slovak philosophy foremost by

pointing to significance of subject in the process of cognition, by moving subject to foreground and ceased to see in it only passively reflecting factor, but he noticed its active and specific function in reproduction of object (Münz 1961, p. 148).

In the same line of thought, Münz adds: "...requirement of independence in thinking and acting contained also requirement of criticalness in cognition" (Münz 1961, p. 148). The introductory part of Szlávík's work is important also for overall character of this study. Actually, it is the place where the professor of Prešov formulates the subject matter of Kant's philosophical investigation, which is, according to his words, thinking and desiring man (Szlávík 2011, p. 295).

Let me mention one more example of significance of *Introduction* for the structure of this study. It is just the *Introduction* where the central question problematized in two following sections is formulated. Szlávík asks: *What does Kant as a philosopher of morals teach?* (Szlávík 2011, p. 295). Besides the already mentioned two central sections of Szlávík's work, this question directly relates also to the third section of the work, which is devoted to evaluation of Kant's influence on European philosophy and philosophy within the territory of The Hungarian Kingdom. Special attention is paid just to Kant's influence on philosophical environment in The Hungarian Kingdom. In the introduction of his work, Szlávík declares also endeavour to answer the central question by analysis of domestic philosophical environment (i.e. of The Hungarian Kingdom which at the time involved also the region of present-day Slovakia). Let me note, that this Szlávík's endeavour is not

¹³ Title in Slovak: *Nasledovníci a odporcovia základných princípov.*

very observable nor satisfactory fulfilled. There are only fragmentary statements and notes including the division of philosophers to those who accepted and developed Kant's philosophy and to those who criticized it. However, problematized third section of Szlávík's work can be seen as a noteworthy source of information concerning the Hungarian Kingdom's authors dealing with Kant and also as a depiction of interest in philosophical legacy of this thinker. Szlávík mentions particular works and authors. In this context, Szlávík's exact enumerating of issues of journals such as *Felsomagyarország Minerva* or *Tudományos Gyűjtemény* dedicated to Kant's philosophy and its critical analysis is particularly interesting. I consider the contribution of the translator in the form of a footnote recalling O. Mészáros who mentions further supplementing sources to those named by Szlávík to be notably useful.

So, what does Kant, as a philosopher of morals, teach? Szlávík tries to answer this question by the means of analysis of Kant's works *Kritik der reinen Vernunft*, *Kritik der praktischen Vernunft*, *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. He considers the last mentioned work to be of pure and fresh climate contrary to eudaemonistic works of English and French provenance. In connection with this work, Szlávík adds: "Kant's noble and uplifting character as well as depth of his basic ethical thoughts enchants us via this work" (Szlávík 2011, p. 295). By contrast, Szlávík regards Kant's work *Kritik der praktischen Vernunft* being a gateway into the mystery of Kant's morality, which, according to Szlávík, represents: "the completion of his philosophy" (Szlávík 2011, p. 296). In presenting this his conviction, he refers also to the sequence of publishing Kant's works. Szlávík considers him to be the author of system of idealistic moral philosophy which is based on immediate certainty of morals. Besides the statement concerning Kant's fundamental subject matter of philosophy in the form of thinking and desiring man, the establishing of moral philosophy on immediate certainty of morals represents another uncovering of elementary principles that Szlávík is looking for. Following from these grounds, Szlávík subsequently interprets the purpose of theoretical reflection within morality as well as the priority of practical reason over the speculative theoretical one. According to Szlávík, Kant's moral philosophy differs from contemporary (18th century) English, French and German ethical conceptions of dogmatic-metaphysical character by "defining his own ethical conception in fundamental lines of metaphysics of morals" (Szlávík 2011, p. 296). In Szlávík's understanding, Kant's efforts aimed at a formation, or more precisely, a determination of distinctive world of moral consciousness.

In the given context, Szlávík proceeds with his analysis of fundamental principles as follows:

Starting point of the given system is that a world of ethical ideas, regardless of interests, does not have final, empirical and sensual character, but ideal, transcendental and eternal one (Szlávík 2011, p. 297).

Subsequently Szlávík puts to forefront the term of autonomy of morals which is independent on our subjectively seen options, and thus it becomes determinative for us.

Szlávik emphasizes that it is a question of cognition or non-cognition to a certain extent. But it does not mean that one cannot penetrate to these determinative principles at all. Szlávik only concerns to what extent we do recognize these principles. He does not determine overall potential that they have for us. He does not define to what extent these principles are and can be determinative for us. Within the intentions of Kant's philosophical legacy, Szlávik emphasizes the essential difference between morality and natural activity of one's life. Morality is an originator of new world of freedom and responsibility. It causes that principle of personality becomes a manifestation of independence on mechanisms of natural existence. Szlávik here insists on essential difference between moral act and some fact of natural behaviour. From these efforts to clarify the basic pillars of Kant's morals stems another Szlávik's result in this field. Particularly, he terms the natural in man as something impure, as something the morality has to be purified and saved from. We have to care about its immaculateness. Szlávik considers this to be the principal task within forming the fundamental lines of Kant's metaphysics of morals.

Szlávik continues his analysis with the problem of a good will, which he considers to be necessary for clarifying Kant's moral philosophy. Referring to the first part of the *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Szlávik regards the good will to be the only good thing among all the understandable things, which value resides in itself without any determination of purposes of action. It is determined only and exclusively by the irrevocable principle and validity of will. According to Szlávik, the will, which is independent on sensuality and determined solely by reason, becomes the essence of morals in Kant's thought. This argument serves for the interpreter of Kant as the ground for rationalization of purely formal character of moral principle, which is subsequently moved to legal level. This shift comes quite suddenly. As if Szlávik breaks his own sequence of steps of argumentation as well as announced structure of analysis of the central problem. In his view, the respect towards law becomes determinative for good will. The explanation of his understanding of good will outlined in intentions of the *Groundwork for the Metaphysics of Morals* and its determination by law absents here. I consider it to be particularly necessary, since by this way Szlávik explains also the place and value of categorical imperative which is binding for all the other imperatives. In this context Szlávik admits the possibility of such moral principle that is independent on all experience, but at the same time represents the general law for all the reasonable beings. Based on these thoughts, Szlávik derives also the absolute value of reasonable being, which he calls personality. Just thinking about absolute value of rational being (personality), Szlávik regards to be the one of the most standing ideas of Kant's morals. Referring to Janet Paul, Szlávik talks about a certain "theory of humankind" (Szlávik 2011, p. 298).

He deliberates about specific dignity of morals in terms of being a legislator. That means, the morals provides laws for itself, and by this way it attains the validity of law itself without any need of external interventions.

Szlávík's reflections on duty follow from this character of law's validity. He presents here Kant's pathetic exclamation from the *Critique of Practical Reason*: "Duty, you great noble name". Duty is inherent only to personality, to rational being which is freed from all the natural mechanisms and subordinated to the moral law. At the same time he is aware of necessity of this subordination. It is inevitable to remark, that not every man is a personality, similarly as not every inhabitant of a state is its citizen. This motive is emphasized also by Kant himself. Within his investigation of Kant's practical philosophy, Szlávík carefully pays his attention to the question of distinguishing a man, or better said, a person from a personality. The basis of this differentness is dual character of a man, his double status. The next Szlávík's statement confirms that the common denominator of this differentiation is a man as a substantial basis: "In freedom, the higher essence of a personality manifests itself and a man as morally free spirit lives in higher moral world order" (Szlávík 2011, p. 300). On the one side, there is a man – a person as a part of natural mechanisms of the sensual world, but on the other side, there is a man – a personality standing over a person, because: "... he creates the independent causality of particular will and action" (Szlávík 2011, p. 299). The moral law of conscience is determinative here.

Szlávík subsequently formulates a fundamental idea:

Similarly as Newton with his universal law of gravitation turned the physical world upside down, Kant did the same with the world of morals by discovering morality within ourselves. By doing so, he made the morality independent not only on nature, but also on God.

Szlávík thereafter adds:

dependence of morals on God is according to Kant a heteronomy which contradicts to nobility of moral law; since morals does not need any idea of a third being standing beyond man to admitting and fulfilment of duty (Szlávík 2011, pp. 298-299).

The above quoted passage can serve as an example of summary of Szlávík's attitudes in relation to Kant within the field of moral philosophy, and at the same time it determines one of the fundamental frameworks Szlávík makes efforts to cope with. Namely, it regards the term of God and his place in such moral thinking. It forms a direct connection to a framework of comparison of Kant's teaching with Christian ethics as well as to the second thematic section of Szlávík's study, which I have already referred to above.

Let me quote one more passage from Szlávík's philosophical study in order to approach his interpretation of Kant's moral philosophy and its foundations:

According to Kant, moral law sanctifying the freedom of will is identical to inevitable binding law of conscience, which real ground resides in the true moral sense, its form lies in categorical imperative and the direct consequence consists in independence of categorically required.

Szlávik points to one more essential aspect:

Freedom of will is the attribute of reason through which we have an access to absolute causality, own legislation and self-determination (Szlávik 2011, p. 300).

With respect to overall structure of Szlávik's study, I perceive the given passage as a certain summary that becomes the foundation for further sequence of the work. It gains a character of comparison with already mentioned Christian moral teaching, which forms the basic pillars of Szlávik's criticism as well as of my attempt at critical reassessment of Szlávik's attitudes.

For Szlávik, Christian grounds and religious belief of a believer are symptomatic and essentially form his approach to Kant's work. If I mentioned that last cited passages represent a sort of basis for further work and consequent criticism, the evidences can be found several lines below, where Szlávik, in relation to the term conscience, states:

In his teaching concerning the conscience, Kant mostly approximates to attitude of Christian ethics. Our conscience is nothing else than a mouthpiece of our intelligible essence and categorical imperative manifests itself just in conscience (Szlávik 2011, p. 300).

Besides the mentioned qualities of Kant's work, Szlávik praises his legacy in connection with understanding of freedom based on man's ethical character: "At this point, Kant reminds to a man as an intelligible being of supersensible world such a strict yet uplifting things concerning his moral mission, which resemble rigorous Christian ethics" (Szlávik 2011, p. 300). "It reminds", "it approximates", these are the formulations related by Szlávik to Kant's moral philosophy. As the following statement confirms, clarity and paramouncy of Christian morality together with a belief in it becomes Szlávik's primary evaluating framework of Kant's legacy:

[...] well-known formula 'you can because you must' insufficiently expresses Christian moral world view. His (*sc.* understood by Kant) is only a form, an abstract power which does not have objective base. Therefore, Kant is not able to create general laws of correct and binding action (Szlávik 2011, p. 301).

According to my opinion, the statement epitomizes the key deficiency of Szlávik's work with Kant. By creating the Christian referential framework based on God, Szlávik primarily sets the obstacle for interpretation of Kant. Similar religiously based criticism can be found e.g. in the Russian thinkers of 19th century who were Szlávik's

contemporaries.¹⁴ Szlávík reproaches Kant for inability to establish the objective infallibility to his words. Nonetheless, Szlávík does not explain how he understands this objective infallibility. Subsequently, he critically comments on Kant's opinions concerning the function of the Church as a means of attainment the realm of purposes realized through moral laws. Szlávík considers the work *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* to be Kant's effort to moralize Christianity, however he does not intend to occupy himself with the topic directly.

The first section of Szlávík's philosophical study contains few more notes regarding Kant's practical philosophy. The author deals with the semantic differentiation of terms *Rechtspflicht* and *Tugendpflicht*. According to Szlávík, two branches of practical philosophy arise from this differentiation: "on the one hand, there is the ethics arranging the intrinsic free life, and on the other there is the theory of law concerning the order of social coexistence" (Szlávík 2011, p. 302).

Within the given context of Kant's practical philosophy, Szlávík highly appreciates Kant's insisting on fundamentals of intrinsic moral freedom for an attainment and implementation of legal and political freedom as an external freedom. I think that the essential motive of education (*Bildung*) which could help to clarify some of the author's attitudes is absent here. Peter Kyslan points to this motive by referring to Kant's work *Über Pädagogik*. He reveals the semantic level of the term *Bildung* in moral education and moves this term to the level of Kant's project of history (Kyslan 2010, pp. 278-282).

Besides the already mentioned title *Critique of Basic Principles*, thematic directing of the second section of Szlávík's philosophical study has been suggested also by critical notes and evaluations of the first section. What emerged in previous section only in form of short remarks represents here the main interest. Already in the second paragraph, Szlávík formulates one of the essential objections, while he maintains his respect to Kant's work: "Despite of pure and noble understanding of morality, the abstract formalism following from transcendent character of reason superior to sensuality is one of the basic mistakes" (Szlávík 2011, p. 303.) In my opinion, the following idea represents two key motives in relation to Kant, which Szlávík attempts to critically cope with:

Kant's ethics does not take into account the concrete humankind as the real actuality nor its historical development, but only the individual removed from human society, history, and from his relation to God (Szlávík 2011, p. 303).

First of all, let me raise an objection to emptiness and not argued postulation of alleged removal of individual from human society. In my view, this fully contradicts the unsociable sociable (*ungesellige Geselligkeit*) character of man, which is natural and represents a driving engine of human progress, negative sides of which should be reduced in order to enable the development of an individual. Inclusion of the individual in society is

¹⁴ Within a rich tradition of the Kantian conferences in Prešov, professor Nizhnikov dealt with this motive in several of his contributions. The following one may serve as an example: Нижников 2010, pp. 125-136.

fundamental feature of the unsociable sociable character of a man. Szlávik refers to a frequent term the real actuality, which Kant allegedly did not have in his armamentarium. Criticism formulated in this way appears often in this section of Szlávik's study. I presume that given criticism is not based on misapprehension of real actuality and concrete humankind, but the problem lies in collision of two world views – Szlávik's one and Kant's one. The collision follows from establishing the priority of one framework of understanding the real actuality over the other. As I outlined above, Kant is criticized for his inappropriate relationship to God that represents the principal problem in Szlávik's analysis. The most apt expression of Szlávik's stance concerning this question can be found in the following statement:

Kant's system lacks the most important part, *teaching about goodness*. He was not able to derive all the benefactions from the single good, from the God, and thus his teaching regarding virtue and duty is lifeless and empty (Szlávik 2011, p. 304).

Just the absence of reference to God as a source of everything can be seen as the central reproof, which underlies the whole study and culminates in aforesaid Szlávik's statement. Such a conviction can be confirmed also with notes of Jaromír Červenka, who in his work *The Evangelical College in Prešov in History of Philosophy*¹⁵ writes:

he (*sc.* Szlávik) can be considered to be an adherent of Kant's philosophy. He was a little bit influenced also by Hegel and by some of Hegel's epigones – accordingly not less by great German philosopher Kuno Fischer, ..., however his fundamental Kantian line does not seem to be broken (Červenka 1940, p. 135).

Subsequently Červenka adds the essential remark: “Of course, he still remains a theologian and always primarily emphasizes the religious and Christian view” (Červenka 1940, p. 135). I arrive at a conviction that Szlávik's analytical approach is to a great extent misted by his personal opinion and belief. It can be seen in various statements similar to the following one, where Szlávik in relation to Kant's understanding of man writes: “He forgot that natural desires and dispositions are not only selfish and sensual, but there are also higher and morally noble desires and dispositions within man”. On the same page he continues as follows:

And finally, Kant also forgot that the aim of our moral mission is not a virtue defined in stiff fight between duty and dispositions, but a truly free and beautiful morality within which dispositions are in balance with duty, and within which goodness is no more considered to be a painful necessity, but gratifying good (Szlávik 2011, p. 304).

¹⁵ Title in Slovak: *Prešovské Evanjelické kolégium v dejinách filozofie*.

I basically disagree with such an attitude. I do not think Kant would be oblivious of these dispositions. He does not deny that the man does have these dispositions, but he insists on the idea that this good side of man cannot be reliable for a fulfilment of historical purposes and aims. Such considerations and evaluating stances lead me to a conviction that these approaches are incommensurable. The incommensurability lies in differentness of key bases.

Let me yield the concluding evaluation of Szlávik's attitude to Kant, which according to me, expresses the extent of his admiration as well as the need to cope with the legacy of Kant's work, to Szlávik himself: "In short: we are dealing with rigidly one-sided legitimate morality and with excellent pedagogue of real ethical freedom, whose influence on pure formal creating of personality is undeniable" (Szlávik 2011, p. 304). For the conclusion of this study, I would like to state that I cannot identify with this Szlávik's opinion.

Bibliography

- Červenka, J. (1940), "Prešovské Evanjelické kolégium v dejinách filozofie", *Sborník prác profesorov ev. kol. slov. gymnázia v Prešove*, Evanjelické kolégium v Prešove, Prešov, pp. 97-138.
- Hamada, M. (1995), *Zrod novodobej slovenskej kultúry*, VEDA, Bratislava.
- Kónyová, A. (2011), "Kantova etika od Mateja Szlávika. Filozofia na Prešovskom evanjelickom kolégiu. Niekoľko poznámok k životu a dielu Mateja Szlávika", *Historia Ecclesiastica*. vol. 2, no. 1, pp. 291-294.
- Kyslan, P. (2010), "Výchova k svetoobčianstvu – Kantov pojem Bildung", 6. *Študentská vedecká konferencia*, pp. 278-282
Available at: <http://www.pulib.sk/elpub2/FF/Chovanec2/index.html>
- Münz, T. (1961), *Filozofia slovenského osvietenstva*, Bratislava: Vydavateľstvo SAV.
- Нижников, С. А. (2010), "Лев Толстой и Иммануил Кант о вере, религии и нравственности", in Ľubomír Belás & Eugen Andreanský (eds), *7. kantovský vedecký zborník*. Prešov: Filozofická fakulta PU v Prešove, pp. 125-136.
- Szlávik, M. (2011), "Kantova etika", *Historia Ecclesiastica*, no. 1, pp. 294-309.
- Žilka, J. (1940), "Dve desaťročia", *Sborník prác profesorov ev. kol. slov. gymnázia v Prešove*. Prešov: Evanjelické kolégium v Prešove, pp. 13-71.



What is Culture? Kant and Simmel *¿Qué es la cultura? Kant y Simmel*

PETER KYSLAN*

University of Prešov in Prešov, Slovakia

Abstract

Immanuel Kant and Georg Simmel both lived in different cultural atmospheres. While the former is the one who reflects upon the enlightenment era with criticism and hope, the latter evaluates capitalism and the industrial era with apathetic criticism. However, both of them have managed to philosophically grasp the phenomenon of culture in its universality and true meaning. This text aims at identifying the parallels between the spirits of both eras.

Keywords

Kant, Simmel, culture, critique of culture, society

If we were to say that someone is *the child of its era*, we would mean that s/he reflects, represents, and defines the contours of reality in which the human spirit is manifest. This could be said about the German philosopher Immanuel Kant as well as the German sociologist and philosopher Georg Simmel. We call them *children of their era* not only because they were the prodigy of their respective times, but because they had asked the most basic and most simple questions, just like children use to. Those questions were topical and modern. They were able to carefully reveal the most delicate shades of reality and present them in the form of interesting philosophical opinions.

This paper is an attempt at an interpretive and analytical dialogue between the thinkers Simmel and Kant with the focus put on the problem of culture and society. This

* Peter Kyslan is a lecturer at the University of Prešov in Prešov, Slovakia. E-mail: peter.kyslan@unipo.sk. The paper is the outcome of the research project VEGA 1/0238/15 *Kant's Ideas of Reason and Contemporary World* supported by the Ministry of Education, Science, Research and Sport of the Slovak Republic.

direct relationship between the two almost never appears in relevant literature in spite of the fact that Simmel clearly acknowledged the influence of the thinker from Königsberg. As proof, several of his works could be listed: he had received his doctorate for his work *The Essence of Mater According to Kant's Physical Monadology* (Das Wesen der Materie nach Kants physiker Monadologie, 1881)¹, *Kant*. Sixteen lectures at the University of Berlin (1904), *Kant and Goethe* (Kant und Goethe) (1906). The influence of Kant is also acknowledged by Simmel in his seminal works such as *Philosophy of Money* (Philosophie des Geldes, 1900), *Philosophical Culture* (Philosophische Kultur. Gesammelte Essays, 1911), as well as in his famous treatise *How is Society Possible?*.

When it comes to the examination of the philosophical ties between two thinkers, one may approach this subject by pointing out the proof of this connection in the form of the former acknowledging the latter, and vice versa. However, one might try to approach this analysis by reflecting upon what is not spoken – by finding an indirect ideological connecting between the thinkers in question. The first approach is realized by Simmel's acknowledgement of Kant's influence in his noetic and methodological dimensions of the philosophy of culture and society. This paper, however, also attempts to identify the influence of Kant's philosophy of culture and philosophy of history in Simmel's concepts. The following text localizes the philosophical connection between the aforementioned thinkers in the areas of *cultural theory*, *philosophy of history*, *noetic of society* and with respect to *the issue of ethics and society* as well.

Simmel managed to capture the experience of modernism in a unique way. Simmel's ability to *feel the time of the modern age* was anticipated by various preconditions such as his wide range of scientific interest, ranging from history, ethnography, through psychology and art history, to philosophy and the newly-emerging sociology.² The time and space in which Simmel created his reasoning was also of paramount importance. That was because the urbanization and industrialization of cities such as Berlin had created a setting where human behavior and interpersonal relationships were subjected to notable changes. Another precondition for Simmel's work, which he also acknowledges, was the influence of Kant's transcendentalism within its *noetic*, *historical* and *sociological dimensions*. It is, of course, necessary to also mention the influence of neo-Kantianism (Rickert, Windelband, and Weber), but also Goethe, Hegel, Nietzsche, Bergson, as well as others in art history.

Simmel's approach is termed *formal sociology*, along with its attributes such as *neo-Kantian*, *a priori*, and "*sociological impressionism*" (Frisby). The culture which interests Simmel is the culture in its most basic philosophical understanding, including its anthropological, psychological, ethical, and metaphysical aspects. He does not discuss culture in its political or historical sense.

¹ He had been given the title *Privat-dozent* in Berlin for his lecture on the philosophy of Immanuel Kant in January 1885.

² According to Simmel's desciple, György Lukács, we may identify his thought process within the scope of these disciplines: *philosophy (of life) – philosophy of history – sociology – aesthetics*.

Instead, Simmel offers *the dialectical theory of culture*. What he finds in culture is the polarity of *the subjective life that is unyielding, but finite, and, when it has been created, by its content which is rigid and universally valid*. Simmel identifies the basis of human culture in a unique way. His definition of culture uses the abstract term of the spirit³ as being something that is humanly subjective, interior. What is important in understanding culture is that it emerges from the contact between two elements of which neither one contains it – *the subjective spirit and the objective spiritual creation*. Simmel defines culture as –

way that leads from closed unity through the unfolded multiplicity to the unfolded unity (Simmel 1968, p. 29).

A similar thought process is employed by Kant in *The Critique of Pure Reason*.

Pure reason, then, contains, not indeed in its speculative, but in its practical, or, more strictly, its moral use, principles of the possibility of experience, of such actions, namely, as, in accordance with ethical precepts, might be met with in the history of man. For since reason commands that such actions should take place, it must be possible for them to take place; and hence a particular kind of systematic unity - the moral - must be possible (AA III:524).

Both in Kant and in Simmel, the proof that being cultivated is not what true culture is can be found. While Kant says that to be civilized is to be quasi moral, in a similar manner, Simmel says that the cultivated skills and knowledge can become cultured only when spiritually centralized – morally and practically interiorized.

Skill and work diligence have *market value*; cunning, imagination, and whimsy have *affective value*; but, as Kant further emphasized, that which creates the condition under which it can only be purpose in-itself, does not merely possess value that is relative, meaning cost, but what it also possess is inner value – dignity (Belás 2012, p. 46).

All knowledge, virtuosity, and kindness are merely weak appendices if they are only enacted on the outside, purposefully, measurably.

In such a case, a person has aspects of cultivation, but they are not yet cultivated; for the latter occurs only if the elements absorbed from the supra-personal sphere appear to be developing within the psyche, as if through a predetermined harmony (Simmel 1968, p. 29).

On the other hand, culture cannot be something individual, something inherent; that is not enough. Having said that, the parallel with Kant's moral law can thus be established.

³ This spirit is not meant in any religious or Christian sort of way.

However, on the level of individual psychological consciousness, this does not yet make up culture. It becomes culture only by the objectification of moral self-control, by coming in contact with something outside of myself; therefore, it can become culture chiefly within society. The wholeness of morality is affirmed in its practical embodiment.

The essence and the process of culture, in terms of Simmel, can be thought of as *the objectification of the subject* as well as *the subjectification of the object*. It is the way in which our subjective spirit, our inner aggregate, is being objectivized into the variety of its creation and content. In order for the subjective spirit to eventually return to itself, it also has to cultivate itself in this impersonal sphere. The realization of this activity, this task, softens, even disrupts the tension between our theoretical and practical world, a connection that was sought after by Kant as well.

Simmel confirms his noetic inspiration by Kant in his study called *How is Society Possible?* where, as he states, he paraphrases Kant's question – *How is Nature Possible?*⁴ Similarly to Kant, Simmel approaches his question by *searching for the a priori conditions* for cognition and knowledge. While asking the question regarding the possibility of our cognition of society and culture, the sociologist Simmel asks it in a philosophical manner. Simmel, same as Kant, poses the most basic of questions before submitting the object in question to a more rigorous analysis.

In answering the aforementioned question he emphasizes the difference between nature and society:

The decisive difference between the unity of a society and that of nature, however, is this: the latter-according to the Kantian standpoint here presupposed-comes to existence exclusively in the contemplating unity (Subject), it is produced exclusively by that mind upon and out of the sense materials which are not in themselves interconnected. On the contrary, the societal unity is realized by its elements without further mediation, and with no need of an observer, because these elements are consciously and synthetically active (Simmel 1910, p. 373).

Society and culture are thus realized by the synthesis of active subjects and their relationships. By contrast, nature is "created" by our thought, meaning that our thinking is not affected by objects, but rather molds them in accordance with itself. Firstly, Simmel had established the regulative principle of interaction and the connection among all the phenomena interiorized within society. The subject of sociology is not society as an object, but the interaction and relationships of its individual constituents (Frisby 1984, p. 37). Simmel himself acknowledged that searching for some kind of a general and a priori basis for societal and cultural processes had been the central principle of his sociology.

The latter question is to be answered by the forms of cognition, through which the mind synthesizes given elements into "nature." The former question is answered by the

⁴ Kant asks this in his [Transcendental Analytic](#) as well as in *The Critique of Pure Reason*.

conditions residing a priori in the elements themselves, through which they combine themselves actually into the synthesis "society" (Simmel 1910, p. 376).

One of the *a priori conditions* of recognizing society is *the image a person that another person acquires*. A human being constitutes a fragment not only of a person in general, but of his/her individuality as well. So when I see a human being I perceive him/her as a person in general and his/her individuality as well.

Another a priori thing is summarized in Simmel's sentence: Each element of a group is not a societal part, but beyond that something else. In this condition, again through the dualistic structure, Simmel defines the social apriority of the duality of an individual. On one hand, a person is directed towards society, on the other hand, s/he is trying to exclude oneself from society, to set oneself apart from it. Both of these tendencies are contradictory, yet conditioned. The existence outside of society (character, temperament, feelings) is met with a specific social categorization within a human being. Anticipating the rise of capitalism, Simmel points out the perception of a human being as a seller or a buyer with a small measure of an individual life with persona characteristics.

Kant approaches *unsocial sociability*⁵ in a similar manner when he talks about this contradictory tendency as being the dynamic force behind society. Simmel addresses the individual spirit as something that exists within society and also exists outside of it; something that respects order, yet defies it.

Both Kant and Simmel assert this tendency as being a positive condition. I would dare to say it is particularly modern. With respect to this condition, Simmel had identified the extreme nature of modern capitalist relations at the beginning of the 20th century, when he emphasized that a person in such a system is closing on the ideal objectivity, thus repressing individuality in social relationships. A person thus becomes the manufacturer, the buyer, the seller, and, currently, the consumer that is, consequently, reduced to a mere label without any interior world or shades of a critically thinking personality.

The third a priori condition of society that Simmel defines in his essay is the *bureaucratic reality of a certain order of predetermined positions and actions*. One's place in a societal whole is the condition for an individual experiencing social life. Simmel terms this place in society a profession. A profession offers a place and a form for the spirit – individual consciousness – to have the opportunity to become a link in the chain of society as an element of the social.

According to Simmel, social life as such is based on the premise of principal harmony between the individuals and societal whole. Again, here a link not clearly acknowledged by Simmel that can be found. Simmel arrives at the same concept as Kant had, however, by using a different approach – the notion of an ideal society.

Kant's claim that we create objects when the process of cognition is already under way is the central premise of Simmel's philosophy of history, and is described in this work *The Problems of the Philosophy of History* (Die Probleme der Geschichtephilosophie,

⁵ In *Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View*. (AA VIII:20)

1892). It is necessary to emphasize that Simmel is not interested in the traditional understanding of Kant's philosophy of history that is embodied in his *Kleine Schriften* in its moral and practical depiction. His object of interest is made up of Kant's noetic conclusions. Simmel accentuates the psychologism of historical investigation – "Psychology is a priori history." He declares that Kant's philosophy constitutes a milestone between the classic projects of the philosophy of history and the so called methodical, noetic approach in the philosophy of history.⁶

All of the exterior events, political and social, economic, religious, legal and technical can interest me and allow me to grasp them only when they emerge not from the spirit, but when they send ripples through it⁷ (Simmel 1905, p. 1).

All of the evolutionary levels appear as diverse paths through which the spirit reaches itself. Simmel again praises Kant when he writes:

Kant was right to have been critical to the empiricists who wanted to limit the study of history to a mere record of sensory perception and the registering of reality. He has shown that without metaphysical examination, knowledge would be incomplete⁸ (Simmel 1905, p. 4).

Simmel had issued a challenge for historiography not to entirely abide by the method of empirical knowledge because only nature can be studied in such a way. Culture and society in the confines of history is something different than the inactive and soulless nature. The philosophy of history as well as historiography (and certainly sociology) must accommodate its acts of reasoning to certain a priori components.

In formulating his philosophy of history, Simmel was not engaged by Kant's classic project of the philosophy of history; instead, he had adapted the method of historical cognition that can be found in Kant's thought. It is perfectly legitimate and does not diminish the importance of the classic Kantian philosophy of history because the tendency in the philosophy of history between the 19th and 20th century was embedded in epistemological and methodological aspects of historical investigation.

At a glance, Simmel's concept of society and culture, the theory of money, seemingly ignores or overlooks morality. On the contrary, as with Kant, Simmel's

⁶ Simmel calls it the theory of knowing history (die Erkenntnistheorie der Historik).

⁷ Simmel writes in the original: „Alle äußeren Vorgänge, politische und soziale, wirtschaftliche und religiöse, rechtliche und technische würden uns weder interessant noch verständlich sein, wenn sie nicht aus Seelenbewegungen hervorgingen und Seelenbewegungen hervorriefen.“ (Simmel 1905, p. 1)

⁸ Simmel writes in the original: „Kant hat mit vollem Recht seinen kritischen Scharfsinn gegen die Empiristen aufgeboten, welche ihre Forschungen auf das bloße Aufnehmen von sinnlichen Eindrücken, auf das Registrieren unmittelbar beweislicher Tatsächlichkeiten beschränken wollten; er hat gezeigt, daß sie, ohne es selbst zu merken, fortwährend von unbewiesenen metaphysischen.“ (Simmel 1905, p. 4)

philosophy was a very specific and patient process. In 1918, a few months before his death, he was finishing his metaphysical and ethical reflections.⁹ They are called *The View of Life (Lebensanschauung)* and they are composed of a collection of questions and problems of looking at life (in four chapters). The questions and answers which Simmel pondered towards the end of his life were influenced by his life's conclusion (realizing his own death) but mostly his disappointment and helplessness he felt on account of the events that have transpired during World War I. He scrutinized Kant's categorical imperative which he claimed was being too egalitarian and not enough individual. That was because Kant's categorical imperative is universally valid but only for all individuals' separate actions. Simmel's *Individual Law* is special for each individual but universal for each and every one of his/her acts.

Simmel contradicts Kant's imperative as well as its logic and practical application. Instead, he emphasizes that it is artificial and ignorant to the flow of life. A moral life is purposeful only when in contact with another life. The mentioned critique of Kant emerges from Simmel's overall philosophy of culture where the synthesis of an individual life and society is accentuated. On one hand, his critique of Kant's ethics might be partially accepted; on the other hand, this critique might be contested because Kant's moral law has its practical embodiment in his social philosophy. These claims, however, deserve a deeper analysis than this article.

Conclusion

The introduction to Simmel's book *Philosophische Kultur* (Simmel 1919, p. 6) offers an example of this attitude. Here Simmel states that man, in spite of all his efforts, has not yet found the answer to many questions which have troubled him for thousands of years. Simmel, however, urges us not to get discouraged and invites us to ponder the meaning of the following fable. On his deathbed a farmer tells his children that a treasure of great value lies buried in the fields belonging to the family. Upon their return from the father's grave the sons begin to plough the land. They dig in vain. The treasure remains undiscovered. Only the following year, when they realize that as a result of their arduous and seemingly futile efforts the soil has become enriched and yields a threefold harvest of fruit, do they understand what their father meant when he hinted at hidden wealth. According to Simmel the fable symbolizes the challenge to the human mind. We must go on groping for answers, even if the treasure can never be unearthed and even if there should not be any treasure. For only by ploughing the soil in which knowledge and wisdom can grow will the human mind fulfill itself and attain the enrichment it is destined to attain.

⁹ In the letter to his friend Hermann Graf Keyserling he writes: „*I now ponder important metaphysical and ethical ideas and I must finish them, they could be my testament.*“ (Silver 2007, p. 265).

When nowadays one reads and ponders Simmel's legacy, one can find the tragedy of culture in life. In the culturally over-ripe and exhausted epochs, culture is seen as a certain softening (diversion, comforting, beautification) of life. A person no longer has the opportunity to find solace and nourishment in this formally-subjective culture because there is no firm concept, no firm value. What an individual chooses from an innumerable amount of components are only the ones that are fleeting, relative.

From social norms only socially acceptable behavior, from art only unyealding benefit, and from technological development only the negative comfort of the passage of ordinary days¹⁰ (Simmel 1919, p. 235).

But how to philosophically break through this mentioned dichotomy, hybridization, and ambiguity of culture. One of the ways how to approach this problem philosophically is to adapt the stance of Georg Simmel.

Simmel's approach reminds us of Kant's understanding of culture because culture is not a part of the trifold model politics – economics – culture, but rather – *Totalitätsorientierten Kulturbegriff* – an all-encompassing space. This stance leads to a shift in the degree of importance: culture is thus not politically determined, but politics is only of several cultural forms. As it is known, Simmel speaks of the tragedy of culture. Simmel's analysis identifies a barrier in the purpose of culture which the previous generations did not have to face: continuous changes and the overproduction of cultural product. Overproduction, the division of labor, manufacturing goods, creating new demand for individuals, or the creation of cultural product for one's own benefit – that is the real tragedy.

Bibliography

- Kant, I. (1998), *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg. [KrV, A/B]
——— (1998), *Critique of Pure Reason*, trans. and ed. Paul Guyer and Allan Wood, Cambridge University Press, Cambridge. [CPR, page]
——— (1917), *Kants gesammelte Schriften*. Hrsg. von der königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Georg Reimer, Berlin, Band I-XXIX. [AA Volume:Page]
Belás, Ľ. (2012), “Kantova filozofia kultúry a fenomén multikulturalizmu”, *Studia*

¹⁰ „Hier kann sich die individuelle Entwicklung aus den sozialen Normen nur noch das gesellschaftlich gute Benehmen, aus den Künsten nur noch den unproduktiven Genuss, aus den technischen Fortschritten nur noch das Negative der. Mühelosigkeit und Glätte des Tagesverlaufes herausholen - es entsteht eine Art formal-subjektiver Kultur, ohne jene innere Verwebung mit dem Sachelement, durch die der Begriff einer konkreten Kultur sich erst erfüllt.“ (Simmel 1919, p. 235)

Philosophica Kantiana 1/2012. Prešov.

Frisby, D. (1984), *Georg Simmel*. Taylor & Francis, New York.

Silver, D. (2007), "The View of Life: A Simmelian Reading of Simmel's Testament", *Simmel Studien* 17, pp. 265-290.

Simmel, G. (2010), *The View of Life: Four Metaphysical Essays with Journal Aphorisms*, Chicago: University of Chicago Press.

——— (1968), *The Conflict in Modern Culture and Other Essay*, Teachers College Press.

——— (1919), *Philosophische Kultur*, Alfred Kröner Verlag, Leipzig (2. Auflage).

——— (1910), "How is society possible?", *American Journal of Sociology* 16, pp. 372-391.

——— (1905), *Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie*, Duncker & Humblot, Leipzig.



Kantian Turning Point in Gadamer's Philosophical Hermeneutics

KRISTÍNA BOSÁKOVÁ*

Pavol Jozef Šafárik University, Košice, Slovakia

Abstract

The paper is treating the theme of a Kantian turning-point in the philosophical hermeneutics of H.-G. Gadamer based on of the harmonic relationship between metaphysics and science in Kantian philosophy from the point of view of the philosophical hermeneutics of Gadamer. The philosophical work of Kant had such an influence on Gadamer that without exaggerating we can talk about the Kantian turning-point in Gadamerian hermeneutics. Grondin, a former student of Gadamer, is talking about Kantian turning-point on the field of aesthetics, but in reality Kantian turning-point means much more than a mere change in the reception of the concept of judgement. It is a discovery of harmonical relationship between the beauty and the moral, between the reason and the sensitivity, between the modern sciences and the metaphysical tradition in the Kantian philosophy, made by Gadamer. This is what we call the Kantian turning-point in Gadamerian hermeneutics.

Keywords

Kantian turning-point; Ethics; Metaphysics; Hermeneutics

It is well known that Gadamer's interpretation of Kant's work does not represent anything new, because it doesn't bring anything revolutionary and it is probably the very typical application of the hermeneutical method with its historical consciousness. Despite of all that, Gadamer is expressing a very clear and a very positive message towards the Kantian

* Kristína Bosáková, Department of Philosophy and History of Philosophy, Faculty of Arts, Pavol Jozef Šafárik University, Košice, Slovakia. E-mail for contact: kbosakova@yahoo.com. The paper is the outcome of the research project VEGA 1/0238/15 *Kant's Ideas of Reason and Contemporary World* supported by the Ministry of Education, Science, Research and Sport of the Slovak Republic.

philosophy. In his message he is talking about a multilateral character of the Kantian philosophy as much as about the multiplicity of the meanings in the texts, which for several centuries belong to the classical western philosophy and he is accentuating the perpetual actuality of Kantian thinking. Immanuel Kant in Gadamer's reception is not a philosophical relict, but a reputable participant in the philosophical dialogue between the past and the present time of the western thinking.

1. Kantian Turning-Point in Gadamer's Hermeneutical Thinking

The first one, who is talking about the Kantian turning-point in Gadamer's philosophy, is Gadamer's most famous student, Jean Grondin. The chapter, called *The Kantian turning-point* occurs already in his introduction to Hans-Georg Gadamer, published 1999 in Paris under the title *Introduction à Hans-Georg Gadamer*. An English version of the book occurs in 2003 under the title, *The philosophy of Gadamer*¹. In the same year, the Spanish translation by Constantino Ruiz-Garrido Cortés is published².

If Grondin in his book is talking about the Kantian turning-point in Gadamerian hermeneutics, than he is thinking of Gadamer's inclination towards the Kantian philosophy especially on the field of aesthetics, of an artistic creativity or of an interpretation of the work of art; the themes which are profoundly treated in the first volume of *Truth and Method*. But the Kantian turning-point actually means much more than advancement in the understanding of the creative process of an artist or of the work of art which is perceived as a result of the mentioned creative process. Except of that, the Kantian turning-point does not occur only in the field of aesthetics, but also in the field of metaphysics or of the ethics reaching the entire spectrum of Gadamer's wide philosophical activities.

According to the mentioned monograph, in case of Gadamer the Kantian turning-point starts with the inclination towards the *sensus communis*, the concept that in Gadamerian hermeneutics represents the methodological base of the human sciences. Gadamer is inspired by practical wisdom of Aristotle, called *fronesis*, whose Latin equivalent can be expressed by the concept of *prudencia* in its original meaning. This concept cannot be perceived as some kind of duplicity, but as a capacity to make careful, cautious and deliberated decisions in consideration with the situations that frequently appear in the everyday life. *Fronesis* is a vital knowledge and its worth consists in the impossibility to learn it. It is formed, says Grondin, or cultivated, it does not have any exact content or any persisting dogmas. It's a knowledge that is based on the concrete experience and which at the same time is transcending this experience. It's a very different kind of knowledge, the knowledge that does not correspond with the one we can primarily get by the methods used in the natural sciences.

¹ Grondin, J. (2003), *The philosophy of Gadamer*, Tr. K. Plant., Acumenpublishing, Chesham.

² Grondin, J. (2003), *Introducción a Hans-Georg Gadamer*, Tr. C. Ruiz-Garrido, Herder, Barcelona.

The loss of the original meaning of the concept of *common sense* brought the reduction of its cognitive functions till such a grade that the aesthetic judgment, even if based on the practical wisdom, renounced to be the matter of knowledge and became the matter taste without any epistemological value. The reduction of the *common sense* to its purely esthetic function, says Gadamer, would be a big mistake, because it would let us lose the key words of the humanist tradition and to sacrifice the traditional image of the human sciences on the altar of the natural sciences. Both, Gadamer and Grondin, agree on the fact that displacing *sensus communis* to the sphere of taste and of esthetics would mean a catastrophe for the human sciences. But meanwhile Grondin accuses the Kantian philosophy with its effort to rehabilitate the metaphysics as a science of the catastrophe; Gadamer is observing Kant in a much more benevolent way, when he perceives him as successor of the humanist tradition. Anyway, now we are facing here two thinkers with two different perspectives, when it comes to the participation of the Kantian philosophy in the crisis of the human sciences, caused by the reinterpretation of the concept of *sensus communis*. In *The Philosophy of Gadamer*, Grondin claims:

The great thinker responsible for this change was Kant. It should not be said that he is to blame, because according to Gadamer, Kant was still nourished by the humanist tradition. We can read between the lines of the *Critique of Pure Reason* that he calls lack of judgment "stupidity", for which he has no cure. We can also see in the "knowledge" which he mysteriously reserves for the use of the practical reason, and also in the eminently moral, if not metaphysical, weight which he gives to aesthetic and theological judgment in his third *Critique*. But by his interrogation and his success, Kant succeeds in making the humanist tradition invisible and obsolete. Kant's initial question has in the first place nothing to do with the humanist tradition (Grondin 2003, p. 28).

Gadamer, in contrary, thinks that the Neokantian philosophers were the ones, who have radicalized Kant's philosophical message till such a grade that at the end they all became servants of the modern natural sciences. In his opinion, the effort to rehabilitate the ancient metaphysics in its cognitive value and to give the metaphysics back its previous dignity, which means Kant's effort to establish the metaphysics as a science, meant an attempt to reconstruct it and not an attempt to transform it into the natural science. According to Grondin, Kant's effort to develop the metaphysics in coincidence with the criteria of the exact sciences made it finally disappear; or at least, it made disappear the metaphysics in its original intentions, and not even the following German Idealism succeeded in the restoration of the former position of the metaphysics or of its pretensions on the field of epistemology.

As the human sciences were suffering since their beginning the lack of methodology, they were not able to compete with the natural sciences, and step by step they went slowly losing all of the pretensions for any kind of a real knowledge. Hence, all of the knowledge had to be situated into the dominium of the natural sciences, and Kant, who according to Grondin, knew very few about the methods in the natural sciences, inspired by Newton, tried to apply these methods in the area of humanities.

From this point of view, the human sciences have suffered from a deficit in methodology from the start. But if the human sciences are implicated in the Kantian turning-point, it is because all of the humanist tradition is discredited by its non-methodological knowledge. Cultural knowledge, which cannot be reduced to an apprenticeship of content and of strict method, but which only makes a more successful contribution to the formation of judgment, of common sense and of taste, is not science. But as it is nothing, to what order does it belong? The reply which is prefigured in Kant, but which his successors have radicalized, is to aesthetics. The “culture” of good taste has become what it is today, a purely aesthetic matter. But that has made us lose sight of the cognitive aspects of the humanist sense of culture (Ibid, p. 29).

For Grondin, Kant wasn't a successor of the humanist tradition, but he was a thinker who, in some way, caused the destruction of the last relicts of the humanist heritage. In this point, Gadamer seems to be less radical, because he does not see Kant as an ancestor of positivism, but much more as a hereditary of the metaphysical tradition. Except of that, Gadamer perceives Kant's aversion towards the metaphysical dogmatism, which was predominating especially in the last periods of the middle ages with comprehension, and he accentuates that it wasn't Kant's intention to transform the metaphysics into the natural science, but instead of that, Kant tried to free the metaphysics from the medieval dogmatism. The justification of this assertion demonstrates, according to Gadamer, on one way the text of *Groundwork for the Metaphysics of Moral*, which should represent the new material for the metaphysical form, and on the other way, it demonstrates «an element a priori which went beyond empirical universality (Gadamer 2004, p. 37) and which is always present even in the questions of taste.

We will see, Gadamer writes in *Truth and Method*, that Kant's grounding of aesthetics on the judgment of taste does justice to both aspects of the phenomenon: its empirical nonuniversality and its a priori claim to universality. But the price that he pays for this legitimation of critique in the area of taste is that he denies taste any significance as knowledge. He reduces *sensus communis* to a subjective principle. In taste nothing is known of the objects judged to be beautiful, but it is stated only that there is a feeling of pleasure connected with them a priori in the subjective consciousness. As we know, Kant sees this feeling as based on the fact that the representation of the object is suited (*zweckmässig*) to our faculty of knowledge. It is a free play of imagination and understanding, a subjective relationship that is altogether appropriate to knowledge and that exhibits the reason for the pleasure in the object. This suitedness to the subject is in principle the same for all—i.e., it is universally communicable and thus grounds the claim that the judgment of taste possesses universal validity (Gadamer 2004, p. 38).

The result of these singular characteristics of the judgment of taste is its special position, the border position between the rationality and the area of the irrational, between the subjectivity and the objectivity, between the cognition and the pure aesthetics. And

because it's an ethical perspective that Kant applies on the judgment of taste, hence the judgment of taste, in the same way like the categorical imperative, is given a priori and because of this apriority it acquires its universal validity. (KU, AA 05: 361. 482.) Anyway, although the taste is typical for the cognizant, the subject, it's not the way to express the subjectivity and it's not the matter of willfulness but, according to Gadamer's formulation: "*Taste is reflective.*" (Gadamer, 2004, p. 38). This is the tendency, Gadamer claims that makes Kant feel and behave like a real successor of the humanist tradition.

Groundwork for the Metaphysics of Moral in the same way like *Critique of Judgment*, and it's not exaggerated to say that even all of the three *Critiques*, they definitely demonstrate strong metaphysical foundation of the Kantian philosophy. Including the definition of the *categorical imperative*, which may be one of the most famous maxims of the Kantian thinking, as we read in *Groundwork for the Metaphysics of Moral*, expresses essentially the necessity of improvement of the social relations thru the moral code, the principles of which are given a priori, which means they are established in the area of metaphysics. Kant says it in a following way:

One saw the human being bound through his duty to laws, but it did not occur to one that he was subject *only to his own* and yet *universal legislation*, and that he was obligated only to act in accord with his own will, which, however, in accordance with its natural end, is a universally legislative will. (GMS, AA04: 432).

Except of that applying the principle of universality from the Kantian ethics on the division of beauty into the free and the bound beauty, Gadamer decides to rehabilitate and to recover the truth of the work of art. Although Kant prefers the free beauty of the nature, Gadamer is following the concept of bound beauty of the work of art, created by a human being and together with the ethical value he is attributing to the work of art the universality of the hermeneutical message. Gadamer combats the abstraction of the aesthetic consciousness, caused by the romantic period with the "rehabilitation of allegory" (Gadamer 2004, p. 61–102).

Allegory was ones more an experience of reality, rather than an experience of itself. But the fact that allegory was an experience of reality and truth led Gadamer to reinstate the participation of truth in allegory. It is one of the forms of art, and of discourse, that underlines the fact that the pernicious separation of art from truth can never be total. Gadamer questioned this radical, fatal cut when he spoke of the abstraction of aesthetic consciousness. (Grondin 2003, p. 63).

From this point of view, the artistic creation stops being an exclusive matter of the bohemian genius, as described by the romantic aesthetics, and following the very concrete intention, the process of creation becomes a conscious, rational or even a pragmatic activity. In this way, Gadamer gives to the work of art back its own cognitive value when he makes an artist *responsible* for his creation. And as we know, *responsibility* represents one of the key categories in the Kantian philosophy. The same opinion about the truth,

hidden in the work of art, expresses José Ortega y Gasset in his *Meditations on Quixote*, in the chapter about literary genres, where he claims that the human being has always been the main theme of art and that every period of the history brings an entirely new interpretation of the human being (Ortega y Gasset 2000, p. 113).

Although Kant, in his entire work, prefers the discussions about the possibilities of reasonable knowledge, he does not forget also the themes from aesthetics, ethics and theology. And it is certainly not an exaggeration to claim that the whole Kantian philosophy, as much as many centuries ago the philosophy of Plato and of Aristotle, seems to be an original combination of the practical with the metaphysical and just like the Plato's vital beverage, it represents the harmonic mixture of the obligation to follow the rules and the necessity to apply free thinking of the innovative spirit. Anyway, Gadamer's discovery of the harmonic relation between the beauty and the moral, between the modern sciences and the metaphysical tradition in the Kantian philosophy, this is what should be called the Kantian turning-point in the Gadamerian hermeneutics. This is the reason, why Gadamer was fascinated by Kantian philosophy during his whole life till such a grade that, in his opinion, Kant was the only thinker of the time of Enlightenment, whose philosophy was still worth to be repeated.

2. Gadamer and Kant as a Big “Metaphysician”

Because of his three *Critiques*, Immanuel Kant is traditionally held for a theoretician of knowledge and a critic of metaphysics. Without underestimating his deserving in the area of knowledge, Gadamer is attributing the same importance to Kant's earnings on the field of metaphysics, especially when it comes to the attempts to innovate the traditional content of the old metaphysics. Hence, the object of Gadamer's hermeneutical investigations is not Kant, the theoretician of knowledge, but it's Kant, the metaphysician, the philosopher who tried to postpone the metaphysical themes from the area of epistemology to the field of ethics and to formulate the old metaphysical questions in a new way.

Kant's metaphysics of moral confirms the theses about the universality, the intemporality and the objectivity of the moral imperative, and for Gadamer it represents a valuable attempt to revise and renew the content of the metaphysics. In consequence of this reconstruction the many centuries persisting tension between the philosophy and the modern sciences should disappear and the modern sciences should accept the cognitive demands of philosophy and give back to the philosophy its lost dignity. (Gadamer 1999, p. 1). In his review of the monograph *The Modern Age and the Enlightenment (Neuzeit und Aufklärung)*³, Gadamer claims that “the modern philosophy is circulating around Kant,

³ Mittelstrass, J. (1970), *Neuzeit und Aufklärung. Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie*, Berlin, De Gruyter 1970.

who is a final object of an Enlightenment and an absolute criteria of the scientific philosophy" (Gadamer 1971, p. 60 f.).

In his essay *Kant's >Critique of Pure Reason< after 200 years (Kants >Kritik der reinen Vernunft< nach 200 Jahren)*, Gadamer compares Kant to Copernicus, and the publication of *Critique of Pure Reason* represents for him an event of the same importance like the French revolution. (Gadamer 1981, p. 336) Kant without any doubt was an admirer of the French revolution, what can be clearly seen in his political philosophy, and if the French revolution brought to the society the liberation of the feudal relations, than the publication of *Critique of Pure Reason* meant for the western thinking something same revolutionary and same liberating like the French revolution itself. It was a turning-point, similar to the one of Copernicus, the beginning of the new époque; it was a triumph of the modern thinking over the metaphysical dogmatism. But this victory did not occur in the way the critics of metaphysics used to imagine it. Kant, according to Gadamer, in his *Critique of Pure Reason*, does not destruct the metaphysics entirely; but he tries to give new content to the metaphysics thru the innovation of its original orientation, the orientation towards Plato and Aristotle. Kant alienates himself from the medieval metaphysics just to get closer to the ancient Greek metaphysics of Plato and of Aristotle. The result of this process represents *Groundwork for the Metaphysics of Moral*.

This means that he tried to introduce the new science of the transcendental philosophy, in a way that he made it more apprehensible thru the skepticism of Hume, but in the same time he confirmed it again like the natural orientation of the human being towards the metaphysics (Gadamer 1981, p. 337).

The mentioned natural orientation of the human being towards the metaphysics is, in the opinion Gadamer, the reason of why the publication of *Critique of Pure Reason* should be considered as a new era in the history of the western thinking. It was the beginning of the new period that has been persisting till nowadays. Not even such personalities of the western thinking like Hegel, Nietzsche, Heidegger or Wittgenstein proved to create such a transformative philosophical doctrine moreover, with the capacity to predestinate the thinking of the future times, just like Kant did it. Only the question about the possibility of metaphysics had not been formulated ever before, meanwhile every kind of thinking after Kant couldn't move forwards without being aware of the question about the possibility and the sense of metaphysics. From the Gadamerian perspective, Kant should be considered the most significant metaphysician of the modern time.

So how is it actually possible, Gadamer is asking that Kant – the big metaphysician – was turned into Kant – the theoretician of knowledge? The answer on the question consists in the aversion of the Neokantian philosophy towards the metaphysical system of Hegel. In this way, Gadamer claims, the Neokantians in Marburg, in their effort to get back to Kant, very soon found themselves in a paradox situation. Instead of getting to Kant, they made one step back directly to Fichte and to Hegel. Hence, so Gadamer, even the Neokantian critique during the First World War seem to be very similar to the critique of Hegel, made

by Kierkegaard in his own philosophy and an alienation from the Kantian positions meant nothing less than a leaning into the direction of his metaphysics. (Gadamer 1981, p. 339).

The return to the Kantian metaphysics, although still not completed, occurred according to Gadamer in the following period, in the philosophy of Wolf, Bichler or Hartmann; these thinkers have already admitted the metaphysical tendencies in the philosophy of Kant. But they were still persisting in understanding it like the *metaphysics of knowledge*, without being aware of the fact that Kant, in Gadamer's interpretation, established his newly defined metaphysics on the base of the practical philosophy, in the same way like Plato and Aristotle had done it. (Gadamer 1981, p. 343). So who can really be considered the follower of Kant in his effort to rehabilitate the traditional but not dogmatic metaphysics?

Gadamer without any doubt is responding: Jaspers and Heidegger. These two have tried to reconstruct the metaphysics although every one of them in a different way. Meanwhile Jaspers, who according to Gadamer wasn't probably aware of his proximity to the Kantian philosophy, tended mostly to understand the practical reason in the same way like Kant and he got very close to the metaphysics of moral; Heidegger decided to construct the new metaphysics without the practical reason. Heidegger was inspired by the ancient *Sofia* and he believed he had discovered in the *Critique of Pure Reason* the renaissance of metaphysics based on the theoretical knowledge.

But despite the differences both thinkers have presented something that Gadamer calls the natural orientation of the human being towards the metaphysics, and they have constructed their own philosophical doctrines based on this natural orientation, the doctrines that were always treating the theme of the incapability of the modern sciences to answer the most important questions of the human life. With this access to the problem they not only reactivated the Kantian philosophy, but they also situated successfully the Kantian philosophy, rooted in the 18th century metaphysics, into the context of the contemporary thinking. In their effort, they were definitely following the significance of something that, according to Gadamer, we can find in the *Critique of Pure Reason*, although it is not formulated explicitly. Gadamer is talking about the significance of the practical wisdom for any kind of theoretical knowledge, which means for the problems of metaphysics. In this way, in the thinking of Kant, the harmonical relation between the theory and the practice was established, the relation that effected the reunion of the human rationality under the capability of critical judgment, of the *sensus communis*. (Gadamer 1981, p. 348).

2. Kantian Categorical Imperative and the Hermeneutical Ethics

Jesús Conill Sancho, in his book, *Hermeneutical Ethics. Critique from the facticity (Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad)*⁴, accentuates the importance of the Kantian

⁴ Conill Sancho, J. (2006), *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Tecnos, Madrid.

work for the Gadamerian ethics, and he defends the Gadamerian interpretation of the *Critique of Judgement* that we can read in *Truth and Method*, till such a grade that Manuel Sánchez Rodríguez, in his review of the mentioned monograph from Conill Sancho, in coincidence with the author is talking about the *hermeneutical* Kant. (Sánchez Rodríguez 2008, p. 433)

From Gadamer's point of view, the philosophy of the modern age does not represent anything new and it cannot be perceived in total separation from the tradition of the western thinking. For Gadamer it's much more an attempt to see the oldest questions of the western philosophy from the new perspective, the questions which were already formulated by Plato or by Aristotle. Because of that, for Gadamer, the philosophy of Enlightenment does not begin with Descartes but it starts directly with Kant. The Kantian philosophy in the Gadamerian hermeneutics is featuring perpetual actuality; and even if Gadamer does not perceive the philosophy of Enlightenment in a very positive way, he is actually impeaching its legitimacy, despite of that he claims that it's always necessary to stay in contact with the Kantian heritage. For Gadamer, Kant represents an insuperable thinker and his work is a big challenge for every philosopher.

Just like in case of the ancient Greek philosophy represented in the Gadamerian thinking especially by Plato and by Aristotle, practical philosophy should be considered as the focus of the themes treated in the hermeneutically understood modern philosophy. Meanwhile in the classical Greek philosophy, Gadamer dedicates more attention to Platonic-Aristotelian model of the practical philosophy, he accentuates that Kant and Rousseau were those philosophers of the modern times who were most occupied by the questions of the ethical practice, trying to return to the practical philosophy its original significance and meaning. Although Gadamer perceives the philosophy of Enlightenment and partially even the entire modern philosophy, except of Hegel, in a very negative way, he never forgets to accentuate that the most important deserving belong to the modern practical philosophy, which for Gadamer and for Kant represents *the metaphysics of moral*.

Gadamer dedicates several essays to the Kantian philosophy, among the others for example: *Kant and the Question of God (Kant und die Gottesfrage*⁵), *Kant and the Hermeneutical Turning Point (Kant und die hermeneutische Wendung*⁶) or *Kant's >Critique of Pure Reason< after 200 years (Kants >Kritik der reinen Vernunft< nach 200 Jahren)*. But the focus of his hermeneutical interpretation of the Kantian ethics represents the text: *On the Possibility of a Philosophical Ethics*⁷ from 1963. Gadamer develops further the results of the mentioned study on the last pages of his essay *The Idea of Good*

⁵ Gadamer, H.-G. (1941), "Kant und die Gottesfrage", en *Neuere Philosophie II. Probleme, Gestalten, GW 4* (1999) Mohr-Siebeck, Tübingen, pp. 349–360.

⁶ Gadamer, H.-G. (1975), "Kant und die hermeneutische Wendung", en *Neuere Philosophie I. Hegel, Husserl, Heidegger, GW 3* (1999), Mohr-Siebeck, Tübingen, pp. 213–222.

⁷ Gadamer, H.-G. (1992), "On the Possibility of a Philosophical Ethics", Tr. by J. Weinsheimer, en *The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings* (2007), Ed. by R. E. Palmer, North Western University Press, Evanston, Illinois, pp. 274–289.

*between Plato and Aristotle (Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*⁸), published in 1976. The study *On the Possibility of Philosophical Ethics* on the first sight seems to be a critical confrontation between the Kantian and the Aristotelian philosophy of moral. Meanwhile many authors explain it exactly as mentioned above, the perspective of Grondin is different:

The opposition between Kant and Aristotle has been noted particularly in an important article of 1963, “On the Possibility of a Philosophical Ethics” (GW 4, 175–188), which played a large part in the rediscovery of the Aristotle’s ethical actuality and in what has been called in Germany “the rehabilitation of practical philosophy”. As the debates that have ensued have had a tendency to contrast Kant’s universalism with Aristotle’s relativism, Gadamer has insisted more in his recent works on their solidarity, notably in “Aristotle and the Ethics of Imperative”, GW 7, 381–95, where Kant, read through Gerhard Krüger, appears as a critic of the ethical Enlightenment, and Aristotle’s inheritor in the tradition of practical philosophy (Grondin 2003, p. 167).

There is a great argumentative potential, hidden in the comparison of these two thinkers, a potential that should serve to the rehabilitation of practical philosophy not only in Germany, as mentioned above by Grondin, but in the whole western thinking, which influenced by methods of the natural sciences has a tendency to believe in a permanent moral progress. Touched by the events of the Second World War, Gadamer is convinced that there is no moral progress and that it’s exactly the practical philosophy, which can indicate us how to resolve moral dilemmas related to the obligation to make a choice of how to act in our everyday lives.

Gadamer accentuates the fact that the ancient Greek thinking did not see in its ethics the modern division between the theory and the practice and not even the tensions between them that can be perceived nowadays. Although the Greeks have always noticed the difference between *episteme* and *techne*, in ethics they clearly recognized *the practical wisdom*. In the practical wisdom, Gadamer claims, there was always a graduation from one to another with the aim to get to the *unconditional* knowledge, independent from the personal interests, as Kant says in his *Groundwork for the Metaphysics of Moral*, the knowledge that had to be applied on the creation of the statement in a very concrete situation. Modern thinking has brought to the philosophy of moral an antagonism between the theory and the practice, which represents the division of ethics into the moral imperative, independent from any personal interest and its practical application, which in the philosophy of Kierkegaard can be recognized as a Christian commandment of love to the fellow creature.

⁸ Gadamer, H.-G. (1978), “Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles”, en *Griechische Philosophie III. Plato im Dialog*, GW 7 (1991), Mohr-Siebeck, Tübingen, pp. 128–227.

Hence, how it is possible, Gadamer asks, to resolve in a relevant way the dilemma between the theory and the practice in philosophical ethics? An answer does not surprise, Gadamer indicates two ways towards the rehabilitation of the philosophy of moral. The first way implies to get back to Aristotle and to his understanding of practical wisdom reflected in his concept of *fronesis*; meanwhile the second way proposes to get back to Kant, to his *metaphysics of moral*. The acceptance of Kantian ethics means especially the *recognition of the values a priori*. Kant formulates it in his *Groundwork for the Metaphysics of Moral* in a following way:

One can, if one wants, distinguish the 'pure' philosophy of morals (metaphysics) from the 'applied' (namely to human nature) (just as 'pure' mathematics and 'pure' logic are distinguished from 'applied'). By this terminology one is directly reminded that moral principles are not grounded on the peculiarities of human nature, but must be subsistent a priori for themselves; but from them human practical rules must be derivable, as for every rational nature (GMS, AA04: 410).

Gadamer appreciates a lot the fact that Kant rises against the almighty reason, pursued by the philosophy of Enlightenment especially on the field of ethics; but in the same time he criticizes him for the lack of empirical conditionality in the metaphysics of moral. Gadamer, moreover, claims that Kant doesn't develop his philosophy of moral on the base of the ethical imperative, but he does it according to the principles of a *good will*, the exact definition of which appears later on, in the *Critique of Practical Reason*. Gadamer accentuates a very specific position of the concept of will in the philosophy of Kant, the position that situates the will behind the limits demarcated by causality, by the pure reason and partially even by the empirically-sensual world. The will, characterized in this way, should be capable to respect the moral law, which is empirically unconditional and admitted by the practical reason; moreover, the practical reason itself, according to Kant, assumes this type of will.⁹

The moral imperative becomes in this way one of the basic attributes of the free will. In this point Gadamer argues that the moral consciousness of the human being contents in reality much more of the empirical conditionality than Kant was able to admit. Kantian ethics also doesn't count with individual conditions in a concrete situation, in which it is necessary to apply the moral law. From the methodological perspective, Gadamer accepts fully and entirely an imperative understanding of the rule in moral, because it represents the guide to the investigation of law with the help of the practical reason, but he does not agree with its universal value and its unconditionality without taking in consideration the situations which can be classified as extraordinary. A very typical example which, according to Gadamer, causes necessarily the breakdown of the

⁹ Véase: Kant, I. (2003), *Critica de la razón práctica*, Tr. J Rovira Armerngol, Editorial Losada, Buenos Aires, p. 16–20.

categorical imperative is a case of a suicide. In the Kantian version of the story, the categorical imperative makes the self murder reflect the sense and the consequences of his act; meanwhile in the Gadamerian version, the person that decides to end its life in such an extreme way, may not be capable to reflect or evaluate anything.

But despite of his critique, Gadamer appreciates the formative value of Kan's *ethical rigorousness*, because it leads to the priority of duty to the egoistic personal interests and shows how to cultivate the human nature, it means how to teach a human being to be able to resist even in an extraordinary situation. Except of that, Gadamer compares *Kantian ethical rigorousness* to the *ethical rigorousness of Plato*, and finding certain analogies between them he discovers a harmonical relation between the theoretical knowledge of moral in the metaphysics of moral and its practical application in an everyday life. He accentuates his discovery especially in *The Idea of Good between Plato and Aristotle*, where he says that from all the modern philosophers Kant was the one, who got closest to the Platonic-Aristotelian heritage (Gadamer 1978, p. 223).

4. Conclusion

Gadamer is not an unquestioning admirer of his philosophical precursors. He is, without any doubt, an understanding reader, able to recognize deficiencies or too many pretensions, especially when it comes to the big personalities of the western philosophy. Despite of that, he does not question the value of works from the past, although on the first sight they might seem archaic or surpassed. In his opinion, they can still offer us many reasonable and actual answers even on the most important questions of the present time. And of course it's always necessary to have in mind that there is no finished philosophical doctrine and that every careful reader should not only recognize the deficiencies of the work he is reading, but at the same time he should be able to forget about them, because sometimes the great value of the work is hidden under the huge critique of these small mistakes. Exactly in the above mentioned attitude, there is the real value of the Gadamerian interpretation of the Kantian philosophical work, in the ability to conserve the harmonic relation between the critical statement and the accentuation of Kant's extraordinary philosophical message.

Bibliography

- Kant, I. (2007), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Tr. M. García Morente, Ed. P. M. Rosario Barbosa, San Juan, Puerto Rico.
- (2003), *Crítica de la razón práctica*, Tr. J Rovira Armerngol, Editorial Losada, Buenos Aires.
- (2002), *Groundwork for the Metaphysics of Moral*, Ed. and Tr. by Allen W. Wood, Yale University Press, New Haven and London.

- (1799), *Kritik der Urteilskraft*, en *Gesammelte Schriften* Hrsg.: Bd. 5 Preussische Akademie der Wissenschaften.
- (1787), *Kritik der reinen Vernunft*, en *Gesammelte Schriften* Hrsg.: Bd. 5 Preussische Akademie der Wissenschaften.
- Conill Sancho, J. (2006), *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Tecnos, Madrid.
- Gadamer, H.-G. (2004) *Truth and Method*, Second, Revised Edition, Tr. by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, Continuum, London, New York.
- (1999), “Vorwort”, en *Neuere Philosophie II. Probleme, Gestalten, GW 4* (1999) Mohr-Siebeck, Tübingen, pp. 1.
- (1993), *Verdad y método I, Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Tr. A. Agud Aparicio, R. de Agapito, Ediciones Sígueme, Salamanca.
- (1992), “On the Possibility of a Philosophical Ethics”, Tr. by J. Weinsheimer, en *The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings* (2007), Ed. by R. E. Palmer, North Western University Press, Evanston, Illinois, pp. 274–289.
- (1992), “Sobre la posibilidad de una ética filosófica”, en *Philosophica Malacitana 5* Tr. L. de Santiago Guervós, pp. 173–187.
- (1989), “Aristoteles und die imperativische Ethik”, en *Plato im Dialog, GW 7* (1991), Mohr-Siebeck, Tübingen, pp. 381–395.
- (1981), “Kants ›Kritik der reinen Vernunft‹ nach 200 Jathren. ›Von hier und heute geht eine neue Epoche der Weltgeschichte aus‹”, en *Neuere Philosophie II. Probleme, Gestalten, GW 4* (1999) Mohr-Siebeck, Tübingen, pp. 336–348.
- (1978), “Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles”, en *Griechische Philosophie III. Plato im Dialog, GW 7* (1991), Mohr-Siebeck, Tübingen, pp. 128–227.
- (1975), “Kant und die hermeneutische Wendung”, en *Neuere Philosophie I. Hegel, Husserl, Heidegger, GW 3* (1999), Mohr-Siebeck, Tübingen, pp. 213–222.
- (1971), “Neuzeit und Aufklärung (J. Mittelstrass)”, en *Neuere Philosophie II. Probleme, Gestalten, GW 4* (1999) Mohr-Siebeck, Tübingen, pp. 60–67.
- (1941), “Kant und die Gottesfrage”, en *Neuere Philosophie II. Probleme, Gestalten, GW 4* (1999) Mohr-Siebeck, Tübingen, pp. 349–360.
- Grondin, J. (2003), *Introducción a Hans-Georg Gadamer*, Tr. C. Ruiz-Garrido, Herder, Barcelona.
- (2003) *The Philosophy of Gadamer*, Tr. K. Plant.: Acumenpublishing, Chesham.
- Mittelstrass, J. (1970), *Neuzeit und Aufklärung. Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie*, Berlin, De Gruyter 1970.
- Ortega y Gasset, J. (2000), *Meditaciones on Quixote*. Tr. by Evelyn Rugg and Diego Marín. University of Illinois Press, Urbana, Chicago.
- (1998), *Meditaciones del Quijote*. Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid.
- Sánchez Rodríguez, M. (2008), *Hermenéutica y Moral, Isegoría*, N.º 39, julio-diciembre, pp. 373-446.



Kantian Research in Slovakia

LUBOMÍR BELÁS – SANDRA ZÁKUTNÁ*

University of Prešov in Prešov, Slovakia

Abstract

The paper focuses on the state of the research on Kant's philosophy in Slovakia, particularly at the University of Prešov. In the first part the authors describe the situation of Kantian research between the 1850s and 1963 as a period during which there was almost no interest in Kant and his philosophy in the region. The main part of the paper deals with the revival of Kantian philosophy, presented by a group of scholars approximately twenty years ago, that gave rise to a series of successful research projects on Kant supported by the Slovak Ministry of Education, Science, Research and Sport. The paper outlines the series of five successive research projects that have been realized since 2004 focusing mainly on Kant's practical philosophy and its relevance for contemporary society. It summarizes the achievements based on the international cooperation in the research and describes the main events and publications realized so far.

Key words

Kant. Kant's practical philosophy. Prešov. Research projects. Slovakia.

The reflections of Kant's philosophy in the region of today's Slovakia were present from the turn of the 18th century to the first half of the 19th century. It was later followed by a strong reflection of Hegel's and Marx's philosophy represented by a "silent period" in connection with Kant that lasted more than a century. Kant had not appeared as a relevant author in the Slovak philosophical environment until 1963 when the work *Zum ewigen*

* Lubomír Belás is a professor in philosophy and director of the Institute of Philosophy at the Faculty of Arts of the University of Prešov, Slovakia. He is the editor in chief of the philosophical journal *Studia Philosophica Kantiana*. Sandra Zákutná is an assistant professor in philosophy at the Institute of Philosophy at the Faculty of Arts of the University of Prešov, Slovakia. They both have published articles on Kant's practical philosophy in several journals at home and abroad and edited twelve proceedings of annual conference devoted to Kant's legacy in Prešov. Emails: lubomir.belas@unipo.sk, sandra.zakutna@unipo.sk

Frieden was translated as the first of his works into Slovakian language. Occasionally, and usually only at some of Kant's anniversaries, there were published some short papers or translations of his works. Social and political changes and the persistent lack of freedom in the society until 1989 meant that Kant was not among the studied philosophers. After the WWII there was no one in this region who would systematically deal with Kant's philosophical legacy in this region. The situation in the Czech Republic was not much better, however, the number of translations was significantly higher.

The new wave of philosophical interest in Kantian research appeared approximately twenty years ago at the University of Prešov with first papers published on Kant's philosophy of history and political philosophy. In 2004 a group of scholars devoted themselves to a larger research project focusing on the legacy of Immanuel Kant (VEGA 1/1306/04 *Philosophical Legacy of I. Kant and the Present Day*) that was financed by the Slovak Ministry of Education, Science, Research and Sport as the very first scientific project on I. Kant in Slovakia.

In the three years of the project (2004–2006) the research team organized three scientific conferences with participants from Slovakia (Ľ. Belás, M. Marcelli, F. Mihina, O. Sisáková, V. Leško, R. Dupkala, J. Sošková, E. Andreanský, M. Ješič, A. Jurková, J. Pospíšilová, S. Malankievičová, A. Kvokačka, Ľ. Belásová, V. Fryk, J. Belás, M. Stachoň, K. Bosáková, S. Zákutná, S. Slováková, M. Škára), Czech Republic (M. Sobotka, J. Zouhar, J. Mácha, V. Ježková), Poland (D. Bęben, Cz. Głombik, A.J. Noras) and Russia (S.A. Nizhnikov, A.M. Orekhov), and published three collections of papers (*Kant a súčasnosť* [*Kant and the Present Day*] 2004, *Kantov odkaz v kontexte filozofickej prítomnosti* [*Kant's Legacy in the Context of Contemporary Philosophy*] 2005, *Sociálno-politická, etická, kultúrno-civilizačná a humanistická relevantnosť Kantovej filozofickej iniciatívy* [*Social-Political, Culture-Civilizational and Humanistic Relevance of Kant's Philosophical Initiative*] 2006) reflecting mainly Kant's practical philosophy and its relevancy for contemporary philosophical thinking.

After positive reception of the project results by the academic public in Slovakia and abroad, the research team continued in the activities during two successive projects VEGA 1/4691/07 *Philosophical Legacy of I. Kant and the Present Day II.* (2007–2009) and VEGA 1/0027/10 *Philosophical Legacy of I. Kant and the Present Day III.* (2010–2011). Kant's practical philosophy was reflected also from historical perspective and reflections of Kant's philosophy in German thought. The research team followed the tradition of organizing the annual conferences with new foreign participants from Germany (M. Forschner, M. Ruffing, U. Reitemeyer), France (M. Castillo), Poland (R. Kuliniak), Bulgaria (S. Babeva), a renowned Slovak philosopher T. Münz, P. Káša and young Slovak scholars P. Kyslan, O. Marchevský, M. Dercová and P. Sucharek. There were published five collections of papers (*Filozofia a kultúra* [*Philosophy and Culture*] 2007, *Filozofia a kultúra II.* [*Philosophy and Culture II*] 2008, *Filozofia a kultúra III.* [*Philosophy and Culture III*] 2009, *7. kantovský vedecký zborník* [*7th Kantian Scientific Collection of Papers*] 2010, *8. kantovský vedecký zborník* [*8th Kantian Scientific Collection of Papers*]

2011) to which contributed, except the abovementioned authors, also B. Dörflinger from University of Trier and L. J. Motorina from Moscow.

In 2011, four members of the research team published a monograph *Návraty tu Kantovi* [*Returns to Kant*] consisting of the parts “Kultúra, dejiny a politika vo filozofickom odkaze I. Kanta” [“Culture, History and Politics in Philosophical Legacy of I. Kant”] by Lubomír Belás, “Kant a škótske myslenie 18. storočia” [“Kant and 18th Century Scottish Thought”] by Sandra Zákutná, “Kant a modely filozofie vedy v 20. storočí” [“Kant and the Models of Philosophy of Science in 20th Century”] by Eugen Andreanský and “Aktuálnosť Heideggerovho kritického príspevku k axiologickému a antropologickému dedičstvu Kanta” [“The Topicality of Heidegger’s Critical Contribution to Kant’s Axiological and Anthropological Legacy”] by Oľga Sisáková.

The next research project VEGA 1/0291/12 *Philosophical Legacy of I. Kant and the Present Day IV. Philosophia et Res Publica* (2012–2014) brought three international Kant conferences and three reviewed scientific collections of papers (*9. kantovský vedecký zborník* [9th Kantian Scientific Collection of Papers] 2012, *10. kantovský vedecký zborník* [10th Kantian Scientific Collection of Papers] 2013, *11. kantovský vedecký zborník* [11th Kantian Scientific Collection of Papers] 2014). The participants from abroad who contributed to the “Res Publica” topic were H. F. Klemme (Halle), D. Hüning (Trier), M. Ruffing (Mainz), U. Reitemeyer (Münster), A. Falduto (Halle), M. Castillo (Paris), N. Sánchez Madrid (Madrid), G. Cavallar (Vienna), M. Želazny, T. Kupś (Torun), A. L. Zachariasz (Rzeszow), S. A. Nizhnikov, A. M. Orekhov (Moscow) and the new young scholars from Slovakia joining the research project were Š. Haško, E. Zelizňaková, K. Fábrová, K. Stacho and J. Lajčák.

Within the project L. Belás published the book *Kant a Machiavelli. Historicko-filozofická analýza a komparácia* [*Kant and Machiavelli. Historical-Philosophical Analysis and Comparison*] 2013. The book is based on the comparative analysis of Kant’s and Machiavelli’s understanding of state, civil society and rules that regulate relationships among people and shows how both of them are topical concerning the state of res publica. In 2013 S. Zákutná published the book *Kantova idea svetoobčianstva v kontexte politického myslenia Európy 18. storočia* [*Kant’s Idea of Cosmopolitanism in the Context of European Political Thinking in the 18th Century*] that introduces Kant and his project of cosmopolitanism as the culmination of his philosophy of history. Kant’s effort to introduce a model which would guarantee perpetual peace has been studied from various perspectives and the work concentrates on Kant’s inspirational impulses in the form of the philosophy of J. J. Rousseau and Scottish Enlightenment philosophers. The book also deals with contemporary philosophical thinking in the field of cosmopolitanism showing the topicality of the idea of Kant’s cosmopolitanism in today’s world.

The project *Philosophical Legacy of I. Kant and the Present Day IV. Philosophia et Res Publica* was an important step in the Kantian research in Slovakia due to the fact that the continuous activities of the research team and their international cooperation enabled the Institute of Philosophy of the University of Prešov to start issuing the peer-reviewed

journal *Studia Philosophica Kantiana* (ISSN 1338-7758) twice a year (the first issue was published in June 2012). The editorial board consists of twenty-five members from eight countries and the journal publishes papers in German, English and Slovakian language.

As the previous projects were assessed by the Ministry of Education, Science, Research and Sport as successfully finished with excellent results, the research team has continued with a new Kantian project. The latest research project VEGA 1/0238/15 *Kant's Ideas of Reason and Contemporary World* (2015–2017) has opened the space for a systematic approach oriented towards the exploration of the potential of Kant's practical philosophy for contemporary Slovakian reality. The aim of the project is to analyse the problematic fields of contemporary society on the basis of examining ideas and norms of Kant's thinking. Based on the research of Kant's practical philosophy there is – on the background of the critical potential of Kant's thinking – an effort to bring to public discussion an actualized philosophical argumentation based on answering the question to what extent philosophy reflects social, political, and cultural changes of contemporary society and what the relevance of Kant's practical philosophy in the present day is. Although, according to Kant, people are not equal in their cultural development or conditions, they are equal in humanity and dignity, the research team thus concentrates on studying the social phenomena as human dignity, human rights, freedom, equality and solidarity that are analysed in the context of problematic areas of today's social, political, or cultural reality (multiculturalism – cosmopolitanism, education – Bildung, etc.) as well as in the context of contemporary social and ethical theories.

The research team consists now of twelve research members from Slovakia: Ľ. Belás, S. Zákutná, E. Andreanský, J. Sošková, K. Bednárová-Gibová, K. Bosáková, M. Stachoň, P. Kyslan, E. Zelizňaková, Ľ. Belásová, K. Stacho and J. Lajčák. There have been organized two international Kantian scientific conferences with participants from Slovakia, Germany (B. Dörflinger, D. Hüning, M. Ruffing, U. Reitemeyer, S. Schlüter), Austria (G. Cavallar), Spain (N. Sánchez Madrid), Poland (M. Żelazny, T. Kupś, K. Kaškiewicz) and Russia (S. A. Nizhnikov, A. M. Orekhov) within the project so far.

All the activities have been based on the outcomes of the members of the research team and long-term cooperation with Kant-Forschungstelle at Johannes Gutenberg University in Mainz and other foreign university and research centres in Trier, Münster, Halle-Wittenberg, Erlangen, Paris, Madrid, Moscow, Katowice, Wrocław, Rzeszów, Toruń, Shumen, Prague, Brno, Sao Paulo, Natal, etc. We hope that on this basis the team of Kantian scholars in Slovakia can further develop their research and orient towards new challenges. One of the future aims is to explore the traces of first Slovakian Kantians, who often studied and worked at German universities at the end of the 18th and in the first half of the 19th century, and study their approach to Kant's philosophy.



The Research on Kant's Philosophy in the Institute of Philosophy at Nicolaus Copernicus University, Torun, Poland

ADAM GRZELIŃSKI – TOMASZ KUPŚ*

Nicolaus Copernicus University, Toruń, Poland

Abstract

The paper shortly summarizes the research on the philosophy of Kant in the Institute of Philosophy at the Nicolaus Copernicus University (Toruń, Poland). About 30 years ago professor Mirosław Żelazny with a group of collaborators started their research which focuses on three main topics: the reconstruction of Kant's philosophical system against the background of eighteenth-century German philosophy, historical investigation into its reception in Poland, and the translation of Kant's works. One of the greatest achievements are the source investigations and the discovery of some unknown manuscripts, the first Polish edition of the "Collected Works of Immanuel Kant" and several monographies on various aspects of Kant's thought. The paper also stresses the importance of international collaboration with eminent Kant scholars from Germany and Eastern Europe for the projects carried out in Toruń.

Keywords

Kant. "Collected Works of Immanuel Kant". German philosophy. Research projects. Nicolaus Copernicus University. Toruń. Poland.

* Adam Grzeliński is a professor in philosophy and director of the Institute of Philosophy at Nicolaus Copernicus University in Toruń, Poland. Tomasz Kupś is a professor in philosophy at the the Institute of Philosophy at Nicolaus Copernicus University in Toruń, Poland. He is the editor in chief of the philosophical journal *Studia z Historii Filozofii*. Emails: adam.grzelinski@umk.pl, tomasz.kups@umk.pl

In the Institute of Philosophy at Nicolaus Copernicus University (NCU) in Toruń, Poland, systematic research into Immanuel Kant's philosophy and its reception has been carried out by professor Mirosław Żelazny and his team including prof. Jarosław Rolewski, prof. Tomasz Kupś, prof. Kinga Kaśkiewicz and dr hab. Rafał Michalski. Prof. Żelazny also supervises the Translation Class on German Philosophy being a unique project of the kind due to the quality of the publications and the scope of the endeavor. As the result of the work of Toruń scholars many monographs on German philosophy – especially on Kant – have been published together with numerous translations of his works as well as of other German philosophers (F. Schelling, J. Fichte, F. Nietzsche, K. Jaspers, A. Gehlen). The monographs have been published in the “Monografie z Historii Filozofii” series (“History of Philosophy Monographs”)¹, whereas the translations have been printed by various publishers: Comer, Wydawnictwo Rolewski, Wydawnictwo Marek Derewiecki and by Nicolaus Copernicus University Press in its flagship series “Klasyka Filozofii” (Philosophy Classics)².

However, the most significant achievement of Professor Żelazny's team is the first Polish edition of “Collected Works of Immanuel Kant” which is based on *Kants Werke* “Akademie-Ausgabe” by Preußische Akademie der Wissenschaften (vols. I–VIII) edition and contains only the works designed by the Königsberg philosopher for publication. The source edition by Prussian Academy of Sciences includes also manuscripts of Kant's lectures published during his lifetime: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Jäsche's *Logik*, and *Über Pädagogik* (all three works are now available in Polish)³ and *Physische Geographie*. The discovery of the hitherto unknown manuscripts revealed the fact that the criterion used in the Akademie-Ausgabe edition was unreliable. Currently we can refer to editions of numerous manuscripts of Kant's lecture notes, both on the abovementioned subjects and on morals, on philosophy of religion, and on philosophical encyclopedia. Thus only the acquaintance with all available sources can give the full knowledge of the contents of lectures given by the philosopher during his lifetime.

¹ Available at: http://www.wydawnictwoumk.pl/serie_Monografie+z+historii+filozofii.html

² Available at: http://www.wydawnictwoumk.pl/serie_Klasyka+filozofii.html

³ *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, transl. E. Drzazgowska i P. Sosnowska, Warszawa 2005; *Logika*, transl. A. Banaszekiewicz, Gdańsk 2005; *O pedagogice*, transl. S. Sztobryn, Łódź 1999.

The Polish edition consists of six volumes encompassing: *Pre-Critical Writings* (Vol. 1), *The Critique of Pure Reason* (Vol. 2), *The Critique of Practical Reason*, *Metaphysical Foundations of Natural Science*, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, *Prolegomena to Any Future Metaphysics* (Vol. 3), *The Critique of Judgment* (Vol. 4), *Metaphysics of Morals*, *Religion within the Limits of Reason Alone*, *The Contest of Faculties* (Vol. 5), and *Writings after 1787* (Vol. 6). The edition is designed for the wide public of all cultural spheres in Poland and due to the differences in the interpretation of Kant's thought offered by scholars it includes only the necessary scholarly comments. Polish translations included in the series are prepared by the investigators from the Translation Project on German Philosophy in the Institute of Philosophy, NCU as well as by the best Polish translators of German philosophy working in other academic institutions: prof. Aleksander Bobko, prof. Włodzimierz Galewicz, and dr. Krzysztof Rak. The translations were reviewed by such experts as Karl Dedecius, Ph.D., honorary degree at NCU, Rev. prof. Józef Tischner, prof. Karol Bal, prof. Zbigniew Kuderowicz, prof. Maria Szyszkowska, prof. Honorata Jakuszko, prof. Jarosław Rolewski. Also prof. Jan Garewicz, prof. Radosław Kuliniak, and prof. Bogusław Paż shared their valuable opinions with the editors and translators of the works. The translations of Latin texts were consulted with prof. Zbigniew Nerczuk. Several of the translations were prepared by prof. Mirosław Żelazny with the Translation Class on German Philosophy at The University of Warmia and Mazury in Olsztyn.

The research on the philosophy of Kant and Polish editions of his works prepared in Toruń were carried out within many scientific programs financed by the Ministry of Science and Higher Education, National Science Centre, and, first of all, by The Foundation for Polish-German Cooperation (Stiftung für Deutsch-Polnische Zusammenarbeit).

Two additional volumes of translations are being prepared now which will supplement the "Collected Work" with the texts not yet published in Polish: Kant's philosophical correspondence (a large anthology of the most important letters) and the philosopher's manuscripts known as *Opus Postumum*. The high quality of the research in Toruń is supported by constant collaboration with the prominent Kant scholars: Reinhard Brandt, Werner Stark, Heiner F. Klemme, Werner Euler, Bernd Dörflinger, Bernd Ludwig, Steffen Dietzsch, Alexey N. Krouglov and many others. Also of great significance for Toruń historians of philosophy are tight scientific contacts with Kant specialists from

academic centres in Eastern Europe (Russia, Lithuania, Belarus, Slovakia, Ukraine and Czech Republic).

The systematic research is also focused on the reconstruction of the reception of Kant's philosophy in Poland. One of the achievements in this field are the new findings concerning the earliest, 19th century reception – especially the activity of Józef Władysław Bychowicz, one of Kant's students and the author of very good translations of his works into Polish. The effect of the research carried out by prof. Żelazny and prof. Kupś in this field (especially the discovery of hitherto unknown manuscripts) are published in the series "Biblioteka Studiów z Historii Filozofii" ("Library of Studies in the History of Philosophy") under the title "Recepcja filozofii Immanuela Kanta w filozofii polskiej w początkach XIX wieku" ("The Reception of Immanuel Kant's Philosophy at the Beginning of the 19th Century"); three volumes have been published so far, two others will be soon released. The effects of the studies were also announced during two international conferences held in Toruń: "Immanuel Kant i filozofia polska" ("Immanuel Kant and Polish Philosophy", 2014) and "Kant i przewrót kopernikański w filozofii" ("Kant and the Copernican Turn in Philosophy", 2014).

In recognition of the necessity of stimulating and coordinating Polish research on the philosophy of Immanuel Kant and on German philosophy in general, Polish Kant Society was established in 2012, the president of which was elected prof. Mirosław Żelazny. The fact confirms the role of Toruń scientific circles in Polish studies on the history of German philosophy.





CON-TEXTOS KANTIANOS.
International Journal of Philosophy
N.º 4, Noviembre 2016, pp. 188-191
ISSN: 2386-7655
Doi: 10.5281/zenodo.164001

Kant and Eastern Europe in Vienna 2015

SANDRA ZÁKUTNÁ*

University of Prešov in Prešov, Slovakia

Abstract

The text deals with the theme of Kant and Eastern Europe at the University of Vienna in 2015. Except the section of contributions to the theme “Kant and Eastern Europe” at the 12th International Kant Congress, it focuses on other activities of the organizers connected with the theme, namely the exhibition and publication “Detours. Approaches to Immanuel Kant in Vienna, in Austria, and in Eastern Europe”.

Key words

Kant. Kant Congress. Nature and Freedom. University of Vienna.

The main Kantian event of the year 2015 was the 12th International Kant Congress “Nature and Freedom” in Vienna organized by the Kant-Gesellschaft and the University of Vienna celebrating its 650th anniversary in 2015. Although the congress was dedicated to the antagonism of nature and freedom, there were twenty-one thematic sections covering wide range of topics (Kant’s Precritical Philosophy; Metaphysics; Epistemology and Logics; Philosophy of Science and Nature; Teleology; Ethics and Moral Philosophy; Philosophy of Law and Justice; Philosophy of Politics, History and Culture; Anthropology and Psychology; Religion and Theology; Aesthetics; Kant and Precritical Rationalism and

* Sandra Zákutná is an assistant professor in philosophy at the Institute of Philosophy at the Faculty of Arts of the University of Prešov, Slovakia. Email: sandra.zakutna@unipo.sk

Empiricism; Kant and his Poets; Kant and German Idealism; Kant and the Vienna Circle; Kant and Phenomenology; Kant and Neo-Kantianism; Kant and Eastern Europe; Kant and Traditional Asian Philosophy; Kant in Schools; Kant in the Present).

The section “Kant and Eastern Europe” was introduced as a separate section at such an event for the first time and there were three participants in the section: Tomasz Kupś and Mirosław Żelazny from the Nicolaus Copernicus University in Torun, Poland and Sandra Zákutná from University of Prešov in Slovakia. Tomasz Kupś in his paper “Die erste Rezeption der Philosophie von Kant in Polen im Lichte neuer archivalischer Entdeckungen” focused on the current state of research of the earliest phase of reception of Kant’s philosophy in Poland between 1800–1830. Both, the reformation activities of the National Education Commission and the criticism of metaphysics by Jan Śniadecki, were influenced by political attitudes of the era. The National Education Commission almost completely removed philosophy from university education, creating conditions primarily for the development of natural sciences and mathematics. Institutional changes introduced by the Commission remained for the longest time at the Imperial University of Vilnius and the Rector Jan Śniadecki eliminated the German scholars from the university. Kupś pointed out that only thanks to the new discoveries in the archives in Vilnius, Poznan, Krakow and Kiev it is possible to re-interpret this period of Polish philosophy independently. This is being done by a research of Polish, Russian, Lithuanian, and Belarusian scholars who work on a challenge to form a complete picture of the situation of Polish science in the period of the partitioned Poland.

Mirosław Żelazny in the paper “Der Begriff von der Polnischen Freiheit in der Kantischen Rechtsphilosophie” dealt with Kant’s political philosophy and his understanding of the republican constitution in comparison with the democratic one. He described the different understandings of democracy and explained Kant’s description of democracy. Mirosław Żelazny then focused on particular examples from Kant’s lectures in which Kant directly refers to an example of the neighbouring country, which is Poland. The Polish freedom, characterized by rampant selfishness and injustice, was for Kant an excellent example of an excess of freedom that can lead to democracy.

Sandra Zákutná in the paper “Andrej Vandrák’s *Elements of Philosophical Ethics* as a Reflection of Kant’s Philosophy at the Evangelical College in Prešov, Slovakia” focused on developments that took place in the region known today as Slovakia from the end of the

eighteenth to the first half of the nineteenth century and on one of the most influential personalities in the region's history: Andrej Vandrák (1807–1884), whose *A philosophiai ethica elemei (Elements of Philosophical Ethics, 1842)* developed a system that he called 'philosophical ethics'. The paper aimed to show how Kant helped Vandrák to develop his own systematic practical approach as for both, Kant and Vandrák, historical progress is gradual, and people slowly approach the full development of their predispositions. A necessary step in the achievement of this end is civil society. A parallel to Kant's civil society can also be seen in Vandrák's work. He uses the term *vita publica* to describe a state in which every individual is understood as an inevitable active part of the whole. Human ends can be achieved only in public life, and this united power helps every single individual because it is impossible to live outside of society. Vandrák presented his philosophical ethics mainly as a system of values, and although his project was not very innovative, Kant certainly helped him to develop his own systematic anthropological-practical approach based on morality and a view to the future development of humanity.

There was also a plenary lecture thematically corresponding with the section "Kant and Eastern Europe", although it primarily dealt with poetry in connection with Kant. It was Alexei Krouglov's lecture "Kants Lehre von Raum und Zeit und die Möglichkeit einer Freiheit in der russischen Poesie" in which Krouglov introduced the Russian poetry of the beginning of the 20th century (represented by V. S. Solovyov, A. A. Blok, A. Bely, S. D. Kržyžanovskij) that intensively reflected Kant's transcendental aesthetics. Kant's theory of space and time was then interpreted as a "screen" that separates the human existence from transcendence. Kant was perceived as a "wrinkled" old man who preaches the illusion of the world, or was interpreted as a policeman who forbids the way to true freedom of life and art and who is frightened by its own doctrine of space and time.

In connection with geographic and cultural closeness of Vienna to other Central and Eastern European countries, the University of Vienna opened during the congress the exhibition "Detours. Approaches to Immanuel Kant in Vienna, in Austria, and in Eastern Europe" in the University library. The exhibition, devoted particularly to reception of Kant's philosophy in the region during the 18th and 19th century, focused on six main thematic areas (Kant and Censorship, Kant and Karl Leonhard Reinhold, Kant and Eastern Europe, Kant and his Poets, Kant and the Vienna Circle, Kant and Phenomenology) that

were explored in greater detail in a publication¹ of the same title as the exhibition and which was edited by the main organizer of the congress in Vienna, Professor Violetta L. Waibel.

The authors who published in the part of the book called “Kant and Eastern Europe” focused on various regions and themes. Mădălina Diaconu and Marin Diaconu dealt with Romania, Peter Egyed, Béla Mester, László Percz, Márton Tonk, Imre Ungvári-Zrinyi focused on Hungary, Jakub Kloc-Konkolowicz on Poland, Jure Simoniti on Slovenia, Jure Zovko on South-Slavic countries, and Jan Zouhar, Jindřich Karásek and Jörg Krappmann on the Czech Republic. The author of the introductory paper “The Advent of Kant’s Philosophy in Eastern European Countries” is Olga Ring.

The congress as well as the exhibition and the publication organized and published by the University of Vienna has proved that there is an interest in the theme of Kant and Eastern Europe in the Kantian research and it has hopefully opened a space for further research and discussion in the topic of uncovering traces of Immanuel Kant in the region that was, on the one hand, marked by the censorship, but on the other hand reflected intensively.



¹ The book was published in two editions, in German and in English: Waibel, V. L., (Hrsg.), *Umwege. Annäherungen an Immanuel Kant in Wien, in Österreich und in Osteuropa*. Wien, Vienna University Press at V&R unipress 2015; Waibel, V. L., (Hrsg.), *Detours. Approaches to Immanuel Kant in Vienna, in Austria, and in Eastern Europe*. Wien, Vienna University Press at V&R unipress 2015.

Presentación del Dossier *La Ilustración múltiple* /

Lumières plurielles

NURIA SÁNCHEZ MADRID*

Universidad Complutense de Madrid, España

Los trabajos que integran la sección *Dossier* del número 4 de CTK proceden de un seminario de doctorado organizado en la Universidad Paris IV por el UFR *Études Germaniques*, dirigido por el profesor Gérard Raulet, con el título de *L'actualité des Lumières* a finales de marzo de 2016, en el que tuve la fortuna de participar. Mantenemos reciente en el recuerdo el excelente *Dossier* dedicado a la actualidad de la Ilustración por el profesor Claude Piché y varios colegas de la Univ. Memorial de Canadá, del que hemos recibido numerosas reacciones positivas, que parecen haber propiciado el dedicar un nuevo espacio de la revista a la meditación sobre lo que queremos decir cuando nos referimos a esta divisa de la emancipación comunitaria. El seminario se encontraba enmarcado en las actividades de preparación, casi a modo de taller, de la memoria del proyecto ITN —una de las acciones de los programas MSCA de la Comisión Europea— titulado *Running Enlightenment at a Global Scale. A History of European Ideas for Enhancing Democratic Polities* (HEUROPOLIS) -coordinado por el director de CTK, el profesor de investigación Roberto Rodríguez Aramayo (IFS/CCHS/CSIC)- en el que el profesor Raulet participó como beneficiario y director del grupo de trabajo de la Univ. de París IV. El encuentro sirvió para estrechar los contactos entre los miembros del proyecto europeo aludido, que fue evaluado positivamente, pero no lo suficiente como para pasar el corte que autoriza la concesión de presupuesto. Habrá a buen seguro ulteriores ocasiones más propicias. Los miembros del proyecto se enorgullecen de que la elaboración conjunta de un proyecto de formación de jóvenes investigadores haya contado con el aval de este seminario, que esperemos culmine pronto en la producción de volúmenes de trabajo conjunto, que nos permitan entender mejor el bajo continuo que para nuestra conciencia histórica representa la Ilustración kantiana (y no sólo) y la pluralidad de horizontes que su interpretación vehicula y requiere a partes iguales.



* Profesora Contratada Doctora en la Facultad de Filosofía de la UCM. E-mail de contacto: nuriasma@ucm.es

**Humboldt était-il kantien ? Kant était-il libéral ?
Sur la confusion entre libéralisme et républicanisme**

***Was Humboldt Kantian ? Was Kant Liberal ? About the confusion
between Liberalism and Republicanism***

GÉRARD RAULET*

Université de Paris IV, France

Résumé

Une légende circule selon laquelle Humboldt serait kantien. Cette légende a pour seul but d'enrôler Kant au service du libéralisme et d'entretenir la confusion entre libéralisme et républicanisme. Le présent essai s'inscrit en faux contre ces stratégies idéologiques. Il montre que Humboldt est bien plus proche d'Edmund Burke et de ceux qui ont tenté d'opposer à la redéfinition républicaine de la souveraineté un concept d'État libéral qui est certes un État de droit mais qui est avant tout libéral, c'est-à-dire une régulation minimale de la lutte de tous contre tous. Cette ligne de front reste d'actualité.

Mots-clefs

libéralisme, républicanisme, État de droit.

Abstract

There is a legend counting that Humboldt would be a Kantian. The sole purpose of this legend is to enlist Kant on the side of the liberalism and to increase the confusion between liberalism and republicanism. The present study objects to these ideological strategies. It shows that Humboldt is much more close to Edmund Burke and to those who tried to thwart the republican refoundation of the sovereignty by opposing to it a conception of the state which rests certainly on the rule of law but which is primarily liberal and aims only at a minimal regulation of the struggle of all against all. This frontline remains a topical issue.

Keywords

Liberalism, Republicanism, Rule of Law.

* Professeur des Universités à l'Université de Paris IV-Sorbonne (Directeur de l'UFR *Études Germaniques*).
E-mail de contact : Gerard.Raulet@paris-sorbonne.fr

Kant a depuis longtemps fait l'objet d'une cour assidue de la part des Libéraux. Cela mérite d'être questionné. On peut lire ainsi dans l'article « Liberalism » de *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* que la philosophie politique de Kant peut être considérée comme libérale en raison des limites qu'elle entend imposer au pouvoir de l'État sur la base du contrat social (Gaus / Courtland 2011).

A l'appui du prétendu libéralisme de Kant, on a souvent tenté un rapprochement avec Humboldt, tout comme on a, à l'inverse, souvent tenté de situer Humboldt dans le sillage du kantisme. Citons Alexis Philonenko à propos du débat de 1793 sur les rapports entre théorie et pratique :

« Kant va essayer de montrer qu'une unité synthétique et concrète de l'ordre et de la liberté est possible [...] Ce faisant, Kant développera son jugement sur la Révolution française : dans la mesure où elle sombre dans l'anarchie, il la condamnera comme son antithèse, qui est le despotisme ; en revanche, dans la mesure où elle pourrait se lier à une constitution solide, il montrera que cette condamnation ne saurait entraîner le rejet de l'authentique idée républicaine en laquelle se concilient ordre et liberté.

Ainsi [*sic*, GR] la question de l'unité de la théorie et de la praxis politiques trouve sa formulation concrète : il s'agit de définir les limites de l'autorité de l'État et de fixer les limites qu'une constitution doit imposer respectivement à l'Autorité et à ceux qui s'y trouvent soumis. Aussi bien comme Wilhelm von Humboldt, l'auteur de la Critique de la Raison pure s'efforce de déterminer par et dans la définition des limites de l'Autorité de l'État le juste milieu entre l'anarchie et le despotisme, qui assurera dans l'harmonieuse synthèse de l'ordre et de la liberté l'unité concrète de la théorie et de la praxis. » (Philonenko, 1968, p. 31)

S'il n'y a rien à redire en ce qui concerne la première proposition, on comprend mal comment on passe à la seconde et à la limitation de l'autorité de l'État. En fait, le problème que pose l'ouvrage de Philonenko sur le débat de 1793, *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, est contenu dans son titre : sa deuxième partie traite de Fichte et il semble que la perspective fichtéenne ait quelque peu contaminé l'approche de Kant, même si Philonenko prend garde de préciser d'emblée que les réponses de Kant et de Fichte à la question du rapport de la théorie à la pratique « divergent sensiblement » (Philonenko 1968, p. 11). Il s'agit en effet de rien moins que de savoir si la théorie transcendantale intervient *directement* dans l'ordre empirique. Qu'elle intervienne, Kant ne le nie pas – tout au contraire. Mais pas de façon déterminante comme les connaissances d'entendement, seulement du fait que ses effets s'inscrivent dans l'ordre empirique (elle ne le détermine pas *stricto sensu* parce que ses actions n'en émanent pas, mais elle y interfère quand même). C'est là – il faut le dire – un acquis considérable de la réflexion kantienne : séparer les ordres de la pensée mais penser en même temps leur jonction (laquelle est en l'occurrence assurée par la téléologie critique).

L'intérêt de l'ouvrage de Philonenko est qu'à la différence de beaucoup de commentateurs il n'ignore pas le « burkisme » (la réception de Burke en Europe) et qu'il propose un aperçu des ouvrages d'Achenwall et de Rehberg (*Untersuchungen über die*

französische Revolution). Au chapitre 2 il met en avant, avec raison, que la relation entre la théorie et l'expérience est, chez Kant, « non pas analytique mais synthétique » (Philonenko 1968, p. 21). La démonstration dérape au chapitre 3 lorsqu'il s'agit de bien saisir la difficile articulation du Règne des fins et du « problème politique », comme dit Philonenko. Car, en fait, il n'y a aucune raison de les dissocier : dans *Théorie et pratique* Kant s'efforce justement de les articuler. Il ne s'agit nullement de « déplacer le problème politique du plan de l'Idée [...] au plan du concept » (Philonenko 1968, p. 30) mais d'affirmer *la validité égale des deux niveaux de raisonnement* – le niveau moral et transcendantal et le niveau empirique. Car il n'y a aucune autre façon de se sortir de l'antinomie des rapports théorie-pratique que de les renvoyer dos à dos ou plutôt chacun à ses affaires. Sous réserve, bien sûr, de la téléologie critique.

« Montrer qu'une unité synthétique et concrète de l'ordre et de la liberté est possible » (Philonenko 1968, p. 31) n'a donc en fait rien à voir avec ce que Philonenko en infère à la fin de son développement : la résolution de l'antinomie, qu'il appréhende au demeurant parfaitement, n'induit en rien une limitation libérale du *Rechtsstaat* et n'a finalement *rien à voir avec Humboldt*.

Humboldt n'est pas kantien et ce n'est du reste pas en référence à Kant qu'il a conçu son essai sur les limites de l'État. Il faut remettre les pendules philologiques à l'heure : le débat de 1793 n'est pas dû à Humboldt mais à la réception de Burke et à son effet dans le monde des penseurs et conseillers d'État. Dans ce contexte l'essai de Humboldt a eu (non pas du reste en tant que tout, mais à travers les parties qui furent publiées ou qui connurent un écho dans d'autres écrits, par exemple chez Schiller) un impact limité. Peut-être même peut-on dire que la façon dont Humboldt aborde le problème est, en dehors du débat de 1793, « décalée » – mais par là aussi novatrice. Il rejoint et anticipe pour une part les nouvelles théories libérales anglaises (quoique tout donne à penser qu'il ne s'en est pas inspiré – il s'agit de deux genèses distinctes mais dont la coïncidence chronologique est évidemment significative).

Il reste que la ligne de front existe et que Kant, d'une part, Humboldt de l'autre (je tiens à marquer cette distinction et cette opposition) constituent *deux positions politiques irréductibles l'une à l'autre*. Cette ligne de front reste d'actualité.

Le débat de 1793 avec les “Burkiens”

Le chapitre de conclusion (XVI) du célèbre essai de Humboldt sur les limites de l'État s'inscrit dans le débat décisif qui donna naissance au célèbre essai de Kant *Über den Gemeinspruch : Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. Ce débat fut provoqué par la réception de l'ouvrage de Burke *Reflections on the Revolution in France*. Friedrich (von) Gentz en publie une traduction en 1793, agrémentée de plusieurs essais de sa main. Je m'y attarde un instant pour brosser l'arrière-plan politique et idéologique, indispensable pour comprendre l'émergence d'un « post-kantisme » libéral (donc pour montrer que Kant lui-même n'est *pas* libéral au sens de la théorie qui naît après

lui et qui est l'œuvre de plusieurs de ses disciples, comme Friedrich Gentz et August Wilhelm Rehberg.)

Ce qui frappe chez Gentz, et particulièrement dans son rapport à Kant, est la déconnexion entre la réflexion théorique sur le droit constitutionnel pur et la philosophie pratique. En réponse au traité de Kant « Cela peut bien être exact en théorie mais ne vaut rien en pratique » Gentz publie en 1793 dans la *Berlinische Monatsschrift* un « Post-scriptum sur le raisonnement de M. le Professeur Kant à propos des rapports entre théorie et pratique », dans lequel il entend déterminer « quel est le point où la pratique cesse d'être un simple prolongement de la théorie et où elle acquiert le droit de parler pour soi-même, voire même avant la théorie » (Gentz 1793, p. 91). Il considère les principes *a priori* de la science politique comme des étoiles guidant les pas de l'homme d'État et lui évitant de s'en remettre à des principes empiriques instables qui ne garantiraient pas la solidité du contrat. Toutefois la connaissance des droits de l'homme ne constitue qu'un préalable pour l'établissement d'une constitution ; « seule l'expérience (ou la force d'un génie qui anticipe l'expérience) peut fournir la matière des dispositions pratiques sans lesquelles le système des droits le plus parfait restera à tout jamais une pure chimère » (Gentz 1793, p. 103). Comme Gentz le dit tout aussi clairement dans ses *Contributions à l'histoire des constitutions*, « le choix d'une constitution est complètement affaire de prudence politique [*Klugheit*] et n'a strictement rien à voir avec des questions de droit » (Gentz 1799a, p. 286).

Cette position est très proche de la théorie de la réforme formulée en conclusion par Humboldt dans son chapitre XVI. Bien que ce dernier, à la différence de la plupart des autres chapitres de l'ouvrage, n'ait pas été publié, il est fort possible que Gentz en ait eu connaissance par le biais de discussions avec Humboldt, voire par la lecture de l'original que Schiller a renvoyé à Humboldt en réponse à la demande de ce dernier en janvier 1793 (cf. Cauer 1851, p. XII) – bien avant donc que Gentz n'écrive sa réplique à *Théorie et pratique* de Kant.

Sur un point, cependant, la position de Gentz est résolument opposée à celle de Humboldt et permet, par sa fidélité à la conception kantienne du droit, de bien marquer d'emblée en quoi Humboldt n'est absolument pas kantien. Tandis que d'autres Burkiens, comme Rehberg, défendent l'arbitraire légitime du droit traditionnel, en reprochant aux révolutionnaires de le confondre avec l'arbitraire despotique, Gentz refuse tout fondement empirique du droit, qu'il soit historique ou anté-historique, tiré d'un prétendu état de nature. Il entreprend une déduction *a priori* des droits de l'homme à partir de la notion de liberté.

Pour lui, « le contrat social est la base de la science générale de l'État ? » (Gentz 1799a, p. 280) Comme chez Kant il n'est pas question de fonder l'ordre social sur des droits antérieurs au contrat ; les droits naturels ne deviennent des droits qu'une fois l'ordre social établi, c'est-à-dire sur la base du contrat (Gentz 1799a, p. 280sq., cf. aussi Gentz 1791, p. 373), fût-il lui-même fictif, bien entendu – et sur ce point Gentz critique Rousseau pour avoir déduit la fondation de la société de la conclusion réelle du contrat (Gentz 1799a,

p. 291). Il en découle que la souveraineté ne peut être celle d'une masse antérieure à l'établissement du droit et qu'il faut donc exclure la démocratie directe au profit d'une représentation, quelle qu'elle soit : monarchie, sénat ou assemblée nationale (ibid., p. 295). De cette conception de l'origine du droit il tire l'argument qu'un programme politique reposant sur la déclaration des droits de l'Homme et non sur les règles de droit issues du contrat social ne peut que provoquer une instabilité chronique de l'ordre politique (Gentz 1799a, p. 61sq.). C'est de là que prend son origine sa critique de la révolution française.

Humboldt en revanche, à la différence des kantiens, fussent-ils « burkiens », ne s'intéresse pas à la question du contrat et de l'origine de l'État. S'il critique les constitutions abstraites, c'est du point de vue fonctionnel et pragmatique. Il est intéressant de comparer à cet égard sa démarche à celle des libéraux kantiens car cela permet, malgré leurs différences de montrer ce qui sépare les libéraux de Kant lui-même.

La nature du contrat social

Il est important de lire avec la plus grande attention le premier alinéa du « Contre Hobbes » car il pose l'irréductibilité du contrat républicain (*pactum unionis civilis*) au contrat de droit privé et la distinction radicale de la société civile et de la république :

« Parmi tous les contrats par lesquels une multitude d'hommes s'unissent pour former une société (*pactum sociale*), celui qui établit une constitution civile entre eux (*pactum unionis civilis*) est d'une espèce si particulière que, quoique eu égard à l'exécution il ait beaucoup de points communs avec tout autre contrat (passé également en vue d'obtenir en commun une fin quelconque), il s'en distingue essentiellement par le principe de son *institution* (*constitutionis civilis*). L'union d'un certain nombre d'hommes en vue d'une quelconque fin (commune, que tous se proposent) se rencontre dans tous les contrats d'affaires ; mais une union qui soit en elle-même une fin (que chacun *doive se proposer*) et qui par conséquent soit un devoir inconditionné et premier dans tous les rapports extérieurs des hommes en général qui ne peuvent pas ne pas exercer les uns sur les autres une influence réciproque : on ne peut rencontrer une telle union dans une société que dans la mesure où elle se trouve dans l'état civil, c'est-à-dire constitue un corps commun. Or la fin qui dans ces rapports extérieurs est en soi-même un devoir et même la condition formelle suprême (*conditio sine qua non*) de tous les autres devoirs extérieurs, est le droit des hommes *sous des lois de contrainte publique* par lesquelles ce qui est à chacun le sien peut être déterminé et protégé contre tout empiètement d'autrui. » (TP, W VI, p. 143sq.)

Pour l'essentiel cette deuxième section de *Théorie et pratique* reprend, chez Kant, les développements de la *Doctrine du Droit* consacrés au droit public. Ne fondant pas la vie en société, le contrat public n'a donc pas de fondement physique et c'est pourquoi il ne saurait faire l'objet d'une physique comme chez Hobbes ; il relève d'un *principe moral* : c'est une fin à laquelle chacun *doit* souscrire. Le contrat n'est pas originaire en un sens temporel, au sens d'une antériorité empirique. Son originarité est de nature transcendantale, elle repose sur les principes *a priori* de la constitution civile. C'est aussi pourquoi elle est à l'abri de

toute prétendue contradiction entre théorie et pratique. Kant exprime cette idée contre Achenwall qui affirmait dans *Die Staatsklugheit nach ihren ersten Grundsätzen* (La prudence politique selon ses premiers principes, 1761) qu'une théorie politique peut être vraie *in abstracto* (*in thesi*) et fautive *in concreto* (*in hypothesis*) ; pour Kant, une telle position découle d'un malentendu sur le fondement même de la notion de contrat (RL, W IV, p. 423-429).

Humboldt, en revanche, tend à concevoir le contrat sur le modèle du contrat de droit privé – ce qui est exactement ce que Kant refuse dans *Théorie et pratique* :

« Il demeure toujours une différence indéniable et importante entre une institution nationale et un établissement d'État. La première a seulement un pouvoir indirect, la seconde un pouvoir direct. *Dans le cas de l'institution nationale il y a donc plus de liberté lorsqu'on contracte, dissous ou modifie une liaison.* A l'origine, toutes les réunions en États n'ont très probablement été rien d'autre que de telles associations nationales. [...] Plus l'établissement s'éloigne de sa création, plus le pouvoir s'accroît et *plus disparaît le souvenir du contrat qui le fonde.* » (Humboldt 1792, p. 92sq.)

De cette confusion résulte chez Humboldt une antinomie quasiment insoluble entre la liberté individuelle et l'État. Pour Humboldt le système représentatif est toujours insuffisant ; mais par ailleurs la démocratie absolue est impossible. Il propose donc de se contenter d'arrangements (contrats) partiels (ibid., p. 93), donc de contrats de type privé. Rousseau, et Kant à sa suite, estiment en revanche qu'on change de registre lorsqu'on conclut le contrat social. Dans le contexte actuel où le détricotage du droit du travail vise à substituer de plus en plus les arrangements de gré à gré à un cadre légal général la perversité de la logique éclate aux yeux : les individus croient que le droit privé leur apporte une protection suffisante tout en favorisant leur épanouissement. Mais ils savent par là la réalité même du contrat social¹. Rousseau :

« Ce que l'homme perd par le contrat social, c'est sa liberté naturelle et un droit illimité à tout ce qui le tente et qu'il peut atteindre; ce qu'il gagne, c'est la liberté civile et la propriété de tout ce qu'il possède. » (Rousseau 1762, Livre I, chap. VIII, p. 247)

Kant, dans la *Doctrine du droit*, est tout aussi clair sur ce point :

« On ne peut pas dire que l'homme dans l'État ait sacrifié une *partie* de sa liberté naturelle extérieure à une quelconque fin, mais il a entièrement abandonné la liberté sauvage et sans loi pour retrouver dans une dépendance légale, c'est-à-dire dans un état juridique, sa liberté en général, inentamée puisque cette dépendance procède de sa propre volonté législative. » (RL, § 47, W IV, p. 434)

¹ Voir Raulet, 1999, où j'argumente le conflit des droits privés et de la citoyenneté.

Réfléchissons donc à la « flexisécurité ».

Les rapports de la liberté et de la contrainte prennent évidemment pour cette raison même – parce qu'on ne les réduit pas à des contrats privés ou partiels – la forme d'une antinomie. L'association civile doit assurer le maximum de sécurité, ce qui requiert le maximum de contrainte (pour tous les contractants, y compris pour les capitalistes), alors que l'homme vise le maximum de liberté donc recherche le minimum de contrainte. La cinquième proposition de l'*Idée d'une histoire universelle* a désigné cette antinomie comme le plus difficile problème que l'humanité ait à résoudre et proposé cette solution apparemment paradoxale : *le maximum de liberté requiert le maximum de contrainte*. Comme toutes les antinomies, *ce paradoxe est insoluble au niveau empirique mais peut être dépassé au niveau moral-pratique*. Selon le modèle des gains et des pertes qui Kant utilise aussi dans les *Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine* l'homme perd sa liberté naturelle, sa liberté « illimitée » (Rousseau), mais gagne, sous la forme de la liberté civile, une autre forme de liberté. Soulignons au passage que le contrat n'a donc pas pour fin de garantir la liberté individuelle². L'antinomie trouve sa solution au niveau d'une *liberté universelle*, permettant l'accord de toutes les libertés³, dont la condition est *une loi universelle*⁴.

C'est ce que Humboldt ne peut pas comprendre puisque chez lui la « liberté » est la liberté naturelle, physique, empirique⁵. Il en va de même pour la pseudo-antinomie de la vertu et du bonheur dont Humboldt a fait un argument essentiel, prétendument appuyé sur les penseurs grecs. Kant la dépasse dans la première section de *Théorie et pratique* ; c'est ce dépassement des antinomies de la pensée politique qui fait la cohérence de l'essai et il est fort probable qu'elle constitue une réponse au débat plus large dont l'essai de Humboldt n'est qu'une pièce. Chez Kant, la liaison qui fonde l'État, le *pactum unionis civilis*, est une liaison *a priori* et nous devons voir dans la volonté générale la forme politique du jugement synthétique *a priori*. C'est pourquoi elle est universelle et nécessaire, ne contient aucune détermination empirique, ou « pathologique » mais est formelle et constitue une fin en soi⁶. Le principe de la constitution civile correspond dans la section consacrée à la critique de Hobbes à une unité synthétique *a priori* de la liberté et de l'ordre de même nature que l'unité synthétique de la vertu et du bonheur dans la polémique avec Garve – *l'une et l'autre fondant ensemble l'unité synthétique de la théorie et de la pratique*. C'est pourquoi il n'y a nullement, contrairement à ce qu'affirme Philonenko, « séparation du problème de la République et de celui du Règne des fins » (Philonenko 1968, p. 30) – une affirmation à la limite de l'absurde. De même que la réconciliation de la vertu et du bonheur s'accomplit dans le règne des fins, ordre et liberté s'accordent dans la constitution

² Il en va ici de même que pour les rapports entre le bonheur individuel et le Souverain bien dans la polémique avec Garve, et ce schéma fonde la démarche des trois parties de l'essai.

³ « *Zusammenstimmung mit der Freiheit von jedermann* » (TP, W VI, p. 144).

⁴ Cf. plus loin : « Tout droit consiste simplement à limiter la liberté d'autrui en la ramenant à cette condition qu'elle puisse coexister avec la mienne d'après une loi universelle » (TP, W VI, p. 148).

⁵ Fondée dans une anthropologie brutale ; cf. Raullet 2015, pp. 121-134.

⁶ « *formale Bedingung, conditio sine qua non* » (TP, W VI, p. 144).

civile *républicaine*. C'est même grâce à ce statut de sa fondation que la République va pouvoir assurer le passage de la nature à la moralité, que sa détermination comme fin en soi va se révéler en accord avec les fins de la nature et qu'on va pouvoir faire de la République la finalité de la réunion des hommes. En effet, les principes de la constitution civile qu'énonce ensuite Kant, ces principes qui découlent de la construction *a priori* du droit, à savoir la liberté de l'Homme, l'égalité des sujets soumis à la loi universellement valable et l'indépendance du citoyen, ne sont parfaitement accomplis que dans la République.

Au crédit de Humboldt il semble toutefois qu'il faut porter l'idée que la « nation » permet de dépasser l'antinomie de l'État et de la volonté (ou liberté) individuelle. La constitution doit être portée par la volonté commune de la nation (Humboldt 1813, p. 302-304). A l'occasion des *Karlsbader Beschlüsse*, en 1819⁷, il rappellera que l'enjeu de la constitution est de permettre à la nation de participer par des voies légales aux affaires publiques.⁸ A l'automne 1792 il défendait déjà la même position à l'occasion des événements de Mayence tout en émettant « des doutes sur la capacité des Mayençais à participer à une constitution libre⁹ ». – Il s'agissait d'une prise de position tout à fait essentielle sur l'épisode de la république jacobine et sur l'engagement de Forster en faveur des Français. Humboldt réprovoque cet engagement extrême sans souhaiter pour autant la défaite des Français. D'un côté il estime que des « constitutions libres » (*freie Constitutionen*) ne sont finalement pas si importantes et qu'une monarchie modérée (*gemäßigte Monarchie*) imposerait bien moins de contraintes aux individus, mais, de l'autre, il prend acte de l'enthousiasme populaire :

« Il se trouve cependant qu'un noble enthousiasme s'est maintenant manifestement emparé de toute la nation ; ce sont là enfin de tout autres choses que les aspirations et les vues limitées de quelques individus qui occupent toute une nation et l'énergie en tant que telle doit considérablement y gagner¹⁰. »

Ce n'est pas un argument sans importance ; c'est celui de Kant dans le *Conflit des facultés*.

L' État de droit libéral

⁷ Décrets de Karlsbad pris par les dirigeants autrichiens et prussiens, sous l'égide du [chancelier von Metternich](#) pour contrer les effets des [idées libérales](#) qui se répandaient alors au sein de la [Confédération germanique](#). Censure, interdiction des confréries (*Burschenschaften*), poursuites contre les « démagogues », surveillance de la presse et des universités. Humboldt et ses collègues Boyen et Beyme protestent officiellement. Humboldt est démis de ses fonctions le 31 décembre 1819.

⁸ « Eröffnung der Möglichkeit, dass das Volk auf gesetzmäßigem Wege an dem öffentlichen Wesen Anteil nehme » (Humboldt 1819, p. 517).

⁹ « Zweifel, ob die Mainzer eines Anteils an einer freien Konstitution fähig scheinen » (cité d'après Kähler 1963, p. 133).

¹⁰ « ein edler Enthusiasmus hat sich doch jetzt offenbar der ganzen Nation bemächtigt; es sind doch endlich einmal andere Dinge, als die Neigungen und eingeschränkten Gesichtspunkte einiger Einzelnen, welche eine ganze Nation beschäftigen, und die Energie überhaupt muß dadurch unendlich gewinnen » (à Schiller, 7.12.1792).

Tout cela étant dit, il ne fait aucun doute que Humboldt a jeté les bases d'un État de droit : la constitution doit garantir les droits fondamentaux de l'individu – voir à cet égard son « Exposé des droits de tout sujet allemand en général et des princes et comtes médiatisés¹¹ en particulier ». Dans un mémoire à Hardenberg en janvier 1816¹² il défend aussi la liberté de la presse.

Non seulement l'État garantit la liberté et la propriété des individus, mais la notion de citoyen contrebalance celle d'individu. Il faut voir quelle est l'efficacité réelle de cette citoyenneté et bien prendre conscience que c'est un des nœuds du « libéralisme » moderne, grâce auquel le libéralisme se donne des airs démocratiques et civiques (défense de la citoyenneté et du républicanisme). Voir à cet égard la définition de Shapiro qui insiste sur l'aspect État de droit :

« Le cœur de la conception de l'État libéral – son noyau le plus profond – est constitué par deux principes: (1) Un gouvernement par une assemblée librement élue et responsable devant le peuple, et (2) des droits civils reposant sur des garanties ancrées dans la constitution, afin de protéger le citoyen contre des agissements arbitraires du gouvernement. Aussi longtemps qu'un État se tient à ces principes (ou qu'un théoricien les défend) on a affaire à un État libéral (et à une théorie libérale). » (Shapiro 1980, p. 34)

Cette définition ne rend pas compte de la nature du libéralisme ; d'une part, elle en décrit seulement la structure constitutionnelle formelle. D'autre part, elle réaffirme le principe fondamental et intangible selon lequel toute intrusion de l'État dans les affaires privées des citoyens est condamnable, à l'exclusion du cas où les droits d'un citoyen sont lésés par un autre¹³.

De même, le droit a chez Humboldt une fonction en quelque sorte négative, subordonnée à la garantie de la sécurité des individus-citoyens, à la différence du rôle de fondement qu'il joue chez Kant. Kant en 1793 définit strictement le but de l'État en fonction du droit à la liberté (TP, W VI, 144). Une fois qu'on a atteint dans l'histoire le moment de l'État, on est passé de l'état de nature au règne rationnel du droit¹⁴ et, dans cette reconstruction « conjecturale », c'est désormais *le droit fondé en raison* qui constitue le fondement, pas l'anthropologie. Même Schiller, tout en réintroduisant massivement une anthropologie, reste fidèle à cette démarche dans sa 3^e lettre sur l'éducation esthétique. Humboldt n'attribue en revanche au droit qu'une mission de protection des droits individuels. *C'est la*

¹¹ La *médiatisation* désigne l'annexion d'une monarchie par une autre, de telle manière que l'ancien souverain de l'État annexé conserve ses titres de noblesse, et quelquefois même un certain pouvoir. Ainsi a-t-on appelé « *Médiatisation allemande* » la restructuration territoriale opérée par le [recès d'Empire](#) (Recès germanique de Francfort) de 1803 (*Frankfurter Reichsdeputationshauptschluss*).

¹² « Über Pressfreiheit. An den Staats-Kanzler », Frankfurt, 9.1.1816.

¹³ « [...] daß jedes Bemühen des Staats verwerflich sei, sich in die Privatangelegenheiten der Bürger überall da einzumischen, wo dieselben nicht unmittelbaren Bezug auf die Kränkung der Rechte des einen durch den andren haben. » (Humboldt 1792, p. 69)

¹⁴ Ce type de raisonnement ne joue aucun rôle chez Humboldt ; il ne déduit pas la nécessité de l'État de l'imperfection de l'état de nature.

ligne de démarcation entre libéralisme et républicanisme. Même si, bien entendu, il y va de la garantie de la liberté et de son épanouissement, Humboldt apprécie le but de l'État non du strict point de vue du droit, mais dans la perspective du bien-être (*das Wohl der Bürger*), laquelle réclame de calculer « la situation la plus favorable pour l'homme dans l'État ». La théorie universelle du droit est subordonnée en pratique au calcul empirique de ce qui est nécessaire pour limiter le moins possible la liberté des individus dans le cadre de leur réunion. Cela nécessite un calcul empirique des avantages et désavantages (*Vorteile und Nachteile*) des diverses institutions de l'État, lequel est toujours conçu comme un mal nécessaire. *Plus question de légitimité, mais uniquement de fonctionnalité.* Humboldt ne s'intéresse pas à l'origine, à la fondation de l'État. Cela implique la priorité du droit civil et du droit pénal sur le droit constitutionnel et, deuxièmement, une conception strictement négative du droit : pas de lois prescriptives (cf. Humboldt 1792, p. 129).

Dans l'ordre des chapitres le premier domaine du droit est celui des lois de police (chap. X). *Historiquement*, en effet, le domaine des lois de police recouvre, au sein du droit civil, le domaine des compétences de l'État. Le *ius polittiae* était l'ensemble des pouvoirs exercés à l'intérieur des frontières d'un territoire par le prince. Ensemble extensif, dans la mesure où il n'existait pas de séparation des pouvoirs. Il recouvre la *Policey*, c'est-à-dire rien de moins que le gouvernement. Les théoriciens lui assignent traditionnellement deux missions : garantir la sécurité (*Sicherheit*) et assurer le bien-être (*Wohlfahrt*). La démarche de Humboldt est donc absolument conséquente et vise justement à bien distinguer ces deux domaines, tout en privilégiant la sécurité. Il fonde au chapitre IX ce qu'il entend par sécurité : « l'assurance d'une liberté selon la loi¹⁵ ». Selon cette définition le droit civil, et au premier chef les lois de police, ne s'applique qu'aux cas où la liberté ou la propriété d'une personne sont mises en cause par des actes contraires à la loi ; Humboldt insiste sur le point qu'il ne s'étend pas aux cas où l'individu peut se défendre par ses propres *forces*.

« Cette sécurité n'est cependant pas perturbée par toutes les actions qui empêchent l'homme dans quelque exercice de ses forces ou dans quelque jouissance, mais seulement par celles qui le font *contre le droit*. [...] Car seules de véritables atteintes au droit requièrent une puissance autre que celle dont dispose tout individu. » (Humboldt 1792, p. 147)

La ligne de partage entre le despotisme – y compris sous sa forme éclairée – et le libéralisme est bien illustrée par l'opposition entre Christian Wolff, qui estime que le commun des mortels ne peut distinguer ce qui est son droit et son bonheur, et le juriste de Göttingen Johann Stephan Pütter, pour qui on ne peut contraindre le citoyen au bonheur. Pütter affirme que le souci du bien-être n'est pas l'affaire de la *Policey*, laquelle ne doit se préoccuper que de prévenir les dangers menaçant la sécurité. C'est cette ligne que reprend à son compte Humboldt. Il n'est pas seul puisque Carl Gottlieb Suarez déclare en 1791 que l'État a essentiellement pour mission de garantir la sécurité et qu'il est plus fondé à édicter

¹⁵ « Gewißheit der gesetzmäßigen Freiheit » (Humboldt 1792, p. 147).

des « limitations visant à empêcher des troubles et des dangers communs » que des contraintes « par lesquelles il s'agit d'assurer seulement le bien-être, les commodités, la beauté ou d'autres avantages subséquents¹⁶ ». Cette ligne détermine sa conception du *Allgemeines Landrecht für die preußischen Staaten* de 1794 :

« Prendre les dispositions nécessaires pour assurer le maintien de la paix, de la sécurité et de l'ordre publics et pour conjurer les dangers qui menacent la sphère publique ou certains de ses membres, telle est la mission de la police¹⁷. »

Il y a tout à fait lieu, à ce titre, de leur réserver un traitement spécifique et distinct des articles régissant la propriété et sa transmission, les contrats, etc., qui font l'objet chez Humboldt du chapitre XI.

Le droit pénal précède ensuite le droit civil car, par définition, il concerne des crimes individuels. On observe ici la démarche typique du libéralisme, consistant à partir de la situation de l'individu isolé. Dans l'Introduction de 1857 à la *Critique de l'économie politique*, Marx critique les Robinsonnades de l'économie politique classique du 18^{ème} siècle. L'homme est d'emblée *zoon politikon*, le chasseur et le pêcheur isolés sont des produits de l'imagination du 18^{ème} siècle. Le mythe de l'individu isolé (Marx utilise le terme « *mythologisiert* ») n'apparaît qu'à un certain stade de développement de la production bourgeoise – la libre-concurrence – où l'individu isolé « apparaît détaché des liens naturels » et où la société et les autres hommes deviennent pour lui « un simple moyen de réaliser ses buts particuliers ». L'homme est « un animal qui ne peut s'isoler que dans la société » (Marx 1857, p. 150). Le cas individuel est ici un procédé délibéré. Humboldt s'attache premièrement à limiter la répression aux cas où le droit d'autrui est effectivement lésé, par quoi il faut entendre une atteinte à la liberté ou à la propriété ; ce principe se réclame du droit naturel (Humboldt 1792, p. 155). Les atteintes à la morale n'entrent pas en considération (ibid., p. 151). Deuxièmement il limite l'application du droit pénal aux cas individuels où le crime est réellement constitué, c'est-à-dire commis intentionnellement ; dans tous les autres cas les dommages sont fortuits (ibid., p. 155). Il s'interroge longuement sur la possibilité d'une extension préventive et conclut par la négative, sauf dans le cas où la probabilité d'une atteinte aux droits d'autrui est grande – et même dans ce cas il faut y regarder à deux fois (ibid., p. 156). La démonstration débouche sur l'idée qu'il est impossible d'édicter des règles générales (ibid., p. 155) et sur une déontologie rigoureusement pragmatique, jugeant au cas par cas (ibid., p. 127). Chaque cas est spécifique – « jeder Fall [...] [muss] eine Ausnahme sein » (ibid., p. 158).

Le passage au droit civil est préparé par l'idée que les contrats entre individus sont préférables à des lois prohibitives (ibid., p. 157). Le droit civil repose ici, comme ce sera le

¹⁶ « zu Einschränkungen, welche zur Abwehr gemeiner Störungen und Gefahren abzielen, [...] ein stärkeres Recht (hat), als zu solchen, wodurch bloß der Wohlstand, die Bequemlichkeit, die Schönheit oder andre dergleichen Nebenvorteile für das Ganze befördert werden sollen. » (Suarez 1791, p. 375)

¹⁷ « Die nöthigen Anstalten zur Erhaltung der öffentlichen Ruhe, Sicherheit und Ordnung und zur Abwendung der dem Publiko oder einzelnen Mitgliedern desselben bevorstehenden Gefahren zu treffen, ist das Amt der Polizei. » (§ 10 II 17 ALR)

cas chez Rawls, sur un contrat librement conclu par des individus éclairés. La situation originelle dans laquelle est conclu le contrat est expressément considérée comme équivalente à celle de l'individu isolé : « Des actions qui sont accomplies en vertu d'un accord mutuel sont complètement semblables à celle qu'accomplit *un* homme tout seul, sans rapport direct à d'autres. » (ibid., p. 160) A la place du producteur isolé interviennent seulement des contractants qui correspondent à ce que Marx décrit comme le pur rapport marchand. Le contrat est l'expression des volontés (libertés) individuelles, et ce que l'État garantit, c'est le respect de ces volontés. Tous les cas où l'État intervient pour empêcher sont des exceptions, caractérisées par le fait que s'il n'intervenait pas la liberté d'autrui serait lésée ; sinon il agit en quelque sorte par défaut, en refusant simplement sa garantie (ibid., p. 160sq.). On retrouve le même mode d'action que pour le droit pénal : l'État doit veiller à ce que les conditions contractuelles ne puissent par leur extension (ou durée) constituer une restriction trop grande de la liberté du contractant (ibid., p. 162). Cela vaut même pour le mariage. Humboldt envisage toutefois que l'État définisse les limites acceptables des contrats en relation avec la nature de l'accord et l'importance de la limitation de liberté individuelle. *Mais l'essentiel est, à la fin du chapitre XI, l'évocation des « personnes morales », qui sont traitées comme des extensions du contrat de droit privé.* Il s'ensuit que ce qui devrait s'imposer est la démocratie sous la forme de la majorité des voix (ibid., p. 171). Mais la conséquence assez catastrophique de ce raisonnement se révèle dans les quelques lignes ajoutées tout à la fin, après le résumé : en traitant le contrat social comme un contrat de droit privé Humboldt le réduit à un accord empirique ; il doit donc envisager le cas où il n'y a pas eu de contrat – ce qui revient à laisser les choses en l'état !

« J'ai donc par exemple omis de mentionner les personnes morales car, selon qu'une telle société naît du fait d'une dernière volonté ou d'un contrat, elle doit être traitée selon les principes régissant ces deux cas. » (ibid., p. 173)

L'incohérence réside dans le fait qu'en dépit de l'insistance sur la liberté individuelle le rappel du contrat originel fictif qu'on trouve au début du (court) chapitre 12 (qui ne traite en rien de droit constitutionnel mais seulement de questions de procédure) ne peut par conséquent signifier qu'un contrat physique de sujétion (*Unterwerfungsvertrag*) de type hobbesien. *On a là sous les yeux le noyau dur du libéralisme conservateur – tel qu'on le retrouvera chez Leo Strauss.*

Humboldt n'avance pas une définition personnelle de la meilleure des constitutions. La question de l'agencement institutionnel lui paraît secondaire ; il partage sur ce point le mépris des romantiques pour les constructions « mécaniques » des constitutionnalistes. Il marque seulement sa préférence pour le système politique de l'équilibre des pouvoirs, qui limite autant que possible l'activité et donc le pouvoir de l'État et augmente proportionnellement la liberté privée des individus.

Mais, à bien y regarder, la conception humboldtienne de l'État est entièrement subordonnée au principe de conservation (*Erhaltung*) ou de garantie (*Sicherung*). Ces deux notions sont premières par rapport à leur finalité : promouvoir la liberté de l'individu – car cette promotion *suppose la sécurité*. Tout le raisonnement est fondé sur le principe de conservation. C'est bien pourquoi il faut *faire passer la sécurité avant toute conquête révolutionnaire de la liberté*. Et si les réformes visent à augmenter la liberté individuelle, elles sont toujours limitées par le but supérieur de la sûreté des citoyens. Pour formuler ce but négatif, Humboldt emprunte la sémantique de la *conservation (Erhaltung)* de la sûreté vis-à-vis des ennemis extérieurs comme des dissensions intérieures (cf. Humboldt 1792, p. 95). La conservation concerne au premier chef la propriété, comme chez Locke (bien qu'il l'ait lu après avoir écrit les *Idées*).

Conclusion

L'enrôlement de Kant au service du libéralisme repose sur une définition floue du libéralisme politique et sur la confusion entre démocratie libérale et républicanisme. Les deux, certes, se rejoignent dans la notion d'État de droit. Un pays ne peut en effet pas être une démocratie libérale s'il n'est pas un État de droit, c'est-à-dire si l'exercice du pouvoir n'est pas fondé par une constitution et encadré par la loi. Les citoyens doivent jouir de droits civils et pouvoir s'adresser aux tribunaux. Mais la fonction de la constitution est radicalement différente, comme le montre la confrontation entre Kant et Humboldt : tandis que chez Kant elle instaure un ordre différent de celui de la société civile – « [elle] s'en distingue essentiellement par le principe de son *institution (constitutionis civilis)* » dit Kant dans *Théorie et pratique*, chez Humboldt elle vise seulement à empêcher le despotisme – à tel point du reste que Humboldt la tourne aussi contre le despotisme éclairé, accusé de dirigisme.

De là sa méfiance envers les révolutions fondatrices. Dans son texte de 1791 *Idées sur la constitution de l'État occasionnées par la nouvelle Constitution*¹⁸ Humboldt critique la démarche qui a présidé à la rédaction de la Constitution : le fait (*Faktum*) que « l'Assemblée nationale constituante a entrepris d'instituer un appareil d'État *complètement nouveau* à partir de simples (*bloßen*) principes de la raison » (Humboldt 1791, p. 34). Humboldt objecte aux adeptes de la Raison que la réussite d'une constitution provient du combat de la raison contre la puissance de la Fortune ou du hasard (*Zufall*), et non pas de la seule raison : car elle n'a pas la toute-puissance de réaliser ses plans sans la prise en compte des obstacles effectifs qui naissent du hasard des circonstances historiques auxquelles la raison est justement confrontée (cf. *ibid.*). L'insistance sur le hasard est dirigée contre les conceptions qui reposent sur le droit naturel ou sur les principes inconditionnés de la Raison, donc contre Rousseau tout autant que contre Kant. Si Humboldt pose la liberté au fondement de toute sa conception – dans un sens

¹⁸ Le sous-titre précise « Tiré d'une Lettre à un ami d'août 1791 » ; le texte est en effet extrait d'une lettre à Gentz qui paraît anonymement en janvier 1792 dans la *Berlinische Monatsschrift*, tome XX, 1792, volume 1, p.84-98 (janvier, n° 1).

« libéral » bien particulier, qui est celui qui s'est établi dans l'idéologie politique : la liberté n'est autre que la possibilité de l'épanouissement de l'individualité humaine – il récuse « les idées chimériques d'égalité » (*[die] chimärischen Ideen von Gleichheit*).

Ce qui s'appelle ici « hasard » est appelé à d'autres endroits « nécessité ». Le « principe de la liberté » doit être complété, pour devenir efficient, par celui de la nécessité, qui réside dans l'appréciation correcte de la situation donnée¹⁹. Deux voies s'offrent à la raison : chercher à s'imposer de l'extérieur au hasard ou bien s'efforcer simplement de le diriger en respectant la dynamique intérieure des forces qui le constituent. Par *hasard*, Humboldt entend les forces inconnues de nous qui constituent l'individualité du présent. Du fait que le hasard agit au moment présent, la raison ne peut en effet avoir d'efficacité durable qu'en se conformant à ces forces ou ces énergies humaines qui constituent l'État (Humboldt 1791, p. 35sq.) : la force provenant de l'intériorité des êtres, la raison ne peut agir efficacement qu'en formant (*bilden*) et en dirigeant (*lenken*) ces forces dans la mesure où elle n'a pas de force propre pour produire du nouveau (ibid., p. 36). Or, les hommes comme les nations ne peuvent parcourir qu'un seul chemin à la fois pour tenter d'atteindre à une perfection déterminée et, ainsi, s'approcher du but de la perfection (*Vollkommenheit*) : est donc vouée à l'échec une législation qui, au lieu de reconnaître (empiriquement) la direction présente du cours des affaires humaines pour chercher à la modifier en un sens déterminé, définit tout d'un coup (*auf einmal*) cette direction (de l'histoire humaine), d'après le plan idéal de la *seule* raison, dans l'objectif d'atteindre à toutes les perfections en même temps (« *zu gleicher Zeit* », ibid., p. 37). Ignorant la dynamique du progrès historique qui procède par à-coups plutôt que tout d'un coup, cette vision dogmatique du sens de l'histoire méconnaît le poids de l'histoire passée sur le présent et, donc, la résistance du hasard à l'œuvre de la raison.

A la question de savoir en effet si la nation française est suffisamment préparée pour accepter cette nouvelle Constitution, Humboldt répond qu'« une nation ne peut jamais être assez mûre pour une constitution de l'État élaboré systématiquement à partir des seuls principes de la raison » (ibid., p. 36sq.). Kant rétorque de façon cinglante :

« J'avoue que je ne peux me satisfaire de l'expression dont se servent même des hommes tout à fait intelligents : un peuple déterminé (en train d'élaborer une liberté légale) n'est pas mûr pour la liberté ; les serfs [*Leibeigene*] d'un propriétaire terrien ne sont pas mûrs pour la liberté ; et de même aussi, les êtres humains ne sont pas mûrs pour la liberté de croire. » (RGV, W IV, p. 862)

BIBLIOGRAPHIE

¹⁹ « Die Möglichkeit [zur Reform] beruht darauf, dass die Menschen empfänglich genug für die Freiheit sind, [...] die entgegenarbeitende Notwendigkeit darauf, dass die gewährte Freiheit nicht Resultate zerstöre, ohne welche nicht nur jeder fernere Fortschritt, sondern die Existenz selbst in Gefahr gerät. Beides muss immer aus der sorgfältigen Vergleichung der gegenwärtigen und veränderten Lage und ihren beiderseitigen Folgen beurteilt werden. » (Humboldt 1792, p. 221)

- Cauer, E. (1851) : Introduction à Humboldt, *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen*, Breslau 1851.
- Gaus, G. / Courtland, S.D. (2011): « [Liberalism](#) », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2011.
- Gentz, F. (1791) « Über den Ursprung der obersten Prinzipien des Rechts », in : *Berlinische Monatsschrift*, avril 1791.
- Gentz, F. (1793) : « Nachtrag zu dem Rasonnement des Herrn Professors Kant über das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis », in : Dieter Henrich (éd.), *Kant. Gentz. Rehberg. Über Theorie und Praxis*, Frankfurt/Main 1967, p. 89-111.
- Gentz, F. (1799a) : « Beiträge zur Berichtigung einiger Ideen der allgemeinen Staatswissenschaft », in : *Historisches Journal*, Berlin 1799/1800, t. I/3, p. 277-312.
- Gentz, F. (1799b) : « Beiträge zur Geschichte der Constitutionen », in : *Historisches Journal*, Berlin 1799/1800, t. II/1, p. 51-94.
- Humboldt, W. v. (1791) « Ideen über Staatsverfassung, durch die neue französische Constitution veranlasst », in : Werke I, *Schriften zur Anthropologie und Geschichte*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1960; Studienausgabe, 2010, p. 33-42.
- Humboldt, W. (1792) *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen*, in : Werke I, *Schriften zur Anthropologie und Geschichte*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1960; Studienausgabe, 2010, p. 56-233.
- Humboldt, W. (1813) « Denkschrift über die deutsche Verfassung an den Freiherrn vom Stein », in : Pertz, G.H. (éd.), „Denkschriften des Ministers Freiherrn vom Stein über deutsche Verfassungen“, Berlin 1848, cité d’après in : Werke IV, *Schriften zur Politik und zum Bildungswesen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1960; Studienausgabe, 2010, p. 302-322.
- Humboldt, W. (1819) : « Über die Karlsbader Beschlüsse », in : Werke IV, *Schriften zur Politik und zum Bildungswesen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1960; Studienausgabe, 2010, p. 501-520.
- Kähler, S. (1963) : *Wilhelm von Humboldt und der Staat*, Göttingen.
- Kant, I. : Les références utilisent les sigles en usage mais renvoient à l’édition de Wilhelm Weischedel : *Werke in 6 Bänden*, Frankfurt/Main, Insel 1964 (signalée par W).
- Marx, K. (1857) « Introduction à la critique de l’économie politique », in : *Contribution à la critique de l’économie politique*, Paris, Editions sociales 1972.
- Philonenko, A. (1968) *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, Paris, Vrin.
- Raulet, G. (1999), *Apologie de la citoyenneté*, Paris, Cerf.
- Raulet, G. (2015), « Humboldt, la morale et l’anthropologie du libéralisme », in : Olivier Agard / Françoise Lartillot, *Le libéralisme de Wilhelm von Humboldt*, Paris, L’Harmattan.
- Rousseau, J.J. (1762) : *Contrat social*, Paris, Garnier 1962.
- Shapiro, J. Salwyn (1980) : Was ist Liberalismus?, in: Gall, Lothar, *Liberalismus*, Königstein 1980.

Suarez, C.G. (1791) : Über das Recht der Polizei. Vortrag an den Kronprinzen, mitgeteilt von H. Rosini, in : *Zeitschrift für Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften*, III.



Réflexions sur l'idée de société (post-)sécularière¹
Reflections about the Idea of a (Post-)Secularist Society

ALEXANDRE DUPEYRIX*

Université de Paris IV, France

Résumé

Cet article propose d'examiner la manière dont Charles Taylor et Jürgen Habermas ont intégré dans leurs publications récentes portant sur la question religieuse les résultats produits ces dernières décennies par la sociologie de la religion. Les réflexions tournent principalement autour des concepts de « séculier » et « postsécularier » et de la compréhension de ce qu'est (approche sociologique) et de ce que devrait être (approche de philosophie politique normative) une société démocratique sécularisée. La première partie de cet article est consacrée à l'exposé des thèses présentées par Taylor dans *L'Age séculier* (Taylor 2007) ; la seconde partie, qui reprend les analyses de Habermas, s'intéresse plus spécifiquement aux possibilités et aux limites d'une inclusion des citoyens croyants et des thématiques religieuses dans la sphère publique.

Mots-clefs

sécularisation – société postsécularière - sociologie de la religion – laïcité – coopération citoyens croyants et non croyants – sphère publique

Abstract

This article emphasizes to what extent Charles Taylor and Jürgen Habermas have integrated in their recent publications on religious issues the results produced in last decades by sociology of religion. It deals with the concepts of “secular” and “postsecular” and sheds a light on the what is (sociological approach) or how should be understood a secularized democratic society. The first part of this paper presents the main theses advocated by Taylor in his book *A Secular Age*; the second part, dealing with Habermas' comprehension of a “postsecular society”, asks under which conditions the cooperation between religious and non-religious citizens as well as the inclusion of religious contributions into public debates are possible or not.

¹ Cette contribution est la version abrégée d'un article à paraître (Dupeyrix, 2017a).

* Maître de conférences, Université de Paris-Sorbonne. E-mail de contact: alexandre.dupeyrix@paris-sorbonne.fr

Key words

secularization – postsecular society – sociology of religion – laïcité – cooperation between religious and non-religious citizens – public sphere

La sociologie de la religion a mis l'accent, d'abord dans les années 1960, puis dans une deuxième phase de recherches, dans les années 1990, sur les phénomènes de permanence des pratiques et des croyances religieuses dans les sociétés occidentales dites sécularisées. Elle a ainsi développé un paradigme concurrent à celui qui était jusque-là dominant et qui tendait à poser une équation entre modernisation sociale et déclin du religieux². Les nouvelles théories de la sécularisation qui ont alors émergé n'ont certes pas remis massivement en cause les théories dites « classiques » ou « orthodoxes » : il est indiscutable que les religions ont, depuis plusieurs siècles, accompli un processus interne de rationalisation et d'épuration de leurs éléments magiques, que diverses mutations sociales et culturelles ont, notamment à partir du XIXe siècle, fait éclater les structures locales au sein desquelles s'organisait la vie religieuse, et que les sociétés européennes se sont irrésistiblement sécularisées, si l'on entend par sécularisation l'abandon de toute référence à une transcendance ou à un pouvoir surnaturel qui viendraient fonder de manière ultime les décisions politiques, le raisonnement juridique, les recherches scientifiques et les valeurs morales. Dans tous ces domaines, la référence à une forme de transcendance peut certes demeurer une motivation intérieure des acteurs, mais elle ne peut plus prétendre s'imposer publiquement et collectivement. Les théories dites « révisionnistes »³ de la sécularisation ne remettent donc pas en cause cette description générale, mais elles proposent une analyse plus nuancée d'un processus qui n'est ni linéaire ni homogène, qui varie en fonction de la manière dont se sont historiquement, dans chaque pays, réglés les rapports de l'Etat et de la religion, qui varie également en fonction de la place respective occupée par les différentes confessions au sein d'un même pays⁴ et qui, enfin, n'exclut pas une alternance de périodes de flux et de reflux du religieux.

Les travaux que les philosophes Charles Taylor et Jürgen Habermas ont récemment consacrés à la question religieuse s'inscrivent dans le cadre de cette réappréciation du processus de sécularisation occidentale. Le premier propose, dans un essai d'une érudition impressionnante, *L'Age séculier* (2007), une analyse des recompositions de la croyance de la fin du Moyen âge à nos jours ; le second prend acte du caractère inachevé et, selon lui, inachevable, du processus de sécularisation et s'interroge, dans une série d'articles, sur le potentiel de sens et de significations que recèle encore et toujours la religion et dont les débats publics et la vie démocratique pourraient tirer profit (Habermas 2002, 2008 et 2012).

Taylor et Habermas ont déjà eu l'occasion de dialoguer ensemble à de nombreuses reprises, notamment dans les années 1990 dans le cadre des débats portant sur le

² Pour une excellente synthèse de tous ces débats, voir un article de Jean-Paul Willaime (Willaime 2006).

³ Nous empruntons ces dénominations « orthodoxes » et « révisionnistes » à Charles Taylor (Taylor 2007).

⁴ David Martin a mis en évidence ces différences nationales dans *A General Theory of Secularization* (Martin 1978).

multiculturalisme et les politiques de reconnaissance (Habermas 1993). La discussion autour de la question religieuse peut être vue à maints égards comme une continuation de ce dialogue entamé dans les années 1990⁵. « Age séculier » chez l'un, « société post-séculière » chez l'autre : les deux entreprises semblent complémentaires et témoigner d'un même effort pour apercevoir les pleins et les déliés du récit de la « modernité » et saisir les besoins parfois contradictoires de l'*homo democraticus*. La première entreprise consiste à réécrire l'histoire que nous nous racontons de la transformation des mentalités d'où procède notre culture, en rassemblant les fils de l'analyse autour d'un projet narratif bien précis (une grande partie de l'ouvrage de Taylor consiste en effet à expliquer le passage d'un monde où il était impossible de ne pas croire à un monde où croire est devenu une option parmi d'autres), histoire qui forme aujourd'hui l'arrière-plan plus ou moins conscient de notre vie démocratique. Taylor explique ainsi ce qui pourrait apparaître comme un paradoxe : la persistance de la croyance religieuse dans un environnement rationalisé, désenchanté, scientifié. Sa thèse principale consiste à dire que, si la manière dont on croit a changé, le besoin de croire n'a pas pour autant disparu – c'est ce réaménagement des modalités de la croyance, qu'il appelle « sécularisation 3 », (nous reviendrons plus loin sur sa typologie des formes de sécularisation). La « croyance » n'est du reste pas en soi l'unique critère de la religiosité : Taylor insiste avant tout sur le « sentiment de plénitude » (« fullness ») qui semble constituer pour lui tout le cœur de l'affaire. Le tournant civilisationnel opéré en Europe à partir des Temps modernes aurait justement consisté à diversifier les moyens d'atteindre ce sentiment de plénitude en offrant à des franges de plus en plus larges de la population des alternatives d'accomplissement existentiel dissociées de la transcendance divine et puisées dans ce que Taylor appelle « l'humanisme exclusif ».

Donner un sens à l'existence, c'est entre autres sur ce point, crucial, que Habermas rejoint Taylor - une thématique existentielle sur laquelle, de prime abord, on n'attendrait pas nécessairement Habermas, mais qui, en fait, découle logiquement de son approche communicationnelle et pragmatiste de la philosophie politique et des sciences sociales : les ordres normatifs qui structurent nos vies sont profondément signifiants ; ils tirent leur validité de la signification que nous leur reconnaissons collectivement, et inversement⁶. Et si Habermas se préoccupe davantage de normes collectives que de cheminement personnel, le défi d'une société démocratique juste, objet de toutes ses réflexions, est bien de permettre que les constructions de sens individuelles s'insèrent sans douleur ni contradictions majeures dans l'horizon normatif de la « modernité ». C'est dans cette optique qu'il faut comprendre son invitation à redécouvrir la richesse sémantique des grandes religions et son exhortation à ce que citoyens croyants et non croyants coopèrent au travail de traduction de ce potentiel dans un langage séculier, pour une plus grande vitalité des débats publics et une meilleure inclusion des citoyens dans la vie démocratique.

⁵ Habermas et Taylor ont d'ailleurs eu l'occasion d'échanger sur leurs vues respectives lors d'un colloque organisé à New York en 2009.

⁶ Le lien entre signification et validité est au principe même de la pragmatique universelle dont Habermas intègre les principaux résultats dès les années 1970 (Habermas 1987).; **Error! Marcador no definido.**

Nous tenterons, dans cette contribution, de développer les différents aspects que nous venons d'évoquer en organisant nos réflexions autour de deux axes principaux : 1) à partir des analyses proposées par les théoriciens dits « révisionnistes » de la sécularisation, au premier rang desquels Charles Taylor, nous essaierons de brosser à grands traits le tableau de notre « âge séculier » imparfaitement ou inégalement sécularisé ; 2) une fois posé ce cadre culturel, nous tenterons de dégager, en nous appuyant sur les réflexions de Habermas, les possibilités et les limites d'une inclusion des citoyens croyants et des thématiques religieuses dans la sphère publique.

I – Dans quelle mesure notre société est-elle séculière ou sécularisée ?

Les réflexions de Taylor et Habermas sont donc à mettre en perspective avec les analyses menées en sociologie de la religion depuis quelques décennies et qui renouvellent la compréhension que l'on a du processus de sécularisation censé travailler la structure des sociétés et des consciences modernes. Le paradigme dominant (Berger 1967 ; Bruce 1992a, 1992b, 2002, 2011) établissait un lien qui paraissait évident entre modernisation de la société et sécularisation de la société - un lien de type « vases communicants » : plus une société se modernise, moins elle est croyante, moins la religion a d'influence sur ses membres et sur la manière dont ils organisent leur vie en commun. De fait, indiscutablement, en Europe, depuis au moins deux siècles, l'influence générale de la religion a nettement reflué (les prémices de cet affaiblissement remonteraient même à la fin du Moyen âge, selon Taylor). Une forme de désaffiliation de la part de la population s'est progressivement généralisée : croyances, pratiques, appartenances confessionnelles ont inéluctablement perdu de leur attractivité, de leur force d'évidence culturelle. Les causes en sont complexes et variées. De nombreux sociologues (entre autres Bryan Wilson, Peter L. Berger, Roy Willis, Steve Bruce) s'accordent toutefois sur plusieurs facteurs essentiels : rationalisation (généralisation d'un type de justification de l'action qui prend modèle sur la rationalité technique et scientifique), différenciation sociale (éclatement des sphères d'activités et réduction du périmètre de la sphère de la religion), sociétalisation (la vie n'est plus organisée à l'échelle locale, mais à l'échelle de la société entière), pluralisation (multiplicité et hétérogénéité des formes d'existence, des parcours de vie). Ces évolutions socio-culturelles ont inexorablement taillé en brèche la prétention monopolistique des grandes religions – leur prétention à constituer des visions du monde englobantes.

Charles Taylor reprend lui aussi ce constat d'un déclin général de l'influence sociale de la religion. Il regroupe pour sa part les causes principales de ce déclin sous deux types d'explication : la différenciation fonctionnelle des institutions et l'individualisation croissante des acteurs. Mais il refuse de lire cette évolution à travers le seul prisme de la perte et de la désaffiliation. Il préfère parler de transformation, de recomposition, de réaménagement. Surtout, et cette approche le rattache aux théoriciens « révisionnistes » de la sécularisation, il s'efforce d'apporter des retouches au tableau trop monochrome d'un processus de sécularisation qui serait irréversible et homogène. Ces modifications ou réévaluations sont de divers ordres :

-premièrement, Taylor reprend à son compte la critique portée contre la dimension idéologique qui sous-tendrait la lecture classique du processus de sécularisation (Martin 1965). Il y a, affirme-t-il, un « impensé » des théories de la sécularisation : l'imagination théorique du théoricien. Quel intérêt (intellectuel et existentiel) souvent inconscient celui-ci a-t-il à défendre (Taylor 2007, p. 732) ? Taylor ne s'abstrait pas lui-même de ce questionnement et confesse au passage sa foi catholique.

-Deuxièmement, les effets sécularisant des transformations sociales auxquelles on impute traditionnellement l'avènement d'un monde post-religieux (différenciation fonctionnelle, rationalisation, sociétalisation, privatisation, pluralisation) peuvent souvent être relativisés voire retournés en leur contraire. Un lien réversible peut par exemple s'établir entre pluralisation et sécularisation : si certains sociologues comme Steve Bruce soutiennent que la pluralisation des modes de vie contribue à la sécularisation de la société, d'autres (notamment les représentants de la théorie du choix rationnel) avancent que cette pluralisation, loin de faire disparaître la croyance, en diversifie en fait les modalités : les personnes se retrouvent aujourd'hui sur le « marché » du religieux face à une abondance de choix possibles (Stark & Finke 2000).

-Troisièmement, la définition que l'on donne des notions de croyance, de religion ou encore de sécularisation détermine nécessairement l'interprétation que l'on a du processus de ladite sécularisation. La religion est-elle appréhendée dans sa dimension fonctionnelle (comme une sorte de variable d'ajustement socio-psychologique, apparaissant ou disparaissant au gré des mutations sociales et des nouveaux équilibres ou déséquilibres économiques) ou renvoie-t-elle à un cœur substantiel, quasi infrangible, une constante anthropologique indépendante de l'arrière-plan socio-culturel devant lequel évoluent les acteurs ? Taylor retient particulièrement ce second aspect : il se pourrait même, avance-t-il, que « l'évolution » nous ait dotés d'une « soif inextinguible de transformation à laquelle ne correspond nulle possibilité objective » (Taylor 2007, p. 747). C'est en effet là l'une des hypothèses centrales de son étude : l'être humain cherche à donner du sens à son existence en la concevant sous la forme d'une *transformation intérieure* à la fois possible, souhaitable et inachevable. Pour Taylor, le passage à la modernité n'a pas étanché cette soif : elle a simplement diversifié les moyens susceptibles de répondre à ce besoin. Selon cette grille d'interprétation, si la vie sociale et politique s'est indéniablement sécularisée, un pan essentiel de la vie individuelle reste ouvert à une aspiration religieuse. Ce travail de différenciation se retrouve logiquement dans les diverses définitions de la croyance elle-même : la transcendance vers laquelle convergent les sensibilités croyantes se rapporte-t-elle à des entités supranaturelles qui régiraient la nature et la vie sociale ou, comme le suggère Taylor, à une certaine représentation de ce qui constitue pour chacun l'horizon de plénitude (*fullness*), le sentiment d'accomplissement le plus parfait qui puisse être atteint dans l'existence (Taylor 2007, p. 55) ? Pour Taylor, la véritable foi religieuse renvoie non seulement à une « réalité transcendante », mais aussi à une « aspiration liée à une transformation qui dépasse l'épanouissement humain ordinaire » (Taylor 2007, p. 870).

Ainsi, les théoriciens « révisionnistes » invitent à concevoir le processus de sécularisation non seulement comme un processus pluriel, mais comme une évolution culturelle et

civilisationnelle qui ne doit pas être comprise comme une « soustraction » (du religieux, du divin, de la croyance), mais comme un changement, une modification de la manière de pratiquer une religion, d'organiser sa foi, de se rapporter à une transcendance⁷.

Prendre la mesure de la complexité des phénomènes de permanence ou au contraire de recul du religieux dans des sociétés modernisées a impliqué de développer des typologies permettant de moduler les diagnostics en fonction des différents lieux où intervenaient ces phénomènes. Dès le début des années 1980, le sociologue belge Karel Dobbelaere (Dobbelaere 1981, 2002) a par exemple distingué trois niveaux de sécularisation : le niveau « macrosocial » (relatif à l'influence de la religion dans la sphère sociale), le niveau « mesosocial » (concernant les réorganisations internes aux religions) et le niveau « microsocal » (qui touche l'évolution des croyances et des pratiques individuelles). Dans le cadre de ces discussions s'est également posée la question de la distinction entre laïcisation et sécularisation. Plusieurs sociologues ont proposé de faire de la première une sous-catégorie des sécularisations « macro » et « meso », impliquant donc une dimension sociétale et institutionnelle. Pour Jean Baubérot, le concept de « laïcisation » renvoie concrètement à l'entreprise de sécularisation forcée menée par un Etat pour imposer de manière autoritaire l'éviction de la religion de l'espace public et des institutions ; ce concept caractérise ainsi la nature potentiellement conflictuelle des rapports entre le religieux et le politique (Baubérot 1994). Cette différenciation laïcisation/sécularisation met au passage en évidence les voies différentes qu'ont empruntées les Etats au cours de l'Histoire pour organiser et éventuellement circonscrire le pouvoir religieux et souligne l'incidence de la configuration nationale sur le processus de sécularisation (Martin 1978)⁸. Dans *L'Age séculier*, Taylor propose lui aussi une typologie des niveaux de sécularisation. Ces trois niveaux sont : la « sécularité 1 », qui renvoie au « retrait du religieux de la sphère publique » ; la « sécularité 2 », qui renvoie au « déclin des croyances et des pratiques » ; et la « sécularité 3 » qui renvoie au « changement des conditions de la croyance » (Taylor 2007, p. 724). Cette « sécularité 3 » fait l'objet des soins particuliers de Taylor qui se demande, dans son ouvrage, pourquoi et dans quelle mesure on ne croit pas en Dieu en 2000 comme on croyait en Dieu en 1500. La croyance persiste, ce sont les conditions de la croyance qui se sont modifiées (Taylor 2007, p. 15). L'intérêt de la reconstruction historique de Taylor est de justement comprendre l'imbrication des différents niveaux de sécularisation. Car si distinguer différents niveaux, comme le font Dobbelaere et bien d'autres à sa suite, paraît la démarche théorique idoine pour rendre compte du caractère protéiforme du processus de sécularisation, il reste pourtant à expliquer ce qui paraît contre-intuitif : qu'une conscience puisse être religieuse (niveau micro chez Dobbelaere) dans un contexte culturel largement sécularisé (niveaux macro et méso).

⁷ C'est ce que démontrent en France notamment les travaux de Danièle Hervieu-Léger (voir par ex. Hervieu-Léger 1999).

⁸ Voir le chapitre consacré à D. Martin dans l'ouvrage d'Olivier Tschannen (Tschannen 1992, pp. 291-297). La perspective comparatiste a également fait l'objet de travaux de la part de K. Dobbelaere (Dobbelaere 2007).

Une des lignes d'explication de Taylor consiste, dans une veine weberienne, à montrer que la sécularisation du monde social s'est faite sur le mode d'un désenchantement, d'une démagification, qui a disqualifié certaines superstitions et certains rituels et obligé à mettre en phase les discours théologiques avec l'état du savoir scientifique et les conduites avec les conceptions en cours de l'ordre social, mais qui n'a pas pour autant fait disparaître le sentiment religieux, ni même les institutions religieuses. Un des apports de *L'Âge séculier* réside dans l'étude des réformes que la religion, dans sa forme populaire, ses rites, son folklore, a dû subir – réformes qui ont précédé et amené la Réforme. Taylor montre notamment la concomitance de l'émergence de formes étatiques modernes et d'une civilisation des mœurs nécessaire à la mise en place d'une armée et d'une économie efficaces, polissage auquel a contribué le processus de rationalisation interne aux religions, voulu par les élites religieuses et politiques elles-mêmes (Taylor 2007, chap. 2).

Pour Taylor, croire et ne pas croire ne doivent pas être envisagés comme deux « théories rivales », mais comme des « expériences vécues qui engagent diversement la compréhension de la vie selon que l'on est croyant ou non » (Taylor 2007, p. 18). En appréhendant ainsi la croyance et la non-croyance comme des expériences vécues, Taylor les découple de toute approche scientifique qui établirait une corrélation entre savoir scientifique et niveau de croyance. Ces expériences s'inscrivent dans des contextes culturels qui évoluent. Taylor identifie plusieurs grandes périodes historiques et culturelles : par exemple « l'âge de la mobilisation » (approximativement de 1800 à 1950-1960), qui succède à l'Ancien régime et qui correspond à l'époque des grands projets collectifs, notamment la fondation des Etats-nations, ; lui succède ensuite « l'âge de l'authenticité », qui se met en place à partir des années 1960 sous l'effet d'une véritable révolution culturelle dans le monde occidental. C'est alors le triomphe d'un « individualisme expressif » (Taylor 2007, p. 807), que Taylor analyse dans ses aspects négatifs aussi bien que positifs. A chaque « âge », la religion et les croyants s'accommodent, évoluent, innovent. Faire le lien entre les réaménagements actuels de la religion et l'arrière-plan culturel de l'« âge de l'authenticité » permet par exemple de comprendre des phénomènes à première vue paradoxaux, comme le « believing without belonging » ou le « belonging without believing », décrits par les sociologues de la religion, ainsi que les diverses formes de spiritualité « à la carte » qui semblent aujourd'hui disponibles pour chacun. L'étude de Taylor donne ainsi une solide charpente d'histoire culturelle aux nouvelles théories de la sécularisation qui considèrent celle-ci non comme un processus unilinéaire et irréversible, mais comme un processus de pluralisation.

II – Inclure la religion dans la sphère publique

Dans les différents articles qu'il a publiés sur le thème de la religion depuis le début des années 2000, Jürgen Habermas ne se réfère pas en détail aux théories sociologiques de la sécularisation. Mais il ne fait aucun doute qu'il a intégré l'essentiel des analyses « révisionnistes ». Il évoque notamment l'idée, développée par la sociologue britannique Grace Davie, d'une « exception européenne » (Davie 2002) du modèle de sécularisation : alors que le paradigme classique faisait du déclin de la religion en Europe l'horizon unique, pour toutes les nations du monde, du passage à la « modernité », beaucoup

s'accordent désormais à penser que, d'une part, ce passage prend des voies multiples (Eisenstadt 2000) et que, d'autre part, le déclin avéré de l'affiliation confessionnelle en Europe ne signifie pas l'entrée dans une nouvelle ère post-religieuse. Sur ces bases sociologiques, Habermas a popularisé l'expression de « société post-séculière », censée rendre compte du caractère manifestement inachevable du processus de sécularisation – ou du moins de ses formes diverses et complexes. Alors que Habermas semblait naguère s'en remettre aux seules ressources de la raison morale-pratique, la raison discursive, pour recoudre les pans de réalité sociale déchirés par diverses pathologies, il pointe désormais les limites de la raison séculière, dont les propriétés procédurales ne suffiraient pas à créer un sens commun qui soit capable d'amortir les « déraillements » de la modernité, et il en appelle, pour contrer ces tendances désenchanteresses, au réconfort des valeurs religieuses et des éthiques pré-politiques. Il défend, dans une tradition du reste toute protestante, un modèle de laïcité ouverte aux ressources sociales et morales que la religion est susceptible d'apporter à une société démocratique⁹.

A regarder ces thèses de plus près, on s'aperçoit qu'elles s'inscrivent avec une indéniable cohérence dans le projet philosophique poursuivi par Habermas depuis des décennies et que l'on peut comprendre comme la tentative d'actualiser et d'approfondir le *projet inachevé des Lumières*. En l'occurrence, s'il est un thème qui fut au cœur des discussions philosophiques du XVIII^e siècle, ce fut bien celui des rapports de la raison et de la foi et de leurs limites respectives ; thème qui avait pour corollaire celui des rapports du pouvoir politique et du pouvoir religieux. Nous souhaiterions ici évoquer la manière dont Habermas réactualise aujourd'hui ces discussions, d'une part en soumettant, dans la lignée de Kant, la raison séculière procédurale à son autocritique ; d'autre part en réfléchissant à la conception de la tolérance devant prévaloir au sein d'une société pluraliste.

La philosophie kantienne de la religion est pour Habermas (Habermas 2008) très précieuse car elle permet de répondre à une double nécessité : d'une part, rationaliser la foi, en évacuer les éléments de superstition, les dogmes incompatibles avec l'état des connaissances scientifiques de l'époque ; Kant permet de penser une « religion naturelle » émancipée d'une approche trop littérale et bibliolâtre de la croyance et reposant sur une « foi rationnelle » – une manière de croire autorisant divers processus d'apprentissage et ouverte au pluralisme (reconnaissant notamment l'égalité légitimité des autres confessions) ; d'autre part la philosophie kantienne permet de reconnaître à la foi un rôle de soutien psychologique qui nous aide à ne pas désespérer de l'inutilité de la bonté de nos actions et elle nous invite à voir dans les traditions religieuses un réservoir de sens et de significations susceptibles de nourrir le lien social et l'idéal de solidarité.

La théorie morale kantienne repose en effet sur un paradoxe que Habermas tente d'élucider : pourquoi maintenir une référence à Dieu alors que, strictement parlant, la volonté bonne est précisément celle qui choisit de faire le bien de manière inconditionnelle

⁹ D'autres, comme le sociologue français Yves Lambert, ont pu parler de « laïcité de reconnaissance » du religieux, reconnaissance de ses apports sociaux et éducatifs (Lambert 2000, p. 32).

– sans espoir de rétribution ultérieure ou crainte d'un châtement ? Kant apporte une réponse à la fois fonctionnaliste et psychologisante à cette question : la religion permet de résoudre le paradoxe - et de se sauver du désespoir - d'une éthique du devoir qui, en soi, ne garantit pas le bonheur. C'est la raison elle-même qui, ne pouvant rester indifférente aux conséquences de nos actes, éprouve le besoin, pour être soutenue dans sa tâche, de postuler une fin ultime harmonieuse, dont le Royaume de Dieu, où nos actes moraux seront récompensés, représente l'archétype. La foi renforce ainsi notre motivation morale et la protège du défaitisme.

Si la religion peut seconder la raison morale-pratique, c'est que, comme cette dernière, elle exprime un contenu moral universel. C'est même pour Kant sa véritable raison d'être. C'est ce second aspect du rôle de la religion qui intéresse ici particulièrement Habermas : le fait qu'elle constitue un puissant réservoir de sens. « La critique de la religion va ainsi de pair avec l'idée qu'il y a *quelque chose à sauver* et que c'est en se l'appropriant qu'on le sauvera » (Habermas 2008, p. 13), explique Habermas. Ce sauvetage est jugé nécessaire et urgent par Habermas qui semble aujourd'hui être parvenu au constat que les théories de la justice politique ne suffisent pas à établir des sociétés harmonieuses¹⁰. Le philosophe exprime désormais clairement la volonté d'apporter un supplément d'âme aux constructions théoriques auxquelles il a lui-même participé dans les années 1980-1990 dans le contexte de la réception de la *Théorie de la justice* de John Rawls (Habermas & Rawls 1997). Quels sont ces contenus sémantiques transmis par la religion et que la raison séculière doit s'approprier ? Si l'on essaie d'interpréter l'idée kantienne d'un « règne des fins » sur Terre (comprise comme la forme sécularisée, en l'espèce d'une communauté républicaine parfaite, du Royaume de Dieu), on devine que ces contenus ont à voir avec des sentiments de solidarité, la valeur de la vie, l'égalité des dignités des humains, l'amour, la justice.

Rainer Forst a soutenu la thèse que les positions récentes de Habermas en matière de philosophie de la religion étaient plus redevables à Pierre Bayle qu'à Emmanuel Kant : tandis que Kant établit, comme nous venons de le voir, une hiérarchie entre raison et foi, Bayle les renverrait à leurs limites et sphères respectives, déduisant de leur irréductible incommensurabilité la nécessité d'accepter des « dissensus raisonnables » en matière d'éthique et de croyance religieuse, et d'en amortir la conflictualité en organisant institutionnellement la « tolérance » (Forst 2012). Cette thèse présente notamment l'intérêt de rendre compte de l'évolution de Habermas ces dernières décennies depuis une conception (plutôt kantienne) de la raison communicationnelle fermée aux formes expressives et métaphoriques des actes de langage religieux à une conception (baylienne) plus ouverte à la richesse sémantique de ces mêmes actes.

Le concept de tolérance, cher à Bayle, apparaît justement dans divers articles de Habermas relatifs au pluralisme culturel et religieux (Habermas 2003, 2008b). Pour lui, la tolérance religieuse peut et doit servir de modèle au traitement du pluralisme culturel en général.

¹⁰ « Car, n'ayant plus guère à sa disposition qu'une théorie de la justice, la raison pure pratique ne peut plus être parfaitement sûre, à l'aide des seuls outils qu'elle en retire, d'être à même de contrarier une modernisation qui tend à sortir de ses rails » (Habermas 2008, p. 14).

Dans quelle mesure ? Dans la mesure où l'appartenance à une minorité religieuse est un cas paradigmatique de ce qui est en jeu dans l'intégration civique démocratique : elle oblige à penser les rôles respectifs et les rapports réciproques de l'Etat, des citoyens appartenant au groupe majoritaire et de ceux appartenant à un groupe minoritaire ; elle renvoie pour chacun au nécessaire travail de délimitation cognitive entre identité et valeurs communautaires d'une part, et identité politique démocratique d'autre part ; elle implique un effort de définition des frontières entre éthiques individuelles et morale (ou principes de justice politique) valable(s) pour tous - et une complexe adhésion à celle-ci à partir des ressources de celles-là ; elle dessine enfin une communauté civique où chacun doit pouvoir être libre de réaliser sa conception d'une vie digne d'être vécue, dans l'égal respect des autres conceptions d'une vie bonne.

Habermas mène sa réflexion en l'organisant autour du concept de tolérance. Pour cela, il s'appuie sur les travaux de Rainer Forst (Forst 2003) et distingue comme lui une « tolérance permissive » et une tolérance reposant sur le « respect ». La première dessine un rapport vertical de permission, paternaliste et/ou condescendant, entre le pouvoir étatique ou un groupe majoritaire et un groupe minoritaire autorisé sous certaines conditions à exercer librement son culte ; c'est une conception de la tolérance typique de l'Ancien régime. La seconde conception de la tolérance est celle en cours dans les Etats de droit démocratiques où non seulement l'Etat est neutre vis-à-vis des visions du monde, religieuses notamment, mais où, horizontalement, les citoyens tolèrent réciproquement des éthiques et des visions du monde auxquelles pourtant ils n'adhèrent pas. Sans entrer dans les détails de l'argumentation de Forst et de Habermas, nous pouvons en retenir une idée aussi simple que décisive : la tolérance est en effet nécessaire là où il y a possible désaccord, rejet, désapprobation. C'est précisément parce qu'on estime qu'un mode de vie ou une forme de croyance sont étranges, inutiles ou mauvais, que l'on a besoin d'une vertu de tolérance, prolongée en une tolérance juridiquement institutionnalisée, qui établisse une sorte d'étanchéité pacificatrice entre les modes de vie et les croyances en cours ; sinon, on serait dans le registre de l'indifférence, ou positivement, de l'adhésion – et la question d'une coexistence pacifique ne se poserait même pas. Cette conception de la tolérance s'intègre particulièrement bien dans une approche délibérative de la démocratie car elle requiert un jeu permanent de justifications et d'échanges de bonnes raisons – jeu qui, pour Habermas, permet un décentrement et un enrichissement des perspectives propres à renforcer la légitimité de l'ordre social et politique et donc à approfondir l'intégration sociale. La tolérance traduit en effet l'établissement d'un dissensus raisonnable : le rejet d'un mode de vie différent du sien doit être motivé par des raisons publiquement acceptables, et non par des préjugés racistes, par exemple. La tolérance implique donc de se mettre d'accord raisonnablement sur le fait qu'on ne peut pas se mettre d'accord.

Entrer dans ce jeu de justifications, même s'il se solde par un désaccord éthique insurmontable, oblige le citoyen tolérant à inclure sa propre éthique dans un ensemble plus grand, une morale qui englobe et autorise la coexistence d'éthiques diverses et variées. Cette démarche ne signifie pas que le citoyen doive renier les contenus de vérité de son

éthique, mais qu'il doit en limiter la portée pratique et la rendre compatible avec les principes constitutionnels. Cela exige des « efforts d'adaptation cognitive » (Habermas 2003, p. 161) parfois difficiles pour des personnes partagées entre leur rôle de membre d'une communauté particulière et celui de membre de la communauté civique démocratique. Comme l'explique Habermas :

« Pour que la différenciation des deux appartenances dépasse le simple *modus vivendi*, le changement ne doit pas se réduire à une adaptation de façade de l'*ethos* religieux aux lois *imposées* par la société laïque. Il requiert une différenciation cognitive de la morale sociale, définie par la constitution démocratique, et de l'*ethos* communautaire. Dans de nombreux cas, un tel processus demande une révision des représentations et des prescriptions qui – comme dans le cas de la condamnation dogmatique de l'homosexualité – s'appuient sur des interprétations de textes sacrés, établies par de longues traditions » (Habermas 2003, p. 162).

Ces efforts d'adaptation cognitive, Habermas demande qu'ils soient soutenus par toutes les parties en présence : dans le cas de la tolérance religieuse, non seulement le croyant doit rendre la pratique de sa foi compatible avec les lois laïques et comprendre les raisons de cette nécessaire compatibilité, mais le citoyen non croyant doit également pouvoir considérer le désaccord avec le citoyen croyant comme raisonnable, ce qui implique de ne pas juger sa croyance comme absolument irrationnelle ; le citoyen non croyant doit en outre comprendre que le défi cognitif est plus grand pour le citoyen croyant : car accepter que d'autres *vérités* coexistent avec celle de sa propre religion est une plus grande performance que d'accepter que ses *valeurs* cohabitent avec d'autres au sein d'une société pluraliste.

Cette compréhension mutuelle des raisons que les uns et les autres ont de croire ou de ne pas croire, cette recherche de symétrie des positions, cette volonté d'équilibrer les charges cognitives entre tous les citoyens, de faire partie, moralement, d'une société d'égaux, tous ces efforts et ces dispositions atténuent le mépris social et favorisent une inclusion civique maximale de toutes et tous dans la société – bref, contribuent à un approfondissement des principes de l'Etat de droit démocratique et laïque. C'est dans cet esprit que Habermas réitère à travers ses derniers textes son invitation à ce que les citoyens croyants et non croyants coopèrent à des exercices de « traduction » : Il estime très souhaitable que les contributions à teneur religieuse puissent circuler dans la sphère publique car elles recèlent un potentiel de sens susceptible d'enrichir les débats publics, de faire valoir d'autres perspectives. Toutefois, l'exigence de laïcité implique que les argumentaires religieux restent en dehors des espaces publics institutionnalisés (parlements, tribunaux) parce que, dans une démocratie constitutionnelle, les décisions qui ont vocation à valoir pour tous doivent être formulées dans un langage compréhensible par tous, et que les raisons avancées ne peuvent tirer leur validité d'un dogme inquestionnable mais d'une rationalité procédurale. D'où l'idée d'une « clause institutionnelle de traduction », que Habermas reprend de Forst - qui lui-même la tient de Rawls. Cette idée de traduction n'est certes pas sans poser de problème car l'on se demande, d'une part, quels contenus sémantiques les religions peuvent bien encore porter en elles que les langages séculiers, moraux, philosophiques, politiques, littéraires ne se seraient pas encore approprié, d'autre part, si ce

travail de traduction ne porte pas inévitablement sur des énoncés déjà démocratico-compatibles (Dupeyrix 2017b).

Pour Habermas comme pour Taylor, la question du pluralisme religieux est emblématique de la question du pluralisme culturel en général ; la lutte pour la reconnaissance religieuse peut servir de référence pour les autres luttes pour la reconnaissance culturelle (reconnaissance d'une ethnie, d'une nationalité, d'une communauté linguistique, d'un genre...). Comme ces autres luttes, cette lutte pour la liberté religieuse rend sensible à l'un des deux aspects de l'égalité civique : l'inclusion pleine et entière dans la communauté des citoyens (inclusion notamment symbolique et morale). Car ce dont souffrent avant tout les minorités discriminées, ce n'est pas la privation de droits sociaux (autre aspect de l'égalité civique incarné par la justice redistributive¹¹) dont ils sont généralement bénéficiaires, mais le mépris social et la marginalisation qui les maintiennent à la périphérie de la communauté des citoyens. Pour atténuer ces expériences de discrimination, Habermas comme Taylor mise sur le temps long de la délibération et le changement de mentalité que peuvent produire, sur le long terme, échanges et coopération. L'invocation d'une temporalité longue contraste avec le sentiment d'urgence suscité par le traitement médiatique de l'actualité politique et géopolitique et avec le rythme sur lequel nos existences sociales semblent désormais se dérouler. On ne voit toutefois guère d'autre temporalité susceptible d'opérer un changement durable des représentations collectives

INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

- Baubérot, J. (1994), « Laïcité, laïcisation, sécularisation », in Dierkens, A. (1994), *Pluralisme religieux et laïcité dans l'Union européenne*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles.
- Becci Terrier, I, Monnot, C., Voirol, O. (2017), *Reconnaissance et diversité religieuse*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes.
- Berger, P. L (1967), *The Sacred Canopy : Elements of a Sociological Theory of Religion*, Doubleday, Garden City (NY).
- Bruce, S. (ed., 1992a), *Religion and Modernization. Sociologists and historians debate the secularization thesis*, Clarendon Press, Oxford.
- Bruce, S (1992b), *Religion in modern Britain*, Oxford University Press, Oxford.
- Bruce, S. (2002), *God is dead. Secularization in the West*, Blackwell Publishers, Oxford.
- Bruce, S. (2011), *Secularization : In Defence of an Unfashionable Theory*, Oxford University Press, Oxford.
- Dobbelaere, K. (1981), « Secularization : a Multi-dimensional Concept », *Current sociology*, 29, 2.
- Dobbelaere, K. (2002), *Secularization : an analysis at three levels*, P.I.E.-Peter Lang, Bruxelles.

¹¹ Habermas reprend la distinction justice redistributive (droits sociaux) / justice cognitive (inclusion civique complète) à Nancy Fraser (Fraser 2005).

- Dobbelaere, K. (2007), « Testing Secularization Theory in Comparative Perspective », *Nordic Journal of Religion and Society*, 20:2.
- Davie, G. (2002), *Europe: The Exceptional Case*, Darton, Longman & Todd, London.
- Eisenstadt, S. (2000), « Multiple Modernities », *Daedalus*, 129, 1.
- Dupeyrix, A. (2017a), « La sécularisation plurielle. Réflexions à partir de la philosophie de la religion de Charles Taylor et Jürgen Habermas », in I. Becci Terrier, C. Monnot, O. Voirol (dir.), *Reconnaissance et diversité religieuse*, Presses universitaires de Rennes, Rennes.
- Dupeyrix, A. (2017b), « Peut-on traduire des énoncés religieux en énoncés séculiers ? », in I. Aubert, J.-F. Kervégan (éd.), *Habermas. Capitalisme et démocratie*, CNRS éditions, Paris.
- Forst R. (2003), *Toleranz im Konflikt*, Suhrkamp, Frankfurt/Main.
- Forst, R. (2012), « Lumières, religion et tolérance : Bayle, Kant et Habermas », *Lumières* n°19 (« Les Lumières de Jürgen Habermas »), Presses Universitaires de Bordeaux.
- Fraser, N. (2005), *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, trad. E. Ferrarese, La Découverte, Paris.
- Habermas, J. (1987), « Théories relatives à la vérité » (1972) et « Signification de la pragmatique universelle » (1976), parus dans *Logique des sciences sociales*, trad. R. Rochlitz, PUF, Paris.
- Habermas, J. (1993), « Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat », in C. Taylor, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Fischer, Frankfurt/Main.
- Habermas, J. (2002), « Foi et savoir », in *L'avenir de la nature humaine*, Gallimard, Paris.
- Habermas, J. (2003), « De la tolérance religieuse aux droits culturels », *Cités*, 2003/1, n°13.
- Habermas, J. (2008a), « La frontière entre foi et savoir. Sur la réception et la portée actuelle de la philosophie kantienne de la religion », in *Entre naturalisme et religion*, Gallimard, Paris.
- Habermas, J. (2008b), « L'égalité de traitement des cultures – et les limites du libéralisme postmoderne », in *Entre naturalisme et religion*, op. cit.
- Habermas, J. (2012), *Nachmetaphysisches Denken II*, Suhrkamp, Berlin.
- Habermas, J. & Rawls, J. (1997), *Débat sur la justice*, Le Cerf, Paris.
- Hervieu-Léger, D. (1999), *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Champs/Flammarion, Paris.
- Lambert, Y. (2000), « Le rôle dévolu à la religion par les Européens », *Sociétés contemporaines*, n°37.
- Martin, D. (1978), *A General Theory of Secularization*, Basil Blackwell, Oxford.
- Martin, D. (1965) « Towards eliminating the concept of secularization » (1965), in *The Religious and the Secular: Studies in Secularization*, London, Routledge & Kegan Paul, 1969.
- Stark, R. & Finke, R. (2000), *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, University of California Press, Berkeley.
- Tschannen, O. (1992), *Les théories de la sécularisation*, Droz, Genève.

Taylor, C. (2007), *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge ; trad. P. Savidan, *L'Age séculier* (2011), Seuil, Paris.

Willaime, J.-P. (2006), « La sécularisation : une exception européenne ? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions », *Revue française de sociologie*, Presses de Sciences Po, 2006/4 – Vol. 47, p. 755-783.



***Was ist Aufklärung? : « unité et diversité des Lumières »,
« wahre Aufklärung » ou « radical Enlightenment »? Esquisse
d'un bilan de quelques recherches récentes***

***Was ist Aufklärung? : «Unity and Diversity of Enlightenment »,
« True Enlightenment » or « Radical Enlightenment » ? Outline
of an appraisal of some recent approaches***

GÉRARD LAUDIN*

Université Paris IV-Sorbonne, France

Résumé

L'article retrace quelques étapes de la recherche sur le 18^e siècle qui, après s'être avant tout intéressée aux origines (Paul Hazard, 1935) et à la période médiane du siècle (1730-1770), s'est tournée depuis une quarantaine d'années également vers ce qu'on a pris l'habitude d'appeler "secondes Lumières" ou *Spätaufklärung*. Il insiste particulièrement sur les travaux portant sur la "Aufklärungsdebatte" ("wahre Aufklärung") des années 1783 et suivantes (depuis Werner Schneiders, 1974, Norbert Hinske, 1973, Wolfgang Albrecht, 1995), en particulier dans ses relations avec ce que Margarete Jacob (1981) et Jonathan Israel (2001) ont identifié comme un courant spécifique né dans la seconde moitié du 17^e siècle et appelé "Radical Enlightenment", une notion qui a fait l'objet d'analyses critiques. Quelles sont les modalités de la "radicalité" dans les années 1780? Quelle est pertinence même de cette expression?

Mots-clés

Lumières, Aufklärungsdebatte, Berlinische Monatsschrift, Lumières radicales, Spinoza

Abstract

The article relates some stages in the research on the 18th century which, after being mainly interested in the beginning of the century (Paul Hazard, 1935) and then in the mid-century (1730-

Université de Paris-Sorbonne, UFR d'Etudes germaniques et nordiques. 108, boulevard Malesherbes, 75017 Paris. Courriel: gerard.laudin@paris-sorbonne.fr.

1770) has, for about forty years, turned to what is now called «second Enlightenment» or *Spätaufklärung*. The emphasis is, particularly, put on the works concerning the «Aufklärungsdebatte» («wahre Aufklärung» of the years 1773 and the following ones (since Werner Schneiders, 1974, Norbert Hinske, 1973, Wolfgang Albrecht, 1995), in particular in relation with what Margarete Jacob (1981) and Jonathan Israel (2001) identified as a specific movement born in the second half of the 17th century and named «Radical Enlightenment», the latter having been the object of critical reviews. What are the modes of «radicality» in the years 1780? What is the very relevance of this expression?

Key words

Enlightenment; Aufklärungsdebatte; Berlinische Monatsschrift; Radical Enlightenment; Spinoza

La question "Was ist Aufklärung?", posée pour la première fois en décembre 1783 dans un article anonyme de la *Berlinische Monatsschrift*, fut perçue en son temps comme suffisamment pertinente pour susciter de nombreux commentaires, dont les réponses de Mendelssohn et de Kant, parues dans le même périodique, sont seules demeurées célèbres au point d'occulter un nombre significatif d'ouvrages parus au cours des années suivantes.¹ L'auteur de cet article, le pasteur berlinois Johann Friedrich Zöllner motivait sa question en soulignant la soudaine fréquence, autour de 1780, de ce terme qui, à l'inverse de "aufklären" (au sens de "aufhellen", "erklären"), n'apparaissait guère auparavant:² "Was ist Aufklärung? Diese Frage, die beinahe so wichtig ist, als: was ist Wahrheit, sollte doch wohl beantwortet werden, ehe man aufzuklären anfänge! Und doch habe ich die nirgends beantwortet gefunden!"³

¹ Voir le recueil *Was ist Aufklärung?. Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift*. Im Zusammenarbeit mit Michael Albrecht ausgewählt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Norbert Hinske, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973, 1977², 465 p.; nouvelle édition augmentée, 1981³, LXIX-578 p. Les articles de Mendelssohn et de Kant, respectivement: "Über die Frage: was heißt aufklären?", *Berlinische Monatsschrift*, septembre, 9^e livraison, 1784, p.194-200, et "Beantwortung der Fragen: Was ist Aufklärung?", *ibid.*, décembre, 12^e livraison, 1784, p.481-494, sont reproduits par Hinske, p.444-451 et 452-465. On mentionnera également une autre anthologie un peu plus tardive: *Um Menschenwohl und Staatsentwicklung*. Textdokumentation zur deutschen Aufklärungsdebatte zwischen 1770 und 1850, mit drei zeitgenössischen Kupfern. Ausgewählt und kommentiert von Wolfgang Albrecht, Stuttgart, Verlag Hans-Dieter Heinz, 1995, 522 p., ainsi que Jean Mondot, *Qu'est-ce que les Lumières?*, Saint-Etienne 1991, qui regroupe plusieurs textes autour de celui de Kant. Voir aussi l'intéressante compilation *Was ist Aufklärung? Kant, Erhard, Hamann, Herder, Lessing, Mendelssohn, Riem, Schiller, Wieland*, hg. von Ehrhard Bahr, Stuttgart, Reclam, 1974.

² L'étude la plus complète sur les sémantismes de ce concept demeure l'article "Aufklärung" de Horst Stuker dans Otto Brunner *et alii* (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart, Klett-Cotta, t.1, 1972, p.243-342.

³ "Ist es ratsam, das Ehebündnis nicht ferner durch die Religion zu sanciren?", *Berlinische Monatsschrift*, 1783, décembre, 12^e livraison, p.508-517; ici p.516. Reproduit dans Hinske (n. 1), p.107-116. Réponse à Biester, cf. infra n. 20.

En 1974, Werner Schneiders note de nouveau: "Aufklärung ist wieder ein Schlagwort geworden, auch Kritik und Emanzipation oder Mündigkeit. Etwa seit der Jahrhundertmitte ist nach langer Anfeindung die mit Aufklärung gemeinte Sache wie die als Aufklärung bezeichnete Epoche mehr und mehr wieder zu Ehren gekommen".⁴ De fait, la recherche sur les Lumières connaît à partir de l'immédiat après-guerre un essor considérable, qui fait rétrospectivement paraître presque infime le nombre des publications antérieures. W. Schneiders impute cet essor à un retour critique sur les fondements idéologiques et politiques du 20^e siècle après la Seconde Guerre mondiale, un retour chargé d'un sens politique fortement inspiré par les travaux de philosophes comme Theodor Adorno, Max Horkheimer ou Niklas Luhmann, une perspective critique qui en fait une pièce dans le mouvement général de contestation, de politisation, de controverses idéologiques des années 1950-70.

Au lendemain de la guerre, la recherche "dix-huitémiste" ne tarde pas à se doter de vraies structures, "sociétés" nationales, puis internationales, organisant et stimulant la recherche. Et, comme en écho à "Was ist Aufklärung?", le mouvement est ponctué d'assez fréquents bilans de la recherche qui laissent apparaître un élargissement des champs explorés.⁵ La recherche se montre d'abord longtemps avant tout attentive soit aux origines de la pensée des Lumières (faisant fond sur les travaux du comparatiste Paul Hazard, qui avait souligné la dimension européenne des Lumières sans négliger pour autant leur diversité géographique et chronologique⁶), soit à ce qu'on appelle fréquemment "Hochaufklärung" (Lessing pour l'espace germanique, les Encyclopédistes pour la France), en mettant l'accent sur "l'unité et la scission" des Lumières, au double plan de la géographie (espace européen vs. spécificités nationales⁷) et de la relation (divergences, convergences) entre un courant "rationaliste" et un courant "sensualiste" à partir des années 1740-50.⁸ A l'aube des années 1970 commencent à se multiplier vraiment les recherches

⁴ *Die wahre Aufklärung. Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung*, Freiburg / München, 1974, p.7.

⁵ La visibilité de cette démarche est particulièrement apparente dans la revue française *Dix-huitième siècle*, *DHS*, fondée en 1964: *DHS* n° 5, 1973: "Problèmes actuels de la recherche"; *DHS* n° 10, 1978, "Qu'est-ce que les Lumières?"; *DHS* n° 14, 1982, "Au tournant des Lumières, 1780-1820"; *DHS* n° 30, 1998, "La recherche aujourd'hui", qui porte sur les nouveaux objets (le corps, les *minores*, l'interdisciplinarité etc.); *DHS* n° 46 (2014): "Des recherches dix-huitémistes aujourd'hui". Récemment, la revue-soeur allemande, *Das achtzehnte Jahrhundert* a publié un dossier à visée programmatique coordonné par Daniel Fulda et Sandra Kerchhauser: "Kulturmuster der Aufklärung. Ein neues Hermeneutikum in der Diskussion", Jg.35/2 (2011).

⁶ *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, Paris 1934, 1968⁴, 2 vol.; *La pensée européenne au XVIII^e siècle de Montesquieu à Lessing*, Paris 1946, 1963², 471 p.

⁷ Par exemple Michel Baridon, "Lumières et *enlightenment*. Faux parallèle ou vraie dynamique du mouvement philosophique?", *DHS*, n° spécial: *Qu'est-ce que les Lumières?*, 1978, p.45-69.

⁸ Cf. Roland Mortier, "Unité ou scission du siècle des Lumières?", in: *Studies on Voltaire*, 1963, t. 26, p. 1207-1221, repris in: R. M., *Clartés et ombres du siècle des Lumières*, Genève 1969.

sur les mouvements d'idées des années 1770 et suivantes, sur ce qu'on a pris d'habitude d'appeler *Spätaufklärung* en Allemagne, "secondes Lumières" en France.

Si les "romanistes" ont redressé pour la France l'image alors convenue de Lumières essoufflées après la mort des principaux acteurs du mouvement encyclopédiste (Rousseau et Voltaire en 1778, Diderot en 1784), les "germanistes" commencent à rompre alors avec les analyses qui, dans les décennies précédentes, avaient opposé le *Sturm und Drang* à l'*Aufklärung* en voyant en lui une phase d'un courant "irrationaliste"⁹ adversaire de "rationalisme" des Lumières, voire en le valorisant comme un combat pour une identité culturelle germanique anti-française.¹⁰ De nombreuses études relatives au *Sturm und Drang* renouent ainsi dès les années 1970 avec des perspectives illustrées au 19^e siècle par Gervinus ou plus tard par Korff,¹¹ qui s'étaient montrés attentifs aux continuités reliant différents mouvements internes à la seconde moitié du 18^e siècle, *Aufklärung*, *Sturm und Drang* puis classicisme weimarien. Des études¹² ont réinterprété l'ensemble de ce mouvement littéraire et de pensée qu'on appelle le *Sturm und Drang* et auquel se rattache en particulier Herder, en le présentant comme le fruit d'un retour critique des Lumières sur elles-mêmes.¹³ Plus tard, Hans-Jürgen Schings montre de même que le rôle de promoteur de l'idéal de liberté et d'"avocat de l'humanité" que s'attribue Posa dans le *Don Carlos* de Schiller menace de dégénérer en un totalitarisme voisin de lui de Philippe II qu'il dénonce,¹⁴ selon un mécanisme qui s'apparente à la "Dialektik der Aufklärung" d'Adorno.¹⁵

⁹ On ne retiendra ici qu'un "classique": Alfred Baeumler, *Das Irrationalitätsproblem in der Aesthetik und Logik des 18. Jhts. bis zur Kritik der Urteilskraft*, Halle 1923, 1967²; reprint Darmstadt 1975.

¹⁰ Heinz Kindermann, *Die Sturm-und Drang-Bewegung im Kampf um die deutsche Lebensform*, Stuttgart u. Berlin 1941. Cf. la mise au point de Andreas Huyssen, *Drama des Sturm und Drang. Kommentar zu einer Epoche*, München, Winkler Verlag, 1980, p. 20-30.

¹¹ *Geschichte der poetischen Nationalliteratur der Deutschen*, 1835-42. Ou encore Hermann August Korff, *Geist der Goethezeit*, Berlin 1923, 1979¹¹.

¹² Jeanine Buenzod avait ouvert la voie avec l'article intitulé "De l'*Aufklärung* au *Sturm und Drang*, rupture ou continuité?", in: in *Studies on Voltaire and the 18th Century*, 1963, t. 24, p. 289-313, suivi un peu plus tard par Christoph Siegrist, "Sturm und Drang und Aufklärung: Gegeneinander oder Nebeneinander?", in Walter Hinck (Hg.), *Sturm und Drang. Ein literaturwissenschaftliches Studienbuch*, Kronberg/T., 1978, p. 1-14.

¹³ "Dynamisierung und Binnenkritik der Aufklärung", selon l'heureuse expression de Gerhard Sauder, qui l'utilise à maintes reprises, en part. dans "Die deutsche Literatur des Sturm und Drang", in: H.J. Müllenbrock (Hg.), *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft. Europäische Aufklärung. 2. Teil*, Wiesbaden, 1984, p.327-378.

¹⁴ Hans-Jürgen Schings, *Die Brüder des Marquis Posa. Schiller und der Geheimbund der Illuminaten*, Tübingen, 1996.

¹⁵ Theodor Adorno / Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, New York 1944, rééd. Frankfurt/M. 1969.

C'est le va-et-vient entre l'unité et la diversité qui a conduit, dans les années 1990, à étudier également le polycentrisme des Lumières dans de nombreuses publications parmi lesquelles on mentionnera les quatre volumes intitulés *Zentren der Aufklärung* (Tübingen, Niemeyer) consacrés à *Halle* (1989), à *Leipzig* (1990), à *Der dänische Gesamtstaat* (1992) et à *Königsberg und Riga* (1995), une perspective récemment élargie dans l'espace et le temps long de la *Frühe Neuzeit*.¹⁶

L'attention portée aux parentés et divergences dans la réflexion de penseurs ou d'écrivains qui ont pu s'opposer, s'affronter, mais aussi collaborer, animés qu'ils étaient par la conviction que la vérité jaillit du choc des idées contraires, a permis de parler de "Streitkultur".¹⁷ On en rencontre un équivalent en France avec les études qui ont radicalement renouvelé la question des "anti-Lumières" en montrant que, s'il est bel et bien des oppositions franches et irréductibles, idéologiques et politiques entre deux pôles dans la société, des interférences fréquentes existent également entre les tenants des Lumières et leurs adversaires, comme le montre le nombre élevé des adversaires des Lumières devenus des nervis de la Révolution, tandis que de farouches défenseurs des Lumières en devenaient de farouches adversaires, parfois dès 1789. Se trouve invalidée ainsi la thèse, popularisée par les *Reflections on the French Revolution* (1790) d'Edmund Burke et de ses tenants répandus dans l'Europe entière, selon laquelle la Révolution serait en quelque sorte l'accomplissement politique des Lumières. De très nombreux travaux ont montré que l'opinion inverse avait largement cours, y compris alors en Allemagne: longtemps avant Frank A. Kafker qui rappelait que les "collaborateurs de l'*Encyclopédie* ne furent pas les collaborateurs de la Terreur",¹⁸ Hertzberg, longtemps ministre de Frédéric II, affirmait dans un discours prononcé le 6 octobre 1791 devant l'Académie de Berlin que la Révolution ne devait rien à ce qu'on appelait alors le "philosophisme", mais à la mauvaise gestion de la France, à la corruption de la noblesse.¹⁹

Tous les travaux jusqu'ici mentionnés développent la perspective soulignant conjointement l'unité et la diversité des Lumières. Un second groupe important d'études porte sur le contexte dans lequel s'est trouvée posée la question "Was ist Aufklärung?", qui n'avait guère auparavant retenu l'attention que par la réponse qu'y avait apportée Kant. On reviendra rapidement sur les circonstances dans lesquelles cette question fut posée dans la *Berlinische Monatsschrift* par le pasteur berlinois Johann Friedrich Zöllner en réponse à un article de Johann Erich Biester paru dans le même périodique, qui est l'organe de presse de la *Mittwochsgesellschaft* (que ses membres appellent généralement *Gesellschaft der*

¹⁶ Wolfgang Adam, Siegrid Westphal (Hg.), *Handbuch kultureller Zentren der Frühen Neuzeit*, Berlin, De Gruyter, 3 Bde, 2348 p.

¹⁷ Wolfgang Mauser, Günter Sasse (Hg.), *Streitkultur. Strategien des Überzeugens im Werk Lessings*, Tübingen, Niemeyer, 1993.

¹⁸ "Les Encyclopédistes et la Terreur", *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, n° 14, juillet-septembre 1967, p.284-295.

¹⁹ In: *Nouveaux mémoires de l'académie royale de Berlin*, t. 1786/87, p. 665 sq.

Freunde der Aufklärung). Biester, membre comme Zöllner de la *Mittwochsgesellschaft*, s'y interrogeait sur l'opportunité de recourir aux ecclésiastiques pour conclure des mariages.²⁰ Ce plaidoyer en faveur de la possibilité du mariage civil et de la mise en place d'un ordre social dans lequel des institutions et une morale laïques viendraient concurrencer les institutions ecclésiastiques et la morale religieuse traditionnelles s'inscrit dans un esprit proche des thèses exposées dans *Le Système social* (1773) et dans *L'Éthocratie ou le gouvernement fondé sur la morale* (1776) du baron d'Holbach. Biester suggère que l'assistance de l'Eglise, nécessaire pour les hommes non encore éclairés, est superflue pour ceux qui le sont. Ces positions paraissent inacceptables à Zöllner, pasteur éclairé qui s'opposa plus tard courageusement à Woellner, pour qui les Lumières ne sauraient renier les acquis de la Réforme dont elles sont filles. A ses yeux, la philosophie ne doit pas empiéter sur le champ de la religion pour construire l'espace social. Et c'est dans ce contexte qu'il pose la question "Was ist Aufklärung?".

Dans sa réponse, qui s'ouvre sur un mode triomphal par la définition célèbre ("Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit"), Kant incite son lecteur à développer sa réflexion en pure et vraie autonomie. Toutefois il semble rompre dans le cours de son article avec le ton du début en invitant à l'obéissance, d'une manière qui rappelle le rôle assigné dans l'absolutisme fût-il éclairé aux sujets des souverains couramment appelés alors "Landesväter", selon le double parallèle traditionnel "Landesvater" / "Familienvater" et "Untertanen" / "Kinder". Hommage est rendu à Frédéric II, premier monarque à oser dire, parce qu'étant "lui-même éclairé" et que son Etat est bien protégé: "*räsonnirt*, so viel ihr wollt, und worüber ihr wollt; aber gehorcht!". Kant précise que la *libertas philosophandi* ne doit s'étendre qu'à "l'usage public de la raison" et non à son usage "privé", une distinction quelque peu déconcertante que Mendelssohn a su commenter: l'usage privé est celui afférent à ma charge ou à ma profession, par exemple prêtre ou professeur parlant *ex cathedra* et par parole déléguée, donc avec obligation de réserve, tandis que l'usage "public" est l'usage "extra-professionnel".²¹ Un tel emploi de "öffentlich" semble bien renvoyer à "Publizist", le terme par lequel on désigne alors ceux qui écrivent dans la presse. Cette distinction entre un usage légitime et un autre illégitime de la *libertas philosophandi* n'est pas sans rappeler également celle opérée par Mendelssohn dans son article publié deux mois plus tôt quand, après avoir parlé de "degrés des Lumières" ("Grade der Aufklärung") variables selon les lieux et les moments, il recherche la "ligne séparant le bon du mauvais usage des

²⁰ "Vorschlag, die Geistlichen nicht mehr bei Vollziehung der Ehen zu bemühen" (*Berlinische Monatsschrift*, septembre 1783, signé "E.v.K", p.265-276. Reproduit in Hinske (n 1), p.95-106.

²¹ "Was Hr. Kant öffentlichen und Privatgebrauch der Vernunft nennt, hat bloß etwas fremdes im Ausdrücke. Wenn ich ihn recht verstehe, so unterscheidet er bloß *Berufsgeschäfte* von *Außerberufsgeschäften*. *Berufsgeschäfte* sind diejenigen öffentlichen Verrichtungen, die mir von der Gesellschaft aufgetragen sind. In Ansehung dieser bin ich verbunden, mich der Mehrheit der Stimmen zu unterwerfen, weil ich sonst [...] einen Eingriff in die Freiheit Anderer thun und meine Vernunft Andern aufdringen würde", in: *Gesammelte Schriften in 7 Bänden*, Leipzig, Brockhaus, 1844, Bd.4, Abt.1, p.146.

Lumières" ("die Grenzlinie, die [...] Gebrauch von Mißbrauch scheidet").

C'est cette distinction qui constitue un des principaux enjeux de ce qu'il est devenu habituel d'appeler "Aufklärungsdebatte": la question des "limites des Lumières", que formule plus clairement encore en 1789 le théologien disciple de Kant Johann Wilhelm Reche: *Neuer Versuch über die Grenzen der Aufklärung*.²² Il ne s'agit pas d'une interrogation d'ordre épistémologique (limites de la raison, jusqu'où la lumière peut-elle luire?), mais d'une question d'éthique et de pratique politiques, ainsi que de droit public: jusqu'où et surtout jusqu'à qui les Lumières doivent-elles s'étendre? ou qui éduquer et quels contenus transmettre? est-il licite d'envisager une *Volksaufklärung* ?

W. Schneiders relève un lien clair entre cette interrogation et la question mise au concours en 1780 par la classe de philosophie spéculative de l'Académie des Sciences et des Belles-Lettres de Berlin: *Est-il utile de tromper le peuple?*.²³ Cette question avait été suggérée à Frédéric II en 1769 par d'Alembert, impressionné par la lecture de l'*Essai sur les préjugés* de du Marsais qui se demande: "Le peuple est-il susceptible d'instruction? Est-il dangereux de l'éclairer? Des maux qui résultent de l'ignorance des peuples". Une première mouture en est formulée à l'Académie en 1777: *Est-il utile au peuple d'être trompé, soit qu'on l'induisse dans de nouvelles erreurs, ou qu'on l'entretienne dans celles où il est?* En 1756 déjà, dans un écrit intitulé *Jusqu'à quel point on doit tromper le peuple?*, Voltaire divisait l'humanité en trompeurs et trompés. Ailleurs il recourt à des formulations voisines telles que "S'il est utile d'entretenir le peuple dans la superstition" ou "S'il faut user de fraudes pieuses avec le peuple", comme dans le sous-titre de l'article "Fraude" du *Dictionnaire philosophique*, repris en 1771 dans les *Questions sur l'Encyclopédie*. A Berlin, en 1780, l'Académie, qui avait reçu 42 réponses, dont 33 avaient été jugées recevables, couronna deux contributions, celle de Rudolph Zacharias Becker qui avait répondu par la négative, et celle de Frédéric de Castillon pour une réponse affirmative.

La fréquence de cette interrogation dans les années 1750-80 paraît bien liée aussi à l'édition, sans doute en 1753 (avec la date fictive de 1598), du traité *De tribus impostoribus*, texte du 13^e siècle visant Moïse, le Christ et Mahomet et dont Boccace dans le *Decamerone*, puis Lessing dans *Nathan der Weise* (achevé en 1779), fournissent avec la "parabole des trois anneaux" une version plus "convenable".

Le second enjeu de la "Aufklärungdebatte" renvoie à une stratégie de communication, qui s'explique largement par le contexte politique des années 1783 et suivantes: Frédéric II est alors âgé, et son neveu et successeur probable est entouré de "Rose-Croix d'or" ("Goldrosenkreuzer") qui incarnent un des courants de pensée les plus obscurantistes des anti-Lumières. Or, les collaborateurs de la *Berlinische Monatsschrift*, tous largement acquis à la politique de Frédéric II, veulent en sauver l'essentiel sans pour

²² Düsseldorf, 1789, XI-195 p. La même année paraît à Leipzig un *Versuch über die Grenzen der Aufklärung unter den Römern* de Johann J.W. Muennich.

²³ Réédition commentée par Werner Krauss, *Est-il utile de tromper le peuple?* Berlin, Akademie-Verlag, 1966, 139 p.

autant inquiéter à l'excès l'entourage du futur souverain. C'est en effet en particulier le moment où un grand serviteur de l'Etat comme Carl Gottlieb Svarez, membre lui aussi de la *Mittwochsgesellschaft*, confectionne avec Johann Heinrich von Carmer un code qui paraîtra en 1794 sous le titre d'*Allgemeines Landrecht für die preußischen Staaten*. Les inquiétudes des membres de la *Mittwochsgesellschaft* n'étaient pas infondées: l'entourage de Frédéric-Guillaume II retardera pendant de longues années la publication de ce code dont la rédaction était quasiment achevée lors de son avènement en 1786 et prendra des édits tendant à annuler certaines réformes de Frédéric II.

Ces circonstances expliquent largement aussi la présence, dans la réponse de Kant, de l'éloge de Frédéric II (qui vaut par anticipation critique du neveu), du rappel du devoir d'obéissance des sujets, et de la distinction opérée entre "usage public" et "usage privé" de la raison, et peut-être aussi chez Mendelssohn entre "bon et mauvais usage des Lumières". Une telle stratégie rhétorique n'est pas sans rappeler les réactions successives de Voltaire après la publication du *Système de la nature* du baron d'Holbach dans la France de 1770. Dans un premier temps, le patriarche de Ferney lit sans s'indigner ce texte "tout à fait honnête" qui "montre qu'on peut croire en Dieu sans être un sot" et qui lui paraît même "admirable dans sept ou huit chapitres".²⁴ C'est par pure stratégie qu'il écrit une *Réfutation*.²⁵ Il ne commence à s'alarmer qu'au moment où Frédéric II s'indigne de la dénonciation, dans le *Système de la nature*, de la connivence entre les rois et les prêtres. Quand le Parlement de Paris condamne au feu à la fois le *Système de nature* et la *Réfutation* de Voltaire, ce dernier écrit à Grimm: "Ce maudit *Système de la nature* a fait un mal irréparable", et le même jour à Cramer: "ce maudit *Système de la nature* a tout perdu",²⁶ c'est-à-dire qu'il a rendu suspect aux pouvoirs le groupe des Encyclopédistes. Dans la logique de cette stratégie de communication, Voltaire croit alors nécessaire d'attendre le moment où "les esprits seront apaisés" pour songer à diffuser en France cet écrit interdit.²⁷ D'autres, comme Grimm, Diderot ou Naigeon, ne le suivent plus sur cette voie: ils ont décidé d'abandonner la stratégie du compromis.

C'est dans le contexte de ce débat ouvert par Zöllner que l'expression de "wahre Aufklärung", rare auparavant, devient fréquente (Schneiders, 1974). En 1785, elle apparaît pour la première fois dans un titre: *Ein Vorschlag zur Verbreitung wahrer Aufklärung unter allen Ständen* (1785) du pédagogue Johann Julius Stuve. Au même moment, Becker, un des deux lauréats du concours de l'Académie en 1780, professeur depuis 1782 au Philanthopinum de Dessau, haut lieu de la pédagogie, pose dans *Versuch über die*

²⁴ Lettre à Cramer D 16399, vers le 10 juin 1770, *Oeuvres Complètes de Voltaire*, t.36, Oxford, 1975, p.241.

²⁵ Roland Mortier, "Ce maudit *Système de la nature*", in Ulla Kölving et Christiane Mervaud (dir.), *Voltaire et ses combats*, Oxford: Voltaire Foundation, 1997, t.1, p.697-704.

²⁶ Respectivement lettre D 16693 du 10 octobre 1770 et D 16694, *OCV*, t.37, Oxford, 1975, p.24-25.

²⁷ *Ibid.* p.25.

Aufklärung des Landmanns (1785, 103 p.) la question: "Was wahre Aufklärung zu nennen sey". Becker publie ensuite *Noth- und Hilfsbüchlein für Bauersleute* (Leipzig, 1788) dont le but est d'enseigner les vertus aux paysans afin qu'ils ne se révoltent pas.

L'expression même de "wahre Aufklärung" paraît bien s'inspirer implicitement d'un usage terminologique fréquent dans les écrits politologiques qui distinguent "wahre Staatsklugheit" vs. "falsche Staatsklugheit", au sens de politique de "bon ou de mauvais aloi", efficace ou non, pernicieuse ou non, traduction allemande de l'opposition "vera vs. falsa politica" formulée par un des pères de la réflexion politologique allemande, Arnold Clapmar, dont l'ouvrage *De arcanis rerum publicarum*, paru à Brême en 1605, constitue une des références de la "Staatswissenschaft" via Hermann Conring au 17^e siècle jusqu'à Gottfried Achenwall et même August Ludwig Schlözer à la fin du 18^e. Cette distinction, qui touche au bon et au mauvais usage du pouvoir, se combine avec un projet d'éducation du sujet-citoyen au moment où la visibilité croissante de ce qu'on commence alors à nommer "opinion publique", ou plus couramment "opinion" en France et "Meinung" en Allemagne, suscite commentaires et analyses. On ne s'étonnera pas que le projet de la "wahre Aufklärung" porte sur l'éducation des adultes, de ceux qui ne se destinent pas à une carrière "académique", mais à qui on veut transmettre des savoirs pratiques à finalité professionnelle. On cherche à contribuer ainsi également au progrès moral du sujet-citoyen-Bürger et ainsi, selon la conception de l'époque, au progrès et au bonheur général. La "wahre Aufklärung" n'est ni l'érudition, ni la recherche d'un plus grand raffinement. La question des limites de cette entreprise de *Volksbildung* vs. *Volksaufklärung* est clairement formulée par Stuve, qui prend implicitement mais clairement appui sur la question du concours de l'Académie de Berlin quand il demande: "Wie weit dem Volks es zuträglich sey, aufgeklärt zu werden". L'enjeu relève à la fois de l'efficacité pédagogique et de l'ordre public. W. Schneiders a pu identifier dans la position de nombre des tenants de la "wahre Aufklärung" une recherche du progrès mise au service d'une finalité conservatrice de préservation du système existant.²⁸ Tel est le cas dans l'ouvrage intitulé *Volksaufklärung. Übersicht und freimüthige Darstellung ihrer Hindernisse, nebst einigen Vorschlägen, denselben wirksam abzuhefen* (1786) de Heinrich Gottlieb Zerrenner. La position des défenseurs de la "wahre Aufklärung" demeure dans l'horizon de l'absolutisme éclairé, élitaire et non égalitaire. La situation politique en Brandebourg-Prusse à la fin du règne de Frédéric II, puis au moment de la publication des édits de Woellner, promoteur de la politique de réaction qui marque le début du règne de Frédéric-Guillaume II, oblige les réformateurs Frédériciens et les membres de la *Mittwochsgesellschaft* à un constant compromis avec le pouvoir. Certes aucun ne pensait sans doute sérieusement à des Lumières "illimitées", mais la forte contrainte exercée sur eux doit être prise en compte, bien mieux en tout cas qu'elle ne l'est dans l'ouvrage sinon intéressant *Limitierte*

²⁸ "[Vertreter eines] sozusagen konservativen, systemerhaltenden Fortschritts", Schneiders, p.76.

Aufklärung de Ernst Haberkern.²⁹

La question des limites et de la légitimité politique ainsi que de l'opportunité d'accomplir un programme "éclairé" engendre un débat qui dure jusqu'à la fin du siècle, et qui correspond à la durée d'existence de la *Mittwochsgesellschaft* (1783-98). En face de ces Lumières "limitées", promues par des hommes qui pensent que seul le despotisme éclairé est susceptible d'imposer le règne de la "philosophie",³⁰ c'est une position plus radicale qu'exprime Wieland dans l'article publié en 1789 sous le pseudonyme de Timalthes ("celui qui honore la vérité") et intitulé "Ein paar Goldkörner aus - Maculatur oder Sechs Antworten auf sechs Fragen" (*Teutscher Merkur*, t.66,2, avril 1789, p.94-105). Wieland, adoptant une posture ironique ou faussement naïve qui lui est familière, balaie d'un revers de main toutes les questions et réserves formulées à propos de la "wahre Aufklärung", qualifie de question bizarre ("drolligte Frage") toute interrogation sur les "limites des Lumières" en y opposant une réponse sans appel: tout ce qui est accessible à l'entendement. La réponse à la question "Was ist Aufklärung?" lui paraît aller de soi pour quiconque est capable de distinguer le clair du sombre, la lumière des ténèbres. A la question: "wer ist berechtigt die Menschen aufzuklären?", Wieland répond sèchement: "Wer es kann!". Quant à savoir s'il existe des "objets respectables" ne supportant pas la lumière, il répond fermement: "Es wäre Spott und Schande, wenn wir, nachdem wir schon dreihundert Jahre lang nach und nach einem gewissen Grad von Licht gewohnt worden sind, nicht endlich einmal im Stande sein sollten, hellen Sonnenschein ertragen zu können". La diffusion des Lumières ne saurait donc être asservie à une légitimité institutionnelle, ce qui semble exiger une totale liberté de la presse et de l'enseignement. C'est en ce sens que W. Schneiders peut dire que Wieland défend ici une position "radicale" ("Radikalismus der Aufklärung", Schneiders, 1974, p.122).

On observera que cette salve provient d'un "publiciste" qui fut, de 1772 à 1789, l'éditeur d'un des principaux périodiques de l'époque, *Der Teutsche Merkur*, devenu ensuite *Der Neue Teutsche Merkur*. A la différence de Biester, le weimarien Wieland réside dans un lieu où le contrôle des publications est bien moins rigoureux que dans le Brandebourg-Prusse de Woellner. Mais on observera surtout que le "radicalisme" ainsi désigné n'est pas du tout de même nature que celui que Margaret Jacob et Jonathan Israel ont appelé "radical enlightenment",³¹ et ni l'un ni l'autre ne parlent d'ailleurs de Wieland. Tous deux désignent

²⁹ Ernst Haberkern, *Limitierte Aufklärung. Die protestantische Spätaufklärung in Preußen am Beispiel der Berliner Mittwochsgesellschaft*, Marburg 2005, 424 p.

³⁰ Cf. Jean Mondot, "Des Lumières sans limites?", in Pasi Ihalainen *et alii* (dir.), *Boundaries in the Eighteenth Century / Frontières au dix-huitième siècle*, Helsinki et Oxford, 2007, p.69-87.

³¹ Margaret Jacob, *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons, and Republicans*, Boston, 1981, rééd. 2003, traduction française: *Les Lumières radicales. Panthéistes, Francs-maçons et Républicains*, Marseille, Ed. et productions coopératives Ubik, Coll. Fondations, 2014, 400 p.; Jonathan Israel, *The radical enlightenment, Philosophy and the making of modernity, 1650-1750*, Oxford University Press, 2001, traduction française *Les Lumières radicales. La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750)*, Paris, Éditions Amsterdam, 2005, 796 p. de texte + bibliographie.

ainsi les productions d'un ensemble de penseurs qui, professant un refus absolu de la Révélation, ont sapé l'orthodoxie et l'idée de droit divin comme fondement du pouvoir en soumettant tout dogme à une critique "radicale" et en jetant les fondements d'un matérialisme athée. Ce ne sont point dans les polémiques des années précédant la Révolution qu'ils situent ce radicalisme, mais dans la période allant de 1660/80 aux années 1750/60, et c'est essentiellement en Spinoza, Hobbes et Bayle qu'ils voient les promoteurs de ce mouvement.

De nombreux comptes rendus ont reproché à J. Israel de pratiquer une histoire des idées trop oublieuse des contextes, et de définir les Lumières radicales trop exclusivement comme une réception internationale de Spinoza. A l'inverse, M. Jacob privilégie moins Spinoza et Bayle au détriment d'autres penseurs comme Locke, qu'il est légitime à ses yeux de retenir, car s'il est moins critique que Bayle et qu'il a pu être considéré au 18^e siècle comme un modéré, il produisit une analyse cohérente de l'action politique, ce que Bayle ne le fit jamais.³² M. Jacob s'interroge également sur la place de la franc-maçonnerie par rapport au radicalisme politique, au moment où, en liaison directe avec la guerre d'Indépendance américaine, la discussion sur la forme républicaine s'intensifie.³³ M. Jacob construit sa recherche en intriquant une perspective d'histoire des idées, avec une forte dimension d'histoire des sciences (depuis le "naturalisme de la Renaissance" jusqu'à Newton *via* Galilée et Giordano Bruno) et d'histoire politique (Cromwell, l'Habeas corpus et la Révocation de l'édit de Nantes). Loin de rattacher d'une façon quasi exclusive les Lumières radicales au spinozisme, elle les intègre ainsi dans un processus progressif engagé au moins depuis la Renaissance et insère le radicalisme dans un réseau complexe de facteurs multiples interférents.

Tous deux ont réalisé plusieurs décentrement, chronologiques et idéologiques. Par ses thématiques, le mouvement radical tel qu'ils le définissent s'oppose non seulement aux "Lumières conservatrices" (distinctes des "anti-Lumières"), mais également aux "Lumières modérées", très présentes aussi en Allemagne, qui recherchent ou acceptent à des degrés divers les compromis entre la philosophie et la religion, englobant ainsi les différentes variétés de théisme et de déisme. J. Israel, en délimitant un espace d'athéisme, situe les "Lumières radicales" hors du champ défini par le *Discours de la conformité de la foi avec la raison* que Leibniz a placé en introduction de la *Théodicée* et même en contradiction flagrante avec lui. Il les situe également aux antipodes de la conception habituelle qui, de Roland Mortier à Robert Darnton, définit les Lumières comme un certain nombre d'idéaux assez souples possédant une grande ductilité qui les rend aptes à s'adapter à des éventualités très diverses. On a pu montrer aussi qu'un matérialisme plus discret que celui de d'Holbach pouvait être bien reçu par des Allemands que le *Système de la nature* avait

³² On se reportera à l'échange entre Jacob et Israel dans *Lumières*, n° 13, 1009/1, p.28-29.

³³ Cf. également Monika Neugebauer-Wölk, *Esoterische Bünde und Bürgerliche Gesellschaft. Entwicklungslinien zur modernen Welt im Geheimbundwesen des 18. Jahrhunderts*, Göttingen 1995.

rebutés.³⁴

Plus attentif que M. Jacob au domaine de langue allemande, J. Israel discerne la même chronologie dans l'Empire qu'en France et en Angleterre. Durant les deux dernières décennies du 17^e siècle, théologiens et philosophes perçurent une rébellion intellectuelle, dénoncèrent "Deisterey", "Freydenkerey" ou "Indifferentistery" alors que des exemplaires du *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza circulaient à Leipzig (Israel, 2005, p.697). J. Israel retient comme radicaux Ehrenfried Walter von Tschirnhaus (1651-1708), ami de Spinoza et ancien étudiant de droit et de médecine et auteur d'ouvrages de médecine, ainsi que Friedrich Wilhelm Stosch (1648-1704), fils de pasteur et lui-même "Geheimer Staatssekretär" à Berlin. Lié à des milieux cartésiens et sociniens, il est l'auteur anonyme de *Concordia rationis et fidei* (1692), un titre qui laisserait pressentir un ouvrage leibnizien mais où il rejette en fait toute différence entre Dieu et la nature, affirmant que l'âme humaine est matérielle et identifiant la religion chrétienne à la loi naturelle; bientôt accusé d'athéisme, il fut néanmoins rétabli dans ses fonctions. On retiendra aussi Theodor Ludwig Lau (1670-1740), étudiant de Thomasius à Halle et accusé d'athéisme pour *De Deo, Mundo, Homine* (1717). Le plus connu, et aussi le plus étudié d'abord par la germanistique de RDA plus tôt attentive aux *minores*, est Johann Christian Edelmann (1698-1767), grand lecteur de la *Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie* (1699) de Gottfried Arnold, issu comme Arnold du mouvement piétiste, et qui, au terme d'un parcours sinueux, fut membre de la communauté de Herrnhut et compte parmi les traducteurs de la Bible de Berlebourg.³⁵ J. Israel mentionne également Johann Peter Spaeth (v.1644-1701) et Johann Georg Wachter (1673-1757).

Les dix-huitiémistes travaillant sur la France ont quelque peine à se reconnaître dans une thèse qui ne discerne rien de significativement neuf dans les mouvements d'idées des décennies précédant immédiatement la Révolution³⁶. Du point de vue du germaniste, la non-prise en compte, par M. Jacob comme par J. Israel, de la "querelle du panthéisme" de 1785 ("Pantheismusstreit"), ne serait-ce qu'au titre de point de fuite de leur analyse, pose un vrai problème, même si l'on veut voir dans ce débat avant tout l'amorce d'une nouvelle manière d'aborder les problématiques religieuses qui sera à l'oeuvre dans les mouvements romantiques. En effet, ce débat déclenché par la publication du livre *Über die Lehre des*

³⁴ Roland Krebs, *Helvétius en Allemagne ou la tentation du matérialisme*, Paris, Honoré Champion, 2006, 392 p.

³⁵ Wolfgang Heise, *Johann Christian Edelmann (1698-1767). Seine historische Bedeutung als Exponent der antifeudalen bürgerlichen Opposition um die Mitte des 18. Jahrhunderts. Eine Studie zur Geschichte der Aufklärung*, Berlin 1954. Voir aussi chapitre "Spinozismus und Materialismus der deutschen Aufklärung", in: *Aufklärung. Erläuterungen zur deutschen Literatur*, VEV Berlin, rééd. 1971, p.64-70. Plus récemment, Annegret Schaper, *Ein langer Abschied vom Christentum: Johann Christian Edelmann (1698-1767) und die deutsche Frühaufklärung*, Marburg, 1996, 281 p.

³⁶ Voir en particulier le compte rendu, par Marc Belissa, de la traduction française du livre de J. Israel dans les *Annales historiques de la Révolution française*, n° 345 (2006), p.204-208.

Spinozas in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn de Friedrich Jacobi et auquel Kant apporte sa contribution avec l'article "Was heißt: sich im Denken orientieren?" paru dans la *Berlinische Monatsschrift* d'octobre 1786 révèle clairement un enjeu portant sur la triade spinozisme-athéisme-leibnizianisme comme le montrent les tentatives de Lessing et de Mendelssohn de proposer une interprétation leibnizienne de thèses de Spinoza.³⁷ Toutefois, les aspects politiques de la réception de Spinoza ne trouvent aucun écho dans la querelle du panthéisme.

Le radicalisme politique se trouve plutôt du côté du déiste Wieland, qui pourtant ne fut jamais un démocrate et qui exprima très tôt ses réticences envers la Révolution. Mais il refuse dans "Sechs Antworten auf sechs Fragen" le compromis politique, il ne cessera d'affirmer le caractère inévitable de la Révolution en raison des tares politiques de l'Ancien Régime,³⁸ et il n'hésite pas à laisser paraître dans le *Neuer Teutscher Merkur* des articles, dont il déclare certes réprouver les idées (selon la stratégie rhétorique de ceux qui assurent ainsi la diffusion d'écrits jugés dangereux par les pouvoirs comme ceux de Spinoza), comme celui qui établit un parallèle entre le sang couvrant les mains de Frédéric II, Catherine II ou Joseph II avec celui des Montagnards: "warum schwiegen und schweigen die Philosophen bey den Schandthaten, welche von dem großen Friedrich, der philosophischen Katharina, und dem menschenfreundlichen Joseph begangen wurden?".³⁹

Ce que M. Jacob et J. Israel appellent Lumières radicales est une période d'environ un siècle au cours de laquelle ils identifient le déploiement de toute la productivité conceptuelle du spinozisme et au-delà de laquelle les débats d'idées leur semble se contenter de donner un plus large écho à des arguments déjà établis (d'Holbach et son *Système de la nature*). Des objets plus tardifs comme la querelle du panthéisme sont hors de leur champ. Il apparaît toutefois qu'une mise en perspective des Lumières radicales avec le débat des années 1780 sur la "wahre Aufklärung" révèle une autre perspective de radicalité, strictement politique, radicale en ce qu'elle rejette les légitimités institutionnelles, celles établies dans les pouvoirs absolus, avec autant de force que le fait la critique radicale des orthodoxies religieuses par les disciples, le plus souvent non avoués, de Spinoza. Il ne nous semble pas que la notion de radicalité, pertinente au temps où dominant les théories de la religion naturelle, évince pour l'espace de langue allemande celle de "criticisme", à laquelle recourt Peter-André Alt pour définir la période de l'*Aufklärung* postérieure à 1780⁴⁰ (nous-même préférons étendre le criticisme aux années

³⁷ Voir la mise au point de Gérard Rault, *Aufklärung - Les Lumières allemandes. Textes et commentaires*, Paris, 1995, p.179-186, ainsi que Georg Essen, Christian Danz (Hg.), *Philosophisch-theologische Streitsachen. Pantheismusstreit - Atheismusstreit - Theismusstreit*, Darmstadt, WB, 2012, VII-285 p. Cette polémique fut largement suscitée par un paragraphe de l'*Erziehung des Menschengeschlechts* que Lessing consacre à la Trinité (§ 73).

³⁸ Cf. Claude Miquet, *C.M. Wieland directeur du "Mercure allemand" (1773-1789)*, Peter Lang, 1990, par ex. p.214, 278.

³⁹ "Schreiben an den Herausgeber des TM", *Neuer Teutscher Merkur*, janvier 1793, n°3, p.87.

⁴⁰ Peter-André Alt, *Aufklärung*, Stuttgart 1996.

1770, ce qui permet d'y englober le *Sturm und Drang* ainsi que la *Dissertation* de 1770 dans laquelle Kant rend compte du mouvement par lequel il dit être sorti de son "sommeil dogmatique"). La question de la valeur herméneutique ou au moins de la portée typologique du concept de "Lumières radicales" a été posée par Yves Citton dans un article au titre quelque peu provocateur: "A quoi servent les Lumières radicales? Un nouveau vocabulaire pour relayer un paradigme essoufflé".⁴¹ L'auteur, qui souligne la valeur artéfactuelle et provisoire des notions de "Lumières radicales" et de "Lumières consensuelles", comme de celles de "Lumières" et d'"anti-Lumières", propose de confronter les grilles offertes par ces concepts pour repérer les jeux de tensions dans lesquels les significations prennent forme, qui les oppose et les relie pour rompre avec le discours des "idéaux des Lumières".

Bibliographie

- Adam, Wolfgang, Siegrid Westphal (Hg.), (2012), *Handbuch kultureller Zentren der Frühen Neuzeit*, Berlin, De Gruyter, 3 Bde, 2348 p.
- Adorno, Theodor / Max Horkheimer, (1944), *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, New York, rééd. Frankfurt/M. 1969.
- Albrecht, Wolfgang, (1995), *Um Menschenwohl und Staatsentwicklung. Textdokumentation zur deutschen Aufklärungsdebatte zwischen 1770 und 1850, mit drei zeitgenössischen Kupfern. Ausgewählt und kommentiert von Wolfgang Albrecht*, Stuttgart, Verlag Hans-Dieter Heinz, 1995.
- Alt, Peter-André, (1996), *Aufklärung*, Stuttgart.
- Bahr, Ehrhard (Hg.), (1974), *Was ist Aufklärung? Kant, Erhard, Hamann, Herder, Lessing, Mendelssohn, Riem, Schiller, Wieland*, Stuttgart, Reclam, 1974.
- Baeumler, Alfred, (1923), *Das Irrationalitätsproblem in der Aesthetik und Logik des 18. Jhts. bis zur Kritik der Urteilskraft*, Halle, 1967²; reprint Darmstadt 1975.
- Baridon, Michel, (1978), "Lumières et enlightenment. Faux parallèle ou vraie dynamique du mouvement philosophique?", *DHS*, n° spécial: *Qu'est-ce que les Lumières?*, p.45-69.
- Buenzod, Jeanine, (1963), "De l'*Aufklärung* au *Sturm und Drang*, rupture ou continuité?", in *Studies on Voltaire and the 18th Century*, t. 24, p. 289-313.
- Claude Miquet, (1990), *C.M. Wieland directeur du "Mercure allemand" (1773-1789)*, Bern, Peter Lang.
- Essen, Georg / Christian Danz (Hg.), (2012), *Philosophisch-theologische Streitsachen. Pantheismusstreit - Atheismusstreit - Theismusstreit*, Darmstadt, WB.
- Est-il utile de tromper le peuple?* rééd. Werner Krauss, Berlin, Akademie-Verlag, 1966, 139 p.
- Gervinus, Goerg Gottfried, (1835-42), *Geschichte der poetischen Nationalliteratur der Deutschen*.
- Haberkern, Ernst, (2005), *Limitierte Aufklärung. Die protestantische Spätaufklärung in*

⁴¹ *Lumières*, n° 13, 2009/1, p.135-156.

- Preußen am Beispiel der Berliner Mittwochsgesellschaft*, Marburg, 424 p.
- Hazard, Paul, (1934), *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, Paris, 1968⁴, 2 vol.
- Hazard, Paul, (1946), *La pensée européenne au XVIII^e siècle de Montesquieu à Lessing*, Paris 1946, 1963².
- Heise, Wolfgang, (1954), *Johann Christian Edelmann (1698-1767). Seine historische Bedeutung als Exponent der antifeudalen bürgerlichen Opposition um die Mitte des 18. Jahrhunderts. Eine Studie zur Geschichte der Aufklärung*, Berlin.
- Hinske, Norbert, (1973), *Was ist Aufklärung?. Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift*. Im Zusammenarbeit mit Michael Albrecht ausgewählt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Norbert Hinske, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973, 1977².
- Huyssen, Andreas, (1980), *Drama des Sturm und Drang. Kommentar zu einer Epoche*, München, Winkler Verlag, p. 20-30.
- Israel, Jonathan, (2001), *The radical enlightenment, Philosophy and the making of modernity, 1650-1750*, Oxford University Press, 2001, traduction française *Les Lumières radicales. La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750)*, Paris, Editions Amsterdam, 2005, 796 p.
- Jacob, Margaret, (1981), *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freesasons, and Republicans*, Boston, 1981, rééd. 2003, traduction française: *Les Lumières radicales. Panthéistes, Francs-maçons et Républicains*, Marseille, Ed. et productions coopératives Ubik, Coll. Fondations, 2014, 400 p.
- Kafker, Frank A., (1967), "Les Encyclopédistes et la Terreur", *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, n° 14, juillet-septembre 1967, p.284-295.
- Kindermann, Heinz, (1941), *Die Sturm-und Drang-Bewegung im Kampf um die deutsche Lebensform*, Stuttgart u. Berlin.
- Korff, Hermann August, (1923), *Geist der Goethezeit*, Berlin 1979¹¹.
- Krebs, Roland, (2006), *Helvétius en Allemagne ou la tentation du matérialisme*, Paris, Honoré Champion, 392 p.
- Lumières*, n° 13 (2009), p.135-156.
- Lumières*, n° 13, 1009/1, p.28-29.
- Mausser, Wolfgang / Günter Sasse (Hg.), (1993), *Streitkultur. Strategien des Überzeugens im Werk Lessings*, Tübingen, Niemeyer.
- Mendelssohn, Moses, *Gesammelte Schriften in 7 Bänden*, Leipzig, Brockhaus, 1844, Bd.4, Abt.1.
- Mondot, Jean, (2007), "Des Lumières sans limites?", in Pasi Ihalainen *et alii* (dir.), *Boundaries in the Eighteenth Century / Frontières au dix-huitième siècle*, Helsinki et Oxford, p.69-87.
- Mondot, Jean, (1991), *Qu'est-ce que les Lumières?*, Saint-Etienne.
- Mortier, Roland, (1997), "'Ce maudit Système de la nature'", in Ulla Kölving et Christiane Mervaud (dir.), *Voltaire et ses combats*, Oxford: Voltaire Foundation, t.1, p.697-704.

- Mortier, Roland, (1963), "Unité ou scission du siècle des Lumières?", in: *Studies on Voltaire*, t. 26, p. 1207-1221, repris in: R. M., *Clartés et ombres du siècle des Lumières*, Genève, 1969.
- Neugebauer-Wölk, Monika, (1995), *Esoterische Bünde und Bürgerliche Gesellschaft. Entwicklungslinien zur modernen Welt im Geheimbundwesen des 18. Jahrhunderts*, Göttingen.
- Raulet, Gérard, (1995), *Aufklärung - Les Lumières allemandes. Textes et commentaires*, Paris.
- Reche, Johann Wilhelm, (1789), *Neuer Versuch über die Grenzen der Aufklärung*, Düsseldorf.
- Sauder, Gerhard, (1984), "Die deutsche Literatur des Sturm und Drang", in: H.J. Müllenbrock (Hg.), *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft. Europäische Aufklärung*. 2. Teil, Wiesbaden, p.327-378.
- Schaper, Annegret, (1996), *Ein langer Abschied vom Christentum: Johann Christian Edelmann (1698-1767) und die deutsche Frühaufklärung*, Marburg, 281 p.
- Schings, Hans-Jürgen, (1996), *Die Brüder des Marquis Posa. Schiller und der Geheimbund der Illuminaten*, Tübingen.
- Schneiders, Werner, (1974), *Die wahre Aufklärung. Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung*, Freiburg / München.
- Siegrist, Christoph, (1978), "Sturm und Drang und Aufklärung: Gegeneinander oder Nebeneinander?", in Walter Hinck (Hg.), *Sturm und Drang. Ein literaturwissenschaftliches Studienbuch*, Kronberg/T., p. 1-14.
- Stuker, Horst, (1972), "Aufklärung", in: Otto Brunner *et alii* (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart, Klett-Cotta, t.1, p.243-342.



**Du caractère sociable de l'intime : le plaisir esthétique chez
Kant, entre solitude et communication**

*Of the social dimension of the intimate: Kant on aesthetic
pleasure, solitude and communication*

RAPHAËL EHRSAM•

Université Paris Sorbonne, France

Résumé

Dans une large mesure, du XVII^e au XVIII^e siècle, on assiste à une métamorphose théorique des rapports entre plaisir, solitude et sociabilité. Tandis qu'au XVII^e siècle (et encore chez plusieurs auteurs du XVIII^e), le plaisir est décrit comme une expérience dont le lieu principal est la sociabilité, à l'inverse de la méditation sise de préférence dans la solitude, le XVIII^e siècle réinscrit le plaisir dans l'intimité solitaire du moi et majore l'idée d'une nécessaire communauté des sujets connaissant. La caractérisation kantienne de l'expérience esthétique, comme expérience d'un plaisir qui enveloppe *immédiatement* une prétention à l'universalité et à la communication, apparaît dès lors comme une façon de rompre la logique de ce chiasme.

Mots-clé

Plaisir, solitude, communication, Kant, histoire des idées

Abstract

To a large extent, during the 17th century and the 18th century, one can witness a major shift in the relations linking pleasure, solitude and sociability. During the 17th century (and still for many thinkers and writers in the 18th), pleasure is often described as a public experience fostered if not made possible by sociability, while meditation is frequently supposed to require solitude. On the other hand, during the 18th century, pleasure is mostly accounted for as a private and solitary

· Raphaël Ehram est Maître de conférences à l'Université Paris Sorbonne, et membre du Centre d'études de la philosophie classique allemande et de sa postérité (Centre Emmanuel Lévinas). Il est l'auteur de *Le problème du langage chez Kant*, Paris, Vrin, 2016. Email : rehram@club-internet.fr.

experience, as opposed to knowledge, which is supposed to be closely connected to the possibility of communication. With that shift in mind, one can assess anew Kant's view of aesthetic experience. Since Kant's design is to make room for a type of intimate pleasure, which *immediately* encompasses a claim of universality and communicability, one can argue that Kant's final purpose is to break the traditional opposition that runs through the two preceding centuries.

Keywords

Pleasure, solitude, communication, Kant, history of ideas

Au cours de ce bref article, mon but sera de mettre en perspective des thèses de Kant qui paraissent dans l'ensemble bien connues, mais dont on ne peut saisir l'originalité et l'importance qu'en les inscrivant dans un champ problématique plus large. La ligne directrice de mes analyses est la suivante : dans une large mesure, du XVII^e au XVIII^e siècle, on assiste à une métamorphose théorique des rapports entre plaisir, solitude et sociabilité. Tandis qu'au XVII^e siècle (et encore chez plusieurs auteurs du XVIII^e), le plaisir est décrit comme une expérience dont le lieu principal est la sociabilité, à l'inverse de la méditation sise de préférence dans la solitude, le XVIII^e siècle réinscrit le plaisir dans l'intimité solitaire du moi et majore l'idée d'une nécessaire communauté des sujets connaissant. La caractérisation kantienne de l'expérience esthétique, comme expérience d'un plaisir qui enveloppe *immédiatement* une prétention à l'universalité et à la communication, apparaît dès lors comme une façon de rompre la logique de ce chiasme.

J'évoquerai donc brièvement les principales raisons du changement opéré entre les XVII^e et XVIII^e siècles sur ce point, pour mieux montrer, en regard, la génialité du propos de Kant.

1. Liminaire conceptuel : trois notions de la solitude

Avant d'aborder l'examen de l'évolution des rapports entre plaisir, solitude et sociabilité du XVII^e au XVIII^e siècle, il me paraît nécessaire d'esquisser une distinction entre trois concepts de solitude, mobilisés de façon relativement constante par les philosophes de la solitude du XVII^e siècle à nos jours, à savoir la solitude constitutive (S1), la solitude recherchée (S2) et la solitude subie (S3). Une telle distinction ne prétend en rien être exclusive ou exhaustive ; elle promet simplement d'offrir une meilleure intelligibilité aux analyses ultérieures¹.

(S1) Le terme « solitude » peut tout d'abord signifier un trait intrinsèque de certains modes d'être, ou un trait constitutif de certaines activités ou de certains états. Plusieurs cartésiens considèrent ainsi que l'esprit humain se définit par une forme de solitude

¹ D'autres essais de distinction sont possibles ; cf. P. J. Koch, « Solitude », *The Journal of Speculative Philosophy*, New Series, 4/3, 1990, p. 181-210 ; N. Berdiaeff, *Cinq méditations sur l'existence. Solitude, société et communauté*, trad. I. Vilde-Lot, Paris, Aubier-Montaigne, 1936 ; T. Ginestous, *Généalogie de la solitude en Occident*, Paris, l'Harmattan, 2011.

constitutive, la conscience n'ayant jamais affaire immédiatement qu'à elle-même et à ses propres idées². Suivant une autre voie, Lévinas associe dans ses premiers travaux l'existence de la subjectivité comme telle et la solitude. Le seul fait d'exister signifie pour le sujet une forme immédiate de solitude, « le définitif de l'enchaînement d'un moi à son soi »³. Selon *Le temps et l'autre*, la solitude du moi ne se définit pas comme privation d'une relation préalablement donnée avec autrui, mais comme l'unité même de l'existant, qui produit la séparation ontologique du sujet : « Le sujet est seul, parce qu'il est un »⁴. De façon plus générale, il est possible de caractériser certaines expériences comme vécues de façon constitutivement solitaire : l'imagination, le rêve, le recueillement intérieur, etc.

(S2) Le terme « solitude » peut en outre signifier un état recherché, par lequel une personne s'isole volontairement de certains (parfois de la plupart ou de tous) les liens qui l'unissent à la vie civile ou aux autres personnes avec lesquelles il se trouve ordinairement en société. La solitude peut en ce sens être associée à la vie privée et à la sauvegarde de l'intime (Virginia Woolf met en lumière en ce sens l'importance de la disponibilité d'espaces privés pour les femmes⁵ ; Nicolas Berdiaeff parle d'un « droit à la solitude »⁶). En un autre sens, les exercices spirituels tels que la retraite ou l'isolement dans les cellules des monastères relèvent d'une telle forme de solitude. En général, la solitude, lorsqu'elle est recherchée, peut fonctionner comme le révélateur d'un certain projet spirituel ou existentiel (mysticisme, sagesse, création artistique, etc.), ou être associée à certaines formes d'exceptionnalité (on peut songer à la solitude des héros tels qu'Achille ou Hercule).

(S3) Le terme « solitude » peut enfin signifier un état ou une situation subis, et qui peuvent revêtir plusieurs formes. Il est ainsi possible, bien que l'on soit au milieu d'une foule ou que l'on n'ait pas entrepris la moindre retraite, de faire des expériences de rejet, de confinement ou d'aliénation qui relèvent de la solitude subie ; ces expériences répondent alors à des facteurs qui peuvent être aussi bien pratiques que psychologiques ou sociaux. Génératrice de souffrance, la solitude est dans ces cas éprouvée comme privation

² On estime souvent que cette situation découle du fait que l'esprit éprouve la certitude de sa propre existence, dans la seconde des *Méditations métaphysiques* de Descartes, alors même qu'il doute de l'existence du monde extérieur (y compris donc de l'existence des autres hommes). La conscience telle qu'elle est mise en lumière par le *cogito* serait ainsi d'abord essentiellement solitaire. De fait, la plupart des cartésiens estiment que l'existence des autres hommes n'est connue que de façon indirecte, inférée par analogie en comprenant les mouvements et les paroles des autres corps comme expressions d'idées similaires à celle du sujet pensant et percevant. Antoine Arnauld et Pierre Nicole déclarent notamment que « nous ne pouvons avoir aucune connaissance de ce qui est hors de nous, que par l'entremise des idées qui sont en nous » (A. Arnauld et P. Nicole, *La logique ou l'art de penser*, Paris, Gallimard, 1992, p. 33). Cf. également N. Malebranche, *De la recherche de la vérité*, Paris, Gallimard, Pléiade, 1979, III, II, I, § 1, p. 320. A propos de Descartes, cf. G. B. Matthews, « Descartes and the Problem of Other Minds », in *Essays on Descartes' Meditations*, A. O. Rorty (éd.), Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1986, p. 141-152.

³ E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, 2^{ème} édition, Paris, Vrin, 1963, p. 142.

⁴ E. Lévinas, *Le temps et l'autre*, Montpellier, Fata Morgana, 1980, « Solitude et hypostase », p. 35. Il est possible de voir là l'influence de Heidegger et de sa lecture de la solitude nietzschéenne ; cf. M. Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique : monde, finitude, solitude*, trad. D. Panis, Paris, Gallimard, 1992 et R. Denoon Cumming, *Phenomenology and Deconstruction. Vol. IV. Solitude*, Chicago, University of Chicago Press, 2001, p. 51.

⁵ V. Woolf, *Une chambre à soi*, trad. C. Malraux, Paris, Bibliothèque 10/18, 2001.

⁶ N. Berdiaeff, *Cinq méditations sur l'existence. Solitude, société et communauté*, op. cit., p. 99.

de liens, infirmité, négation du moi. L'opposé de la solitude n'est pas ici la simple co-présence, la coexistence d'une pluralité de personne, ou même la société (le simple fait de vivre ensemble), mais bien l'existence de liens, affectifs et spirituels, amicaux, familiaux et sociaux, qui préviennent les sentiments d'abandon ou d'isolement⁷.

A partir de cette triple distinction, il devient possible de clarifier le statut de l'évolution du XVII^e siècle au XVIII^e siècle, tout en appréciant l'originalité de la synthèse kantienne.

2. Plaisir et sociabilité, méditation et solitude

L'articulation entre plaisir et sociabilité se trouve, en amont du XVII^e siècle, puissamment exposée par Montaigne. Dans les *Essais*, il déclare en effet :

nul plaisir n'a goût pour moi sans communication. [...] L'opinion d'Architas m'agrée, qu'il ferait déplaisant au ciel même et à se promener dans ces grands et divins corps célestes sans l'assistance d'un compagnon.⁸

Montaigne puise ici aux analyses antiques de l'amitié, qui d'Aristote à Cicéron soulignent le lien entre l'agrément et le commerce des hommes. Et de fait, il est crucial que certains plaisirs fassent l'objet d'un partage, qu'ils soient vécus en commun : la joie amoureuse, la danse, le spectacle d'un concert ou d'une représentation théâtrale, etc. Le plaisir s'intensifie d'être partagé, et semble près de disparaître lorsqu'il ne l'est pas. Au XVII^e siècle, le plaisir est ainsi souvent associé au « bon goût » en société, au raffinement des salons, à la galanterie, etc. L'opposition entre Alceste et Célimène dans le *Misanthrope* est à cet égard riche d'enseignements. L'isolement volontaire d'Alceste (S2) apparaît de façon vive comme un refus des « plaisir mondains » ; l'austérité du personnage contraste avec l'appétit de Célimène pour les agréments de la société des hommes.

Simultanément, les approches théoriques et morales de la solitude aux XVI^e et XVII^e siècles la relie presque exclusivement à la méditation. Que ce soit dans l'éloge stoïcien de la solitude (S1 et S2) formulé par Montaigne, dans la liaison introduite par Pascal entre isolement (choisi ou subi) et ennui ou dans la promotion cartésienne de la réflexion solitaire, l'intimité se voit principalement sise dans l'acte de la méditation :

Il se faut réserver une arrière-boutique toute nôtre, toute franche, en laquelle nous établissons notre vraie liberté, et principale retraite et solitude. En celle-ci faut-il prendre notre ordinaire entretien de nous à nous-même, et si privé que nulle accointance ou communication étrangère nous y place.⁹

⁷ Cette signification de la solitude est généralement celle à laquelle s'attachent les approches psychologiques (cf. F. Dolto, *Solitude*, Paris, Gallimard, 2011 ; G. Macqueron, *Psychologie de la solitude*, Paris, Odile Jacob, 2009) et sociologiques (cf. C. Bohn, *Die soziale Dimension der Einsamkeit*, Hambourg, Dr. Kovac, 2008).

⁸ M. E. de Montaigne, *Les Essais*, éd. C. Pinganaud, Paris, Arléa, 2002, III, 9, « De la vanité », p. 711.

⁹ M. E. de Montaigne, *ibid.*, I, 39, « De la solitude », p. 183.

J'ai dit souvent que tout le malheur des hommes vient d'une seule chose, qui est de ne savoir pas demeurer en repos dans une chambre ; [...] de là vient que la prison est un supplice si horrible.¹⁰

Descartes, dans le *Discours de la méthode*, se réjouit d'avoir écrit en ayant pu « vivre aussi solitaire & retiré que dans les déserts les plus écartés »¹¹ ; la première des *Méditations métaphysiques* réitère cette affirmation de la solitude comme condition de la pensée¹².

L'homme qui pense est ou doit être seul ; symétriquement, le recueillement de l'esprit en lui-même réalise la haute intimité. Arnauld et Cordemoy vont jusqu'à faire du « secret » le propre de toute pensée : pour Port-Royal, seuls les mots « découvrent aux autres tout le secret » de l'âme pensante¹³. Les religieux soucieux de trouver le recueillement en s'isolant du monde proclament volontiers qu'ils quittent « les plaisirs du monde » pour embrasser la solitude de la Croix¹⁴.

Remarquons pour finir qu'au sein de ce dispositif d'ensemble, les couplages entre plaisir et sociabilité d'une part, méditation et solitude d'autre part ne mettent pas en jeu de façon univoque la notion de solitude. Héritier des Stoïciens, Montaigne s'appuie sur l'idée selon laquelle l'intériorité comprend une dimension intrinsèque de solitude (S1) pour affirmer que cette dimension doit être cultivée de diverses façons (S2) ; son insistance sur la liaison entre plaisir et sociabilité s'appuie principalement sur le fait que la solitude subie (S3) ne peut qu'entraver le bonheur véritable. Quant à Pascal, il associe aussi bien la solitude subie de la prison (S3) que la solitude essentielle du rapport à la mort (S1) à la méditation, dans ce qu'elle peut avoir d'insupportable.

3. Les métamorphoses de la solitude : plaisir et intériorité

J'ai évoqué jusqu'ici la liaison entre solitude et méditation pour faire mieux ressortir le bouleversement qui se prépare au XVIII^e siècle à propos du plaisir. Je me concentrerai dorénavant sur cet unique thème.

Bien sûr, les pratiques du plaisir et de la jouissance au siècle des Lumières ne conduisent nullement à retirer le plaisir du domaine des expériences collectives pour le confiner dans des lieux ou des temps de solitude. On sait notamment que le XVIII^e voit fleurir les explorations libertines ; dans son *Art de jouir* (1751), La Mettrie renouvelle la tradition ovidienne pour favoriser la volupté commune des amants¹⁵. De même, la

¹⁰ B. Pascal, *Pensées*, éd. Lafuma, Paris, Seuil, 1963, n° 136, p. 516-517.

¹¹ R. Descartes, *Discours de la méthode*, Paris, Vrin, 1996, AT VI 31, 12-13.

¹² R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, Paris, Vrin, 1996, AT VII 18, 1-2.

¹³ A. Arnauld et C. Lancelot, *Grammaire générale et raisonnée*, Paris, Allia, 2010, p. 47.

¹⁴ B. Pascal, Lettre à Charlotte de Roannez, décembre 1656, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 2000, t. II, p. 36.

¹⁵ Cf. S. Margetson, *Leisure and Pleasure in the Eighteenth Century*, London, Cassell, 1970 ; R. Porter et M. Mulvey Roberts (éds.), *Pleasure in the Eighteenth Century*, Basingstoke, Macmillan Press, 1996 ; P. Frantz et A. Sandrier (éds.), *Les états du plaisir : penser et dire les plaisirs au XVIII^e siècle*, Nanterre, Centre des sciences et de la littérature de l'Université Paris-X Nanterre, 2002.

méditation ne se voit pas systématiquement dissociée de l'intériorité (S1), ou de la solitude recherchée dans le recueillement méditatif (S2)¹⁶.

Pourtant, un changement se produit du côté des théories philosophiques du plaisir, qui rompt en profondeur la liaison première de celui-ci avec la sociabilité.

Etant donné que les philosophes des XVI^e et XVII^e siècles s'intéressaient avant tout au plaisir comme à une pratique susceptible d'être raffinée et comme à un facteur de la vie morale à cultiver ou à domestiquer, la liaison entre plaisir et solitude constitutive (S1) ne faisait pas encore l'objet d'une théorisation focale. Or, en raison de l'importance croissante des réflexions sur le partage entre ce qui relève de la seule individualité et ce qui peut être essentiellement partagé par tous les hommes, les rapports entre plaisir et solitude se voient profondément re-déterminés, en particulier sous l'influence de l'empirisme. Ainsi, c'est parce qu'il fait du plaisir une expérience strictement relative à l'individu que Hume est conduit dans l'essai « Le sceptique » à conclure au caractère relatif des notions qui en découlent : « la beauté et la valeur sont simplement d'une nature relative, et consistent en un sentiment agréable, produit par un objet chez un esprit particulier, selon la structure et la constitution particulières de cet esprit »¹⁷. Rousseau, par contraste avec les sensations représentatives, qui nous « montrent les objets hors de [nous]-mêmes »¹⁸, range le plaisir et la douleur du côté des « sensations affectives »¹⁹ qui ne sont rien que la pure épreuve de soi. Il suit en cela Condillac. Kant est le témoin tardif de cette inflexion : il place en effet le plaisir, à l'instar de la plupart des autres sentiments, du côté de la subjectivité individuelle, de la particularité, par opposition à la connaissance objective qui permet seule la rencontre authentique des esprits. En cela, suivant Hume et Rousseau, il affirme l'ancrage fondamental du plaisir dans la solitude constitutive (S1), quelles que puissent être ses liaisons, plus ou moins contingentes, avec des expériences de sociabilité²⁰.

De façon symétrique, même si le centre de notre propos n'est pas là, le XVIII^e siècle se distingue par une certaine tendance à majorer l'importance de la communication pour le développement des connaissances, favorisant une reconnaissance accrue des liens entre pensée et sociabilité. Le projet encyclopédique de Diderot et d'Alembert, le rôle toujours plus important accordé aux salons et société savantes, la fortune du genre du

¹⁶ Les *Rêveries du promeneur solitaire* de Jean-Jacques Rousseau sont un exemple parmi de nombreux autres de la persistance du couplage entre méditation et solitude ; on pourrait également mentionner les réflexions de Berkeley sur le caractère privé des idées, ou les rapprochements faits entre la pensée et la solitude sous les auspices du sublime par Burke.

¹⁷ D. Hume, « The Sceptic », in *Essays, Moral, Political and Literary*, Eugen F. Miller (éd.), Indianapolis, Liberty Fund, 1985, p. 163, je traduis. Hume ouvrira encore son essai « De la norme du goût » sur l'affirmation de la relativité du plaisir et de la peine, en axant cette relativité sur le fait que le plaisir est une expérience interne à l'individu seul.

¹⁸ *Emile ou De l'éducation*, Paris, Gallimard, 1969, p. 118.

¹⁹ *Ibid.* Dans la Cinquième Promenade, Rousseau va jusqu'à associer le bonheur le plus plein à l'expérience magnifiée de la solitude : « De quoi jouit-on dans une pareille situation ? De rien d'extérieur à soi, de rien sinon de soi-même et de sa propre existence, tant que cet état dure on se suffit à soi-même comme Dieu » (*Rêveries du promeneur solitaire*, in *Œuvres complètes*, t. I, Paris, Gallimard, 1959, p. 1046-1047).

²⁰ Kant reconnaît par exemple l'importance de la liaison entre plaisir et conversation, ou plaisir et convivialité de la table ; cf. AA 07 : 278. *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. M. Foucault, Paris, Vrin, 1970, § 88, p. 128-129.

dialogue en philosophie (chez Leibniz ou Berkeley et davantage encore chez Hume), ou la défense plus marquée de la liberté d'expression²¹ : tous ces éléments convergent dans une même direction. Kant lui-même épouse là encore l'inflexion plus globale dont je fais l'hypothèse. Il lie développement de la connaissance et communication dès la *Critique de la raison pure*²², et défend pour cette raison précise la liberté d'expression dans les opuscules « Qu'est-ce les Lumières » et « Que signifie : s'orienter dans la pensée ? ».

4. Solitude et sociabilité du plaisir dans la *Critique de la faculté de juger*

Au regard de l'inflexion presque chiasmatisque qui se joue dans le passage du XVII^e au XVIII^e siècle, la théorie du plaisir pris au beau et au sublime dans la *Critique de la faculté de juger* (1790) acquiert donc un statut tout à fait remarquable. (1) En rupture avec la tradition du XVII^e siècle, la *Critique de la faculté de juger* de Kant élit bien l'expérience esthétique comme lieu par excellence de l'intime (S1), du fait qu'elle n'est rien qu'une certaine expérience de plaisir ; (2) pourtant elle redéfinit simultanément en profondeur les rapports entre la solitude et sociabilité. En effet, (1) dans l'expérience du beau comme dans celle du sublime se trouve en jeu une expérience personnelle de *jouissance*, de sorte que le goût vaut désormais comme expression privilégiée de la subjectivité. (2) Pourtant, le plaisir esthétique se distingue du simple agrément sensoriel du fait qu'il n'est pas indépassablement privé ; il enveloppe au contraire une prétention à la communicabilité (ici, S1 n'implique donc en rien S2 ou S3) et symbolise de ce fait le caractère éminemment sociable de l'homme, y compris dans ses sentiments les plus personnels. Kant propose ainsi de penser que l'expérience du beau et du sublime, de même que la pratique du jugement sur les œuvres d'art, se situent au croisement de l'intériorité et de la communication, de l'intime et de la sociabilité. Je me concentrerai pour le montrer sur les célèbres §§ 7 et 8, nodaux au regard de notre propos.

Dans les §§ 3 à 5 de la *Critique de la Faculté de Juger*, Kant distingue le beau, l'agréable et le bien en précisant quelle qualité de plaisir est associée à chacun de ces notions. Ayant reconnu que le beau est lié au sentiment d'un plaisir désintéressé (§ 2 et § 5), il en déduit au § 6 que le beau est représenté comme objet d'une satisfaction *universelle*. Cette nouvelle affirmation sur la nature du beau commande dès lors un examen

²¹ La défense de la liberté d'expression est bien une invention du XVIII^e siècle, qui ne se confond pas avec les défenses baylienne ou lockienne de la tolérance et de la liberté de conscience. A ce sujet, cf. Raphaël Ehram, « Qu'est-ce qu'une pensée libre ? Dialogue intérieur, conversation et liberté d'expression chez Kant » in *Libertés des Lumières/Enlightenment Liberties*, R. Ehram et Y. Solomonescu (dir.), Paris, Honoré Champion, à paraître en 2017.

²² « La pierre de touche de la créance, pour reconnaître s'il s'agit d'une conviction ou d'une simple persuasion, est donc, de façon extérieure, la possibilité de la communiquer, et de trouver que la créance possède une validité pour la raison de chaque être humain ; car, dès lors, du moins est-ce une présomption que la raison d'être de l'accord de tous les jugements, indépendamment de la diversité des sujets entre eux, reposera sur le fondement commun, à savoir l'objet, avec lequel ils sont tous accordés tous et par lequel est prouvée la vérité du jugement. » (AA 03 : 532. *Critique de la raison pure*, trad. A. Renaut, Paris, GF-Flammarion, 2001, p. 667).

renouvelé des différences entre le beau, l'agréable et le bien, centré prioritairement sur l'écart du beau avec l'agréable.

Si on reconnaît – comme de juste – que l'expérience esthétique est profondément immergée dans notre vie sensible et affective, on ne peut manquer de se demander si on ne doit pas par là même restreindre sa portée et la décrire comme une émotion privée, personnelle et relative. En réponse, la démarche du § 7 est essentiellement descriptive vis-à-vis de nos façons de communiquer, de sorte que l'idée d'universalité finit par s'imposer comme ce que les hommes ont toujours pragmatiquement engagé lorsqu'ils parlent de beauté, et non comme une thèse de philosophe. Le paragraphe s'ouvre sur une description de l'attitude conversationnelle des hommes à l'égard de leurs appréciations en matière d'agrément. Kant s'intéresse au départ à la *portée* que nous attribuons communément à nos jugements concernant l'agréable. La remarque pivot tient au fait que personne ne s'offense quand on lui rappelle la portée réelle de son sentiment, ni ne se vexe lorsqu'il se trouve en désaccord avec d'autres personnes en matière de plaisir des sens. Par exemple, quand on dit « le vin des Canaries est agréable », le mot « agréable » n'opère pas de référence à une propriété objective du vin lui-même (sa couleur, son caractère sucré ou tannique, sa longueur en bouche, etc.²³) ; on exprime simplement le fait qu'on a soi-même du plaisir à le boire. L'emploi de la tournure prédicative « est... » ne doit pas le faire oublier. En conséquence, si quelqu'un nous demandait de bien vouloir ajouter à notre phrase le complément « pour moi », nous ne nous offenserions pas du fait que la rectification en question ne voudrait pas dire : « attention, vous vous trompez, et je me permets de rectifier votre pensée », elle reviendrait simplement à clarifier ce que nous voulions dire au départ. Quant on dit qu'on aime un vin, on parle de son plaisir personnel et pas de la structure de la liqueur. Les différences entre les personnes, en matière de plaisir des sens, ne doivent pas être interprétées comme des *désaccords* puisqu'on ne peut contester ce que quelqu'un ressent, et qu'en faisant apparemment référence aux choses on dit avant tout quelque chose de soi-même. Le plaisir des sens n'est pas matière à erreurs, il est vécu au contact des choses et non partie de la chose même. C'est pourquoi Kant dit qu'il serait « insensé » (*Thorheit*) en la matière de contester le jugement d'autrui.

Par contraste, Kant nous rend sensible le fait qu'on ne réagit pas de la même manière *dans la discussion sur le beau*. Certaines remarques sont tout simplement *hors de propos* lorsque l'on juge les confections des couturiers et les œuvres des grands maîtres. Lorsqu'on juge un objet beau, on est en proie à une expérience vive, immergé dans une certaine intensité de plaisir qui semble déborder de part en part notre vécu face à une saveur, un goût ou un son plaisants. Aussi Kant peut affirmer qu'il serait « ridicule »²⁴ d'ajouter que ce qui est beau l'est « pour moi ». Or être ridicule, ce n'est pas simplement *être dans l'erreur*. C'est être maladroit, gauche, ne pas maîtriser les usages en vigueur. Par là même, Kant présente la confusion entre le beau et l'agréable comme un problème qui ne

²³ Expliquer *pourquoi* on trouve un vin agréable n'est pas offrir une analyse sémantique du prédicat « agréable ». Le vin des Canaries est agréable parce qu'il est doux et tannique, mais « agréable » ne signifie pas « doux et tannique ».

²⁴ AA 05 : 212. *Critique de la faculté de juger*, trad. A. Renaut, Paris, GF-Flammarion, 1995, p. 191.

dépend pas de thèses philosophiques, mais comme un oublia négligent, une maladresse qui révèle qu'en fait on ne maîtrise même pas les engagements pragmatiques de termes distincts. Et de fait, le semblant d'explication invoqué par Kant (« *car* [quelqu'un] ne doit pas *appeler* [le poème] *beau* s'il ne plaît qu'à lui »²⁵) n'introduit pas une *raison* de l'écart entre l'agréable et le beau ; il ne fait que déclarer à nouveau que les deux termes ne s'emploient pas de la même manière.

Le point essentiel est de souligner que quand on parle de la beauté d'une chose, *on ne parle pas que de soi-même* et de son propre plaisir. Quand on parle du beau, on parle implicitement des autres hommes. La tournure de Kant est frappante : « quand [quelqu'un] dit d'une chose qu'elle est belle, il attribue aux autres le même plaisir »²⁶. Ici, Kant n'examine pas s'il est légitime d'attribuer aux autres le même plaisir, ou sur quoi nous nous appuyons pour le faire ; il commence par relever *ce que nous faisons* quand nous parlons de beauté. Si quelqu'un dit que la musique de Bach est belle, il renvoie tacitement à *l'humanité toute entière*, il ne parle pas uniquement de son propre plaisir mais s'engage vis-à-vis de l'attribution aux autres d'un plaisir similaire possible. Kant poursuit : « Il ne juge pas simplement pour lui, mais pour chacun, et il parle alors de la beauté comme si elle était une propriété des choses »²⁷. Ce que je dis sur la beauté de tel ou tel objet concerne les autres hommes parce que mon jugement devant l'objet (l'œuvre d'art, le paysage) implique un rapport à autrui, même s'il n'est pas de l'ordre de la référence : il enveloppe une demande, une adresse à son envers. En disant que l'objet est beau, je ne parle certes pas de ce que les hommes aiment en ce moment, ou de ce que je les ai vus apprécier par le passé, *je sous-entends qu'ils devraient apprécier l'objet que j'apprécie*²⁸. Ce que je dis concerne donc éminemment tout autre homme, même si personne ne m'écoute et même si les gens avec qui je discute ne s'accordent pas avec moi. Les pratiques connexes du discours signalées par Kant en matière de beauté indiquent qu'on est directement *tournés* vers autrui : on blâme, on pense que l'autre devrait apprécier ceci ou cela. Kant fait référence de façon privilégiée au blâme pour montrer que la différence potentielle entre notre sentiment et celui des autres nous *atteint* et nous *peine*, à l'inverse de ce qui se passait pour l'agréable. Toute atténuation de cet écart nous priverait tout bonnement de ce qui fait que les jugements de goût nous paraissent éminemment communicables.

En termes plus contemporains, on peut dire que le § 8 achève d'asseoir la portée universelle que nous accordons au plaisir esthétique comme un des *engagements* pragmatiques du jugement. Quand j'utilise la catégorie du « beau » dans mon discours, je suis implicitement engagé vis-à-vis d'un certain nombre de suppositions, sans quoi il n'y aurait pas lieu pour moi d'utiliser ce prédicat. Parmi ces suppositions, il y a l'idée d'une portée universellement communicable de la satisfaction que j'éprouve. Si je ne suis pas prêt à attribuer une portée universelle à mon plaisir, par exemple à l'écoute d'un concert, et

²⁵ AA 05 : 212. *Ibid.*, p. 191. Je souligne.

²⁶ AA 05 : 212. *Ibid.*, p. 191.

²⁷ AA 05 : 212. *Ibid.*, p. 191.

²⁸ En ce sens, la quatrième section de l'Analytique du beau, et ses remarques sur la nécessité conditionnelle attachée au jugement de goût, éclaireront rétrospectivement le sens de l'universalité affirmée dans la seconde section.

que je parle de beauté, alors je ne fais que me payer de mots. La difficulté à le voir provient du fait que les engagements pragmatiques de la catégorie du « beau » ne préjugent pas de la justesse ou de la grossièreté de mes appréciations. Les engagements du mot « beauté » ne sont pas contredits par le fait que je peux me méprendre sur mes propres expériences (par exemple si l'enthousiasme d'aller voir une pièce de théâtre avec celle que j'aime fait que je n'aperçois pas qu'elle est mal écrite et mal jouée). Quand je juge le *Requiem* de Mozart sans pareil, je ne dis pas que tout homme *s'accordera avec moi*, mais que tout homme le pourrait et le devrait. La prétention du jugement esthétique à l'universalisation ne veut donc pas dire que toute proposition qui mobilise la catégorie esthétique du beau doit être automatiquement validée. Cela ne veut pas dire que les jugements esthétiques ont la capacité magique d'être destinés à être confirmés. Nous savons que les désaccords en matière de goût sont innombrables, ou au moins sont tout aussi réels que les consensus relatifs autour des grandes œuvres et de ce qu'on appelle parfois les « merveilles de la nature »²⁹. L'universalité de la satisfaction esthétique n'est pas de l'ordre de ce que nos jugements *établissent* avec certitude, ou de l'ordre de ce qu'ils *expriment*, mais elle est une universalité à laquelle nous *prétendons* en parlant de beauté. C'est une universalité que l'on suppose possible, même si elle ne correspond à aucun accord avéré entre les hommes. Le § 8 le formule puissamment :

Cette prétention à l'universalité appartient si essentiellement à un jugement par lequel nous déclarons une chose belle que, si nous ne pensions pas à une telle universalité, *il ne viendrait à l'idée de personne d'user de ce terme*.³⁰

Cette notion de « prétention » rejoint la nuance introduite par Kant lorsqu'il dit que l'on *postule* l'universalité des voix, sans pour autant se référer à l'adhésion réelle de tous. Kant ne nous dit pas qu'à chaque fois que nous élisons un objet pour sa beauté, nous avons *raison* de le faire. Mais dans la mesure où nous l'élisons, le jugement des autres doit nous importer. La discussion est donc requise et nécessaire, et elle vaut comme une épreuve que je peux faire subir à ma prétention. Je « prête »³¹ une possible adhésion à mes semblables, mais je dois ensuite en « attendre »³² la confirmation.

²⁹ Il n'y donc pas de contradiction logique entre le fait qu'on exige implicitement une rencontre universelle des voix en matière de goût et le fait que les désaccords au sujet de la beauté soient monnaie courante. Il ne faut pas minimiser ce point : que l'on pense seulement à la querelle des Anciens et des Modernes, aux Salons des refusés, etc. Kant le note : « le goût de la réflexion, quoiqu'il se trouve fréquemment repoussé, lui aussi, dans sa prétention à la validité universelle de son jugement (sur le beau) pour chacun, comme l'apprend l'expérience, parvient à considérer comme possible (ce qu'il fait même effectivement) de se représenter des jugements qui pourraient exiger universellement cet assentiment. » (AA 05 : 214. *Ibid.*, pp. 192-193). S'il n'y a pas contradiction, c'est parce les désaccords esthétiques mêmes seraient incompréhensibles si, de fait, chacun n'exigeait pas un assentiment universel pour chacun de ses jugements de goût. La possibilité empirique d'un accord unanime autour d'un jugement singulier n'est pas établie, elle n'est pas assurée, mais nous nous déclarons tous implicitement en sa faveur par nos contestations.

³⁰ AA 05 : 214. *Ibid.*, p. 192. Je souligne.

³¹ AA 05 : 216. *Ibid.*, p. 194.

³² AA 05 : 216. *Ibid.*

Conclusion

La transition trop brièvement esquissée ici entre les XVI^e et XVII^e siècles d'une part, le XVIII^e siècle d'autre part, demeure une hypothèse certainement trop grossière pour rendre justice à la majorité des textes alors consacrés au plaisir. Il m'est cependant apparu qu'une invention théorique des plus frappantes au siècle des Lumières – dans le sillage des conceptions cartésiennes de l'intériorité et de l'attention empiriste portée à la diversité des sentiments – réside dans l'insistance sur le fait que le plaisir est toujours d'abord une expérience privée, un moment au sein duquel s'exprime la vie individuelle (ou selon les auteurs : la structure interne, la sensibilité, etc.). On comprend désormais que si le plaisir était presque systématiquement opposé à la solitude au cours des XVI^e et XVII^e siècles, c'était avant tout du fait que les significations du concept de « solitude » mobilisées à même cette opposition correspondaient avant tout à la solitude subie (S3) et à la solitude choisie (S2). Symétriquement, la reconceptualisation des liens entre plaisir et solitude au XVIII^e siècle va de paire avec une thématization accrue de la solitude intrinsèque (S1) de la vie affective³³. A l'issue de cette reconfiguration, la force de l'analyse kantienne consiste à opérer une ligne de partage entre plusieurs types de plaisir (l'agréable, le plaisir pris au beau et au sublime), pour mieux souligner le fait que l'intimité du plaisir (S1) ne contredit pas nécessairement l'aspiration à la communication et à l'interaction sociale (négation de S2 et S3). En rapportant au § 40 de la *Critique de la faculté de juger* l'invention de l'esthétique au concept de « sens commun »³⁴, Kant achève de soutenir que l'expérience du beau et du sublime, de même que la pratique du jugement sur les œuvres d'art, se situent au croisement de l'intériorité et de la communication, de l'intime et de la sociabilité.

Bibliographie

Arnauld, A. et Lancelot, C. (2010), *Grammaire générale et raisonnée*, Paris, Allia

Arnauld, A. et Nicole, P. (1992), *La logique ou l'art de penser*, Paris, Gallimard

Berdiaeff, N. (1936), *Cinq méditations sur l'existence. Solitude, société et communauté*, trad. I. Vilde-Lot, Paris, Aubier-Montaigne

Denoon Cumming, R. (2001), *Phenomenology and Deconstruction. Vol. IV. Solitude*, Chicago, University of Chicago Press

Descartes, R. (1996/1) *Discours de la méthode*, (éd. Adam et Tannery), Paris, Vrin

Descartes R. (1996/2), *Méditations métaphysiques*, (éd. Adam et Tannery), Paris, Vrin

³³ Qu'on me permette de prévenir ici un possible contresens. Ni Kant ni la plupart des penseurs du XVIII^e siècles ne souhaiteraient conclure pour autant que le plaisir est une expérience « solipsiste », c'est-à-dire (a) éprouvée uniquement en l'absence d'autrui, et (b) en rien susceptible d'être communiquée. La solitude intrinsèque signifie ici simplement l'intimité fondamentale du vécu qu'est le plaisir même.

³⁴ AA 05 : 293. *Ibid.*, p. 279.

- Dolto, F. (2011), *Solitude*, Paris, Gallimard
- Ehram, R. et Solomonescu, Y. (2017), *Libertés des Lumières/Enlightenment Liberties*, Paris, Honoré Champion
- Frantz, P. et Sandrier, A. (2002), *Les états du plaisir : penser et dire les plaisirs au XVIII^e siècle*, Nanterre, Centre des sciences et de la littérature de l'Université Paris-X Nanterre
- Ginestous, T. (2011), *Généalogie de la solitude en Occident*, Paris, l'Harmattan
- Heidegger, M. (1992), *Les concepts fondamentaux de la métaphysique : monde, finitude, solitude*, trad. D. Panis, Paris, Gallimard
- Hume, D. (1985), *Essays, Moral, Political and Literary*, Eugen F. Miller (éd.), Indianapolis, Liberty Fund
- Koch, P. J. (1990) « Solitude », *The Journal of Speculative Philosophy*, New Series, 4/3, pp. 181-210
- Bohn, C. (2008), *Die soziale Dimension der Einsamkeit*, Hambourg, Dr. Kovac
- Kant, E. (2001), *Critique de la raison pure*, trad. A. Renaut, Paris, GF-Flammarion
- Kant, E. (1995), *Critique de la faculté de juger*, trad. A. Renaut, Paris, GF-Flammarion
- Kant, E. (1970), *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. M. Foucault, Paris, Vrin
- Lévinas, E. (1980), *Le temps et l'autre*, Montpellier, Fata Morgana
- Lévinas, E. (1963), *De l'existence à l'existant*, 2^{ème} édition, Paris, Vrin
- Macqueron, G. (2009), *Psychologie de la solitude*, Paris, Odile Jacob
- Malebranche, N. (1979), *De la recherche de la vérité*, Paris, Gallimard, Pléiade
- Margetson, S. (1970), *Leisure and Pleasure in the Eighteenth Century*, London, Cassell
- Matthews, G. B. (1986), « Descartes and the Problem of Other Minds », in *Essays on Descartes' Meditations*, A. O. Rorty (éd.), Berkeley/Los Angeles, University of California Press, pp. 141-152
- Montaigne, M. E. de (2002), *Les Essais*, éd. C. Pinganaud, Paris, Arléa
- Pascal, B. (2003), *Pensées*, éd. Lafuma, Paris, Seuil

Porter, R. et Mulvey Roberts, M. (1996), *Pleasure in the Eighteenth Century*, Basingstoke, Macmillan Press

Rousseau, J.-J. (1969), *Emile ou De l'éducation*, Paris, Gallimard

Rousseau, J.-J. (1959), *Œuvres complètes*, t. I, Paris, Gallimard

Woolf, V. (2001), *Une chambre à soi*, trad. C. Malraux, Paris, Bibliothèque 10/18





Möglichkeitenräume entwerfen.
Eine Reaktualisierung der Kantischen Philosophie für die
heutige Architektur

Designing spaces of possibility.
A reactualization of Kantian Philosophy for the contemporary
architecture

LIDIA GASPERONI*

Technische Universität Berlin, Deutschland

Zusammenfassung

Im vorliegenden Aufsatz wird der Versuch unternommen, die Kantische Philosophie insbesondere hinsichtlich ihrer Kritik der Konstruktion und die Bestimmung unterschiedlicherer Dimensionen der Wahrnehmung und des Denkens auf das architektonische Entwerfen anzuwenden. Der Aufsatz ist in drei Schritte unterteilt: im ersten wird eine Methode entfaltet, die es erlaubt, mithilfe einiger Aspekte der Philosophie Kants Gestaltungsfragen innerhalb des architektonischen Entwurfs zu untersuchen. Der zweite geht den Bezügen von Architekten und Designern wie Oswald Mathias Ungers, Otl Aicher und Lars Spuybroek auf die Philosophie Kants nach, um ihre Funktion in Gestaltungsprozessen hervorzuheben. Im dritten Teil werden einige Aspekte der Schematismus- und Konstruktionslehre Kants untersucht, um die Möglichkeitenräume des architektonischen Entwurfs und die Bedeutung einer transzendentalen Philosophie der Architektur aufzuzeigen.

Kennwörter

Schematismus, Entwerfen, Medien, Konstruktion, Wahrnehmung

* Gastwissenschaftlerin am Fachgebiet für Baukonstruktion und Entwerfen (Leibinger/Ballestrem) der TU Berlin. E-Mail für Kontakt: lidiagasperoni@gmail.com

Abstract

The present paper aims to propose an application of the Kantian philosophy to architectural design in particular according to Kant's critique of construction and his distinction of different dimensions of perception and thinking. The paper will do this in three steps: firstly I will explain the method of investigation, which allows to consider some questions concerning design in architecture from a Kantian point of view. Secondly I will present some references to Kant within the work of architects like Oswald Mathias Ungers, Otl Aicher and Lars Spuybroek. In the third part I will apply Kant's theory of Schematism and construction to architecture, in order to develop the notion of spaces of possibility within architectural design, underlining the relevance of a transcendental philosophy of architecture.

Keywords

Schematism, Design, Media, Construction, Perception

Einführung

In diesem Aufsatz wird der Versuch unternommen, Möglichkeiten aufzuzeigen, wie die Philosophie Immanuel Kants auf die Architektur angewendet werden kann, insbesondere auf verschiedene Aspekte des architektonischen Entwurfs, der im Rahmen der hier vorgenommenen philosophischen Untersuchung als ein paradigmatisches Beispiel gilt. Der Entwurf eignet sich aufgrund des spezifischen Charakters, der die Architektur als Baukunst, Kunst des Bauens und des Konstruierens kennzeichnet: der fertige Bau ist das Resultat eines komplexen Entwurfsprozesses, der sich als ein vielschichtiger Gestaltungsprozess präzisieren lässt, in dem schrittweise und in mehreren Medien konstruiert und reflektiert wird. Entwerfen ist somit ein komplexer Versinnlichungsprozess, der sich zwischen Haptischem, Visuellem, Akustischem und Diskursivem aufspannt.

Damit wird ein Problemfeld angesprochen, das Robert Venturi zufolge die Architektur als eine Spannung zwischen Komplexität und Widerspruch kennzeichnet: „Ich freue mich über Vielfalt und Widerspruch in der Architektur. Die Zusammenhanglosigkeit und die Willkür nicht bewältigter Architektur aber lehne ich ab; ebensowenig mag ich die erkünstelten Raffinessen pittoresker oder expressiv übersteigter Architektur“ (Venturi 2000, S. 23). Was ist das Kriterium für eine Architektur, die sich der Komplexität nicht entziehen kann, die sich aber auch nicht in Komplexität auflösen möchte? Damit wird einerseits nach einem Kriterium gefragt, mit der sich die Entstehung und Deutung von

Komplexität in der Architektur bestimmen lässt. Andererseits wird damit nach der Verantwortung gefragt, die der Architektur als ständiger Transformation der Komplexität unserer Umwelt zukommt. Die Architektur hat eine „besondere Verpflichtung für das Ganze“, die Venturi wie folgt beschreibt: „Ihre Wahrheit muss in ihrer Totalität – oder in ihrer Bezogenheit auf diese Totalität – liegen. Sie muss eher eine Verwirklichung der schwer erreichbaren Einheit im Mannigfachen sein als die leicht reproduzierbare Einheitlichkeit durch die Elimination des Mannigfachen. Mehr ist nicht weniger!“ (Venturi 2000, S. 24).

Wie man im architektonischen Entwurf durch den Gebrauch von Medien, Schemata und festen Parametern nicht nur zur Darstellung, sondern auch zur Präsentation eines neuen Gegenstandes gelangen kann, ist nicht nur eine architekturtheoretische und -praktische Frage, sondern insbesondere auch eine philosophisch-systematische. Ob das Neue nur reflektiert, erdichtet oder sogar konstruiert werden kann, ob die hervorgebrachten Gegenstände bloße Fiktionen oder Keime neuen Denkens sein können, ob Bilder immer schon ideale Komponente in sich enthalten, sind philosophische Fragen, denen eine Aktualität in der Architektur zukommt. Gerade in der Phase einer Implementierung bildhafter Verfahren kraft des Digitalen, wie sie gegenwärtig beobachtbar ist, kommt der Frage, was und wie konstruiert wird, eine besondere Dringlichkeit zu. Insbesondere die unabdingbare Gestaltungsfunktion von Medien wie Modellen, Diagrammen, Zeichnungen und Texten im Entwurf lässt sich nicht von einer philosophischen Theorie der sinnlichen Konstitution unserer Reflexion trennen, die sich durch Praktiken realisiert. Dabei geht es um die Grenzen jedes einzelnen Mediums und weiter um die Grenzen zwischen visuellen und auditiven Medien, zwischen geometrischer Konstruktion und diskursivem Denken, zwischen Realität und Fiktionalität – kurz, um Themen, die sich motivisch in der Kantischen Philosophie und auch in ihrer lebendigen Revision in der Nachfolge wiederfinden und die uns mit den Grenzen und dem Potential unseres Einbildungsvermögens konfrontieren. An dieser Stelle bietet sich eine Reaktualisierung der Kantischen Schematismuslehre an, in deren Zentrum – worauf ich später zurückkommen werde – die philosophische Hauptfrage steht, wie man zur Hervorbringung von Gegenständen gelangen kann, die in mehreren sinnlichen Medien oder auch nur einem Medium dargestellt werden können.

Der vorliegende Aufsatz ist in drei Schritte unterteilt: im ersten wird eine Methode eingeführt, die es ermöglicht, mithilfe einiger Aspekte der Philosophie Kants Gestaltungsfragen innerhalb des architektonischen Entwurfs zu untersuchen. Der zweite geht den Bezügen von Architekten und Designern wie Oswald Mathias Ungers, Otl Aicher und Lars Spuybroek auf die Philosophie Kants nach. Im dritten Schritt werden einige Aspekte der Schematismus- und Konstruktionslehre Kants untersucht, um die Möglichkeitenräume des architektonischen Entwurfs und die Bedeutung einer transzendentalen Philosophie der Architektur aufzuzeigen.

1. Methode

Ich betrachte die Kantische Philosophie nicht nur als einen philosophisch-historischen Wendepunkt hin zu einer neuen Auffassung der Architektur, sondern als einen philosophischen Ansatz, der für die Auffassung derjenigen Aufgaben, die sich der Architektur heute stellen, weiterhin von Nutzen sein kann. Wie Paul Guyer deutlich gezeigt hat, kann die Philosophie Kants – und insbesondere die reflektierende Urteilskraft – als historischer Wendepunkt für eine moderne Architektur definiert werden, die das funktionale Vitruvische Paradigma ablöste und sich demgegenüber als Ausdruck ästhetischer Ideen verstand.¹ Die Form wird nicht mehr in Anlehnung an ihre Funktion, sondern als ein Selbstzweck für den Ausdruck idealer Bedeutungen definiert, den Kant als Ausdruck ästhetischer Ideen versteht. Auf diesem Weg wird Guyer zufolge das Vitruvische Paradigma der Architektur überwunden und die ästhetische Grundlage für eine expressive Auffassung der Architektur entwickelt, die im Deutschen Idealismus zu einer vielfachen Entfaltung kommen wird. Nach Kant wäre nun die Hauptaufgabe der Architektur nicht mehr die einer bloßen Realisierung von Funktionen, sondern die eines materiellen Ausdrucks ideeller Inhalte, denen kein empirischer Gegenstand adäquat sein kann und die somit in ihrer rationalen Bedeutung gewissermaßen unerschöpflich sind. Architektur kann deshalb nach Kant nicht mehr durch die Erfüllung ihrer praktisch-empirischen Funktion

¹ Guyer (2001, S. 7) schreibt: „The shift I have in mind is from an essentially Vitruvian conception of architecture, according to which its two chief goals are beauty and utility, to a cognition or expressivist conception of architecture, in which, like other forms of fine art, architecture is thought of as expressing and communicating abstract ideas, not just aiming for beauty and utility“.

definiert und sollte stattdessen als Darstellung abstrakter und ideeller Bedeutung verstanden werden.

In diesem Aufsatz wird methodisch ein anderer Weg eingeschlagen und zwar derjenige, die Kantische Philosophie insbesondere hinsichtlich ihrer erkenntnistheoretischen, anthropologischen und ästhetischen Motive als ein Unterfangen zu deuten, das für die heutige Architektur von Bedeutung sein kann. Die Architektur dient daher nicht nur, wie oben erklärt, als ein paradigmatisches Beispiel, sondern auch als ein Prüfstein, nach der Übertragbarkeit von Aspekten der Philosophie Kants zu fragen, die bis heute in der Architekturtheorie wenig Beachtung gefunden haben: Abgesehen von den punktuellen Bezugnahmen auf die systematische Bedeutung der *Architektonik* in der *Kritik der reinen Vernunft* und auf die Ausführungen zur Baukunst in der Einteilung der Künste in der *Kritik der Urteilskraft*, wird der Philosophie Kants in der Philosophie der Architektur bisher noch nicht Rechnung getragen. Es ist das Vorhaben dieses Aufsatzes, die Erkenntnistheorie Kants auf die Architektur anzuwenden, d.h. seine Philosophie für die Architektur fruchtbar zu machen und ihr auf diesem Weg Interessen zu unterlegen, die Kant selbst systematisch nicht weiterentwickelt hat.

Die Aktualität der Kantischen Philosophie besteht zunächst in der transzendentalen Methode, die die Bedingungen der Möglichkeit architektonischer Bauten und ihrer Wahrnehmung definiert. Mithilfe der transzendentalen Methode können das Potential und die Grenzen architektonischer Handlungen untersucht werden. Die oben genannte Komplexität der Architektur wird auf diese Weise nicht einfach als ein spontanes und kreatives Produkt, sondern als ein vielschichtiger Prozess analysiert. Für die architektonische Praxis ist mit diesem Analyseverfahren die Herausforderung verbunden, die Theorie nicht weiterhin als praxisfern zu begreifen, sondern als eine Reflexionshandlung anzusehen, die eine neue Praxis motivieren kann. Auch wenn die Reflexion die Praxis zunächst suspendiert, kann sie dabei zugleich auch zur Generierung neuer Möglichkeitsräume im Entwerfen führen. Somit handelt es sich auch um eine Herausforderung für die Theorie selbst, sich als Bewegung zu verstehen, die vom praktischen Wissen ausgeht. Es ist das Ziel dieses Aufsatzes, beiden Herausforderungen Rechnung zu tragen, um *Gestaltung* als gemeinsame Wurzel philosophischer und architektonischer Praktiken jenseits disziplinärer Kategorisierungen ans Licht zu bringen.

Dabei werde ich mich nicht auf die ganze Komplexität der Architektur beziehen können und mich stattdessen auf die Bedeutung der Kantischen Philosophie für die Architektur und der Unterscheidung zwischen visueller Konstruktion und diskursivem Denken beschränken.

2. Architekten und Designer über Kant

Während, wie Kant hervorgehoben hat, in der Philosophie die kopernikanische Wende als ein revolutionäres wissenschaftliches Ereignis angesehen wird, das dem abendländischen Denken eine neue Richtung gegeben hat, ist diese Wende in der Architektur nicht in gleichem Maße präsent. Vor allem auf die Art und Weise, wie die Darstellung im Entwurf verstanden wird, haben Philosophen wie Deleuze und Derrida deutlich stärker eingewirkt und dabei gleichzeitig die Rezeption von Descartes, Leibniz und teilweise auch von Kant vermittelt. Methodisch betrachtet ist diese Rezeption in der Architektur eine andere als die philosophische Reflexion. Diese Rezeption ist genauer eine gestalterische Reflexion: Bücher, Textstellen, tradierte Zitate werden als Inspirationsquellen aufgegriffen, um die Gestaltungsweisen der Architektur zu deuten, zu transformieren und zu revolutionieren. Sie lässt die potentielle Anwendungskraft philosophischer Texte sichtbar werden. Diese Kraft soll im Folgenden genauer ausbuchstabiert und auf dem Weg einer philosophischen Reflexion systematisiert werden, um auf diese Weise produktive Grenzen und gestalterische Potentiale architektonischen Entwerfens aufzeigen zu können.

Eine von Kant inspirierte Philosophie der Architektur lässt sich im Ausgang von den wenigen, aber wichtigen Bezügen von Architekten auf die Kantische Philosophie skizzieren. Diese Bezüge verweisen auf die Gestaltungskraft, die aus der Verbindung zwischen Philosophie und Architektur hervorgehen kann. Obwohl Architekten wie Oswald Mathias Ungers die Philosophie Kants nicht in ihrer ganzen systematischen Fülle und Tiefe rezipiert haben, stellen sie wichtige Wegweiser für eine zeitgenössische Reflexion über die Architektur im Ausgang von Kant dar. Wenn Ungers, Aicher und Spuybroek sich auf einzelne Aspekte der Philosophie Kants beziehen – vielleicht gerade weil sie von einem stark performativen Gestaltungsdrang bewegt sind – heben sie einige Kernthemen hervor, anhand derer sich die Aktualität dieser Philosophie ausmachen lässt. In methodischer Perspektive sprengen ihre Hervorhebungen die Grenzen einer präzisen philologischen Forschung, jedoch zeigen sie gleichzeitig, dass die Kantische Philosophie eine

grundlegende Inspiration ihres Gestaltens gewesen ist. Diesen Anwendungs- und Aneignungsversuchen von praktizierenden Architekten und Designern sollte meines Erachtens Rechnung getragen werden, um zu verstehen, welche Bedeutung der Kantischen Philosophie heute noch zukommen kann.

2.1. Oswald Mathias Ungers: Kant als Philosoph der Imagination

Der deutsche Architekt Oswald Matthias Ungers bezieht sich in seiner *Morphologie* von 1982 auf Kant. Das Buch besteht aus mehreren Zusammenstellungen von Bildern, Plänen und Begriffen, die als imaginative Konstellationen architektonischer Themen, Strukturen und Konzepte wirken. Jede Zusammenstellung kann als eine Komposition mehrerer sinnlicher Medien verstanden werden. Diese Morphologien werden in dem Essay *Entwerfen und Denken in Vorstellungen, Metaphern und Analogien* eingeführt, in dem Ungers die Kantische Zuspitzung der Verbindung von Denken und Imagination hervorhebt: „Die Vorstellung muss allen Denkprozessen vorangehen, denn sie ist nichts anderes als die Synopse, das übergeordnete Prinzip, das Ordnung und Vielfalt bringt. Wenn wir akzeptieren, dass Denken ein Vorstellungsprozess höherer Ordnung ist, dann – so argumentiert Kant – beruht alles Wissen auf der Imagination“ (Ungers 2011, S. 7). Die gestalterische Funktion der Einbildungskraft zusammen mit ihren Verbindungen mit den Sinnen ist die Grundannahme für eine neue Auffassung vom Entwerfen, das Ungers zufolge nicht als eine reine Technik oder als ein bloßer Ausdruck von psychologischen Eindrücken begriffen werden sollte. Dem Entwerfen liege im Gegenteil ein morphologisches Konzept zugrunde: „Wenn man physikalische Phänomene im morphologischen Sinne betrachtet wie Gestalten in ihrer Metamorphose, dann können wir es einrichten, unser Wissen auch ohne Maschinen und Apparate zu entwickeln. Dieser imaginative Prozess des Denkens findet Anwendung auf alle intellektuellen und geistigen Bereiche menschlicher Aktivität, wenn auch die Vorgehensweise in den verschiedenen Disziplinen unterschiedlich sein mag. Es ist immer ein fundamentaler Prozess der Konzeptualisierung einer unabhängigen diversen und daher unterschiedlichen Realität durch den Gebrauch von Vorstellungen, Imaginationen, Metaphern, Analogien, Modellen, Zeichen, Symbolen und Allegorien“ (Ungers 2011, S. 9).

Der Begriff der Transformation ist ein Kernbegriff der Architekturtheorie Ungers: „Formation ist nicht denkbar ohne Transformation, und umgekehrt gibt es keine Transformation, die nicht wieder eine andere Formation hervorbringt“ (Ungers 1983, S. 19). Diese Akzentuierung der morphologischen Transformation zielt auf eine gewisse Befreiung der Architektur vom rein funktionalistischen und zweckorientierten Denken – d.h. auf einen Paradigmenwechsel, der mit der von Paul Guyer beschriebenen Kantischen Konzeption einer expressiven Architektur philosophisch zusammenhängt, wie wiederum Ungers betont: „So führt das Prinzip der Transformation zu einer Sensibilisierung des Vorstellungsvermögens und damit zu einer Bereicherung der gestalterischen Vielfalt“ (Ungers 1983, S. 23). Bei morphologischen Transformationen geht es für Ungers um die Thematisierung unterschiedlicher Elemente der Architektur, welche im Entwurf fragmentiert und neu zusammengestellt werden, um einen originellen gestalterischen Ausdruck zu finden – wie die Rastertransformation und die Studien für den Entwurf des Studentenwohnheims TH Twente zeigen.

Die Befreiung der Architektur von den gegebenen Konventionen und Funktionen ermöglicht eine viel intensivere Auseinandersetzung mit der Tradition. Diese Befreiung impliziert eine „Einpassung in den Genius Loci“, kraft der die Architektur ihre Funktion als Umweltgestaltung reflektiert und sich „aus der Umgebung“ heraus bestimmt. Wie Ungers deutlich macht, führt im Gegenteil „der vollständige Ausgleich, das angewandte Prinzip der Entropie, der totalen Anpassung, zum Verlust jedes schöpferischen Gedankens und damit auch zum Verlust der architektonischen Sprache und einer gestalteten Umwelt“ (Ungers 1983, S. 83).

Die zentrale Stellung imaginativer Prozesse bei Ungers ist nicht zu trennen von seiner Lektüre von Schopenhauers Werk *Die Welt als Wille und Vorstellung*, aber auch nicht von seiner Rezeption der *Kritik der reinen Vernunft*, in der Kant die gegenseitige Abhängigkeit vom Verstand und Sinnlichkeit und die Funktion des Vorstellungsvermögens als Ordnungsprinzip beschreibt. Dieser Ansatz stellt bei Ungers die Grundannahme der Bedeutung der Gestaltung dar, die zu keinem bloßen Aggregat von Elementen, sondern zu ihrer neuen Komposition führen soll. Diese Neukomposition ist in diesem Zusammenhang das Ziel eines kreativen Entwerfens, das weder auf technische noch emotionale Aspekte reduziert werden kann, sondern in seinem kreativen Potential zu betrachten ist.

Das Entwerfen ist folglich nicht nur ein quantitativer, sondern primär ein qualitativer Prozess: „Es bedeutet einen Prozess des Denkens in qualitativen statt in quantitativen Werten, der sich mehr auf die Synthese als auf die Analyse konzentriert“ (Ungers 1983, S. 115). Somit greift Ungers den Kern einer von Kant beeinflussten Philosophie der Architektur auf, um so die gestalterische Synthese hervorzuheben, die Bedingung der Bedeutung selbst ist, welche nicht auf die rein mechanische und quantitative Wiederholung reduziert werden kann, sondern eine qualitative Bedeutungserfahrung ist. Diese hängt mit einem analogen Denken zusammen, das Ungers in Anlehnung an Kant aufgreift, der die Analogie als ein Mittel betrachtet, „das unerlässlich ist, um das Wissen zu erweitern“ (Ungers 2011, S. 12). Mithilfe von Analogien wird Bedeutung sinnlich entfaltet, etwa in Bildern und diskursiven Begriffen. Ungers hebt diese sinnliche Seite stark hervor, wenn er zum Beispiel auf den Bezug von Le Corbusier auf eine Wohn-Maschine oder auf Alvar Aaltos Vergleich zwischen seiner Vase und der finnischen Landschaft hinweist.

Im Rückgriff auf Ungers kann die kopernikanische Wende für die Architektur folglich neu gedeutet werden, denn wenn die Architektur zum Thema wird, tritt das Verhältnis zwischen Mensch und Umwelt in den Vordergrund: „Eine Architektur, die von der Thematisierung ausgeht, stellt den Menschen in den Mittelpunkt, denn der Mensch ist mehr als ein funktionierendes Wesen, mehr als ein 'Benutzer' – wie er heute so oft genannt wird. Er ist in erster Linie ein sensibles, geistiges Wesen, das sich mit seiner Umwelt identifizieren will und das Erlebnisbereiche sucht. [...] Wenn Architektur wieder zum Erlebnis werden soll, wenn sie die Umwelt bereichern und nicht veröden will, dann muss sie sich aus der Zwangsjacke des Funktionalismus befreien und sich auf ihre geistigen und künstlerischen Ausdrucksmöglichkeiten besinnen. In diesem Sinne ist die Thematisierung der Architektur gleichzeitig eine Vermenschlichung des Bauens, denn sie erfüllt die Bedürfnisse des Menschen, die über den reinen Bedarf, den Alltag, hinausgehen und erfasst ihn in seiner Gesamtheit als geistiges und kulturelles Wesen“ (Ungers 1983, S. 131). Die Vermenschlichung der Architektur – wie in der kopernikanischen Wende die Vermenschlichung des Wissens – geht gleichzeitig mit einem Paradigmenwechsel einher: Die Architektur wird nicht mehr nur als ein isoliertes Artefakt, sondern als Bestandteil der Umwelt betrachtet, indem die menschliche Wahrnehmung in den Mittelpunkt der Gestaltung rückt.

2.2. Otl Aicher: Kant als Philosoph der anschaulichen Fülle

Das Gestalterische ist auch für den deutschen Designer Otl Aicher der Schnittpunkt von Philosophie und Design: „Dieser Punkt ist, dass unsere Welt im Zustand ihrer Herstellung ist“ (Aicher 1991, S. 91). Denken und Machen sind zwei Dimensionen des Begreifens und entsprechen nach Aicher nicht der Trennung zwischen Theoretischem und Praktischem.² Philosophie ist eine Praktik des Begreifens, da das kreative und kulturelle Denken nicht nur rezeptiv, sondern wesentlich „projektiv“ ist: „Es besteht aus Entwürfen, aus Würfen in das Unbekannte hinein“ (Aicher 1991, S. 28). Die drei philosophischen Vorbilder für die gestalterische Auffassung vom Denken bei Aicher sind Ockham, Kant und Wittgenstein.³ Gegen die Auffassung, die Wahrnehmung und insbesondere das Sehen sei ein *mechanischer* Prozess, definiert Aicher das Sehen als einen *komplexen* Prozess, der kulturelle Aspekte einschließt und nicht auf die bloße Technisierung und die Gehirnforschung reduziert werden kann. Beide sind nach Aicher Spuren eines rationalen Denkens, das der Verwissenschaftlichung des Wissens und dem Digitalen zugrunde liegt, welches bei Descartes seine philosophische Quelle finde: „Mit Descartes, mit der Digitalisierung in Koordinatensystemen, entschwindet der Mensch aus der Zivilisation, entschwindet das Individuum und das Subjekt, weil es nicht mehr an Geschichte und Entwicklung teilhaben kann. Es wird nun in einer Sprache gesprochen, die wohl ein Mathematiker und ein Ingenieur, ein Statistiker und ein Unternehmer verstehen kann, als Metasprache seines Berufes, die aber allgemein unverständlich bleibt. Denn der Mensch ist ein analoges, kein digitales Wesen, wenn er sich auch digitaler Techniken bedienen kann“ (Aicher 1991, S. 67).⁴

² Siehe dazu Vossenkuhl (1991, S. 13).

³ Siehe dazu Vossenkuhl (1991, S. 17): „Die Veränderungen im Denken und Machen, die Aicher fordert, haben philosophische Vorbilder. Es sind vor allem Ockham, Kant und Wittgenstein. Einige ihrer Grundeinsichten sind für Aicher zu Leitgedanken geworden. Ockham hat die wahre Erkenntnis im sinnlich konkreten Besonderen und nicht im Allgemeinen verankert. Kant hat die Bedeutung der Einbildungskraft für unser Verständnis der Dinge in der Natur erkannt. Wittgenstein schließlich sah im Gebrauch der Worte und Sätze die Bedeutung dessen, was wir sagen und denken“.

⁴ Eine ähnliche Kritik an Descartes steht im Zentrum der Schrift *Das Auge und der Geist* von Merleau-Ponty (1967, S. 27), der schreibt: „Der Raum von Descartes ist wahr gegen ein dem Empirischen unterworfenen Denken, das nicht zu konstruieren wagt. [...] Descartes hatte recht, als er den Raum befreite.“

Im Gegensatz dazu bezieht sich Aicher auf Goethe und Kant als Denker des Analogen, das für eine anschauliche Fülle steht. Aicher beschreibt insbesondere Kant als einen „Philosoph der Anschauung“ (Aicher 1991, S. 77): „Für Kant geht Erkenntnis von den Dingen aus, aber nicht von ihnen selbst, sondern von der Anschauung, von den Bildern, die wir uns von ihnen machen. Der Verstand verarbeitet diese Anschauung mit seinen Kategorien. Das macht auch die Grenze des Verstandes aus. Er kann nur anschauliches verarbeiten und dies wiederum nur in den Grenzen seiner Kategorien“ (Aicher 1991, S. 77).

Die Apologie der Anschauung, die die Kantische Lehre der Vermögen im Unterschied zur Leibniz-Wolffischen Auffassung kennzeichnet, führt bei Aicher zu gestalterischen Konsequenzen, die er gegen ein exaktes Denken, das die Welt als statisches Sein auffasst, in Stellung bringt: „Kant betrachtet die Welt als gemacht. Sie ist kein Sein, sondern sie wird hergestellt, dies sowohl in der Natur, die sich in ständiger Entwicklung befindet, als auch in der Technik oder der Kultur“ (Aicher 1991, S. 78). Empfindungen, Anschauungen und Gefühle werden somit in das Denken integriert und als berechtigte Bestandteile desselben aufgefasst. Damit werden breitere Felder der Gestaltung eröffnet, die jenseits einer Rationalisierung des Sinnlichen liegen. Otl Aicher hebt einen wichtigen Aspekt der Kantischen Philosophie hervor, und zwar die fiktionale und prozessuale Bedeutung der Darstellung, die keine bloße Übereinstimmung (*Adaequatio*) mit einem gegebenen Gegenstand, sondern die eigentliche Konstitution eines Gegenstandes ist.

Diese Konstitution ist ohne ihre Zweckmäßigkeit nicht zu denken, die keine bloß funktionale Zielsetzung ist. Das ist der Gewinn der Kantischen Lehre der *reflektierenden Urteilskraft*, die keine logische, sondern eine faktische Finalität beschreibt und sich dem Besonderen zuwendet.⁵ Sie macht jede Form der Gestaltung zu einer *Lebensform*: „Das Kriterium ist die Zweckmäßigkeit, die sich der Generalisierung entzieht und sich im Handeln und Machen, im Herstellen ergibt“ (Aicher 1991, S. 80). Und weiter: „Zweckmäßigkeit, wie sie Kant verstanden hat, ist sinnorientierte Ausrichtung“ (Aicher

Sein Fehler war, ihn zu einem ganz und gar positiv Seienden zu machen, jenseits jedes Gesichtswinkels, jeder Verborgenheit und Tiefe ohne jede wirkliche Dichte“.

⁵ Siehe dazu Aicher (1991, S. 187).

1991, S. 91).⁶ Aicher – wie Ungers – setzt den Akzent auf die Imagination, die Anschauung und die Zweckmäßigkeit und wendet sie gegen das funktionalistische Entwerfen, also gegen die Auffassung, die das Entwerfen als ein Streben nach Genauigkeit und Wissenschaft begreift. Somit zieht er eine noch deutlichere Grenze zwischen Wissenschaft und Kultur, zwischen Funktion und Form. Mit Wittgenstein überwindet Aicher diese Dichotomie jedoch zugleich mit Bezug auf einen Gebrauch, der nicht auf Erklärung basiert. Dieser sei ein „Verzicht auf alles, was erklären will, die Sache selbst äußert sich in ihrem Gebrauch“ (Aicher 1991, S. 91).⁷

Die Betonung der Komplexität menschlicher Verhaltensweisen und Artefakte bringt eine Kritik digitaler Techniken mit sich, die Ausdruck einer wenn auch grenzenlosen, so dennoch statischen Welt sind und die somit nicht die Fülle *unserer* Welt berühren, die in ihrer Begrenztheit dynamisch und endlos gestaltungsfähig ist.⁸ Auch mit dieser Auffassung bewegen wir uns in einem Kantischen Horizont: im Mittelpunkt steht das subjektive Denken, das perspektivisch, projektiv und entwerfend ist. Es ist ein Denken, das die Wissenschaft als eine konstruktive Methode schätzt, sie jedoch gleichzeitig begrenzt, um andere Sphären der Erfahrung zu bewahren. Gegen die Idee eines linearen, auf Schlussfolgerungen basierenden Denkens wird hier die Auffassung eines analogen Denkens hervorgehoben, das Analogien in der anschaulichen Fülle unserer Wahrnehmung herstellt und reflektiert. Aicher sieht in der Gegenüberstellung von Digitalem und Analogem zugleich eine Gegenüberstellung von Quantität und Qualität: „Das digitale Verfahren erfasst Quantitäten, das Analoge zeigt die Qualität, dies zudem auf anhieb“ (Aicher 1991, S. 185).

Gegen das rein quantitative Denken, das uns mit seiner täuschenden Genauigkeit immer weiter von den konkreten Dingen und dem sinnlichen Entwerfen entfernt,⁹ ist Aicher ein

⁶ Vgl. auch Aicher (1991b, S. 188-189): „Bereits Immanuel Kant führte in die Philosophie ‚ein Prinzip mehr‘ ein, das nicht mehr auf kausalen Schlussfolgerungen beruht. Es ist ein reflektierendes Prinzip. Im Gegensatz zu Vernunft und Verstand nennt er es ‚Urteilkraft‘. Die ‚reflektierende Urteilkraft‘ will nicht die Ursachen der Dinge erfassen, sondern ihren Zweck, das, wozu sie gut sind“.

⁷ Über Wittgenstein siehe auch Aicher (1991, S. 108-131).

⁸ Siehe dazu Aicher (1991, S. 184).

⁹ Aicher dazu (1991, S. 189): „Gleichzeitig sind wir unfähig geworden, etwas zu machen. Wir beteiligen uns an der Welt durch Meinung, nicht mehr durch Eingriffe, Handlungen und Entwürfe. [...] Der

Vertreter einer neuen Philosophie des Machens, innerhalb derer die Kantische Lehre als eine ihrer Grundsäulen ein hohes Maß an Aktualität gewinnt: „In einer Kultur der Entwürfe entsteht ein Prozess, den man die Dezentralisierung des Wahrheitsanspruchs nennen könnte. Die allgemeine Vernunft würde zurückkehren zur individuellen Vernunft, zur eigenen Anschauung und Urteilskraft“ (Aicher 1991b, S. 191-192). Das von Aicher kritisierte Digitale ist das rein mathematische Konstruierte, das die anschauliche Fülle reduziert und manipuliert. Von einer Anwendung digitaler Techniken zur Herstellung komplexerer Gestalten, die wiederum in ihrer Fülle analog wahrgenommen werden können, ist hier nicht die Rede. Eine dynamische Entwicklung digitaler Darstellungen spielt dennoch in der Architektur eine wichtige Rolle, und dies vor allem durch Deleuzes Auslegung des von Leibniz inspirierten Begriffes der Falte (*Pli*). Zu den Vertretern dieser Anwendung des Digitalen kann Lars Spuybroek gezählt werden.¹⁰

2.3. Lars Spuybroek: Kant und die fehlende Entstehung des Neuen

Lars Spuybroek, Leiter des Architekturbüros NOX, ist ein Kritiker der Einschränkung der Architektur auf die Urteilskraft, die die ästhetische Erfahrung diskursiv beschreibt und disputiert. Im Gegensatz dazu plädiert er für eine neue Form des Materialismus, der ästhetische Erfahrung nicht auf diskursive Akte zurückführt und die eigene sinnliche Qualität dieser Erfahrung zur Schau stellt.¹¹ Kant ist für den niederländischen Architekten die Quelle einer urteilenden Einstellung gegenüber der Architektur, obwohl er erkennt, dass diese Einstellung bei Kant auf die Architektur folgt, während sie heute zum Bestandteil der Herstellung selbst geworden ist.¹² Die Kritik der Kantischen Lehre zielt bei

heutige Mensch als Produkt seiner Kultur ist ein Denkender und konsumierender Mensch. Seine Fähigkeit, etwas zu machen, seine Fähigkeit, etwas zu entwerfen, bildet sich zurück. Er wird passiv, und seine Aktivitäten verkümmern, die Maschine, der wir unser Denken anvertrauen, verlangt, dass wir uns nach dem Bild der Maschine verhalten“.

¹⁰ Für eine Thematisierung und Anwendung der Bedeutung der Falte in der Rezeption von der Philosophie der Leibniz – über Deleuze – im digitalen Entwerfen siehe Lynn (1999, S. 16).

¹¹ Für eine Vertiefung der Auffassung der Wahrnehmung bei Lars Spuybroek siehe Heß (2013, S. 205-228).

¹² Spuybroek (2008, S. 15) bemerkt: „It all turned out the wrong way around: Kant's judgment was supposed to come at the end, and now it comes beforehand“.

Spuybroek auf das direkte Verhältnis zwischen Wahrnehmung und Handlung.¹³ Die Hervorhebung der Wahrnehmung wird von Spuybroek als eine Kritik der Kantischen Philosophie gelesen.¹⁴

Ohne dass Spuybroek sich darauf bezieht, erinnert sein Erweiterungsversuch an die Kritik, die vor allem Herder an der *Kritik der reinen Vernunft* geäußert hat. Diese Kritik betrifft insbesondere zwei Aspekte: erstens die Gestaltungsfunktion der Sinnlichkeit, der ein spezifischer Konstruktivismus unterlegt wird, zweitens die Dynamisierung der Schemata, die bei Kant für eine gestalterische Verbindung zwischen Sinnlichkeit und Begrifflichkeit sorgen. Für Herder ist das Kantische Schema eine bloß statische Fiktion, die die dynamische Metamorphose der Bedeutung zwischen Bildern und Begriffen nicht erklären kann.¹⁵ Die Kraft dieser Transformation führt Herder primär auf die Sinnlichkeit zurück, die sich bis zur Begrifflichkeit im Gewand des Wortes entwickelt. Was die Gestaltungsfunktion der Sinnlichkeit angeht, nimmt Spuybroek eine auf den ersten Blick radikalere Position ein, indem er die Sinnlichkeit als Sensualismus und Vitalismus deutet.¹⁶ Ich werde später auf die Auffassung der Sinnlichkeit bei Kant zurückkommen.

Die Wirkungskraft der Sinnlichkeit – die von Spuybroek bei Kant dem apriorischen Charakter des Verstandes untergeordnet wird¹⁷ – ist auf die körperliche Reflexion bezogen: „Sensuousness is not about the pure collecting of atomic sense data, but nor is it judgmental contemplation. It is a *corporeal reflection*, so to speak, a resonating of the body, with a wide range of actions implied. It is a shift from emotion to feeling and from lived experience to life experience“ (Spuybroek 2008, S. 19). Diese Auffassung der

¹³ Dabei bezieht er sich auf den Ansatz von Alva Noë, der lautet: „there is no action without perception, and no perception without action“, siehe Spuybroek (2008, S. 18). Ein ähnlich kritischer Ansatz findet sich auch bei Manuel DeLanda (2009, S. 11), der die Wahrnehmungstheorie des frühen zwanzigsten Jahrhunderts als neo-kantisch definiert, worunter er die Reduktion von Wahrnehmungsprozessen auf mentale und sprachliche Prozesse versteht. Das betrifft seiner Meinung nach vor allem die Auffassung der Variation: „Unfortunately, the variation was ascribed not to the material world but to our minds“.

¹⁴ Dazu bemerkt Spuybroek (2008, S. 18): „This means we are immediately outside the reach of Kant's critique, since experience beginning with sensation directly leads to a very specific relationship between perception and action, in which one is embedded in the other“.

¹⁵ Herder, FHA 8: 414.

¹⁶ Spuybroek (2008, S. 18-19): „Vitalism as a kind of coconstructivism“.

¹⁷ Für den Bezug auf die Verkörperungstheorie, Maturana und Varela siehe Spuybroek (2008, S. 36).

Sinnlichkeit findet ihr Gegenstück in Spuybroeks Bezug auf Semper und Frei Otto,¹⁸ den er in dem Versuch unternimmt, eine Architektur zu schaffen, die sich nicht als bloße Zusammensetzung von Teilen versteht, sondern von einer neuen Kontinuität gekennzeichnet ist. Eine solche Kontinuität hat die Gestalt einer Synthese unterschiedlicher materieller und expressiver Aspekte der Architektur. Spuybroek bezieht sich unter anderem auf textile Strukturen, um mit ihrer Hilfe eine neue Materialität zu erzeugen.¹⁹ Dass er für die Strukturierung der Architektur den Akzent auf deren Wahrnehmung legt, liegt in Spuybroeks Kritik am Funktionalismus begründet: „An architecture of functions doesn't care how a person feels; an architecture of affordances does, since without feeling, the potential of an act presented by affordance would never make it to actuality“ (Spuybroek 2008, S. 43).

Was die generative Funktion der Schemata angeht, reduziert Spuybroek das Kantische Schema auf ein geometrisches Konstrukt für die Erkennung von Formen. Er kritisiert diesbezüglich, dass das Schema bei Kant nur zur Wiederholung und nicht zur Generierung von Formen diene.²⁰ Demgegenüber hebt er die Generationskraft des Diagramms bei Gilles Deleuze hervor,²¹ das – wie ich später kurz erörtern werde – in der Architektur der letzten zwei Jahrzehnte und besonders seit den Schriften von Peter Eisenman und UNStudio eine zentrale Stellung eingenommen hat.

¹⁸ Der Bezug von Spuybroek auf Arnheim „Dynamics of Architectural Form“ and „Entropy and Art“ ist wichtig: „Movement is psychological for Arnheim, which again affects the physical movement of human beings“ (2008, S. 51-52).

¹⁹ Siehe Spuybroek (2008, S. 26): „Concluding that buildings are made up of parts, of elements, doesn't mean that architecture should be based on elementarism; on the contrary, an architecture of continuity fuses the hard with the soft, tectonics with textile, abstraction with empathy, and matter with expressivity“.

²⁰ Spuybroek (2008, S. 186) bemerkt: „Kant asserted that for the real to exist, it must pass some schematic state, because for something to be recognized it must be schematically categorized or housed (in the mind) among past empirical encounters. Both the *eidōs* and the schema are very geometrical constructs, and all subsequent design must inherently follow such geometrical exactitude. In short they allow only for the replication of form, not for the generation of it. What these reductive theories failed to explain was how there could be real communication between the two sides of the passage from abstract to real: that, how there could be a physical relation between the two instead of a metaphysical one. They failed to comprehend how things could be new and how we could know new things“.

²¹ Siehe dazu Spuybroek (2008, S. 187).

Während Ungers und Aicher in ihren Bezugnahmen auf Kant vor allem die Gestaltungsfunktion der Einbildungskraft und der sinnlichen Wahrnehmung stark machen und somit die Kantische Lehre primär mit Blick auf die Anschauung auslegen, scheint die Interpretation von Lars Spuybroek die Kantische Lehre in eine entgegengesetzte Richtung zu deuten. Kant gilt ihm nicht als Philosoph der Anschauung, sondern der Urteilskraft. Im Gegensatz dazu verweist er bezüglich der Anschauung auf zeitgenössische Ansätze der Verkörperungstheorie. Während die von Ungers und Aicher unternommene Akzentuierung der Anschauung eine Seite an Kant hervorhebt, die in der Apologie der Sinnlichkeit und in der Einbildungskraftlehre angedeutet ist, plädiert Spuybroek für eine Radikalisierung dieser Aspekte, die von Kant jedoch nicht systematisch ausgeführt worden sind.

Eine Auseinandersetzung mit solchen unfertigen oder ausgeblendeten Aspekten der Kantischen Lehre vollzieht sich bereits in der intensiven Debatte, die unmittelbar nach der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* dank Autoren wie Maimon, Reinhold, Hamann und Herder geführt wurde. So hat sich zwischen diesen Denkern, besonders in der Auseinandersetzung mit der Funktion, die der Sprache in der Gestaltung von Wissen zukommt, eine ähnliche Polarisierung entwickelt: Sie haben die Kantische Lehre einerseits affirmativ aufgegriffen, andererseits auf ihre Leerstellen hingewiesen, die systematisch noch zu ergänzen wären. Diese Polarisierung ist Ausgangspunkt einer Dynamik, die es erlaubt, die Bedeutung der Kantischen Lehre für die Architektur zu untersuchen und ihr aktuelles Potential hervorzuheben, sie zugleich aber auch zu erweitern und zu revidieren. Wir sind nun an der Stelle angelangt, an der die Bezugnahmen von Ungers, Aicher und Spuybroek auf Kant als Motive aufgefasst werden können, mithilfe derer in die Bedeutung der Kantischen Lehre für die Architektur eingeführt werden kann.

3. Kant und das architektonische Entwerfen

Die Frage nach der Entstehung des Neuen in der Architektur dringt in den Kern der Kantischen Philosophie vor, und zwar in die Unterscheidung zwischen mathematischem und diskursivem Denken und im weiteren Sinne zwischen Konstruktion und Kreativität. Mithilfe dieser Unterscheidungen wird nach einer Methode gesucht, um verschiedene Entstehungswege des Neuen ausdifferenzieren zu können. Denn das Neue ist immer eine sinnliche Gestaltung und kann sowohl in Richtung eines konstruktiven Verfahrens als auch in Richtung eines kreativen Aktes interpretiert werden. Das erste gründet auf der

Entwicklung neuer Konstruktionstechniken, das zweite auf einer spontanen, freien und unbestimmten neuen Kraft, für die es vielleicht eine Regel, aber keinesfalls feste Parameter gibt. Letztere ist nicht mathematisch und geometrisch strukturiert und dennoch eine Quelle wesentlicher Transformationen innerhalb der bestehenden Architektur. In den folgenden Abschnitten werde ich drei Aspekte der Kantischen Philosophie auf die Architektur beziehen: erstens die Unterscheidung zwischen Konstruktion, diskursivem Denken und rein subjektiver Wahrnehmung, zweitens die Funktion von Schemata als Medien architektonischen Entwerfens und drittens die im Entwurf realisierte Versinnlichung.

3.1. Grenzen der Konstruktion gegenüber dem diskursiven Denken und der rein subjektiven Wahrnehmung

Die Architektur ist, wie Nelson Goodman bemerkt, „ein Misch- und Übergangsfall“ (Goodman 1997, S. 206). Er beschreibt diesen gemischten Charakter der Architektur anhand des Unterschieds zwischen Plan und Zeichnung: „Die Papiere des Architekten sind eine seltsame Mischung. Die Spezifikationen sind in gewöhnlicher diskursiver, verbaler und numerischer Sprache geschrieben. Die Darstellungen, die das Aussehen des fertigen Gebäudes vermitteln sollen, sind Skizzen. [...] Aber auf dem Plan befinden sich auch Maßgaben in Worten und Zahlen [...]. Also obwohl eine Zeichnung oft als eine Skizze angesehen wird und eine Maßangabe in Zahlen als ein Skriptum, gilt die besondere Auswahl an Zeichnung und Zahlen in einem Bauplan als ein digitales Diagramm und als eine Partitur“ (Goodman 1997, S. 206). Diese gemischte Natur der Architektur basiert auf zwei Grundaspekten des architektonischen Entwurfs: einerseits auf der Kopräsenz von konstruktiven und kreativen Prozessen, andererseits auf der Realisierbarkeit dieser Prozesse mithilfe von Medien. Im nächsten Abschnitt werde ich mich auf die Artikulation des Entwurfs durch mehrere Medien beziehen. An dieser Stelle möchte ich zuvor die Bestimmung der gemischten Natur des architektonischen Entwurfs als ein Geflecht zwischen Konstruktion, diskursivem Denken und rein subjektiver Wahrnehmung näher untersuchen.

Die Ausdifferenzierung von konstruktiven und kreativen Prozessen kann in Anlehnung an Kants *Kritik der reinen Vernunft* analysiert werden. Insbesondere in der *Methodenlehre* wird erklärt, dass das Denken eine breitere Sphäre der Erkenntnis darstellt und die

Erkenntnis im Vergleich zur geometrischen Konstruktion ein noch breiteres Feld umfasst. Dies liegt daran, dass die Erkenntnis die Sphäre der empirischen Erkenntnis und des urteilenden Verstandes umfasst, die beide kraft des Schematismus möglich sind. In diesem Sinne ist die Reduktion des Kantischen Schematismus auf die bloße Wiederholung geometrischer Formen, wie Spuybroek sie vornimmt, zurückzuweisen: denn der Schematismus betrifft auch empirische Erkenntnis, abstrakte Begrifflichkeit sowie rein subjektive Wahrnehmung und symbolische Prozesse.

Die Kantische Unterscheidung zwischen mathematischem und diskursivem Denken richtet sich gegen Versuche, die Philosophie in Analogie zur Konstruktionsmethode der Mathematik zu definieren: Da der Philosoph Begriffe nicht konstruieren kann, ist er nicht mit dem Geometer gleichzusetzen. Die Geometrie hingegen – und im weitesten Sinne die Mathematik – kann Begriffe in den Anschauungen vollständig konstruieren, d.h. die dem Begriff entsprechende Anschauung a priori darstellen, so Kant: „Die philosophische Erkenntnis ist die *Vernunftkenntnis* aus *Begriffen*, die mathematische aus der *Konstruktion* der Begriffe. Einen Begriff aber *konstruieren*, heißt: die ihm korrespondierende Anschauung *a priori* darstellen“ (Kant, *KrV* A 713, B 741).

Die Unterscheidung zwischen Mathematik und Philosophie betrifft in erster Linie die Methode beider Disziplinen und zielt darauf, das erfinderisch-konstruktive Vermögen der Mathematik von der Philosophie abzugrenzen, die keine anschaulichen Gegenstände hervorbringen kann, in denen sich eine vollständige Entsprechung zwischen Begriff und Anschauung realisieren könnte. Es handelt sich um die Unterscheidung zwischen einer konstruktiven und einer diskursiven Methode: die erste kann zum Beispiel kraft einer Geometrisierung Gegenstände konstruieren, die zweite kann sich auf Gegenstände im Dienste diskursiver Argumentation beziehen. Diese Unterscheidung betrifft sowohl die Bestimmung des Raumes, der kein diskursiver Begriff ist,²² als auch die Synthesis zwischen Begriffen und Anschauungen selbst: während die Mathematik eine vollständige Entsprechung in den Anschauungen finden kann, so dass es eine Regel für eine exakte

²² Insbesondere John Shannon Hendrix (2013, S. 109-110) hat zuletzt die Definition der Architektur in Anlehnung an die Anschauungen a priori bei Kant untersucht. Ausgehend von der Bestimmung von Zeit und Raum als Anschauungen a priori legt er die Architektur als Anschauung a priori aus, die nicht in den Phaenomena selbst zu finden ist. Er betont daher die Analogie zwischen Mathematik und Architektur.

Konstruktion etwa geometrischer Figuren gibt, ist das diskursive Denken hingegen ständig auf den Gebrauch von Begriffen angewiesen, die in den Anschauungen nur eine subjektive, kulturelle Entsprechung finden können. Dafür sind Regeln möglich, die jedoch im Gebrauch immer revidiert, reflektiert und überprüft werden müssen. Während also das mathematische Denken anhand einer Konstruktion immer wieder festgehalten und wiederholt werden kann, ist das diskursive Denken von einer explikativen Interpretation abhängig. Eine symbolische Sprache, die in der Mathematik möglich ist, weil sie ein kodifiziertes und übersetzbares System bildet, ist im diskursiven Denken ohne eine symbolische – und zwar mehrdeutige – Interpretation nicht gegeben.

Anstelle von Demonstrationen sind daher im diskursiven Denken nur Erklärungen möglich, die immer wieder reflektiert werden müssen. Das schützt vor allem die diskursive Reflexion vor einer dogmatischen Konstruktion des Denkens, weshalb Zeichen im diskursiven Denken nicht für evidente Symbole gehalten werden können. Mathematische – und im engeren Sinne geometrische – Konstruktion einerseits, diskursives Denken andererseits markieren daher zwei entgegengesetzte Pole. Architektonische Werke hingegen bilden ein Mischgewebe: Sie enthalten Elemente, die geometrisch entworfen und exakt konstruiert werden, und zugleich auch Aspekte, die sich der geometrischen, visuellen Konstruktion entziehen und andere Dimensionen der Wahrnehmung und des Denkens ansprechen.

Wendet man die Kantische Unterscheidung zwischen geometrischer Konstruktion und diskursivem Denken auf die Architektur an, dann zeigt sich, dass es Bereiche der Architektur gibt, die nicht konstruiert werden können, und zwar nicht deshalb, weil eine Technik dafür fehlte, sondern weil sie schlicht nicht konstruierbar sind, wie zum Beispiel emotionale Zustände. Die Architektur gelangt auch durch mathematische und geometrische Verfahren zur Visualisierung, die die Grundlage der Konstruktion insbesondere in ihrer digitalen Ausführung darstellt. Die Architektur ist dennoch ein Konstruktionsakt, der nicht nur mit berechenbaren Dimensionen arbeitet, die durch Messungen kontrolliert werden können, wie Dieter Mersch bemerkt: „Messend kann Räumliches auf arithmetisch-algebraische Operationen zurückgeführt und darin geordnet und zugerichtet werden“ (Mersch 2002, S. 71).

In ein architektonisches Werk sind auch kreative Prozesse eingebettet, die etwa politische Ideale, kulturelle Veränderungen, subjektive Wahrnehmungen berühren und die sich einer Messung entziehen. Die architektonische Gestaltung umfasst viel breitere Dimensionen des Denkens und der Wahrnehmung, die sich nicht direkt visualisieren lassen. Daraus resultiert, dass *im Kantischen Sinne in der Architektur nicht alles konstruiert werden kann*, d.h. nicht jede Reflexion findet eine direkte, exakte und wiederholbare Entsprechung in den gebauten Elementen. Die Konstruktion markiert daher – im Kantischen Sinne – eine Grenze der Architektur: diese Grenze ist die methodische Definition der Möglichkeit (in unserem Fall der Gestaltungsmöglichkeit der Architektur), die zwar konstruktiv beschränkt ist, aber auch für andere Möglichkeiten der Gestaltung offen steht. Wie Ungers und Aicher zeigen, markiert die Verschiebung der Aufmerksamkeit in Gestaltungsprozessen von der Quantität zur Qualität, vom Funktionalismus zu einer neuen Fokussierung auf den Menschen, einen kritischen Paradigmenwechsel, der zugleich neue Grenzen und neue Potentiale der Architektur erkennen lässt.

Für die Architektur kann diese Feststellung der Grenzen technischer Konstruktion zunächst als ein Paradox erscheinen, denn die Konstruktionsschwierigkeiten werden häufig als bloß technische angesehen und somit auf Fragen nach der Implementierung und Verbesserung von Techniken und Darstellungsprogrammen zurückgeführt, welche die Konstruktionsverfahren unterstützen können. Die gestalterische Übersetzung von bestehenden Bedürfnissen einer Gesellschaft in neue architektonische Funktionen und Formen liegt hingegen auf einer anderen Ebene des architektonischen Entwerfens, die eine technische Implementierung in der Architektur kritisch zu thematisieren hätte, anstatt sie vorauszusetzen. Somit schafft die Architektur – zusammen mit ihrer technischen Entwicklung – nicht nur eine Veränderung von *äußerlichen Formen*, sondern von *Lebensformen*.

Architektur wird in diesem Sinne als eine komplexe Reflexionspraxis aufgefasst, die sich durch eine Vielfalt von Medien auszeichnet, die nur teilweise in der geometrischen, konstruktiven Zeichnung zusammenfließen. Ist der Entwurfsprozess eine Arbeit jenseits und diesseits architektonischer Formen, dann wird die Architektur kraft sprachlicher Praktiken der philosophischen Reflexion ähnlich, die, wie Kant erklärt, „das Besondere nur im Allgemeinen“ (Kant, *KrV* A 714, B 742) betrachtet. Der Entwurf ist daher ein

Gestaltungsprozess, der – wie die künstlerische Arbeit – am Objekt selbst wächst; gleichzeitig stellt er auch eine ständige Auseinandersetzung mit dem architektonischen Objekt dar, die Nähe und Distanz impliziert: Der Architekt betrachtet sein Objekt immer wieder aus der Ferne und macht aus ihm auf diese Weise einen Reflexionsgegenstand, der sich rein technischen und architektur-internen Parametern entzieht. In diesem Moment wird der Architekt zum Katalysator mehrerer Ebenen architektonischer Reflexion, die auch andere Disziplinen berührt. Der Architekt bedient sich, wie Umberto Eco hervorhebt, sowohl innerer konstruktiver als auch äußerer – wie etwa politischer oder kultureller – Codes, und dieser Aspekt verleiht dem Architekten eine humanistische Aufgabe.

Eco bezieht sich dabei auf Le Corbusiers Entwurf des Hochstraße-Typs, der eine gestalterische Übersetzung einer Reihe von Bedürfnissen in ein System von Funktionen und im letzten Schritt von architektonischen Formen ist, so dass er, „um eine neue Architektur zu machen, zunächst als Soziologe, als Anthropologe, als Hygieniker, als Politiker usw. denken mußte, bevor er als Architekt dachte“ (Eco 1972, S. 340). Die Architektur wird auf diese Weise als ein kultureller Prozess aufgefasst, der sich morphologisch realisiert; sie ist keine Typenbildung, sondern – wie Le Corbusier selbst es fasst – „wirkt sich auf die Typenbildung aus“, denn für den französischen Architekten sind Typen „Sache der Logik, der Analyse, gewissenhaften Studiums; sie entstehen auf Grund eines richtig gestellten Problems. Baukunst ist gestaltende Erfindung, ist intellektuelle Spekulation, ist höhere Mathematik. Baukunst ist eine Kunst höchster Würde“ (Le Corbusier 2002, S. 399).

Diese Auseinandersetzung mit kulturellen Phänomenen entspricht im Kantischen Horizont dem diskursiven Bereich des Denkens, weil sie einen offenen und kritischen Prozess der Einbettung kultureller Prozesse in die architektonische Gestaltung darstellt: Sie zielt darauf, anstelle von statischen Konstruktionsverfahren der Offenheit kultureller Prozesse Rechnung zu tragen, sie einzuschließen und im besten Fall zu antizipieren. Dies ist die wichtige Schlussfolgerung aus Umberto Ecos Text, der anhand der architektonischen Entwicklung von Brasilia die Grenzen einer statischen Umsetzung kultureller Prozesse aufzeigt, welche die Veränderungen der Stadt weder dynamisch voraussehen, noch in sich

aufnehmen konnte.²³ Stattdessen sollte der architektonischen Form eine gewisse Flexibilität zukommen und nicht nur in Bezug auf ihre äußere Erscheinung betrachtet werden. Diese *humanistische Dimension der Architektur* hat wichtige Konsequenzen für die Bindung architektonischer Bauten an unterschiedliche Kontexte, Umweltgegebenheiten und Kulturen.

Die Architektur ist nicht nur deshalb situativ, weil sie ortsgebunden ist, sondern weil sie eine morphologische Gestaltung kultureller Lebensformen darstellt, welche nicht entkontextualisiert werden können. Dass die Architektur ein kultureller Prozess ist, bedeutet, dass sie den dynamischen Charakter von Prozessen historischer und soziologischer Natur weder durch architektonische Formen kontrollieren noch auf technische Probleme reduzieren kann, wie auch Aaron Betsky betont: „Architektur ist ein kultureller Prozess, der aus dem technischen Akt des Bauens einen Rahmen entwickelt, der unsere Beziehungen zu unserer Umgebung, aber auch unsere Beziehungen zu anderen Menschen formt. Dementsprechend rate ich den Architekten, sich mehr mit Kultur als mit Computern zu beschäftigen“ (Betsky 2008, S.95). Daraus resultiert eine kritische Haltung derjenigen Digitalisierung gegenüber, die morphologische Prozesse so sehr auf die Konstruktion neuer visueller Formen reduziert, dass die Architektur entmenschlicht wird, d.i. von der allgemeinen Reflexion menschlicher, partikulärer Lebensformen abstrahiert und letztlich generisch wird. Denn diese Art der Digitalisierung schafft eine potentiell gefährliche Unterordnung der Qualität unter die Quantität. Wenn Konstruktionsverfahren rein quantitativ realisiert und im Voraus schon programmiert werden, schränken sie nicht nur die diskursive Reflexion ein, sondern sie können, dem Ansatz von Aicher zufolge, der anschaulichen Fülle unserer Wahrnehmung keine Rechnung tragen.

Wenn man die Kantische Unterteilung der Hauptbereiche der Bedeutungserfahrung folgt, ist die Konstruktion nicht nur vom urteilenden Denken, sondern auch von der rein subjektiven Wahrnehmung zu unterscheiden. Daher ist es nicht nur die Bestimmung des architektonischen Entwerfens als eine humanistische und reflexive Praxis, die sich von reinen Konstruktionsverfahren unterscheidet, sondern auch die Berücksichtigung der subjektiven Wahrnehmungserfahrung, die in der Architektur oftmals nur in Bezug auf die

²³ Siehe dazu Umberto Eco (1972, S. 356): „Er [der Architekt] muß jedenfalls wissen, daß es seine Aufgabe ist, Bewegungen der Geschichte zu antizipieren und aufzugreifen, nicht sie in Gang zu setzen“.

Wahrnehmung von Atmosphären und instabilen Räumen thematisiert worden ist. Es wurde schon gezeigt, dass vor allem Spuybroek die konstitutive Rolle der Wahrnehmung gegenüber dem diskursiven Denken hervorhebt, obwohl er dabei zugleich die Wahrnehmung objektiviert, etwa wenn er architektonische Formen in Bezug auf *Sensograms* entwickelt, die von der Realität – etwa von biologischen Strukturen oder Textilknoten – abgeleitet werden.

Die subjektive Empfindung hat für Kant kein Korrelat in einer objektiven Anschauung und kennzeichnet die breitere Sphäre des Gefühls, die er aus der *Kritik der reinen Vernunft* zwar ausschließt, weil sie keiner objektiven Erkenntnis fähig ist, der er aber in der *Kritik der Urteilskraft* eine grundlegende systematische Funktion zuschreibt. Insbesondere im §35 der *Kritik der Urteilskraft* definiert Kant die ästhetische Funktion einer *Schematisierung ohne Begriff*: „Weil nun dem Urteile hier kein Begriff vom Objekte zugrunde liegt, so kann es nur in der Subsumption der Einbildungskraft selbst (bei einer Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird) unter die Bedingungen, dass der Verstand überhaupt von der Anschauung zu Begriffen gelangt, bestehen. D.i. weil eben darin, dass die Einbildungskraft ohne Begriff schematisiert, die Freiheit derselben besteht [...]“ (Kant, *KU B 145-146*, A 144). Wie Gilles Deleuze betont, betrifft diese Art von Schematisierung nicht direkt die Materie als Farbe oder Ton, sondern die *Komposition*, anhand derer die Form des Gegenstandes reflektiert wird.²⁴

Ohne das Problem des Schönheitsgefühls näher behandeln zu wollen, kann diese subjektive Ebene der Wahrnehmung auf die Untersuchung der Atmosphären und der impliziten Raumwahrnehmung in der Architektur bezogen werden. Gernot Böhme hat für die Einführung des Ästhetikbegriffs argumentiert, und zwar genau gegen eine Ästhetik, die seit dem 18. Jahrhundert als eine „Theorie der Beurteilung von Kunstwerken“ entwickelt worden ist: „Sie ist eine Sache des Intellekts und des Redens, aber nicht des Empfindens. Hingegen geht es der Ästhetik aus der Perspektive der Umwelt wirklich um Aisthesis, also um sinnliche Wahrnehmung. [...] Gegenüber dem traditionellen Begriff von Sinnlichkeit als Konstatieren von Daten ist in die volle Sinnlichkeit das Affektive, die Emotionalität und das Imaginative aufzunehmen. Das primäre Thema von Sinnlichkeit sind nicht die

²⁴ Siehe dazu Gilles Deleuze (2003, S. 86f.). Die Untersuchung des Begriffs der Komposition in der Gestaltung würde jedoch den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen.

Dinge, die man wahrnimmt, sondern das, was man empfindet: die Atmosphären“ (Böhme 1995, S. 15). Sie betrifft zunächst die Wahrnehmung der gebauten Umwelt und die Relation zwischen Umwelt und Subjekt, ohne dass dieses für seine Wahrnehmung eine diskursive Bezeichnung hat. Dabei wird eine weitere Ebene der Architektur angesprochen, die architektonische Formen nicht auf Typologien reduziert und als komplexe Morphologien im Sinne Ungers begreift. Dazu können diejenigen architektonischen Werke gezählt werden, die das rein subjektive Wahrnehmen als performative Dimension in die Architektur einbetten, wie die Arbeit von Peter Zumthor, zum Beispiel in der *Bruder-Klaus-Feldkapelle* oder in den *Thermen Vals*, zeigt. Der Schweizer Architekt selber beschreibt diese atmosphärische Dimension als Ausdruck von „Stufen der Intimität“ (Zumthor 2006, S. 49).

Diese Dimension der rein subjektiven Wahrnehmung wird in heuristischer Absicht und unabhängig von ihrer architektonischen Funktion betrachtet. Dadurch ist sie der freien Schönheit ähnlicher, wie sie Kant im §16 der *Kritik der Urteilskraft* definiert und von anhängender Schönheit unterscheidet. Die freie Schönheit auf diese Stufe der Wahrnehmung architektonischer Formen zu beziehen, stellt eine Erweiterung und teilweise auch eine Abweichung von der Kantischen Lehre dar, insofern Kant die Schönheit von Gebäuden wie „Kirche, Palast, Arsenal, oder Gartenhaus“ in Bezug auf die anhängende Schönheit definiert, weil diese einen Zweckbegriff voraussetzt, „welcher bestimmt, was das Ding sein soll, mithin einen Begriff seiner Vollkommenheit“ (Kant *KU* B 51, A 50).²⁵ Wenn die architektonische Form dennoch heuristisch von der Funktion abstrahiert wird, kann sie auch als reine Komposition betrachtet werden, und das ist ein entscheidender sinnlicher Aspekt, der dabei hilft zu verstehen, wie wir architektonische Formen jenseits und diesseits ihrer Funktionen wahrnehmen.²⁶

Dabei geht es schließlich um eine dynamische, qualitative Schematisierung, die sich wiederum der rein messbaren, quantitativen Konstruktion entzieht. Die quantitative Konstruktion, die in der Messbarkeit ihr Gültigkeitskriterium hat, ist folglich zwar eine

²⁵ Zur Untersuchung der Definition der „anhängenden Schönheit“ in der Architektur siehe Parsons (2016, S. 112f.) und zum *Formalism* Branko Mitrović (2011, S. 87f.).

²⁶ Dieser Aspekt betrifft seit Schmarow (2002, S. 323-324) die Auffassung der Architektur als „Raumgestalterin“, die nicht von der Komplexität der körperlichen Wahrnehmung absehen kann. Siehe dazu Andrea Pinotti (1998, S.231-246), Beatrix Zug (2006, S. 11f.) und Matthias Ballestrem (2014, S. 27-28).

konstitutive, zugleich aber auch begrenzte Dimension des architektonischen Entwerfens, das mindestens noch zwei weitere konstitutive Dimensionen enthält: die diskursive Dimension und das rein subjektive Wahrnehmen. Das architektonische Werk, darin dem empirischen Gegenstand ähnlich, enthält alle diese Dimensionen in ihren mannigfachen Schattierungen in sich. Die Geometrie kann dabei auch als ein performatives Feld dienen, um sowohl mit diskursiven Relationen als auch mit rein subjektiven Aspekten unseres Wahrnehmens zu experimentieren. Das Entwerfen kann als ein *Labor* aufgefasst werden, in dem potentiell mit all diesen Dimensionen kraft verschiedener Medien experimentiert werden kann. Im nächsten Abschnitt werde ich kurz erläutern, inwiefern Schemata als Medien den Entwurf als einen sowohl konstruktiven als auch kreativen Prozess ermöglichen.

3.2. Medien als Bedingungen der Möglichkeit architektonischen Entwerfens

Die Unterscheidung zwischen Konstruktion, diskursivem Denken und rein subjektiver Wahrnehmung spiegelt sich in der Verwendung unterschiedlicher Medien im Entwurf wider, der deshalb als ein *multimedialer Versinnlichungsprozess* beschrieben werden kann. Ein solcher Prozess lässt sich mithilfe der Schematismuslehre untersuchen, in der Kant zwischen drei unterschiedlichen Arten von Schemata differenziert. Der Schematismus ist ein imaginativer Prozess, kraft dessen eine sinnliche Gestaltung möglich wird, die in der *Kritik der reinen Vernunft* als notwendige Grundlage für die Erkenntnis, das Denken und die Wahrnehmung von Figuren vorgestellt wird und die in der *Kritik der Urteilskraft* schließlich zu einer Bedingung für das symbolische Denken wird, das neue Analogien hervorbringt.

Die Unterscheidung der Arten von Schemata, die Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* vornimmt, führt zu folgender Differenzierung: empirische Begriffe, rein sinnliche Begriffe und reine Begriffe. Während die ersten die Wahrnehmung und das Erkennen von Begriffen ermöglichen, die in den empirischen Anschauungen eine Entsprechung haben, sind die zweite und dritte Art der Schemata von abstrakter Natur: Die rein sinnlichen Schemata sind Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis geometrischer Figuren, die anhand von reinen Anschauungen konstruiert werden, während die reinen Schemata eine prozessuale Verbindung zwischen reinen Anschauungen und Kategorien ermöglichen, und die

innerhalb der Architektonik der *Kritik der reinen Vernunft* die Funktion eines Überganges zu den Grundsätzen der Erfahrung einnehmen, die hier nicht weiter untersucht werden können. Diese drei Schemata kennzeichnet eine spezifische sinnliche Gestaltungsfähigkeit.

Die empirischen Schemata betreffen alle Gegenstände unserer empirischen Erfahrung, von denen wir sprachlichen Gebrauch machen. Sie sind ein dynamischer Bestandteil unserer Entwicklung, Geschichte, kulturellen Prägung und Kommunikation und betreffen alle sinnliche Dimensionen insbesondere der äußeren Wahrnehmung. Sie sind daher von einer spezifischen Gegenstandesbezogenheit charakterisiert. Mit anderen Worten: Sie haben einen – wenn auch nur vorgestellten – Bezug zu äußeren Gegenständen, die uns in der Form von *konkreten Bildern und gelernten Worten* erscheinen. Ihre Bedeutung hat ein materielles Substrat, das an das rein subjektive Wahrnehmen angrenzt und dennoch nicht mit diesem identisch ist. In der dritten Kritik, so wurde bereits erwähnt, wird auch eine *Schematisierung ohne Begriff* eingeführt, die keine Entsprechung im Begriff hat und dem Gefühl – d.h. der rein subjektiven Wahrnehmung – viel näher steht. Diese Form der Schematisierung hat mit der empirischen Schematisierung den materiellen Bezug zur äußeren Erfahrung gemeinsam – wie im Fall der Wahrnehmung des Gemäldes *Blau* von Yves Klein –, dennoch ist ihre Bedeutungserfahrung bloß subjektiv und ausschließlich der sinnlichen Wahrnehmung gewidmet. Die empirische Erkenntnis hingegen ist vornehmlich objektbezogen. Die Grenze zwischen diesen beiden Arten des Schemas ist methodisch sehr deutlich, während – wie Herder und Humboldt in Bezug auf die Metamorphose des Denkens vom Bild zum Wort zeigen – der genetische Übergang zwischen ihnen viel dynamischer ist: das Subjekt kann gerade aufgrund seiner als rein subjektiv empfundenen Wahrnehmung das Bedürfnis verspüren, Objekte zu erkennen und mit ihnen zu experimentieren.

Die rein sinnlichen Schemata sind konstruierte Figuren, die nicht von der äußeren Erfahrung abstrahiert werden können. Sie können zwar in der äußeren Erfahrung erkannt und wahrgenommen werden, wie die Form eines Dreiecks im Musikinstrument der Triangel. Dennoch ist ihre Gestalt das Resultat eines Konstruktionsverfahrens – wie wir wissen, kann die Gestaltung eines Dreiecks nur anhand eines Konstruktionsverfahrens realisiert werden. Diese Konstruktion ist, trotz ihrer abstrakteren Natur, ein sinnliches Verfahren, das *visueller und sprachlich-symbolischer Natur* ist: Die visuelle Fläche und

die Verwendung von Zeichen wie Buchstaben und Zahlen sind Bestandteile dieses Prozesses.

Die *reinen Schemata* sind prozessuale Bedingungen der Erfahrung selbst. Ohne diese komplexe Funktion des Schematismus im Detail weiter analysieren zu können, ist es wichtig, die Aufmerksamkeit auf seine sinnliche Natur zu lenken. Die reinen Schemata sind *nur sprachlich* gegeben und stellen die Bedingungen eines Denkens dar, das zu prozessualer Abstraktion kraft der Sprache gelangt. Diese Abstraktion betrifft nicht die Begriffe allein, sondern ihren Gebrauch im Urteilen, das keine direkte Prädikation über die äußere Welt, sondern die Explikation ihrer Bedingungen darstellt. Ohne Bezug auf empirische oder rein sinnliche Anschauungen wird hier ein Ort für die Frage nach dem Wesen unserer Erfahrung und ihrer sinnlichen Entfaltung geschaffen. Diese Ebene des Schematismus ist eng mit der Sprache verbunden, die die Bedingung der Möglichkeit einer diskursiven Reflexion ist, welche Kant in der *Kritik der Urteilskraft* mit dem symbolischen Ausdruck als Bedingung der Entstehung von Analogien in Verbindung bringt.²⁷

Der Entwurfsprozess ist – verglichen mit der oben beschriebenen und erweiterten Schematismuslehre²⁸ – ein Gestaltungsprozess, der sich von der anschaulichen Fülle der Wahrnehmung bis zur rein diskursiven Reflexion erstreckt: Wahrnehmung und Reflexion sind daher zwei Pole, zwischen denen viele andere Ebenen – wie die der diagrammatischen Zeichnung, des Plans, des Modells – möglich sind. Im Fall des abstrakten Denkens – also eines Denkens von Begriffen, die in der Realität keine direkte Entsprechung finden – ist das sinnliche Medium allein die Sprache, welche die Zeit unseres Gedankens ist. Die Visualisierung ist – dabei die Zeit ergänzend – der Raum unseres Gedankens und bildet die unmittelbare Referenz zur Realität aber auch den abstrakten Raum der Geometrie und der Schrift. So haben wir zur Artikulation von abstrakten Begriffen oftmals nur Wörter zur Verfügung, während für konkrete Gegenstände eine Visualisierung mithilfe von Wörtern und Bildern möglich ist. Das Bild verbindet uns sofort mit einer Realität, selbst dann, wenn diese sich später als eine bloße (optische) Täuschung erweist.

²⁷ Siehe dazu Kant, *Kritik der Urteilskraft* § 59.

²⁸ Siehe dazu Lidia Gasperoni, *Versinnlichung. Kants transzendentaler Schematismus und seine Revision in der Nachfolge* (im Erscheinen).

Zwischen dem Wort und dem bewegten Bild, zwischen abstraktem Denken und konkreter Wahrnehmung liegt eine Dimension des verflachten Raums, in welcher Gegenstände konstruiert werden können. Auf der einen Seite kann der Entwurfsprozess selbst an die Grenzen des Bilds gelangen, wie im Fall einer atmosphärischen Wahrnehmung, deren ikonische Konturen fast verloren gehen. Die Zeichnung kann jedoch auch zu einer anderen Transformation gelangen: Der Raum wird durch Linien sichtbar, begrenzt und spürbar. Da, wo eine Linie sichtbar wird, wird eine räumliche Grenze vergegenwärtigt. Wo die Linie verschwindet, erscheint der Raum diffuser und dient mehr zum Ausdruck subjektiver Gefühle. Die Linie ist somit ein experimentelles Feld der Architektur wie der Kunst. In diesem Sinne beschreibt etwa die Künstlerin Ruth Asawa ihre Auseinandersetzung mit der Linie: „I was interested in it because of the economy of a line, making something in space, enclosing it without blocking it out. It’s still transparent. I realized that if I was going to make these forms, which interlock and interweave, it can only be done with a line because a line can go anywhere“ (Nordland 1973). Die Linie kann die Matrix eines neuen Bildes oder auch das Abstraktionsmedium für eine technische Zeichnung sein. Die Linie – die für Kant nicht gedacht werden kann, ohne gleichzeitig in Gedanken gezogen zu werden²⁹ – ist also ein rein sinnliches Abstraktionsmedium, das dazu dient, mit der visuellen Fläche zu operieren.

Das Monogramm, das Kant mit dem rein sinnlichen Schema in Verbindung bringt, stellt im Schematismus die Grenze zwischen Wahrnehmung, Konstruktion und Denken dar. Es ist konstruiert und dient zum abstrakten Gebrauch sowohl der Sprache als auch des Bildes: es ist die geometrische Figur, kann aber zugleich als Zeichen definiert werden, das in seiner Konstruktion der Abstraktion des Bildes und der Konkretisierung der Sprache dient. Das Monogramm ist der Raum derjenigen operativen Fläche, die Sybille Krämer mit der performativen und operativen Funktion des Diagramms in Verbindung bringt.³⁰ Das Diagramm ist ein Hybrid zwischen Bild und Sprache, das eine explikative, aber auch erfinderische Funktion haben kann: Durch ein Diagramm können wir komplexe, diskursive Zusammenhänge visualisieren, zu Schau stellen und sie auf diesem Weg anders lesen, revidieren und so neue Zusammenhänge entdecken. Dies trifft auch auf visuelle Gestalten

²⁹ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 154.

³⁰ Vgl. Krämer (2009, S. 111).

zu, die durch eine diagrammatische Abstraktion zu neuen geometrischen Ausführungen gelangen können.

In den letzten zwei Jahrzehnten hat das Diagramm eine prominente Funktion in der Architektur eingenommen, die sich weit von diesen Kantischen Wurzeln einer Diagrammatik entfernt hat. Diese Neuorientierung gründet nicht so sehr in der Kantischen Kritik der Konstruktion, sondern vielmehr in der Philosophie von Deleuze und insbesondere in seiner Auslegung von Michel Foucaults Panopticon und der Malerei Francis Bacons.³¹ Im Rahmen dieses Aufsatzes ist es nicht möglich, die Funktion des Diagramms im architektonischen Entwurf ausgiebiger zu untersuchen. Nichtsdestotrotz ist die Kritik der ikonischen Konstruktion zu erwähnen. Denn das Diagramm hat sich, vor allem kraft der Entwicklung digitaler Darstellungstechniken, immer mehr zu einem generativen Medium des Entwurfs entwickelt, in dem unterschiedliche sinnliche Dimensionen zusammenfließen. Das Diagramm ist der Kernbegriff der Arbeit von Peter Eisenman, der sich in *Diagram Diaries* von 1999 auf Deleuze, Somol und Derrida bezieht und den Unterschied zwischen Bild, Plan, Struktur und Diagramm hervorhebt: Das Diagramm ist keine isomorphe Abbildung einer räumlichen Struktur, sondern eine generative Maschine, um neue zeitliche und räumliche Relationen entdecken und somit die Architektur transformieren zu können.³² Insbesondere in Anlehnung an Peirce wird das Diagramm vom Bild unterschieden: Trotz seines visuellen Charakters liegt die Hauptfunktion des Diagramms in der Visualisierung von Relationen und nicht von Objekten. Somit ist das Diagramm ein heuristisches Medium, das Diskursivität und Bildhaftigkeit verbindet, das jedoch in der bildhaften Objektivierung Gefahr läuft, beide aufeinander zu reduzieren.

Die vollständige Reduktion des architektonischen Entwurfs auf diagrammatische Praktiken würde jedoch bedeuten, mindestens die zwei angrenzenden Dimensionen – die

³¹ Siehe dazu Deleuze (1987, S. 53 und 1994). Dazu auch DeLanda (1998, S. 30-34). Zdebik, (2012, S. 8) schreibt: „The architectural diagram is important to the theory of the philosophical diagram because it raises the issue of translation of data from one medium to another. The diagram is that stage between the idea of the building and the actual building. It displays the amorphous passage from one structure to the next: from the virtual to the actual, the abstract to the specific“.

³² Siehe dazu Eisenman (1999, S. 27-35).

anschauliche Fülle einerseits sowie das diskursive Denken andererseits – auszublenden. Die erste Dimension kann auf die Funktion des Modells als experimentelles Feld des Entwurfs bezogen werden. Das Modell stellt den Übergang von der Fläche zum dreidimensionalen physischen Raum dar, der die Materialität, das Volumen und die kompositiven Eigenschaften des Entwurfs zu Schau stellt. Das Modell ist somit ein Prototyp der Wahrnehmung, die sowohl subjektiv als auch objektiv wirksam ist. Es ist ein Messwerk, das sich in der Materialisierung transformiert und dabei zu den Grenzen des atmosphärischen Raums vordringt. Dabei realisiert sich auch diejenige Gestalt, die Kant anhand vom Tastsinn als Möglichkeit der Erkundung einer Figur in der *Anthropologie* beschreibt.³³ Die anschauliche Fülle der Architektur findet im Modell einen Prototyp, aber sie erschöpft sich in diesem nicht; denn das Modell kann nur diejenige anschauliche Fülle hypothetisch in sich enthalten, die in einem architektonischen Werk für die ganze Wahrnehmung zugänglich wird: Sie involviert alle Ebenen unserer synästhetischen Wahrnehmung vom Akustischen bis zu Geruchserfahrungen und Bewegungen. Solche Ebenen reichen bis zum rein Subjektiven und machen die Architektur zum Ort eigener Erinnerungen und Assoziationen.

Die zweite heuristische Dimension, die man nicht auf das diagrammatische Entwerfen reduzieren kann, betrifft denjenigen diskursiven Teil der Architektur, der die Komplexität kultureller Systeme zu begreifen versucht. Hier betritt der Architekt ein Feld, das mit vielen anderen Disziplinen in Verbindung steht. Von diesem Standpunkt aus hat er die Möglichkeit, seine Gestaltung als Ausdruck von Bedürfnissen, Idealen, Kritiken sowie Entdeckungen zu begreifen, die er diskursiv beschreiben und revidieren kann. Auf diese Weise entsteht im diskursiven Denken ein neuer Raum der Gestaltung, der eine Nähe und zugleich eine Distanz zu den architektonischen Formen ermöglicht. Diese diskursive Praktik ist nötig, um die Grenzen der ikonischen Konstruktion erfahrbar zu machen. Die Sprache, die auf allen Ebenen des Schematismus eine performative Funktion hat, kann auf dieser Ebene zu einem Gestaltungsmedium werden, mithilfe dessen mit der Polarisierung zwischen Konstruktion und Kreativität experimentiert werden kann. Die Sprache als diskursive Praxis entzieht sich der Konstruktion, die nur in kombinatorischer, schriftlicher Form möglich ist. Als Prosa ist sie das Medium, das die Architektur als

³³ Siehe dazu Kant, *Anthropologie*, AA VII: 154.

Gesellschaftsdiskurs prägt. Als Poesie dringt sie zu den Grenzen räumlicher Konturen vor und kann einen Möglichkeitsraum eröffnen, um so die anschauliche Fülle ästhetischer Erfahrung, zum Beispiel in der Wahrnehmung von Atmosphären, zu versinnlichen. Das Symbolische ist dabei nicht das Symbol für etwas, sondern die Steigerung einer Wahrnehmung, die erst durch das Medium möglich und gegenwärtig wird. Es gibt kein Moment, in dem das Werk von seiner Medialität abstrahiert, so wie es bei Kant keine Bedeutungserfahrung ohne Schematisierung gibt, die jedoch in meiner durch Herder, Humboldt und Herder beeinflussten Lesart die rein subjektive und die symbolische Schematisierung einschließt.³⁴

3.3 Der Entwurf als Versinnlichungsprozess

Diese drei Arten von Schemata – ergänzt durch die rein subjektive Wahrnehmung und das symbolische Denken – entsprechen unserer sinnlichen Wahrnehmung im Ganzen und würden ohne unsere Sinnlichkeit keine Bedeutung haben, weil sie überhaupt kein sinnliches Medium hätten, durch das sie zur Darstellung gelangen könnten. So kann an dieser Stelle auch von einer *Versinnlichung* gesprochen werden, die alle Gegenstände zum Ausdruck bringt und sie gleichzeitig erst realisiert. Mit Bedeutung ist hier keine inhaltliche Bestimmung der Erfahrung, sondern ihre Gestaltungsweise gemeint – es geht also *nicht um das Was sondern um das Wie der Bedeutungserfahrung* selbst. Damit ist ein grundlegender Aspekt auch des architektonischen Entwurfs angesprochen, der kraft der Schemata, oder besser gesagt, der Medien der Versinnlichung möglich ist.

Wenn wir dem Kantischen Schematismus folgen, gibt es keine Darstellung, die nicht von Schemata realisiert wird. Das heißt gleichzeitig, dass diese Schemata – vor allem kraft ihrer Ästhetisierungsfunktion – keine bloßen Werkzeuge der Darstellung sind, sondern die Darstellung allererst ermöglichen, steuern und beeinflussen. Das *Wie* der Darstellung ist daher die Gestaltung selbst. Schemata – und im weitesten Sinne Medien – haben daher eine *transzendente Funktion*: Sie schließen spezifische gestalterische Möglichkeiten auf und schließen dabei zugleich andere aus.³⁵ Eine ausschließlich visuelle Gestaltung ist zum

³⁴ Siehe dazu Gasperoni, *Versinnlichung* (im Erscheinen), Teil II.

³⁵ Seel bemerkt (2003, S. 13): „Medien schränken Möglichkeiten ein *und* geben Möglichkeiten frei“. Und Engell (2003, S. 54) betont: „Medien sind Ermöglicungen. Dabei öffnet ein Medium einen je

Beispiel stark auf die äußerliche Gestaltung eines architektonischen Werks fokussiert, während eine im Entwurfsprozess eingebettete diskursive Reflexion die kulturelle Bedeutung architektonischer Werke und die diagrammatische Darstellung ihrer geometrischen Abstraktionsstruktur ans Licht bringen können.

Als Ästhetisierungsakte sind Medien Bedingungen des Entwurfs und können auf das Potential seiner sinnlichen Entfaltung hinweisen. Sie sind Möglichkeitenräume, in denen der Architekt – wie das Subjekt selbst beim Fühlen, Wahrnehmen, Erkennen und Denken – agieren kann. Er kann an den Medien selbst experimentieren und die Möglichkeiten der Darstellung an ihre sinnlichen Grenzen bringen. Angewandt auf den architektonischen Entwurf, kann diese erweiterte Form der Schematisierung als ein Möglichkeitenraum des Experimentierens in Rücksicht auf alle Ebenen unserer Wahrnehmung und unseres Denkens definiert werden. Es gibt daher keine Medien ohne ihre Anwendung und Ausführung in ästhetischen Praktiken, die sie realisieren. Dabei sind Praktiken keine vorgefertigten Ausführungen, sondern performative Weisen des Experimentierens mit Medien, die an sich selbst nur Möglichkeitenräume sind, die in der Wahrnehmung zur Verfügung stehen.

Die Weisen der Realisierung dieser Möglichkeiten sind kreativ und teilen einzelne Kompetenzen mit konstruktiven wie auch künstlerischen Disziplinen. Der Zugang dazu ist in der Architektur ein komplexes Geflecht von Praktiken und Fähigkeiten. Darin liegt meines Erachtens auch der Kern des Kantischen Schematismus, der von den partikulären Anwendungen nicht absehen kann. Aus all dem resultieren einerseits eine deutliche Kritik an der Anpassung an erlernte Formen sowie andererseits eine wichtige Anregung, sich des Umstandes bewusst zu werden, dass jeder Gebrauch – sei es von einem Wort oder einem Bild – potentiell schon eine Gestaltung ist. In den Entwurfsprozess sollte deshalb die *Kritik einer instrumentellen und passiven Verwendung von Medien* integriert werden, die eine besondere Relevanz im Fall der ikonischen Darstellung gewinnt, um auf diese Weise die Bedeutung eines durch das Digitale verstärkten Gebrauchs von Bildern in unserer Kultur,

spezifischen Horizont der Möglichkeiten [...]. Medien sind grundsätzlich generativ“. Dazu auch Munker (2008, S. 331): „Während wir mit Medien nur machen können, was Medien uns zu machen erlauben, könnten wir ohne Medien nichts von dem tun, was Medien uns zu machen ermöglichen“.

in den Künsten und insbesondere in der Architektur besser verstehen und performativ weiter entwickeln zu können.³⁶

Die Untersuchung der Medialität ist folglich kein Spezialgebiet der Philosophie, sondern zeigt eine Disziplinen übergreifende Reflexion der sinnlichen Bedingungen von jeder Form der Darstellungs- und Erzeugungsprozesse an, die, performativ und gestalterisch, viele Bereiche der Kultur vor dogmatischen wie auch skeptischen Einstellungen schützen können. In der Architektur können wir meines Erachtens die Anregung einer solchen *Kritik der Medialität* in einen produktiven Skeptizismus übersetzen – also in eine Kritik, die in ihrer Suspension andere Wege eröffnet und die Architektur als eine Baukunst versteht, die an die Grenzen der Konstruktion stößt. Um dies zu verdeutlichen, habe ich die Kantische Philosophie nicht als einen historischen Wendepunkt der philosophischen Auffassung der Architektur, sondern als einen systematisch weiterhin fruchtbaren Ansatz gedeutet: Nicht alles kann, wie in der Geometrie, konstruiert werden; denn die Architektur kann die menschliche Bedeutungserfahrung nicht von der anschaulichen Fülle und dem Drang zur Reflexion trennen. Schließlich ist die totale Anpassung das Symptom eines unkritischen Denkens, das – so Ungers – „zum Verlust jedes schöpferischen Gedankens und damit auch zum Verlust der architektonischen Sprache und einer gestalteten Umwelt“ (Ungers 1983, S. 83) führt.

Bibliographie

Aicher, O. (1991), *Analog und Digital: Schriften zur Philosophie des Machens*, Berlin.

- (1991b), *Die Welt als Entwurf*, Berlin.

Ballestrem, M. (2014), *Nebenbei Raum*, Berlin.

Betsky, A. (2008), *Architektur ist ein kultureller Prozess*, in: *Bessere Zukunft? Auf der*

³⁶ Die Relevanz einer kritischen Erkenntnistheorie der Architektur hat zuletzt Jörg Gleiter hervorgehoben: „Im Spannungsfeld der sich verändernden Modalitäten des Entstehens des architektonischen Wissens und den sich verändernden Wissenspraktiken gilt die Forderung nach einer *Kritischen Erkenntnistheorie der Architektur* als systematische Reflexion über die Architektur als jene kulturelle Praxis, mit der der Mensch – mit mehr oder weniger Erfolg – versucht, sich eine ihm und den *aktuellen* Umständen angemessene, von der Natur verschiedene Umwelt zu schaffen“ (2015, S. 57).

- Suche nach den Räumen von Morgen*, Berlin, S. 93-97.
- Böhme, G. (1995), *Atmosphäre*, Frankfurt am Main.
- DeLanda, M. (1998), *Deleuze*, „Diagram and the Genesis of Form“, in *Any* 23, S. 30-34.
- (2009), „Material Evolvability and Variability“, in Spuybroek L. (Hg.), *The Architecture of Variation*, London, S. 10-17.
- Deleuze, G. (1987), *Foucault*, Frankfurt a.M. 1987
- (1994), *Francis Bacon. Die Logik der Sensation*, München.
 - (2003), *Die Einsame Insel*, Frankfurt a.M.
- Eco, U. (1972), *Einführung in die Semiotik*, München.
- Eisenman, P. (1999), *Diagram Diaries*, New York.
- Engell, L. (2003), „Tasten, Wählen, Denken. Genese und Funktion einer philosophischen Apparatur“, in Münker, S., Roesler, A. und Sandbothe, M. (Hg.), *Medienphilosophie. Beiträge zur Klärung eines Begriffs*, Frankfurt a.M., S. 55-77.
- Gasperoni, L. (im Erscheinen), *Versinnlichung. Kants transzendentaler Schematismus und seine Revision in der Nachfolge*, Berlin.
- Gleiter, J. (2015), „Conditio architectonica: Zum Verhältnis von Philosophie und Theorie der Architektur“, in Gleiter, J. und Schwarte, L., *Architektur und Philosophie*, Bielefeld, S. 39-57.
- Goodman, N. (1997), *Sprachen der Kunst. Entwurf einer Symboltheorie*, Frankfurt a.M.
- Guyer, P. (2011), „Kant and the Philosophy of Architecture“, in *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, S. 7-19.
- Hendrix, J. (2013), *The Contradiction between Form and Function in Architecture*, New York.
- Herder, J.G. (1985-2000), *Werke in zehn Bänden (FHA)*, Frankfurt a.M.
- Heß, R. (2013), *Emotionen am Werk. Peter Zumthor, Daniel Liebeskind, Lars Spuybroek und die historische Architekturpsychologie*, Berlin.
- Kant, I. (1990ff.): *Kants Gesammelte Schriften. Akademieausgabe (=AA)*, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin.
- Verwendete Siglen: Kritik der reinen Vernunft (=KrV), Kritik der Urteilskraft (=KU).
- Krämer, S. (2009), „Das epistemische Bild. Operative Bildlichkeit. Von der ›Grammatologie‹ zu einer ›Diagrammatologie‹? Reflexionen über erkennendes Sehen“, in Hessler, M. und Mersch, D. (Hg.), *Logik des Bildlichen. Zur Kritik der ikonischen*

- Vernunft*, Bielefeld, S. 94-123.
- Le Corbusier (2002), „Ausblick auf eine Architektur“, in Neumeyer, F., *Quellentexte zur Architekturtheorie*, München, S. 390-405.
- Lynn, G. (1999), *Animate Form*, New York 1999.
- Merleau-Ponty, M. (1967), *Das Auge und der Geist. Philosophische Essays*, Hamburg.
- Mersch, D. (2002), *Aura und Ereignis. Untersuchungen zu einer Ästhetik des Performativen*, Frankfurt a.M.
- Mitrović, B. (2011), *Philosophy for Architects*, New York.
- Münker, S. (2008), „Was ist ein Medium? Ein philosophischer Beitrag zu einer medientheoretischen Debatte“, in Münker, S., Roesler, A., *Was ist ein Medium?*, Frankfurt a.M., S. S. 322-337.
- Nordland, G. (1973), *Ruth Asawa: A Retrospective View*, San Francisco.
- Parsons, G. (2016), *The Philosophy of Design*, Cambridge.
- Pinotti, A. (1998), *Il corpo dello stile*, Palermo.
- Schmarsow, A. (2002), „Das Wesen der architektonischen Schöpfung“, in Fritz Neumeyer (Hg.), *Quellentexte zur Architekturtheorie*, München; Berlin, S. 319-333
- Seel, M. (2003), „Eine vorübergehende Sache“, in Münker, S., Roesler, A. und Sandbothe, M. (Hg.), *Medienphilosophie. Beiträge zur Klärung eines Begriffs*, Frankfurt a.M., S. S. 10-15.
- Spuybroek, L. (2008), *The Architecture of Continuity*, Rotterdam.
- Ungers, O.M. (1983), *Die Thematisierung der Architektur*, Stuttgart.
- (2011), *Morphologie: City Metaphors*, Köln.
- Venturi, R. (2000), *Komplexität und Widerspruch in der Architektur*, Basel/Berlin.
- Vossenkuhl, W. (1991), „Einführung“, in Aicher, O., *Analog und Digital: Schriften zur Philosophie des Machens*, S. 8-20.
- Zdebik, J. (2012), *Deleuze and the Diagram*, London/New York.
- Zug, B. (2006), *Die Anthropologie des Raumes in der Architekturtheorie des frühen 20. Jahrhunderts*, Berlin.
- Zumthor, P. (2006), *Atmosphären. Architektonische Umgebungen. Die Dinge um mich herum*, Basel.



**Konstruktion, Diskurs und Wahrnehmung - Der Versuch einer
Anwendung von Lidia Gasperonis Reaktualisierung der
Kantischen Philosophie auf die Architektur**

*Construction, discourse and perception – The attempt to apply
Lidia Gasperoni’s
reactualization of Kantian Philosophy to architecture*

MATTHIAS BALLESTREM^{*}

Institut für Architektur, Technische Universität Berlin

Zusammenfassung

Vorliegender Text kommentiert Gasperonis Aufsatz „Möglichkeitenräume entwerfen. Eine Reaktualisierung der Kantischen Philosophie für die heutige Architektur“. Anhand der Entstehungs- und Rezeptionsgeschichte von Balthasar Neumanns Treppenhauserwurf im Schloss Bruchsal werden die von Gasperoni herausgearbeiteten Kategorien Konstruktion, diskursives Denken und subjektive Wahrnehmung in ihrer Anwendbarkeit auf die Architekturpraxis überprüft. Die Kategorien finden ihre Entsprechung in der Schwierigkeit der geometrischen Konstruktion der Treppe, der Benennung „Treppensaal“ und der Empfindung des Rundseins. Im zweiten Teil des Aufsatzes wird argumentiert, wie eine solche Betrachtungsweise zur Klärung und Präzisierung von Zielen und dem Einsatz von Medien im Entwurfsprozess dienen können.

Kennwörter

Bruchsal, Neumann, Entwerfen, Medien, Kant

^{*} Gastprofessor für Baukonstruktion und Entwerfen, Institut für Architektur, Technische Universität Berlin.
E-mail für Kontakt: matthias.grafvonballestrem@tu-berlin.de

Abstract

The present text builds upon Gasperoni's essay „Designing spaces of possibility. A reactualization of Kantian Philosophy for the contemporary architecture“. Along the history of formation and reception of Balthasar Neumann's design for the staircase of the castle Bruchsal the potential application of Gasperoni's proposed categories construction, discursive thinking and subjective perception in the architectural practice is tested. The categories find their counterpart in the difficulty of the geometric construction of the stair, the nomination as “Treppensaal” and the sensation of being round. The second part of the text argues how such an approach can help to clarify and define aims and the use of media in the design process.

Keywords

Bruchsal, Neumann, Architectural Design, media, Kant

Sich mit Kant dem Entwerfen und der Architektur zu nähern, ist an sich schon ungewöhnlich. Das Ergebnis des Artikels von Lidia Gasperoni überrascht noch dazu durch eine neue Systematik, die Gasperoni von Kant für das Entwerfen ableitet. Urteilkraft und Schematismus werden zwar behandelt, stehen jedoch nicht im Vordergrund der Untersuchungen. Dort entwickelt Gasperoni eine Kategorisierung der Architektur und des Entwerfens in drei Dimensionen: Konstruktion, diskursives Denken und subjektive Wahrnehmung. Eine Einteilung, die mir bislang so oder in ähnlicher Form nicht bekannt war. Im Folgenden will ich als Entwerfer und Entwurfslehrer den Versuch unternehmen, wo und wie sich diese Dimensionen in der Architektur und dem Entwerfen wiederfinden lassen und darüber hinaus, in welcher Weise solche und insbesondere diese philosophische Betrachtung in der Architektur von Nutzen sein kann.

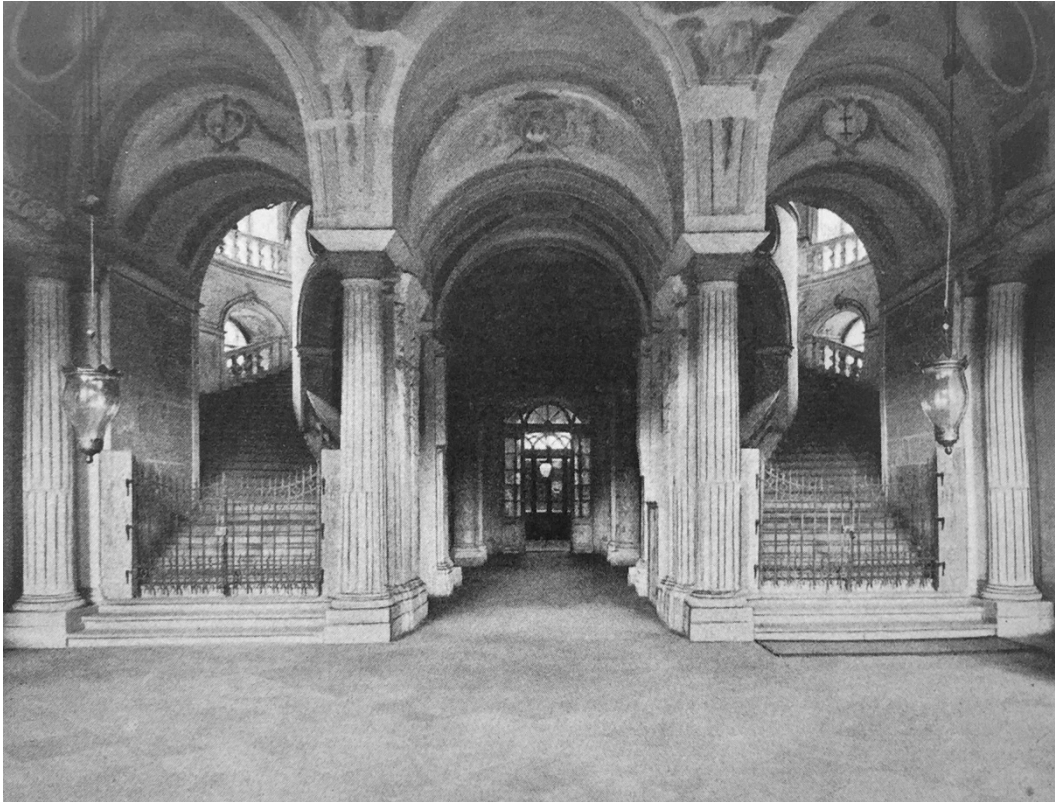


Abb. 1: Treppenhaus Schloss Bruchsal, Blick vom Vestibül auf Treppenläufe und Grotte

Das „Loch“ von Bruchsal

Obwohl die Obergeschosse schon weitgehend errichtet waren, blieb auf der Baustelle des Schlosses in Bruchsal „ein Loch in der mitten anoch [sic] offen“ (Lupp 2003, S.47). 1727 war es zum Bruch zwischen dem Bauherrn Fürstbischof Schönborn und seinen Planern gekommen. Der Bauherr hatte entgegen dem abgestimmten Entwurf ein Mezzaningeschoss zwischen Erdgeschoss und Beletage eingefügt. Diese nicht unerhebliche Veränderung hatte zur Folge, dass der ursprüngliche Entwurf aus dem Gleichgewicht geraten war und der Architekt Groenesteyn darüber verständlicherweise verärgert war. Vor allem aber führte das zusätzlich zu überwindende Geschoss dazu, dass die ursprünglich geplante zentrale Treppe zwischen Erdgeschoss und Beletage um die Höhe des Mezzanins verlängert werden musste. Der dafür vorgesehene Treppensaal war schon gebaut, für die Treppe gab es aber keine funktionierende Lösung. An dieser Stelle wurde Balthasar Neumann als neuer Architekt berufen. Er passte den Entwurf an die geänderten Bedingungen an und beendete den Bau. Für das Treppenhaus entwickelte er nicht eine vollkommen neue Idee, sondern veränderte die ursprüngliche Planung. Wie schon von Groenesteyn geplant, führte er zwei symmetrische zur Mittelachse verlaufende Treppenläufe nach oben. Nach einem kurzen, geraden Antritt von ein paar Stufen, knicken diese an einem ersten Podest ab und laufen entlang der ovalen Außenkanten des Treppenraumes empor. Ein zweites Podest liegt dabei in der Querachse des Ovals. Neumann verkürzte das Austrittspodest, um die

Treppe zu verlängern und die zusätzliche Geschosshöhe zu überwinden. Im Raum zwischen den beiden Treppenläufen, dem Treppenauge, entwarf er einen überwölbten Raum, der als Grotte ausgebildet wurde, über dem in der Beletage eine ovale Plattform als Brücke entsteht, die eine Verbindung zwischen Marmorsaal und Fürstensaal über das Treppenhaus hinweg herstellt. Darüber wölbt sich eine Kuppel mit Lichtgaden (Lupp 2003, S-47).

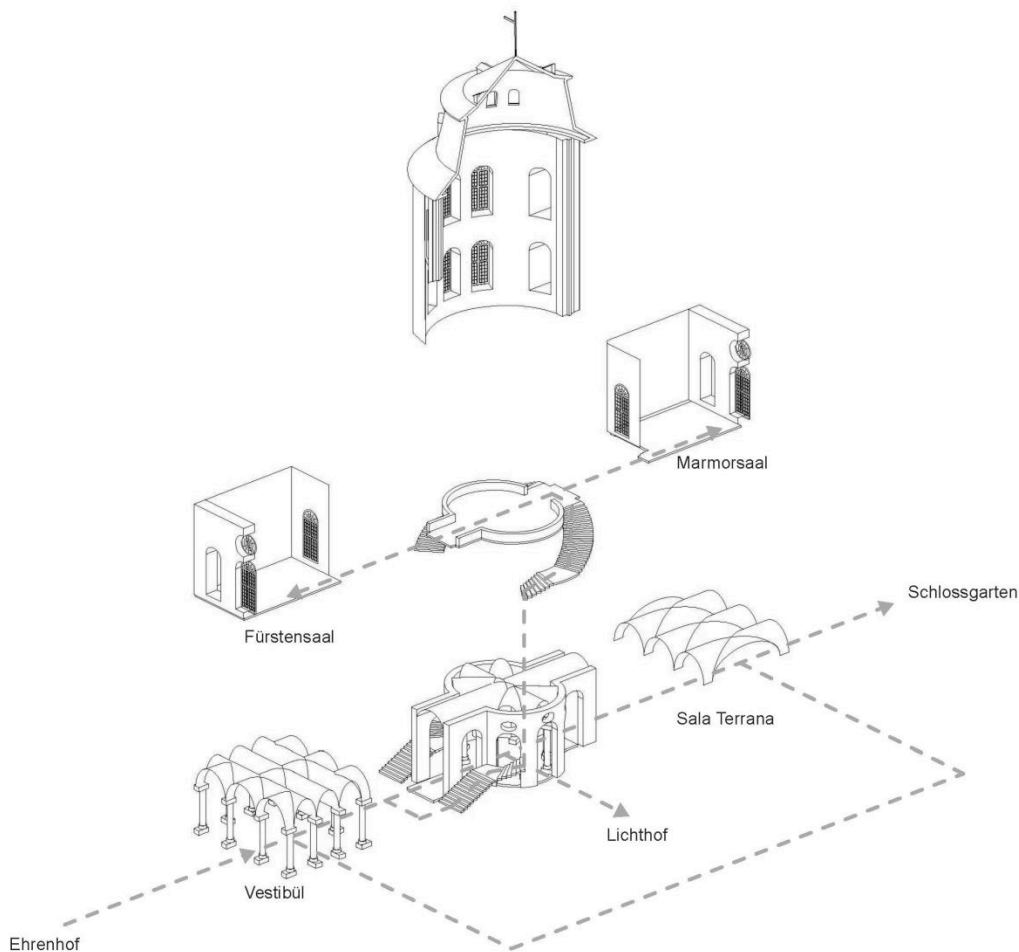


Abb. 2: Explosionsaxonometrie des Treppenhauses

Zuallererst, so scheint es, stand Neumann bei dieser Aufgabe vor einem Problem, das durch reine Konstruktion zu lösen war: In einem bestimmten Raum eine neue Treppe für die Überwindung einer festgelegten Höhe zu entwerfen. Die dafür notwendigen Parameter sind alle geometrisch präzise bestimmbar: Geschosshöhe, Steigungsmaß, Schrittlängen, Notwendigkeiten der Wegeverbindungen in den jeweiligen Geschossen etc. Ein durch forschendes Zeichnen in Grundriss und Schnitt lösbares Puzzle.

Das Treppenhaus von Bruchsal gilt als ein bedeutendes Beispiel der Barockarchitektur. Wird diese Anekdote des Treppenraums erzählt, entsteht jedoch oft der Eindruck, dass der Ruhm von Neumanns Entwurf allein daher rührt, dass es ihm gelungen sei, die fehlende Treppenhöhe unterzubringen. Diese Leistung fällt in die Dimension der messbaren, eben konstruierbaren Aspekte der Architektur. Es scheint dann, als habe es für das Bruchsaler Treppenhaus nur eine einzige mathematische Lösung gegeben, die nur Balthasar Neumann finden konnte. Das trifft jedoch nicht zu. Es gab eine Vielzahl von möglichen Lösungen, wäre es allein darum gegangen, eine Treppe zu entwerfen, die alle funktionalen Anforderungen erfüllt.

Tatsächlich ist diese gelungene Konstruktion eine Grundbedingung für die erfolgreiche Lösung des gestellten Problems und untrennbar mit dem entstandenen Raum verbunden. Sie ist jedoch nur ein Teil, nur eine Dimension der entstandenen Architektur und nicht allein dafür verantwortlich, dass das Treppenhaus als „Perle des Barocks“, als „prunkvoller“ und „repräsentativer“ Raum und eben als „Raumeinheit“ beschrieben wird. Eine besonders eindrückliche unter solchen Bezeichnungen und Beschreibungen der Neumannschen Raumschöpfung scheint mir der Titel „Treppensaal“ (Lupp 2003, S. 56). Damit wird meist der obere Bereich des Treppenhauses in der Beletage bezeichnet. „Statt der Brücke entwirft Neumann eine Plattform, die diese Ebene deutlich vom Anstieg darunter sondert und sie zum eigenen Saal werden lässt“ (Franz 1998, S. 194).

Mit kurzen Worten benennt Erich Franz eine der wesentlichen Änderungen Neumanns an der Planung Groenesteyns – die Aufweitung der geplanten Brücke zwischen Marmor- und Fürstensaal im Hauptgeschoss zu einer Plattform – und beschreibt deren Auswirkung: Es entsteht ein Saal. Bei Kurt Lupp liest man dazu: „Er sah vor, die Plattform mit einer Balustrade einzufassen, die in gleicher Weise auch um das Oval der Außenwände geführt wurde. Hierdurch wurde die Sicht auf die Treppenläufe verdeckt und der Eindruck eines Saalraumes hervorgerufen“ (Lupp 2003, S. 47).

Die Bezeichnung Saal besitzt keine eindeutig korrespondierende Anschauung. Obwohl ein Saal anhand der beiden Zitate hier in einigen Aspekten definiert wird, bleibt der Begriff dynamisch. Ein Saal ist nicht konstruierbar. Der Begriff ist diskursiv, wie ich meine. An den Beschreibungen kann gut nachvollzogen werden, wie es zu dieser Erfindung eines neuen Raumtyps, dem „Treppensaal“ gekommen ist, und wie man sich in gewisser Weise über die Zeit hinweg, vornehmlich in der Disziplin der Architekturgeschichte, in einem kulturellen Diskurs darauf geeinigt hat, diese Bezeichnung zu verwenden.¹ Dieser Diskurs bleibt offen und dynamisch und fließt – in diesem Fall durch die Bezeichnung von Raumtypen und die Versuche, diese eingrenzend zu beschreiben – wiederum zurück in die architektonische Praxis. Er bildet eine neue Ausgangslage, einen neuen Wissensstand und ein neues Beispiel und wird damit Teil einer kulturellen Weiterentwicklung. Dieser Prozess betrifft, wie Gasperoni schreibt „nicht nur eine Veränderung von *äußerlichen Formen*, sondern von *Lebensformen*“ (Gasperoni S. 17).

¹ Siehe dazu auch Thiem 1975, S.14, und Rott 1913

Unsicher – ich würde eher sagen unwahrscheinlich - ist, ob im kreativen Schaffensprozess bei Neumann die Definition eines Treppensaals überhaupt eine Rolle gespielt hat. Möglicherweise drehte dieser sich dabei eher um eine sich entwickelnde Vorstellung dieses bestimmten Raums in einem inneren Ausformulieren von Funktionalität, Komposition und Raumwirkung und das Ringen um eine Einheit dieser Pole unter den erschwerten Ausgangsbedingungen. Wichtiger war hier vermutlich ein Erspüren mit der dritten, bislang noch nicht berührten Dimension, dem subjektiven Wahrnehmen.

Wollen wir versuchen, den Raum als ein mögliches subjektives Erleben zu beschreiben, so durchlaufen wir von unten nach oben eine Abfolge von unterschiedlichen Qualitäten. Bereits vom Vestibül sieht man die Abfolge der Treppenteile – hinter dem geraden Antritt den gebogenen Treppenlauf entlang der ebenfalls gebogenen Wand. Während des Antritts auf den ersten geraden Stufen befindet man sich unter einem Tonnengewölbe. Erreicht man den ersten Treppenabsatz, öffnet sich der Raum bis hinauf in die Kuppel. Man biegt ab und folgt den ovalen Konturen des Raumes nach oben, wodurch sich beim Hinaufschreiten der darüber liegende Raum dem Auge Schritt für Schritt weiter entfaltet. Flankiert wird das Emporschreiten nach Innen zum Treppenauge hin von einer gebogenen, dreiteiligen Arkade, die sich zur „Grotte“ öffnet – dem dunklen Raum, den Neumann im Treppenaug des Erdgeschosses vorsah. Bis hierhin bewegt man sich durch einen stark gegliederten Raum: der Rhythmus der Stufen, der Zwischenraum zwischen Arkade und Außenwand, die Bögen, die den Körper proportioniert umfahren, die Wiederholung von runden und gebogenen Elementen. Nach oben wird der Raum immer heller. Oben angelangt betritt man die ovale Plattform – das Dach der Grotte – die in der Mitte des Raumes zwischen den Treppenläufen zu schweben scheint. Ihre Balustrade wiederholt die Rhythmen der darunterliegenden Arkade, die Wände öffnen sich in den entsprechenden Achsen zum Innenhof und lassen Tageslicht herein. Dadurch wirkt die Kuppel darüber leicht. Der Treppensaal spiegelt nur noch schwach die starke Gliederung des unteren Bereichs wieder. Er bildet ein großes rundes Volumen. Man ist von einem großen leichten runden Etwas umgeben. Man dehnt sich aus, man ist rund.

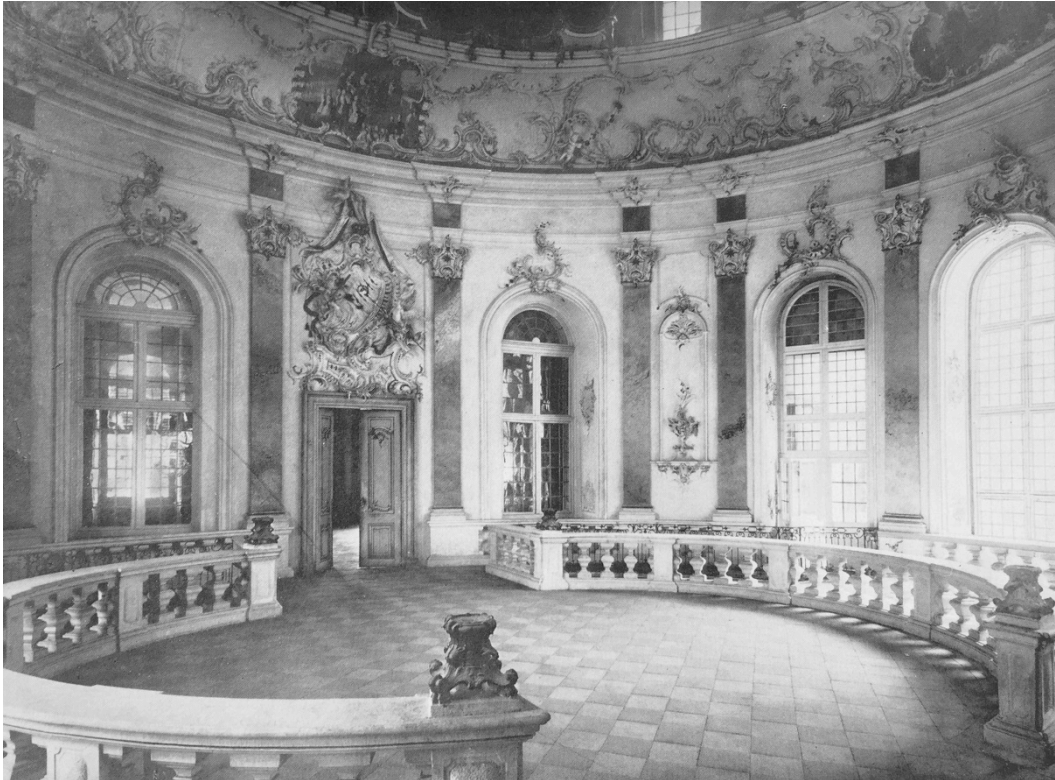


Abb. 3: Treppensaal in der Beletage

„Jedes Dasein scheint in sich rund“ – „Das Leben ist wahrscheinlich rund.“ – „Man hat gesagt, das Leben sei schön. Nein, das Leben ist rund.“ – „Eine Nuß macht mich ganz rund“ (Bachelard 2003, S.229).. Mit diesen vier Zitaten von Jaspers, van Gogh, Bousquet und La Fontaine beginnt Gaston Bachelard im letzten Kapitel seiner „Poetik des Raumes“, der „Phänomenologie des Runden“ nachzuspüren und fordert, man müsse solche Sätze als „innere Gegenheiten“ [...] bewahren, unabhängig von allen Kenntnissen der äußeren Welt“ Bachelard (2003, S.229). Als „Seinsgegenwart“ (Bachelard 2003, S.233). und damit als eine sinnliche Empfindung des Daseins in räumlicher Form. An dieser Stelle kehrt sich der Prozess der Versinnlichung in der Architektur in entgegengesetzte Richtung. Nicht nur, dass wir ein gedanklich konstruiertes Konzept in der gebauten Umgebung wiederfinden, nicht nur, dass wir als Architekten in Analogien entwerfen und so ein Denken in Assoziationen ermöglichen, sondern andersherum, dass aus einer Empfindung der eigenen körperlichen Existenz in seiner Beziehung zum Raum eine starke sinnliche Erkenntnis resultiert, die ein gedankliches Konzept prägen oder sogar erfinden kann.

Eine Beschreibung eines subjektiven Raumerlebnisses bleibt immer nur ein Versuch, gleichzeitig die Architektur und deren Wirkung zu beschreiben. Eine hilflose Bemühung, ein Raumerlebnis, das in der impliziten Interaktion zwischen Körper und Architektur entsteht, in einen diskursiven Zusammenhang zu setzen. Es ist aber diese letzte, schwer beschreib-, mess- und evaluierbare Dimension die zentrale und wichtigste der Architektur. Sie ist die der Architektur eigenen Sprache und ihr stärkstes Kommunikationsmedium. Vielleicht ist an der Beschreibung von Neumanns Raumgestaltung zu erahnen, wie

mannigfaltig die Elemente sind, die er in seiner räumlichen Sprache einsetzt, wie virtuos er sie zu einer Syntax zusammensetzt, welches Interaktions- und Interpretationsfeld er damit für die menschliche Wahrnehmung erschafft und schließlich, wie die Architektur wie keine andere Kunst durch die sinnliche Dimension der subjektiven Raumerfahrung unser Denken prägen kann.

Übertragung auf das Entwerfen

Soweit ein Versuch der Übertragung der drei von Gasperoni nebeneinandergestellten Dimensionen der Architektur anhand eines konkreten Beispiels, dem Bruchsaler Treppenhaus von Balthasar Neumann. Selbstverständlich sind diese Dimensionen weder in der Architektur noch im Entwurfsprozess voneinander zu trennen. Sie haben nicht nur fließende Übergänge, sondern werden in den meisten Fällen gleichzeitig entwickelt. Im gebauten Raum schon dadurch, dass sich alles Denken und alle Erfahrung an denselben konstruierten und eindeutig in Geometrie und Material bestimmten Elementen und ihrer Zusammensetzung entfaltet. Ebenso im Entwerfen berührt jede bewusst oder implizit getroffene Entscheidung mehrere der Dimensionen. Gasperoni lenkt in ihrer Untersuchung die Aufmerksamkeit auf eben jenen Entstehungsprozess der Architektur, das Arbeiten des Entwerfers am Objekt. Eben dadurch kann die vertiefte philosophische Betrachtung, die Gasperoni vornimmt, dem Entwerfenden bei einer Schattierung und somit auch bei einer Kategorisierung der eigenen Entwurfsziele helfen. Denn obgleich sie nicht trennbar sind, gibt es Möglichkeiten, sowohl durch die bewusste Wahl von Entwurfsmedien als auch durch die Art ihrer Verwendung der einen oder der anderen Dimension mehr oder weniger Aufmerksamkeit einzuräumen – sei es auch temporär.

Insbesondere in der Entwurfslehre kann eine Bewusstmachung dessen, was sich in einzelnen Entwurfsschritten entwickelt hat, dazu beitragen, dass sich ein Entwurf in mehreren Dimensionen weiterentwickelt. Das ist nicht unwichtig, insofern sich nicht erst heute die Architektur der Versuche erwehren muss, auf die rein konstruierbaren und messbaren Aspekte reduziert zu werden. Wie schon Gasperoni, zitiere ich dazu Ungers, der 1983 warnt: „Wenn Architektur wieder zum Erlebnis werden soll, wenn sie die Umwelt bereichern und nicht veröden will, dann muss sie sich aus der Zwangsjacke des Funktionalismus befreien und sich auf ihre geistigen und künstlerischen Ausdrucksmöglichkeiten besinnen. In diesem Sinne ist die Thematisierung der Architektur gleichzeitig eine Vermenschlichung des Bauens, denn sie erfüllt die Bedürfnisse des Menschen, die über den reinen Bedarf, den Alltag, hinausgehen und erfasst ihn in seiner Gesamtheit als geistiges und kulturelles Wesen“ (Ungers 1983, S.131).

Gasperonis Kategorisierung kann dazu dienen, diese geistigen und künstlerischen Ausdrucksmöglichkeiten zu benennen und in Ansätzen zu beschreiben. Sie können dazu dienen, die meist zu Beginn vagen Ziele und Intentionen der Architekten im Entwurfsprozess zu reflektieren, sichtbar und greifbar zu machen. Solche „design intents“,

mit denen ich in der Lehre oft konfrontiert werde, sind heute andere wie zu Zeiten Balthasar Neumanns. Weniger „repräsentative“ Räume wollen die Studierenden gestalten, als beispielsweise „kommunikative“ Räume. Gemeint sind dabei Räume, die die Nutzer dazu anregen oder ihnen zumindest die Möglichkeiten geben, miteinander zu kommunizieren. Entscheidender aber als die Frage, was ein kommunikativer Raum ist, wäre für den Entwerfer die Frage, wie und mit welchen architektonischen Mitteln ich einen Raum herstellen kann, der zur Kommunikation beiträgt. In dieser Frage erforscht er den Kern des „Knowing How“ des Architekten. Erst wenn Entwerfer diese Mittel und Methoden benennen und ihre Ziele anhand geeigneter Medien generieren und zeigen können, treten sie mit ihrer Architektur in einen produktiven, sogar im wahrsten Sinne des Wortes „wissenschaftlichen“ Diskurs ein und können jene Dimensionen ihrer Arbeit verteidigen und behaupten, die nicht konstruierbar sind.

Literaturverzeichnis

- Bachelard, Gaston (2003), *Poetik des Raumes*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verl.
- Franz, Erich (1998), *Räume, die im Sehen entstehen. Ein Führer zu sämtlichen Bauten Balthasar Neumanns*, Ostfildern vor Stuttgart: Edition Tertium.
- Lupp, Kurt (2003), *Schloss Bruchsal. Bau, Zerstörung und Wiederaufbau*, Heidelberg: Verlag Regionalkultur (Veröffentlichungen der Historischen Kommission der Stadt Bruchsal, 21).
- Rott, Hans (1913), *Die Kunstdenkmäler des Grossherzogthums Baden*. 9. Kreis Karlsruhe, 2. Die Kunstdenkmäler des Amtsbezirks Bruchsal. Freiburg i. B.
- Thiem, Gunther (Hg.) (1975), *Balthasar Neumann in Baden-Württemberg: Bruchsal, Karlsruhe, Stuttgart, Neresheim*; Ausstellung zum europäischen Denkmalschutzjahr 1975, Staatsgalerie Stuttgart, 28. September bis 30. November 1975. Stuttgart: Staatsgalerie Stuttgart.
- Ungers, Oswald M. (1983), *Die Thematisierung der Architektur*, Stuttgart: DVA.

Abbildungen

- Abb. 1 und 3 aus: Rott, Hans (1913): *Die Kunstdenkmäler des Grossherzogthums Baden*. 9. Kreis Karlsruhe, 2. Die Kunstdenkmäler des Amtsbezirks Bruchsal. Freiburg i. B.
- Abb. 2: Gizem Yazar, Felix Thoms: Analysezeichnung am Fachgebiet Baukonstruktion und Entwerfen, TU Berlin, Prof. Matthias Ballestrem, 2016.



As representações obscuras. Lições de Antropologia de Immanuel Kant

Obscure representations. Immanuel Kant's Lectures on Anthropology

FERNANDO M. F. SILVA*

Universidade de Lisboa, Centro de Filosofia, Portugal

PALAVRA INTRODUTÓRIA

Os seguintes textos, três em número, consistem na tradução para língua portuguesa de outras tantas lições de antropologia de Immanuel Kant – uma delas, «3º Capítulo. Das representações» (AA, 25.2: 1221-1224), aqui traduzida na íntegra, e as restantes duas, «Das representações obscuras da alma» (AA, 25.1: 479-482) e «Das representações obscuras, das quais não se está consciente» (AA 25.2: 867-871), aqui traduzidas apenas parcialmente.

Sobre o muito importante, mas também muito negligenciado tema das *representações obscuras* em Kant – ele que é, antes de mais, um tema de época, abordado não só por Kant, mas por vários outros autores seus contemporâneos –, nada se dirá aqui a não ser que, no caso específico de Kant, ele é representativo de um período fulcral no pensamento do filósofo, bem como, e por essa mesma razão, do espírito que preside às suas Lições de Antropologia. Sobre o mesmo, e sobre o lugar de relevo que Kant lhe reserva no seu estudo do homem, terá o tradutor oportunidade de se debruçar num dos próximos números desta mesma revista. Aqui, cumpre acrescer apenas que os seguintes textos respeitam, tanto quanto possível, o original alemão, tanto com respeito a aspectos formais (italicizações, pontuação, disposição esquemática dos próprios textos), como com

* Pesquisador Post-doc, com bolsa da FCT, no Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. E-mail de contato: frndsilva@portugalmail.pt

respeito a aspectos de conteúdo (estrangeirismos, numeração), reservando-se o tradutor a liberdade de quebrar estas mesmas regras fundamentais sempre que o contrário ameace a boa compreensão do texto. A isto acresce que, sempre que a complexidade da palavra alemã assim o justifica, a mesma é incluída imediatamente à frente da sua tradução portuguesa, entre parênteses rectos. A fim de um melhor, e sempre necessário acompanhamento das peças portuguesas pelas alemãs, faz-se incluir nos seguintes textos a sua numeração original na *Akademie Ausgabe*, também entre parênteses rectos.

O tradutor.

I.

«DAS REPRESENTAÇÕES OBSCURAS DA ALMA»

Immanuel KANT

Lições de Antropologia Friedländer. 1775/76

[AA, 25.1: 479-482]

[479] As representações obscuras contêm a mola secreta daquilo que ocorre na claridade, e por isso temos de as considerar. Representações obscuras são aquelas de que não se está consciente. Assim, onde se pode *observá-las*? Imediatamente não [podemos], mas eu posso deduzir que existem em mim representações de que não estou consciente; por exemplo, eu vejo a Via Láctea como uma faixa branca, e mediante o telescópio vejo um conjunto de estrelas. Justamente estas estrelas, vi-as eu também a olho nu, pois, de outro modo, não teria visto a Via Láctea, e não teria tomado consciência desta; por conseguinte, eu tive representações obscuras das estrelas. Sobre as representações obscuras, nota-se em geral o seguinte:

1. A alma humana age *em grande parte* na obscuridade
2. o seu maior tesouro em conhecimentos reside na obscuridade;

por exemplo, quando um homem lê, a alma dá atenção às letras, pois ela soletra, pois ela lê, pois ela dá atenção àquilo que lê. De tudo isto, não está consciente o homem. Um músico que fantasia, tem de aplicar a sua reflexão a cada dedo que usa, ao tocar da música, àquilo que quer tocar, e ao que de novo ele quer produzir. Se não o fizesse, ele tão-pouco poderia tocar, mas disto não está ele consciente. Aqui, há que admirar a concisão da alma, pois que ela se faz reflectir em todos os dedos, naquilo que é tocado, e também no que se quer tocar no momento. Tudo isto ocorre em representações obscuras. Observar isto é um grande ofício dos filósofos.

O maior tesouro da alma reside na obscuridade. Uma grande parte dos pensamentos filosóficos está já preparada na escuridão. Os juízos que nascem de representações obscuras, temos de os explicar e *renovar*. Por exemplo, por que razão antes se tolera um [homem] que tudo procura acumular para depois o esbanjar, do que um homem mesquinho

e avaro, embora o mesquinho nada faça de injusto; e ainda que ele viva em função da sua avareza, o que nos leva a censurar tal mesquinhez e cupidez? Onde reside a causa para isto? Tem de haver uma, pois esta é universal: as razões [para isto] têm porém de confluir na razão. A causa é: ele coloca o uso dos bens, [480] tanto quanto lhe é possível, fora da humanidade. O que é ajuizado universalmente mediante o são entendimento não deve ser tomado por absurdo, por não ter fundamento; o fundamento está na razão, pois, de outro modo, os homens não poderiam ajuizar universalmente. Contudo, o fundamento está ainda na obscuridade, e esse, há que tentar *indicá-lo*. Por exemplo, um homem ébrio é mais tolerável do que uma mulher ébria, todos assim ajuizam; qual é o fundamento disto? A mulher está sujeita ao ataque. Porque se dá ao estranho o lado direito? A mão direita é solícita, por conseguinte deixamos-lhe esta livre. Por que razão colocamos o mais importante de três no meio? Porque, nesse caso, ele pode falar para ambos os lados. Tudo isto reside na razão, apenas não estávamos disto conscientes. Aliás, há ciências desta espécie, e uma dessas é a filosofia analítica, onde se faz *luz* mediante desenvolvimento de representações obscuras. O mesmo acontece na moral mediante esclarecimento da virtude; aí há que *trazer* um homem aos seus próprios pensamentos, pois o conceito de virtude reside já nele. Sócrates diz: ele era a parteira dos pensamentos do seu auditório.

Se, de uma só vez, pudesse tornar-me consciente de todas as representações obscuras, então, muito *teria* de me admirar a respeito de mim próprio. Por conseguinte, também o que está na minha memória é obscuro, e eu não estou disto consciente. O que já alguma vez esteve no ânimo do homem, isso ele não mais o perde, apenas *está* nele obscuro, e ele precisa de meios para *extrair* isso da obscuridade. Em muitos homens, isto afigura-se difícil. Por isso, se se tem de contar algo, não se sabe nada; mas se se houvesse de contar tudo o que se sabe, poder-se-ia escrever um volume sobre uma matéria. O entendimento é levado em erro por representações obscuras, e daí nascem escrúpulos.

Apraz-nos deixar o nosso ânimo passear no escuro, o que é comprovado por modos de falar dissimulados e adornados. [481] Qualquer obscuridade que é subitamente esclarecida, causa agradabilidade, e deleita muito, e nisso consiste a arte de um autor, em esconder os seus pensamentos de tal modo que o leitor possa resolvê-los por si mesmo – a isso pertencem os gracejos e os assomos [Einfälle]. O claro, porém, logo emudece. Só que nós não apenas jogamos com tais obscuras representações, mas nós próprios somos também um jogo das representações obscuras.

[...]

Todo o assomo [Einfall] que é no início um enigma, ao qual porém logo após sucede a resolução, é também uma tradução e um circunlóquio no ânimo, e o ânimo alegre-se por ter resolvido uma dificuldade. Assim, ocorre no ânimo o mesmo que nas caixas ópticas. A arte para assim obscurecer, de tal modo que o outro o possa perscrutar, exige muito engenho e pertence à modéstia e às boas maneiras, que têm de ser adquiridas.

Às representações obscuras pertencem também ainda os juízos prévios [vorläufige Urtheile]. Antes de proferir um juízo que é determinado, o homem profere já na obscuridade um juízo prévio. Este guia-o a procurar por algo. Por exemplo, quem procura terras desconhecidas, não se faz imediatamente ao mar, mas ajuíza previamente. Por conseguinte, qualquer juízo determinado tem um juízo prévio. Por isso é muito importante, o estudo do ânimo com respeito ao secreto procedimento da alma dos homens. Por outro lado, notamos também que o homem é ele próprio um jogo da obscuridade. [482] Amamos muito a obscuridade, e temos inclinação para a superstição, profecias e coisas místicas, pois tudo isto cria no ânimo maior expectativa do que depois é, quando o vemos à luz. Tal como no crepúsculo tudo parece maior do que à luz, também a obscuridade causa grandes expectativas.

II.

«DAS REPRESENTAÇÕES OBSCURAS, DAS QUAIS NÃO SE ESTÁ CONSCIENTE»

Immanuel KANT

Lições de Antropologia. Menschenkunde. 1781/82

[AA 25.2: 867-871]

[867] Na filosofia, deram-se já disputas [a fim de saber] se há representações obscuras, das quais em lugar algum estamos conscientes. Vários filósofos dizem que as representações obscuras são de tal espécie, que não sabemos que as temos; mas como podemos afirmar que sabemos algo de representações de que somos inconscientes? *Locke diz, mas incorrectamente, que é porque de facto as conhecemos.* Enquanto elas forem obscuras, não somos delas conscientes; elas residem na sensação imediata, mas mediante deduções podemos porém aferir que elas existem; por exemplo, vemos no firmamento a via láctea; os Antigos viam-na, e diziam que era [868] *leite espargido pela deusa, e outras coisas semelhantes.* O telescópio mostra-nos agora que é o reflexo de muitas pequenas estrelas; e portanto, também os Antigos viram estas pequenas estrelas; pois, de outro modo, eles tão-pouco teriam visto a Via Láctea, com a excepção de que não viam ainda cada estrela individualmente, mas apenas o reflexo das mesmas; por conseguinte, a representação obscura das estrelas residia já nos Antigos, pois isto, podiam eles deduzi-lo. Podemos comparar a alma humana com um grande mapa, no qual uma grande quantidade de locais não estão iluminados, e poucos estão iluminados. O não-iluminado é o campo das representações obscuras, os poucos lugares iluminados constituem as representações claras, e entre as representações claras algumas sobressaem mediante a sua própria luz: estas são as representações distintas. As representações obscuras constituem a maior parte das representações humanas, e se um homem pudesse tornar-se consciente de todas as

representações que residem realmente no seu ânimo, as quais porém só ocasionalmente emergem, ele tomar-se-ia por uma espécie de divindade, e quedar-se-ia espantado perante o seu próprio espírito; pois ele não tem nenhum conceito de um *ser* de tão colossal conhecimento, quanto o que ele próprio tem. Um homem que tenha lido muito, e a quem seja pedido que conte algo, bem poderá responder que não sabe nada. Mas se lhe for dado começar a partir de um assunto, ele logo saberá contar isto ou aquilo. Se se considerar as muitas coisas a que ele pode ser trazido para que imediatamente verse línguas, histórias, ciências, etc., e se ele pudesse tornar-se consciente de tudo isto de uma só vez, isto é um todo tão colossal, que ele próprio ficaria espantado. Há muitas representações de que não mais nos tornaríamos conscientes na nossa vida, se não surgisse uma ocasião que nos relembrasse daquilo que antes esteve já em embrião em nós. Nenhum microscópio me pode mostrar mais de um objecto, do que o meu olho nu viu. O pequeno verme, vemo-lo amiúde como um grão de pó; mediante um microscópio vejo também cabeça, pés, anéis, e outros que tais. Tudo isto já estava lá antes, mas apenas numa representação obscura; pois, se eu não tivesse visto cabeça, pés, e outras coisas que tais, não teria visto rigorosamente nada; os mesmos raios de luz que atravessaram o vidro, esses atravessaram previamente o meu olho, com a excepção de que no vidro foram ampliados, embora estivessem também no olho. O mesmo acontece também com o telescópio; aí [869], nada de novo é descoberto, antes as representações obscuras são trazidas à claridade. Tudo o que o microscópio e o telescópio ainda virão a descobrir, está já contido na representação obscura do homem, e é a claridade que separa as representações umas das outras, e torna maior a consciência. Por conseguinte, não é um incremento de conhecimentos, aquilo de que se toma consciência, mas sim e apenas uma distinção dos mesmos. E se de uma vez se tomasse consciência de tudo o que foi descoberto mediante o microscópio, e dos objectos que mediante ele nunca virão a ser descobertos, isto seria uma colossal quantidade de coisas.

Por um lado, somos o jogo de representações obscuras, por outro lado, jogamos com representações obscuras. Somos o jogo de representações obscuras, isto é, representações obscuras produzem no homem um efeito onde ele apenas pode tornar claro o seu juízo, e comunicá-lo a outros; mas a fonte do juízo, ele não a conhece, ela reside na representação obscura. Os nossos ditos sentimentos (pois, segundo a linguagem da moda, há que ter sentimentos morais de ética, honra, etc.; mas como podemos sentir honra?) não são mais do que o fundamento desconhecido em nós, que por certo está em nós, mas que não podemos desenvolver, mediante o qual sucede que juízos sobre nós tanto nos cativem. Em tais sentimentos, há razões porque os vemos como um objecto importante, [a saber], que o juízo de outros sobre nós esteja *correcto*. A filosofia procura descobrir tais representações obscuras; por exemplo, diz-se que um homem que foi gravemente ofendido age mais correctamente se se vingar, do que se se queixar junto de um juiz. Aqui está uma representação obscura, [a saber], que há casos de tal espécie que não se prestam ao tribunal público, talvez porque meras opiniões, ofensas, injúrias, etc., não são propriedades que eu possa descrever ao juiz. Aqui, parece pois exigir-se que elas pertençam à vingança privada,

ainda que a razão as rejeite. Que razão pode o ânimo ter para desejar a vingança privada? Com efeito, achar-se-ia que isto está em conexão com a justiça pública, mas isto é difícil de averiguar. Uma causa talvez seja que se pense que os homens têm de [870] defender o seu valor pessoal. Mas isto é difícil de aquilatar, e o esclarecimento de tais representações obscuras mediante a filosofia exige muita perspicácia.

Deplora-se um homem que morreu jovem, sem se considerar se a razão não diz que a morte não é de contar entre os males, antes é o fim de todos os males. Por conseguinte, um morto não pode ser deplorado, e todavia as pessoas choram quando vêem sepultar sangue tão jovem (como é hábito dizer-se). Isto dá-se porque as nossas representações obscuras deambulam [com o morto] para a sepultura, e ainda que seja *absurdo* crer que a solidão na sepultura fará mal ao morto, porém, as nossas representações obscuras não podem desprender-se disto. O horror perante a morte é uma destas *representações obscuras*, pois embora se possa dizer que a um homem idoso, os pensamentos sobre a morte teriam de ser indiferentes, contudo, não obstante odas as considerações da razão, não se pode afirmar que, mesmo na sepultura, a ideia de sensação do corpo nele cesse. E este é, por conseguinte, um curso das representações obscuras. Eu subo a uma torre; subitamente, toma-me um tal calafrio, que eu não logro suste-me num corrimão bem seguro. Aqui, a representação obscura processa-se do seguinte modo: ao nos debruçarmos na torre, surge a imaginação e expõe os possíveis casos de queda. Ora, a razão refuta isto, mas o ofício da faculdade de imaginação não é totalmente contrariado pela razão, e portanto estamos sempre no temor e na refutação do mesmo. Por conseguinte, poder-se-ia dizer que o temor da morte é, na maioria dos homens, justamente o mesmo que o temor dos homens na torre.

Representações obscuras são aquilo que num homem mais, no outro menos *loucuras* produz. O homem é racional, desde que logre elevar-se sobre a influência das representações obscuras; mas logo que estas começam a martirizar o hipocondríaco, ele torna-se *absurdo*. Nem sempre estou em poder das representações obscuras; pois, de outro modo, toda a invenção humana teria de ser feita também mediante representações obscuras – algo de que residiriam em mim o pressentimento e a premonição. Mas quando o homem começa a expandir o conhecimento, e sabe em que lugar deve procurar a verdade [871], logo surge um ensejo mediante o qual o que nele residia no escuro é transposto em claridade.

As representações obscuras são amiúde mais correctas do que as artificiosas, as quais introduzimos antes de conhecermos as outras, e desaparecem logo que pesquisemos as representações obscuras; por exemplo, se o filósofo quer indicar a razão porque o respeito pelo direito de outro tem de oprimir em nós todos os impulsos do interesse próprio, ele não pode dar-se por satisfeito mediante a razão. Por outro lado, vemos que o moralista mais não tem de fazer senão pesquisar nas profundezas do entendimento humano, a fim de transformar as representações obscuras em claras, [ou], como dizia Sócrates, que ele era a parteira dos seus ouvintes, isto é, mediante a sua instrução, ele procurava trazer à claridade os princípios que residiam na escuridão. O desenvolvimento das representações obscuras em todos os nossos juízos é, propriamente dita, a filosofia

analítica. Na física, apenas podemos adquirir conhecimentos de coisas das quais não temos nenhuma representação obscura, mas sim uma representação distinta; mas na moral não é assim: aí temos de extrair tudo a partir do nosso próprio ânimo; por exemplo, quando a questão é se se deve mentir, ou se mentiras inocentes são válidas, aí se diz que não se deve de todo mentir, pois, logo que mente, qualquer homem ofende a sua honra; ora, é difícil descobrir a razão deste juízo, [a saber], o porquê de a maior vantagem não dever mover-me para mentir. Desenvolver estas razões obscuras é o ofício do filósofo, mediante o que não raras vezes admiramos a excelência da multifacetada disposição do homem. Os germes dos nossos pensamentos residem apenas em nós próprios, e este é o verdadeiro tesouro da alma humana; aquilo que até hoje foi desenvolvido, é infinitamente pouco em relação àquilo que se poderia ainda desenvolver. Por conseguinte, todos os metafísicos, moralistas, têm de contribuir para o esclarecimento das representações obscuras nos homens, pois trata-se aí dos conceitos dos homens, que elas trazem em si.

[...]

III.

«3º CAPÍTULO. DAS REPRESENTAÇÕES»

Immanuel KANT

Lições de Antropologia. Mrongovius. 1784/85

[AA, 25.2: 1221-1224]

[1221] Transitamos agora da consciência subjectiva do nosso Si para a consciência objectiva de outros objectos.

Temos das coisas ou representações claras, ou obscuras.

Queremos considerar aqui um pouco as representações obscuras. Eu não sou consciente das minhas representações obscuras; mas então, de onde sei que as tenho? Imediatamente não as conheço, e no entanto, posso deduzir a partir dos seus efeitos que tenho de as ter; por exemplo, por certo não consigo ver o ar, mas, a partir dos seus efeitos, deduzo que ele tem de existir. Assim explicaram os Antigos o brilho da Via Láctea como a luz de um conjunto de estrelas, embora, à falta de telescópios, eles não pudessem ver estas estrelas. <Sem pensar, um músico não produziria nenhuma harmonia>.

A alma humana ocupa-se sobremaneira com representações obscuras, e estas são também o fundamento para as representações claras, e para todas as descobertas e invenções. Elas desempenham um tão importante papel nas acções da alma humana, que se um homem pudesse de uma vez tornar-se consciente de todas estas representações, ele quedar-se-ia espantado perante a provisão das mesmas; só que a faculdade de reprodução destas representações é tão restrita, que elas só vêm [à luz do] dia isoladamente, e em

certas ocasiões. Quando recordamos uma coisa, extraímos a representação obscura na coisa, e tornamo-la clara; daí que um homem que muito tenha visto e lido possa não contar nada, e quedar-se mudo quando a isso é exortado. Mas se ele for trazido a uma matéria, ele logo saberá falar sobre esta. Isto dá-se porque ele tem na sua alma uma tal quantidade de representações obscuras, que não logra escolher imediatamente nenhuma destas. Acontece-lhe o mesmo, como se estivesse perante uma floresta, e não conseguisse ver as árvores. Pode-se representar a alma humana como um mapa cujas partes iluminadas dizem respeito às representações claras, certas outras, especialmente claras, às representações distintas, e as partes não-iluminadas dizem respeito às representações obscuras; estas ocupam o maior espaço, e estão também como fundamento das claras, constituindo a maior porção do nosso conhecimento.

Na filosofia analítica, apenas torno claras as representações [1222] obscuras na alma. Pois todas as proposições da filosofia são consabidas, mas apenas em representações obscuras que são tornadas claras e distintas mediante a filosofia, de tal modo que [todos] se tornam conscientes das mesmas e, por assim dizer, delas se recordam, na medida em que sentem que estas são as mesmas proposições de que previamente, embora indistintamente, tomaram consciência. Por exemplo, se eu falar de direito a alguém que não é nenhum erudito em direito, ele conceder-me-à [que fale] até ao ponto que lhe pareça que também ele previamente conhecia; mas não tomará por direito, aquilo de que se recorda também assim ter pensado ou aventado. –Na maioria das invenções, estavam previamente como fundamento representações obscuras. Os conhecimentos humanos podem ser vistos como um grande mapa onde apenas poucos pontos estão iluminados.

Por conseguinte, a alma não raras vezes trabalha em representações obscuras, e muito tempo passa até que elas sejam tornadas claras. Daí que Sócrates diga, e *com razão*: eu não sou o professor dos meus ouvintes, apenas a parteira dos seus pensamentos. Pois tal como, aquando do nascimento de uma criança, a parteira a traz à luz, também o filósofo traz à luz as representações obscuras dos seus ouvintes, e torna-as claras. Aqui, há que fazer notar 2 coisas:

α.) 1. O homem é amiúde um jogo de representações obscuras, na medida em que, contra o seu propósito e contra a voz da razão, ele deixa que representações obscuras o tragam a uma coisa, ou o detenham desta. Por exemplo, quando tenho de passar sobre um lugar algo perigoso, por exemplo, água sobre a qual uma tábua esteja suspensa, e vejo muitas pessoas a atravessar a mesma, o meu entendimento diz-me que, por experimentada circunspeção, também eu posso atravessar sem perigo; porém, algumas representações obscuras agitar-se-ão em nós, as quais nos impedem de atravessar. Aliás, muitos que caíram em tais locais perigosos tiveram também tais representações obscuras, como se sempre fossem cair, e assim, experienciaram por fim a vertigem, e caíram deveras. Por isso é que muitos temem a morte, ainda que a sua vida lhes não seja de todo cara.

Assim, deploramos um morto, quando porém o nosso entendimento nos diz que antes deveríamos alegrar-nos com isso, pois ele transita para uma vida mais feliz. Mas a representação obscura da estada [1223] na sepultura é-nos porém adversa, daí que muitas pessoas se façam sepultar em montes, sob árvores, e <não em [terrenos] húmidos, pois

pensam que se constipam>, ainda que o entendimento lhes diga que é indiferente onde o seu corpo jaz. Mas eles têm representações obscuras de que, não obstante, ali poderá ser melhor do que em outro local, como se lograssem ver o agradável até mesmo na morte, e com isso pudessem deleitar-se. Do mesmo modo, qualquer um, por muito pobre que seja, procura juntar dinheiro pelo menos para um enterro digno.

Expressões usadas em gracejos insípidos – perdem assim a sua beleza e dignidade – <O cúpido vê o comprazimento por detrás disto.>

Segundo Buffon, o especial gosto do amor depende do [facto] de que a primeira pessoa que o homem vê ao atingir a idade adulta, essa torna-se o nosso original. Se uma outra lhe for algo semelhante; mesmo que isto seja um erro, a nossa imaginação adiciona ao original o resto em representações obscuras, e a pessoa torna-se assim amável, ainda que o não seja.

β., 2. Ao contrário, o homem joga também com representações obscuras o seu jogo. Assim, todo o tropo e toda a figura, por exemplo, são um atalho, na medida em que subitamente se torna clara uma representação obscura, e nisso consiste o agradável dos mesmos. Todo o assomo engenhoso [witzige Einfall] tem de ser inicialmente obscuro, e subitamente tornar-se claro; de outro modo, ele é sem gosto. A natureza tem certos mistérios que sempre quer ver encobertos mediante representações obscuras; por exemplo, as carências naturais, e a diferença dos sexos. Estas parecem estar aquém da dignidade dos homens, pois nisto eles coincidem com os animais. Por isso, falamos nestas coisas sempre em representações obscuras, e quanto mais obscuras, tanto melhores e mais agradáveis elas são; mas se se falar disto de tal modo que qualquer um o veja sem a mínima ambiguidade; então, isto é tomado por grosseria. Daí que se veja que o homem tem, por assim dizer, uma arte para obscurecer, cujas representações obscuras são tanto mais agradáveis quanto mais obscuras, e quanto mais subitamente elas se tornam claras.

Há agora um modo de escrever rico em pensamentos <misteriosos>, no qual se encontram representações obscuras – isto é um artifício dos escritores, que querem veicular ao público a ideia de que por *detrás* dos seus [1224] escritos se esconde muita sabedoria. Pois as representações obscuras têm isso em si, que parecem conter mais do que realmente contêm.



La concepción de la razón pública en Kant

Kant's conception of public reason

ONORA O'NEILL*

Emeritus Honorary Professor at University of Cambridge, United Kingdom

Traducción al español por LAURA HERRERO OLIVERA**

Universidad Complutense de Madrid, España

1. Introducción de la traductora

El artículo traducido a continuación se publicó por vez primera en el año 2001 en las actas del IX. Internationales Kant-Kongress. El año 2015 apareció una obra que recoge algunos de los más representativos artículos de Onora O'Neill junto con algunos textos originales bajo el título de *Constructing authorities. Reason, Politics and Interpretation in Kant's Philosophy*, publicado por Cambridge University Press. El texto traducido expone algunos de los temas y conceptos fundamentales que van apareciendo en estos textos: la revisión propuesta por la autora de las lecturas actuales de Kant, en este caso centrada especialmente en la figura de Rawls pero con algunas alusiones también a los postmodernos, la distinción entre el uso privado y el uso público de la razón o la relación de estos usos con la autonomía. El estudio de este último término aparece en muchos

* Emeritus Honorary Professor at University of Cambridge, United Kingdom. E-mail for contact: oon20@cam.ac.uk

** Profesora asociada de la Universidad Complutense de Madrid, contacto: lauraher@ucm.es

escritos de la autora que ha conseguido mostrar el trazo que une la autonomía para el uso teórico de la razón con su papel central en el uso práctico.

El texto recorre tres de los muchos ensayos posibles para justificar racionalmente pretensiones normativas, pretensiones que se han de justificar en el ámbito público. Para ello se ha de establecer la correcta delimitación de ese uso público de la razón del que Kant habla en *¿Qué es Ilustración?*, y reflexionar acerca de sus formas contemporáneas. En primer lugar se diferencia ese uso público de la razón de lo que sea una presencia de discursos en medios de comunicación que no garantizan, por el mero hecho de aparecer ante una audiencia, principios compartidos justificados racionalmente. Lo determinante no es que un discurso se pronuncie ante un auditorio más o menos numeroso, sino que su formulación cuente con ciertos presupuestos fundamentales, lo cuales han de ser investigados, es decir, que se realice desde la razón pública. En segundo lugar se refiere el texto al comunitarismo y su intento de justificación racional de normas desde categorías identitarias de una comunidad, teniéndolas en cuenta podríamos justificar pretensiones normativas dentro de ciertas tradiciones, pero el requisito de universalidad de los principios de la filosofía kantiana obliga a considerar tal lectura como relativista; por ello Onora O'Neill tendrá que proponer una forma más fundamental para aceptar pretensiones normativas para comunidades que interactúan entre sí.

En tercer lugar, la propuesta rawlsiana se formula desde su apuesta por el concepto de personas razonables más que racionales. Estas personas razonables parten sin embargo de la consideración de que no es posible “establecer unos valores compartidos [...] en un mundo en el que personas con diversas categorías y normas se encuentran interactuando” (ver parágrafo 2). Onora O'Neill propone refutar tal negación de la posibilidad de la racionalidad y proponer un nuevo ensayo de justificación fundamental de las pretensiones normativas. Teniendo esto en cuenta los múltiples artículos que Onora O'Neill dedica a la filosofía de Rawls se convierten en una compañía crítica excepcional para la lectura, por ejemplo, de *El liberalismo político* que vamos a encontrar citado varias veces en el artículo. Esta obra se propone en su *Introducción* precisamente los mismos objetivos que estamos persiguiendo:

Dado el hecho del pluralismo razonable de la cultura democrática, el liberalismo político se propone abarcar el conjunto de condiciones que hacen posible una base pública razonable de justificación para las cuestiones políticas fundamentales¹.

Estos tres ensayos son propiamente, aceptando los criterios de *¿Qué es ilustración?*, muestras de un uso privado de la razón, pues descansan en conceptos que son ciertamente los que han de ser justificados: democracia, ciudadanía e incluso el lugar ocupado por los medios de comunicación. Lo que la autora propone es un viaje más profundo a sus bases de justificación.

Una vez que hemos alcanzado una visión general de aquello que no puede incluirse en el uso público de la razón, vamos a ver qué nos ofrece su uso adecuado. Para ello nada mejor que dirigirnos al texto de *El conflicto de las facultades* donde se muestra que dentro de la universidad es precisamente en la facultad inferior de filosofía donde podemos sin ambages desarrollar y exigir el uso público adecuado de la razón. Las facultades superiores están atadas a su función de formadoras de capacidades que determinan las circunstancias particulares de un estado constituido, sólo en la facultad de filosofía la razón se expande en su uso crítico sin atender a órdenes ni dictámenes de poderes externos a ella misma. Onora O'Neill recurre por dos ocasiones en este texto a una imagen para explicar qué le ocurre a los razonadores atados a los dictámenes de una autoridad civil: son como ciclistas en movimiento que se apoyan en objetos inmóviles. Usando la misma imagen podremos decir entonces que el razonador, para tener éxito en su tarea, no ha de aferrarse a objetos dados inmóviles, el proceso de razonamiento se presenta como una continua actividad que se dirige al fundamento de un discurso posible.

La justificación de las pretensiones normativas desde el uso público de la razón sólo puede tener lugar desde el uso autónomo de la misma, ya sabemos que en Kant este requisito no va a significar permitir a la razón perderse en discursos sin estructura (es en ese momento donde la autora hace referencia al discurso postmoderno), sino que será precisamente la estructura racional la única que podrá garantizar un reconocimiento universal de las pretensiones normativas, pues “las ilusiones de un ‘pensar sin ley’ no llevan meramente a la confusión sino al desastre” (ver parágrafo 4).

¹ Rawls, J., *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996, p. 15.

Las citas a los textos de Kant que aparecen a continuación siguen las traducciones de Pedro Ribas para la *Crítica de la razón pura* y Rogelio Rovira para *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*². Las correspondientes a *¿Qué es ilustración?* y *El Conflicto de las Facultades* se han realizado directamente del texto alemán con ayuda de la traducción inglesa propuesta por Onora O'Neill.

**2. *La concepción de la razón pública en Kant.* - Texto de Onora O'Neill,
traducido por Laura Herrero Olivera**

La idea de que la razón pública aporta la base para justificar pretensiones normativas, incluyendo pretensiones éticas y políticas fundamentales, ha adquirido una nueva resonancia en las últimas décadas. Pero no resulta obvio si acaso, ni cómo, el hecho de que el proceso de razonar sea público pueda contribuir a una justificación fundamental. De hecho, dado que las concepciones de la razón, de la pública y de la delimitación entre el uso público y privado, son variadas y fuertemente debatidas, cualquier pretensión que la razón pública proponga será ambigua de múltiples formas. Además, algunas concepciones populares de la razón pública son bastante inadecuadas para cualquier justificación de normas fundamentales. Propongo a continuación tres ejemplos contemporáneos.

En primer lugar, razonar podría ser tenido por público simplemente porque se realice de hecho en público o por el público, por ejemplo en un contexto de debate político o de discusión en los medios de comunicación. El carácter público en este sentido puede ser crucial para que cualquier propuesta tenga legitimación democrática, entendiendo ésta de diversas maneras, pero no puede aportar justificaciones fundamentales. Las democracias presuponen territorios cohesionados y la distinción entre ciudadanos y no ciudadanos, y, en un sentido más amplio, entre miembros y no miembros (foráneos, residentes y otros); el proceso democrático presupone al menos un catálogo básico de instituciones tales como el imperio de la ley y, al menos, unos mínimos derechos individuales y civiles. Todas estas demarcaciones e instituciones tendrían que estar ellas mismas justificadas antes de que la legitimación democrática pudiera ser vista como contribuyente o provisora de alguna forma de justificación normativa. Apuntes semejantes son verdaderos para aquellas formas

² Kant, I., *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*, traducción de Rogelio Rovira, colección excerpta philosophica, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, Madrid, 1995.

más ampliamente concebidas del razonar público o el debate, estructuradas por poderosas instituciones formativas (editores, medios de comunicación, empresas de telecomunicaciones, instituciones educativas, por nombrar sólo algunas de ellas) y cuya naturaleza e influencias tendrían, de la misma forma, que estar ellas mismas justificadas antes de que los procesos de debate público que estructuran puedan ser vistos como contribuyentes o provisosores de alguna forma fundamental de justificación normativa.

Una segunda mirada sobre la razón pública sitúa su poder de justificación, no en un proceso democrático, concebido de forma más o menos amplia, sino en las categorías y normas compartidas y aceptadas públicamente por las comunidades. En los escritos del comunitarismo encontramos una versión del pensamiento que afirma que las categorías y normas fundamentales (de una comunidad, de una tradición) son constitutivas de identidades, de modo que no pueden ser coherentemente cuestionadas (son *nicht hintergebar*); por lo que consiguen por defecto lo que tiene que servir como el tipo más básico de justificación que puede ser expuesto. La justificación normativa no puede ser sino interna a las comunidades, pues no hay forma de comprometerse con las categorías y normas desplegadas por los extraños a la comunidad. Tales concepciones de justificación pueden ser atrayentes entre los que comparten una forma de pensar, al menos cuando no desean indagar acerca de esa forma compartida de pensar, pero es patente que son inadecuadas para dar cuenta de la justificación normativa en un mundo globalizado en el que se da una interacción constante entre aquéllos que no comparten su pensamiento. Lejos de revelar una comprensión segura de la realidad social, el comunitarismo y otras concepciones relativistas de la justificación normativa, exponen una visión nostálgica del mundo en el que ahora habitamos.

Una tercera concepción del uso público de la razón fue propuesta por J. Rawls, especialmente en *El liberalismo político*. El rasgo distintivo de su aproximación es que toma en serio el pensamiento de que el resultado natural del razonar libre es más bien el pluralismo normativo y cultural que una comunidad homogénea³. Sin embargo, esta concepción de la razón pública tampoco ofrece justificaciones fundamentales.

³ Así dice que "...el pluralismo no es visto como un desastre, sino más bien como el resultado natural de la razón humana bajo instituciones libres duraderas". Rawls, J., O.c., p. 17-18; ver también pp. 78 y 86.

A juicio de Rawls, ningún intento de establecer unos valores compartidos tendrá éxito en un mundo en el que personas con diversas categorías y normas se encuentran interactuando, la justificación del pensamiento comunitario tiene que fracasar. Sin embargo, podemos recurrir a cierta concepción de *personas* razonables, que, en opinión de Rawls, están comprometidas con una forma de reciprocidad y “se muestran dispuestas a proponer principios y criterios de cooperación y a aceptarlos de buena gana siempre que se les asegure que los demás harán lo mismo”⁴. Dado que las características del pluralismo excluyen la posibilidad de equiparar tales principios con normas éticas amplias, Rawls sostiene que las personas razonables “están dispuestas a construir el marco del mundo social público”⁵ y deben construir más que descubrir principios de justicia a través de un razonamiento público entre conciudadanos. La razón pública, según la construye Rawls, es el “razonar de los ciudadanos en el foro público acerca de las esencias constitucionales y de las cuestiones básicas de la justicia”⁶.

Evidentemente, esta concepción de la razón pública como reciprocidad entre miembros de lo público, descansa en muchos de los supuestos de fondo de los que dependen las concepciones de la legitimación democrática. Para Rawls, la razón pública tiene su contexto en una sociedad cohesionada que él contempla “como un esquema más o menos completo y autosuficiente de cooperación que existe a perpetuidad”⁷, al que los ciudadanos acceden por nacimiento y abandonan tras la muerte y cuyas políticas son democráticas. Varias consideraciones sugieren que esta concepción esencialmente cívica de la razón pública no puede justificar normas fundamentales. En primer lugar, esta concepción presupone, y por lo tanto no puede justificar, muchos acuerdos sociales fundamentales, como fronteras, una democracia o la ciudadanía. En segundo lugar, no deja claro si la acción razonable, según la entiende Rawls, es intrínsecamente pública, pues por

⁴ *Ibid.*, p. 80.

⁵ *Ibid.*, p. 84.

⁶ *Ibid.*, p. 40. También afirma: “La razón es pública de tres maneras: como razón de los ciudadanos en cuanto tales, es la razón de lo público; su objeto es el bien público y cuestiones de justicia fundamental; y su naturaleza, su contenido, es público y está dado por los ideales y principios expresados por la concepción de la justicia política que tiene la sociedad, ideales y principios desarrollados, sobre esa base, de un modo abierto y visible” (*Ibid.*, p. 248). Este tema se desarrolla también en los artículos de O’Neill, O., “Constructivism in Rawls and Kant”, y “Changing Constructions”, ambos recogidos en la recopilación de artículos de la autora *Constructing Authorities. Reason, Politics and Interpretation in Kant’s Philosophy*, Cambridge University Press, 2015.

⁷ *Ibid.*, p. 49.

un lado considera que lo “razonable [...] se refiere al mundo público de los otros”⁸, pero por otro lado considera que “no todas las razones son razones públicas: no lo son por ejemplo, las razones de las iglesias y de las universidades y de muchas asociaciones de la sociedad”⁹. Presumiblemente, la idea es que la reciprocidad entre un amplio, pero a la vez restringido espectro de razonadores (correligionarios, académicos) hace el razonar apropiado para ese dominio relevante limitado, pero sólo un razonar entre *todos* los conciudadanos, que haga abstracción de las diferencias entre ellos, constituye la razón pública completa y puede lograr la justificación pública de normas políticas a las que aspira el liberalismo político. En tercer lugar, la identificación entre razonabilidad y compromiso con la reciprocidad está él mismo abierto a discusión, una discusión que Rawls deja en parte sin resolver. Por ejemplo, en *El liberalismo político*, oscila entre una concepción *motivacional* y otra *modal* de lo razonable; la concepción motivacional pone el acento en la *voluntariedad* de las personas razonables para vivir y buscar acuerdos justos de co-operación, la concepción modal acentúa la *capacidad* de estas personas para hacerlo. Una concepción de lo razonable puede centrarse en una, pero difícilmente en ambas de estas propuestas¹⁰.

3. Alcance y autoridad: la razón ‘privada’ y polémica

Las limitaciones de estas tres concepciones de la razón pública no muestran que toda concepción de razón pública sea irrelevante para una justificación fundamental; de hecho nos pueden dar las claves para la construcción de una concepción de la razón más convincente. Una clave importante se puede hallar en el modo en el que el fracaso de cada concepción surge de su intento de recurrir a otros poderes, instituciones o prácticas, y de reclutar su autoridad en nombre de la razón. En cada caso es la apelación a pretensiones que carecen de una defensa razonada lo que socava la posibilidad de una justificación normativa fundamental. Así como el ciclista novel fracasa en mantener el equilibrio al aferrarse a objetos en cuya estabilidad confía, de la misma forma el razonador en ciernes

⁸ *Ibíd.*, p. 84.

⁹ *Ibíd.*, p. 247.

¹⁰ Para más detalles ver Onora O’Neill, “Political Liberalism and Public Reason: A critical Notice of John Rawls’s Political Liberalism”, *The Philosophical Review*, 106, 1997, 411-428.

sólo ofrecerá razones condicionales al confiar en algún poder o autoridad constituido social o civilmente pero sin un alegato razonado.

Kant expone con claridad cristalina este apunte negativo cuando establece la famosa distinción, bajo mi punto de vista todavía escasamente apreciada, entre los usos público y privado de la razón. Caracteriza no como públicos, sino como privados, los usos de la razón que apelan a concepciones infundadas racionalmente, tales como la autoridad civilmente constituida de la Iglesia o el Estado. En *¿Qué es Ilustración?* habla del razonamiento oficial de mandos militares, de pastores de la Iglesia consolidada y de empleados civiles, como un razonamiento *privado*. Estos funcionarios ejercen y reciben su autoridad de su cargo civil o público, y sus comunicaciones, cuando actúan oficialmente, no son (completamente) razonadas porque asumen la autoridad y los edictos de tal poder civil. Kant confirma muy explícitamente que “el uso privado de la razón es el que puede hacer aquel al que le ha sido confiado un determinado puesto o cargo civil” (WA, 8:37). Por el mismo motivo, clasificaría los modos de razonar a los que se llega en procesos de legitimación democrática, así como aquellos defendidos por los comunitaristas y rawlsianos tardíos, como privados, o al menos no completamente públicos, porque en cada caso apelan a la autoridad de instituciones y prácticas constituidas civil y socialmente. Kant contrapone tales usos ‘privados’ de la razón con el uso público de la razón de un académico “que por sus escritos habla al público en general, es decir al mundo” (WA 8:38).

Kant usa con frecuencia diversas expresiones para hacer ver que las razones fundamentales, y con ellas la autoridad de la razón, no puede derivarse o subordinarse a ningún otro poder o autoridad. Por ejemplo, en pasajes de la *Doctrina del Método* de la Primera Crítica vuelve sobre el mismo aspecto al insistir en que el razonar debe estar *liberado de presiones*. Allí escribe:

Si acudís a medios distintos de los de una razón libre de presiones; si gritáis que se comete alta traición; si llamáis a la gente como si se tratase de apagar un fuego, os ponéis en ridículo (...). Es absurdo esperar aclaraciones de la razón si antes se le ha prescrito por qué lado tiene que tomar partido de modo ineludible.¹¹

¹¹ KrV A 746-747/B 774-775.

El *Conflicto de las Facultades* reitera este apunte negativo, “la razón por naturaleza es libre y no admite ninguna orden para considerar algo como verdadero” (SF, 7:20), y desarrolla sus implicaciones para las tareas de la universidad¹². Abandonar el ‘argumento’ de una supuesta autoridad no es tarea sencilla. De hecho las facultades ‘superiores’ de Teología, Derecho y Medicina se alimentan de argumentos de autoridad. Derivan su autoridad del estado que las instituye, las regula y las restringe, y les asigna la tarea de la educación y práctica profesional. Como los empleados del estado en *¿Qué es Ilustración?*, estas facultades hablan con la voz de la autoridad debidamente constituida, a saber la de las profesiones constituidas y reguladas civilmente. Al igual que el discurso de tales empleados, la docencia en estas facultades es un uso privado de la razón en el sentido kantiano del término. En estos pasajes Kant representa a las facultades ‘superiores’ no como abandonando por completo la razón, pero sí abocadas hacia un tipo condicional de razonamiento que alcanzarán sólo aquellos que acepten una autoridad común. El público es, como mucho, “la comunidad civil” (SF, 7:34).

Por el contrario, Kant proclama que la facultad ‘inferior’ de filosofía¹³, no tiene un compromiso con la educación o práctica profesional, y no está o no debería estar regulada por el estado porque su disciplina es aquella de la razón:

Tiene que existir entre la comunidad de doctos de la universidad una facultad que por lo que se refiere a la enseñanza sea independiente de las órdenes del gobierno, que tenga la libertad de juzgarlo todo, aunque no de dar órdenes, que tenga algo que decir del interés científico, es decir de la verdad, donde la razón tenga el derecho de explicarse en público.¹⁴

La doctrina de la facultad ‘inferior’ se dirige a “otra clase de público, a saber, a una comunidad de doctos que se ocupa de la ciencias” (SF, 7:34). Este tema se desarrolla en

¹² En la misma obra afirma: “Cuando se trata de la verdad de ciertas enseñanzas que tienen que ser expuestas públicamente, el docente no puede apelar a una orden suprema, ni el estudiante puede argüir el pretexto de haberla aceptado por imposición”. (SF, 7:27)

¹³ Kant concibe la facultad de ‘filosofía’ cubriendo un amplio espectro de estudios de humanidades. La divide en departamentos que se ocupan del *conocimiento histórico* (historia, geografía, filología, humanidades), y departamentos que se ocupan del *conocimiento racional* (matemáticas pura, filosofía pura, metafísica de la naturaleza y de la moral). Ver SF, 7:28.

¹⁴ Afirma específicamente que “el gobierno se reserva el derecho de *sancionar* él mismo las enseñanzas de las facultades superiores pero las de la Facultad inferior las cede a la razón propia del pueblo instruido” (SF, 7:19) y “la facultad inferior [...] se ocupa de enseñanzas que no son aceptadas por orden de un superior.” (SF, 7:27).

detalle en el Apéndice a la parte I del *Conflicto de las Facultades*¹⁵, cuyo tema es el conflicto entre una de las facultades ‘superiores’, la de Teología, y la facultad ‘inferior’. Aquí Kant disfruta al destacar lo que supone para los teólogos bíblicos de la facultad ‘superior’ el apelar a la autoridad eclesiástica; y señala que la tarea de estos sólo puede ser la de enseñar dogmáticamente la fe eclesiástica a un auditorio fiel. Por el contrario, asevera que los ‘teólogos filosóficos’ de la facultad ‘inferior’, que confían en la razón para interpretar el mundo y los textos, incluso los textos de la Sagrada Escritura, pueden comunicarse, no simplemente con un auditorio restringido, sino con el mundo en su totalidad. En estos y otros muchos pasajes Kant enuncia un dilema. Si recurrimos a algún poder o autoridad civil o socialmente constituidos, por no decir incluso constituido por mera fuerza bruta, limitamos nuestras propias tentativas de razonar y conseguimos como mucho una comunicación con alcance y autoridad restringidos. Como el ciclista novel que pierde el equilibrio que busca al aferrarse a objetos estables, los razonadores pierden toda autoridad a la que aspiran al proclamar tales pretensiones.

Pero, ¿tienen alguna alternativa? Ni los pasajes en el *Conflicto de las Facultades* ni los de *¿Qué es Ilustración?* van más allá del apunte negativo. No muestran si acaso ni cómo las aspiraciones y responsabilidades de la facultad ‘inferior’ pueden ser conseguidas. Todavía hay que rendir cuentas del procedimiento adecuado de la facultad inferior y de su autoridad. Por sí sola, la insistencia en que la razón no puede ser derivada de poderes o autoridades de otras clases nos ofrece un avance muy limitado. Necesitamos todavía alguna referencia positiva de los medios por los que unos, y no otros usos de las capacidades cognitivas, que no se derivan de fuentes espurias, pueden ser considerados como razonados. Seguramente, el pensamiento y la acción razonados requieren algo más que el rechazo o la resistencia a espurias fuentes de razones.

4. Alcance y autoridad: el uso ‘sin ley’ de la razón

Una respuesta evidente a las limitaciones de las concepciones democráticas, comunitarias y cívicas de la razón pública, y de otros muchos usos privados de la razón a los que Kant dirige su atención, es insistir en que un razonar serio no puede estar

¹⁵ Ver SF 7:36, muchas de las afirmaciones de Kant en este ‘Apéndice’ tienen sus paralelismos en la *Religión dentro de los límites de la mera razón*.

comprometido con ninguna autoridad civilmente constituida, ni de hecho con ningún poder contingente o autoridad para los que no se ofrezca ninguna justificación, y que esta independencia es la condición para llegar a auditorios de mayor alcance.

Sin embargo, esta respuesta es más fácil de formular que de entender. La imagen de la razón pública preferida de Kant es el razonar de los académicos, el razonar de la Facultad de Filosofía comunicándose con el mundo en su conjunto. Tiene limitaciones evidentes. Tal vez en el mundo de la correspondencia y comunicación internacionales entre académicos del siglo XVIII este ejemplo fuera la mejor imagen que Kant pudo encontrar para un razonar no atado a edictos ni opiniones de estados cohesionados, ni a instituciones, prácticas o roles, como tampoco a sus poderes coercitivos. Pero él ciertamente conocía que la realidad de la vida académica rara vez estaba a la altura de este ideal. El peso del argumento en *¿Qué es Ilustración?*, y en pasajes de otros muchos textos, es la vulnerabilidad de tal comunicación. Su objetivo es mostrar que los estados, incluso los estados despóticos, tienen un interés en permitir a los académicos “la menos dañina de aquello que puede ser llamado libertad, hacer uso público de su razón en cualquier asunto” (WA, 8:36). Según el punto de vista de Kant, los estados y gobiernos que rechazan otorgar a sus ciudadanos esta, la ‘libertad más inocua’, actúan en su propio detrimento. Este argumento no es del todo convincente, dado que los intereses de los gobernantes, y especialmente de los despóticos, incluso cuando se proclaman ilustrados, pueden quedar amenazados por el fermento de una investigación intelectual sin restricciones.

Sin embargo, la cuestión más profunda no es si los gobiernos, incluidos los gobiernos despóticos, tienen un interés genuino en permitir la libre investigación, sino si podemos decir algo acerca de los requisitos de una comunicación razonada más allá de confirmar el apunte negativo de que no debería, y de hecho no puede, referir su autoridad a edictos y concepciones de lo civil u otros poderes o autoridades. ¿Es el razonar meramente una cuestión de libertad de restricciones, de palabras liberadas y sin estructura, de un mercado, un bazar o un barullo de declaraciones? ¿No hay tal vez nada más allá de un juego post-modernista de (quasi) significantes?

Otros textos dejan ya claro que Kant no piensa en una libertad de interferencias como el único requisito de la razón, o en concreto de la razón pública. Aunque en *¿Qué es Ilustración?* se hace especial énfasis en la necesidad de que los usos públicos de la razón

estén libres de restricciones o del control de los poderes civiles, el texto es bastante más que una contribución banal y tímida a la literatura sobre el libre discurso. De hecho, según el estándar contemporáneo, Kant limita severamente el dominio del libre discurso, tan severamente, que su imagen de la razón pública, que sigue el modelo de la comunicación académica, puede ser leída como si sugiriera sólo que los legisladores deberían permitir a aquellos cuya comunicación tiene poco impacto en la vida civil, decir lo que se les antoje. Pero el texto no aboga por un punto de vista meramente permisivo del uso adecuado de las capacidades cognitivas humanas.

Incluso en *¿Qué es Ilustración?* donde la libertad que los legisladores conceden a sus súbditos es un asunto relevante, Kant está lejos de ver la razón pública como una mera ausencia de constricciones. Presenta a aquellos que hacen un uso público libre de su razón, no como abandonando toda disciplina intelectual, sino como juzgando cuidadosamente, buscando la madurez intelectual y la autonomía, como persiguiendo “la llamada a que cada individuo piense por sí mismo” (WA, 8:36). Aunque los más sabios legisladores dejarán a los súbditos libres para hacer un uso público de la razón, por un momento Kant no asume que la razón sin coerción tenga que ser equiparada a un balbuceo sin constricciones.

La distinción que Kant establece entre los usos aceptables e inaceptables de la libertad de razonar se explora más profundamente en *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*, publicado un año después de *¿Qué es Ilustración?* Éste se centra en las razones de por qué los legisladores deberían conceder a sus súbditos libertad para expresarse y comunicarse, aquél en el uso adecuado de esta libertad y las razones de por qué la mera ausencia de constricciones no es suficiente para el pensamiento razonado. Kant afirma en *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* que nada que carezca por completo de estructura y disciplina podría merecer el nombre de razón. Agudamente pregunta a los críticos de la razón “¿habéis considerado también (...) a dónde se va a parar con vuestros ataques contra la razón?” (WDO, 8:144) y afirma que si asumen que la razón no es más que libertad de pensamiento, encontrarán que la libertad que ellos alaban obstaculiza la comunicación con los demás, pues no podemos comunicar nuestros pensamientos u ofrecer razones para la acción sin imponer una cierta estructura o disciplina en nuestro pensamiento y discurso.

La propuesta inicial de Kant es sostener que la libertad de pensamiento no puede estar separada de la libertad de comunicación. Tanto el pensamiento como el discurso y la escritura, presuponen audiencias posibles, es decir pluralidades de potenciales pensadores, oradores y comunicadores:

A la libertad de pensar se opone **primeramente** la *coacción civil*. Es cierto que se dice que un poder superior puede quitarnos la libertad de *hablar* o de *escribir*, pero que no puede despojarnos en modo alguno de la libertad de *pensar*. Sin embargo, ¿hasta qué punto y con qué corrección *pensaríamos* si no pensáramos, por decirlo así, en comunidad con otros a los que *comunicar* nosotros nuestros pensamientos y ellos los suyos a nosotros? Por tanto, bien se puede decir que ese poder externo que arrebató a los hombres la libertad de *comunicar* públicamente sus pensamientos les quita también la libertad de *pensar*, única joya que todavía nos queda al lado de todas las cargas civiles, y sólo por cuyo medio cabe procurar aún remedio contra todos los males de esta situación.¹⁶

Para Kant la opción del pensar solitario no tiene cabida. Incluso un uso privado de la razón asume cierta pluralidad. Pero si las autoridades y las instituciones de fondo que los usos privados de la razón aceptan y de las que dependen, no son reivindicadas, debemos preguntar si un uso público serio de la razón tiene que serlo sin ninguna constricción o sin ley. La respuesta de Kant es un enfático no.

Kant hace uso de una retórica feroz y en ocasiones sarcástica¹⁷ para caracterizar a aquellos que alimentan la ilusión de que el razonar se puede dar sin estructura o disciplina, o imaginan que tal ausencia de estructura y disciplina pudiera ser liberadora. Tiene un objetivo claro en mente que incluye a varios auspiciadores del entusiasmo religioso, la superstición y las concepciones exageradas de los poderes del genio. Hoy en día sus objetivos podrían incluir a ciertos postmodernos, escépticos y deconstruccionistas. Todos estos críticos de la razón no logran ver hacia dónde conduce por sí misma la liberación sin estructura:

Si la razón no quiere estar sometida a la ley que ella se da a sí misma, tiene que humillarse bajo el yugo de las leyes que otro le da; pues, sin alguna ley, nada, ni siquiera el mayor sinsentido, puede continuar mucho tiempo su juego. Así, pues, la consecuencia

¹⁶ WDO, 8:144.

¹⁷ Una impugnación razonada de los negadores de la razón no sería apenas posible, como han descubierto aquellos que se han comprometido razonablemente con los postmodernos.

inevitable de la *declarada* falta de ley en el pensar (de una liberación de las restricciones impuestas por la razón) es que de este modo se pierde en último término la libertad de pensar y, porque de ello no tiene la culpa el infortunio, sino una verdadera arrogancia, dicha libertad se *malogra* en el sentido propio de la palabra.

Las ilusiones de un pensar ‘sin ley’ no llevan meramente a la confusión sino al desastre.

Primero el *genio* se complace mucho en su atrevido empuje, dado que ha soltado el hilo con el que de ordinario lo guiaba la razón. Pronto seduce también a otros con actos de autoridad y grandes expectativas y, de ahí en adelante, parece haberse puesto a sí mismo en el trono que la lenta y pesada razón tan mal realizaba; aun cuando para este fin utiliza siempre el lenguaje de la razón. A la máxima, adoptada luego, de la invalidez de una razón legisladora en primera instancia la llamamos nosotros, hombres comunes, **delirio**; aunque esos predilectos de la amable naturaleza la llaman *iluminación*. No obstante, dado que pronto ha de surgir entre ellos mismos una confusión de lenguas, porque sólo la razón puede regir válidamente para todos, mientras que ahora cada uno sigue su propia inspiración¹⁸.

Tal pensamiento anárquico y ‘sin ley’ conlleva un mero balbuceo y se encuentra indefenso ante las pretensiones del dogma, la multitud enfurecida y la superstición.

5. Alcance y autoridad: autonomía y razón pública

Si el pensar ‘sin ley’ no conduce a la libertad de pensamiento y comunicación, sino a un galimatías y al aislamiento, e incluso a la superstición y desorientación cognitiva, y a la vulnerabilidad frente a tiranos y demagogos, entonces cualquier actividad en la vida humana que se presente como razonada tiene que tener una estructura. En particular tiene que tener la suficiente estructura como para que podamos distinguir los pensamientos y propuestas que ofrecen buenas razones, de aquellas que proponen sólo razones pobres, y por lo tanto que nos permita decidir cuáles deberíamos aceptar y cuáles deberíamos rechazar. El razonar, ya sea teórico o práctico, tiene que tener alguna fuerza normativa.

¹⁸ Ver también KrV A 707/B735.

¿Dónde encontrar esta autoridad y fuerza normativa si no podemos tomarla prestada de ningún otro lugar? Cuando el pensar y el actuar se estructuran sólo a partir de categorías prestadas y normas de instituciones y prácticas civiles o sociales, sólo pueden conseguir una autoridad y una fuerza normativa limitadas y condicionales. En opinión de Kant, tales categorías y normas no pueden fundar más que usos de la razón parciales, ‘privados’, a los que sólo podrán llegar y sólo podrán ser seguidos por aquellos que pueden captar y aceptar las mismas categorías y normas. Así, si algo tiene que contar como algo *más que* una razón privada, en el sentido kantiano del término, si hay algo que pueda contar como *razón pública plena*, entonces las estructuras y disciplinas que la constituyen no pueden ser derivadas de instituciones y prácticas existentes. Pero ¿qué es lo que aporta la disciplina interna o la estructura del razonar plenamente público? La respuesta de Kant es clara:

La libertad en el pensar significa también el sometimiento de la razón a ningunas otras leyes que las que ella se da a sí misma; y su opuesto es la máxima de un **uso sin ley** de la razón (para de esta manera, según se figura el genio, ver más lejos que bajo la restricción impuesta por las leyes).¹⁹

Los usos públicos de la razón deben tener una estructura de *corte legal* más que *sin ley*, pero en tanto que no pueden derivar su legalidad de fuentes externas, esta legalidad tendrá que ser *autolegislada*. En tanto que los términos *auto-legislación* y autonomía tienen el mismo significado (según su uso en Kant), se sigue que el compromiso con la razón pública y la autonomía son una y la misma cosa. Kant es bastante explícito:

A la facultad de juzgar según la autonomía, esto es, libremente (según los principios del pensar en general), se le llama razón.²⁰

Esta identificación de la razón con la autonomía es llamativa en un principio, porque las interpretaciones contemporáneas de la autonomía la ven en gran medida como una cuestión de independencia más que de razón. Kant nunca hace equivalentes autonomía e independencia. A diferencia de los más recientes escritores ‘kantianos’, él no presenta la autonomía o *autolegislación*, poniendo el énfasis en la legislación del sí mismo, sino más bien en que la legislación no esté hecha por otros, que no sea derivativa²¹. La ‘legislación’

¹⁹ WDO, 8:145.

²⁰ SF, 7:27.

²¹ O’Neill, O. ha publicado otros artículos que tratan este tema, “Autonomy: the Emperor’s New Clothes”, “Self-legislation, autonomy and the form of law”, “Autonomy and public reason in Kant, Habermas and

no-derivativa no nos puede exigir aceptar las leyes dadas o las reglas de alguna institución o autoridad, sólo puede ser un asunto de exigir que cualquier principio que usemos para estructurar el pensamiento o la acción sea de corte legal y tenga un alcance universal. Eso es lo que significa adecuarse a los ‘principios del pensar en general’.

Al final de *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*, Kant elabora esta interpretación de la razón como autonomía al identificar el pensar razonado con la práctica de adoptar principios del pensamiento y de la acción que tienen la forma de ley y que pueden ser aceptados por todos.

La máxima de pensar siempre por sí mismo es **ilustración**. De ella, no forma parte tanto como se figuran aquellos que ponen la ilustración en los conocimientos: porque la ilustración es más bien un principio negativo del uso de la propia facultad de conocer (...). Servirse de su propia razón no quiere decir otra cosa que preguntarse a sí mismo en todo lo que cabe admitir, ¿es factible convertir en principio universal del uso de la razón el fundamento por el que se admite algo, o aun la regla que resulta de lo que se admite?²²

En este pasaje Kant establece de nuevo muy claramente que la autonomía o el pensar por uno mismo, como él lo concibe, nunca será un asunto de una simple libertad ‘sin ley’ del pensar o el actuar; pensamos, juzgamos y actuamos autónomamente sólo si estructuramos nuestra libertad adhiriéndonos y adoptando principios que puedan ser universalmente seguidos o aceptados, que tienen por ello que combinar la estructura formal de la ley, esto es la estructura formal de un principio universal, con su alcance universal.

La concepción kantiana de la autonomía se construye sobre las nociones de *pluralidad* y *ley*. Nosotros pensamos y actuamos autónomamente sólo si y en la medida en que pensamos y actuamos sobre principios que pueden ser principios para todos, más que sobre principios que son aptos sólo para un público limitado tal como sea definido por alguna autoridad civil o de otra clase, o por una ideología. La forma de la independencia que cuenta para la autonomía kantiana no es ser independiente de un ‘legislador’ individual, sino la independencia de los principios ‘legislados’ por cualesquiera deseos, decisiones, poderes o convenciones que pueden estar vigentes en algún grupo o audiencia.

Rawls”, todos ellos recogidos en el libro *Constructing Authorities. Reason, Politics and Interpretation in Kant's Philosophy*.

²² WDO, 8:146, nota.

El razonar, bien sea teórico o práctico, es sólo una cuestión de estructurar el pensamiento y la acción en formas que los otros *puedan* seguir. De algún modo esta concepción de la razón pública como autonomía está en línea con varias concepciones contemporáneas de la razón pública (al igual que la propia concepción de Kant de la razón privada). Todas las concepciones de la razón son concebidas exigiendo que el pensar y la acción sean conducidas por principios que los demás puedan seguir o adoptar. La única pero crucial diferencia entre las concepciones recientes de la razón pública, y la concepción kantiana de la razón ‘privada’ por un lado, y la concepción kantiana de la razón como autónoma por otro, es que las primeras se refieren a *pluralidades cohesionadas*, definidas por instituciones, prácticas e ideologías cívicas o sociales, mientras que para Kant la razón pública requiere un pensar y actuar que se dirija a una *pluralidad sin restricción*: el mundo en su conjunto.

Si estas consideraciones son convincentes, Kant ha conectado la autoridad y el alcance de la razón; de hecho ha reivindicado una concepción específica de la razón pública al exigir que tiene que ser de utilidad del más amplio alcance. Razonar es una cuestión de usar patrones de pensamiento o adoptar principios de acción que los otros también puedan seguir o aceptar. Si aspiramos a llegar sólo a un público local o con un pensamiento similar habrá concepciones compartidas suficientes desde las que razonar; pero el resultado no será más que un uso privado de la razón comprensible y convincente sólo entre los que piensen de forma semejante. Si lo que buscamos es llegar más allá de los círculos restringidos donde hay autoridades o concepciones compartidas que pueden soportar el peso del dar-razones, tenemos que proveer una estructura que los miembros de una pluralidad más amplia, potencialmente diversa e inespecífica puedan seguir, al aceptar y seguir principios de pensamiento y acción que una audiencia sin restricciones pueda seguir. Kant advierte que hay menos de esto de lo que la gente puede imaginar, pero lo que hay nos puede todavía sorprender por su combinación de autoridad normativa y alcance extensivo para guiar pensamiento y acción.

6. Algunas sorpresas de la razón

Concluyo con algunos comentarios sobre las formas en que, según lo veo, la concepción de la razón en Kant todavía nos puede sorprender. Un simple listado podría

incluir los siguientes puntos. Esta es una concepción de la razón que no es individualista, ni está anclada en una filosofía de la conciencia; es una concepción de la razón que es igualmente relevante para el pensar y para el actuar; es una concepción de la razón que está íntimamente unida a la concepción de la autonomía en Kant y con apenas conexión con la consideración contemporánea de la autonomía.

En primer lugar, al aproximarse de esta forma a la naturaleza y autoridad de la razón, Kant ha asumido una opinión clara de lo que se necesita para que algo pueda contar como razonado y ofrecer razones *para los demás*. Él concibe el razonar como dirigido a un público. Los usos privados de la razón están dirigidos a audiencias restringidas, los usos públicos de la razón están dirigidos a audiencias sin restricciones. Sería sin embargo desorientador etiquetar la concepción kantiana de la razón como ‘dialógica’, porque él no piensa (a diferencia de ciertos contemporáneos) que sea el producto de un tiempo real, de un diálogo efectivo. Los argumentos de Kant tratan acerca de las condiciones necesarias para cualquier cosa que quiera contar como razón, y su pensamiento más básico puede ser expresado muy concisamente como el pensamiento de que no damos razones a los demás a no ser que les presentemos un patrón de pensamiento que pueda ser seguido, y que nos les damos razones incondicionadas a no ser que les demos patrones de pensamiento que puedan seguir sin aceptar un punto de arranque arbitrario.



Reflexiones sobre el binomio ‘kantismo’ y ‘pragmatismo’ a principios del XXI

Reflections on the binomial 'Kantianism' and 'Pragmatism' at the beginning of the twenty first century

JOSEFA ROS VELASCO*

Universidad Complutense de Madrid, España

Reseña de: Gabriele Gava y Robert Stern (eds.), *Pragmatism, Kant, and Transcendental Philosophy*, Nueva York/Londres: Routledge, 2016, 305 pp. ISBN: 978-1-138-79191-6

La discusión en torno a la relación existente entre la filosofía kantiana y los fundamentos de la escuela pragmatista sigue siendo tan actual como lo era a principios del XX, cuando figuras de la talla del teólogo americano Arthur Cushman McGiffert o del filósofo británico Charles Edgar Witter dedicaban los primeros trabajos (1910; 1915, respectivamente) a dilucidar si el pragmatismo era deudor en algún sentido de la herencia kantiana. La proliferación de estudios que tratan de recuperar aquél debate a comienzos del

* Josefa Ros Velasco (1987) es Licenciada en Filosofía (2010) y en Publicidad y Relaciones Públicas (2011) con Premio Extraordinario Fin de Carrera y Master en Pensamiento Contemporáneo (2011) y en Formación de Profesorado (2012) por la Universidad de Murcia. Actualmente es personal docente e investigador en formación en el Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Teoría del Conocimiento de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid y estudiante del Programa de Doctorado en Filosofía con mención hacia la Excelencia de la misma institución como becaria del programa FPU (Formación del Profesorado Universitario) del MECD, bajo la tutela del Prof. Dr. José Luis Villacañas Berlanga, con vinculación al proyecto “Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico” (FFI2012-32611). Fue becaria DAAD en 2013 en el Internationales Zentrum für Kultur und Technikforschung (IZKT Stuttgart Universität) bajo la tutela del Dr. Felix Heidenreich, becaria Deutsche Literatur-Archiv Marbach (Stuttgart) y becaria FPU Estancias Breves en 2014 bajo la tutela del Dr. Marcel Lepper. Es miembro del equipo de trabajo del grupo de investigación de la Universidad de Murcia “Historia y Videojuegos” (HAR2011-25548) desde 2012 y del proyecto “Historia y Filosofía de la experiencia” (HUM FFI2013-46361-R) del Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC desde 2016. Áreas de investigación: Hans Blumenberg, Paleoantropología, Etnología, Aburrimiento, Hipocondría. Publicaciones (selección): “Perspectivas filosóficas sobre la hipocondría”, *Anthropos* (239) 2014; “Paradigms for a Metaphorology of the Cosmos”, *Studies in History and Philosophy of Sciences* (52) 2015; “The Evolution of Language: An Anthropological Approach”, *Evolutionary Anthropology* (25)2 2016; *Literatura, estética y nihilismo* (co-editado con Alberto Frago), Madrid: Trotta, 2016.

presente siglo se hace cada vez más notable a través de la publicación de contribuciones como el *paper* sobre metafísica de la realidad virtual del filósofo Nicholas Rescher (2000), de la Universidad de Pittsburgh; el capítulo sobre los derechos de propiedad del Profesor de Economía de la Universidad de Wisconsin-Madison Daniel Bromley (2004); la investigación del Profesor de Filosofía, Sidney Axinn (2006), de la South Florida, sobre el pragmatismo occidental; la de Istvan Danka (2010), de la Universidad de Tecnología y Economía de Budapest, que aborda el triángulo Dewey-Rorty-Kant; o, más recientemente, el estudio del Profesor de Filosofía de la Universität Konstanz, Tobias Henschen (2013), que presupone de manera directa la realidad del pragmatismo kantiano, por citar sólo algunos. Los ecos de la disputa a favor y en contra de la pareja kantismo-pragmatismo no sólo se encuentran en el marco internacional; muchos son los pensadores hispanohablantes que tratan de hacerse cargo de las condiciones de posibilidad de dicha alianza, entre los que podemos contar, entre otros, al Profesor José Miguel Esteban Cloquell (Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México) (2004) y, a finales del XX, al profesor del Navarro Villoslada (Pamplona) Carlos Ortiz de Landázuri (1996) y al investigador del Borges Center (Universidad de Pittsburgh) Iván Almeida (1998). Pero en esta ocasión nos toca volver al panorama extranjero para dar a conocer una nueva obra que pretende recoger las reflexiones más recientes sobre este planteamiento: *Pragmatism, Kant, and Transcendental Philosophy*, publicada en 2016 por Routledge y editada por el investigador asociado de la Goethe Universität de Frankfurt, Gabriele Gava, y el Profesor de Filosofía de la Universidad de Sheffield, Robert Stern.

Quienes han dedicado gran parte de su vida al trabajo sobre la filosofía kantiana y sus puntos de unión con el pragmatismo, en obras como *Pierce's Account of Purposefulness: A Kantian Perspective* (2014), por parte de Gava, o como *Transcendental Arguments and Scepticism: Answering the Question of Justification* (2000), por la de Stern, vienen con este nuevo título a complementar el debate existente aportando un soplo de aire fresco a las posturas ya consolidadas del pasado. *Pragmatism, Kant, and Transcendental Philosophy* nace a partir de la compilación de las propuestas que fueron presentadas en el encuentro “Bridging Traditions: Idealism and Pragmatism”, celebrado entre los días 10-12 de abril de 2014 en la Goethe Universität y organizado por los propios editores con la ayuda de la Deutsche Forschungsgemeinschaft, la Leverhulme Trust y la Vereinigung von Freunden und Förderen der Goethe Universität. Tanto la conferencia como la posterior publicación del volumen que tenemos entre manos formaban parte del trabajo postdoctoral del que actualmente dirige el proyecto “Kant, transcendental strategies, and philosophical antinomies” en la Goethe Universität, Gabriele Gava, que se desarrolló entre 2012-2014 en la misma institución, al amparo de una beca Alexander von Humboldt, con el título “Kant's transcendental method in philosophy and its legacy to pragmatism and philosophy today”, bajo la tutela de Marcus Willaschek. En el contexto del mismo, se estableció durante 2013 una colaboración con el proyecto de Robert Stern “Pragmatism and Idealism: Convergence or Contestation?” que daría lugar a la primera colaboración entre ambos investigadores –aunque probablemente la relación entre ellos ya se habría establecido

durante la estancia de Gava como Profesor visitante en la Universidad de Sheffield en 2008.

Como ocurre en la mayoría de los casos, el libro compendia algunas de las comunicaciones por invitación del evento de 2014, a excepción de la del Profesor Asistente de la Universidad de Vanderbilt Scott Aikin,¹ la del Profesor Sebastian Rödl (Universität Leipzig) –inédita hasta el presente–, la de la Profesora Catherine Legg (Universidad de Waikato)² y la de Christopher Hookway, Profesor de la Universidad de Sheffield y colega de Departamento de Stern.³ Se suman, sin embargo, a las de aquellos que han tomado parte en ambos frentes las de tres pensadores que estuvieron ausentes en el encuentro: la de la Profesora Chril Misak (Universidad de Toronto), la del investigador Boris Rähme (Fondazione Bruno Kessler, Trento) y la del fundador de la Kant Society de Reino Unido, Graham Bird. Así las cosas, el volumen cuenta con diez de las catorce ponencias que se presentaron en Frankfurt más tres añadidas, lo que hacen un total de trece capítulos más una introducción y una página de agradecimientos, elaboradas por los editores, unas notas bio-bibliográficas de los autores y un par de índices de términos y de contenidos.

El objetivo primordial tanto del congreso como del volumen, consistente en poner de manifiesto la relación que se abre entre la filosofía kantiana y el pragmatismo, ha sido siempre uno y el mismo y no se ha visto alterado a pesar de que muchas de las contribuciones han sufrido cambios formales en su denominación y de que los capítulos han sido dispuestos con ciertas modificaciones en cuanto al orden en que tuvieron lugar las intervenciones. Mientras que el encuentro estaba dividido en dos secciones –los dos primeros días se dedicaron a las temáticas más cercanas al proyecto de Gava y el último se reservó para aquellos ponentes más afines al de Stern–, la publicación de los resultados del mismo, por su parte, se ha articulado siguiendo un nuevo esquema diseñado por los editores que, como comprobaremos a continuación, no es más que una declaración de intenciones que en ningún momento llega a hacerse formal.

De alguna manera, todos los ensayos que conforman la presente edición asumen que el estudio de la relación entre el kantismo, el pragmatismo y los actuales acercamientos a los argumentos trascendentales facilita el entendimiento de estas tradiciones de pensamiento permitiendo abordar los problemas filosóficos de una manera original. En este sentido, sus esfuerzos giran en torno a arrojar luz sobre cuatro cuestiones principalmente: 1) qué es aquello que los pragmatistas dicen de Kant; 2) en qué momentos

¹ Su ponencia, titulada “Modest Transcendental Arguments and Pragmatic Realism” fue publicada al año siguiente del congreso como “Modest (but not Self-Effacing) Transcendental Arguments” en la *Southwest Philosophy Review*.

² A pesar de que su participación, “Idealism Operationalized: How Pragmatism Can Help Explicate and Motivate the Possibly Surprising Idea of Reality as Representational”, no ha sido editada, podemos rastrear una secuela de la misma que fue presentada unos meses después en la *New Zealand Association of Philosophy Conference*, celebrada del 1-5 de diciembre del mismo año en la Universidad de Canterbury, bajo el título “Idealism operationalized: Charles Pierce’s theory of perception”.

³ Las líneas de su comunicación inédita pueden encontrarse con facilidad a lo largo de prácticamente toda su producción filosófica que alcanza más de treinta años dedicada al estudio del pragmatismo, la epistemología, la filosofía de la mente y del lenguaje o el escepticismo, entre las que podemos destacar como obras de referencia *Pierce* (1985), *Scepticism* (1990) o *Truth, Rationality and Pragmatism* (2000).

los pragmatistas han seguido a Kant en sus planteamientos, incluso si no lo reconocen; 3) cuáles son los paralelismos existentes entre la filosofía kantiana y el pragmatismo; y 4) cuáles son los puntos comunes entre la argumentación trascendental y el pragmatismo. Aunque los autores no han dividido el corpus del volumen en estos apartados denotan en todo momento que cada una de las contribuciones que lo conforman tiene cabida en uno de estos cuatro hipotéticos bloques. Sin embargo, reservan para el lector el ejercicio de determinar a qué pregunta está tratando de responder cada cual en su caso, pues los distintos ensayos no están predispuestos de manera ordenada siguiendo el planteamiento de las mismas. Damos paso, entonces, a facilitar dicha tarea exponiendo sucintamente cómo los autores han tratado de responder a tales interrogantes mediante el ejercicio de reflexión que elaboran en sus trabajos.

Del primero de ellos, el que se pregunta por lo que los pragmatistas dicen de Kant, se han encargado principalmente James O’Shea, Profesor Asociado de la School of Philosophy de la University College Dublin, con su artículo “Concepts of Objects as Prescribing Laws: A Kantian and Pragmatist Line of Thought” (en el congreso “Concepts as Involving Laws: A Kantian Pragmatist Line of Thought”) y el investigador postdoctoral del Helsinki Pierce Center, Jean-Marie Chevalier, en “Forms of Reasoning as Conditions of Possibility: Pierce’s Transcendental Inquiry Concerning Inductive Knowledge” (“Did Pierce Develop Transcendental *A Posteriori* Arguments?” en el encuentro). O’Shea ha centrado la atención en recoger lo que pragmatistas como Clarence Irving Lewis (1929, 1946), Wilfrid Sellars (1948, 1953ab, 1957, 1962, 1963, 1967, 1970, 1976) o Robert Brandom (1994, 2008, 2009, 2015) han dicho sobre Kant en sus trabajos, especialmente a propósito del reconocimiento de la idea kantiana de que las leyes objetivas dependen de la aplicación del constructo conceptual a la experiencia que aparece en el prefacio a la 2ª edición de la *Kritik der reinen Vernunft*. Chevalier, por otro lado, ha circunscrito su campo de análisis a la figura de Charles Sanders Pierce (1931-1958, 1982), con el objeto de explorar el impacto que tiene en la tradición pragmatista la concepción kantiana de las condiciones de posibilidad de la experiencia.

Ambos autores muestran que los principios regulativos sobre los que trabajaba Kant en la *Kritik der reinen Vernunft* y en la *Kritik der Urteilskraft* juegan un rol central para los pragmatistas, aunque no siempre de manera abiertamente reconocida. Sin embargo, han sido otros tres colaboradores del volumen quienes se han ocupado de interpretar lo que los mismos han significado para algunos de los pragmatistas más representativos. Cheryl Misak (Profesora de Filosofía de la Universidad de Toronto), muestra en “Pierce, Kant, and What We Must Assume”, que las *esperanzas regulativas* de Pierce (1931-1958, 1976, 1982) son en realidad una naturalización de los principios regulativos de Kant en la que se los desprovee de su estatus metafísico y epistemológico. De la misma manera, el Profesor de Filosofía del University College London, Sebastian Gardner, hace acopio de aquellas disquisiciones pragmatistas que consideran los principios regulativos como meras asunciones metodológicas en “German Idealism, Classical Pragmatism, and Kant’s Third Critique” (anteriormente “Merely Regulative? Vanishing Distinctions in Kant’s Third

Critique”). Finalmente, y para cerrar esta primera sección, el capítulo de Daniel Herbert (investigador honorario de la Universidad de Sheffield), cuyo título reza “Pierce and the Final Opinion: Against Apel’s Transcendental Interpretation of the Categories” (en el encuentro “Dewey’s Hegelian Critique of Kant”), retoma la trayectoria de Pierce (1931-1958, 1976, 1982, 1992-1998) para aclarar que su lectura de los principios regulativos kantianos estuvo en todo momento mediada por la de Karl-Otto Apel (1995).⁴

En el caso de los anteriores se trata de estudios que versan sobre planteamientos pragmatistas que en cierta medida admiten la presencia de la filosofía kantiana para bien o para mal. El siguiente bloque, sin embargo, está dedicado a las contribuciones que exploran aquellas propuestas que, siendo deudoras del kantismo, no han hecho alusión al mismo a lo largo de su exposición. Entre los responsables de explorar la recepción encubierta de Kant en los pragmatistas se encuentra Stern, en cuyo texto, “Round Kant or Through Him? On James’s Arguments for Freedom, and Their Relation to Kant’s”⁵ recrimina a William James (1890-1909, 1902-2004) haber evitado mencionar las reflexiones kantianas sobre la libertad. En la misma línea, el que fue director de la investigación postdoctoral de Gava y actualmente Profesor de Filosofía en la Universidad de Frankfurt, Marcus Willaschek, dedica su texto, “Kant and Pierce on Belief” (“The Other Grandfather of Pragmatism. Kant and Pierce on Belief” en 2014), a criticar el hecho de que Pierce (1931-1958, 1992-1998) no aludiese a Kant al hablar de las creencias, especialmente a propósito del Cánón. Un tercer *paper* alude de nuevo a James, el del Fundador de la Kant Society de Reino Unido y Profesor retirado de la Universidad de Manchester, Graham Bird, titulado “Consciousness in Kant and William James”, para poner de manifiesto que el pragmatista nunca ha llegado a superar el tratamiento kantiano de la conciencia, a diferencia de lo que trató de declarar en su afirmación del entendimiento de la misma desde la psicología (1890, 1912).

Gava y David Macarthur (Profesor Asociado de Filosofía en la Universidad de Sidney) dan forma con sus aportaciones al tercer bloque, destinado a explorar en profundidad los paralelismos que de hecho se dan entre la filosofía kantiana y el pragmatismo. Sus trabajos pretenden escudriñar la posibilidad de comprender a Kant como defensor de las más innovadoras tendencias pragmatistas. No se trata, en este caso, de comprobar si la filosofía kantiana en su totalidad puede ser entendida como una forma de pragmatismo, sino de subrayar algunos de los puntos de la misma que pasan por considerarse formas tempranas de proto-pragmatismo; por ejemplo, su insistencia en dar prioridad a la filosofía práctica sobre la teórica, su diferenciación entre dos concepciones de la filosofía como serían la escolástica y la cósmica, o su apertura al debate que todavía se discute en la actualidad acerca de si la tarea del filósofo consiste en *aprender filosofía* o en *aprender a filosofar*. En este contexto, Gava hace mención en su texto “The Fallibilism

⁴ Un posible trabajo de referencia para que el lector pueda complementar su lectura en torno a la deuda kantiana de Pierce es el del filósofo James Feibleman, “Pierce’s use of Kant”, que constituye uno de los primeros en abordar esta herencia a mediados del siglo pasado (v. referencias), y que no ha sido traído a colación por los autores del presente volumen.

⁵ Este capítulo puede encontrarse asimismo en su libro *Kantian Ethics*, publicado en 2015 (Oxford University Press).

of Kant's Architectonic" a uno de los temas kantianos que más patentemente se ha materializado en el pragmatismo: el de la falibilidad de la razón y los argumentos. Por lo que respecta al trabajo de Macarthur, "A Kant-Inspired Vision of Pragmatism as Democratic Experimentalism" (en su ponencia "Pragmatism & Kant's Critical Project"), consiste en explorar la conexión entre la epistemología kantiana de la crítica a la autoridad de la razón y el método de investigación pragmatista, aplicada a la realidad educativa actual. En esta línea, Macarthur prueba que la consideración kantiana de la razón pública y social es comparable con lo que Pierce (1931-1958, 1992-1998) llamaba *experimentalismo democrático*, valiéndose del estudio de la especialista Onora O'Neill (1989) *Constructions of Reason*.

Llegamos así al que conforma el cuarto y último bloque del volumen, dedicado a la exposición de la relación entre los pragmatistas y aquellos que siguen en la actualidad el planteamiento de los argumentos trascendentales desde Kant para hacer frente a los problemas filosóficos contemporáneos. El Profesor de Filosofía de la Religión de la Universidad de Helsinki, Sami Pihlström; el emérito de la Universidad de Aachen y director del Forum für Philosophie Bad Homburg, Wolfgang Kuhlman; y el investigador de la Fondazione Bruno Kessler (Trento), Boris Rähme, son los encargados de cerrar esta obra defendiendo que los argumentos trascendentales y el pragmatismo no son incompatibles después de todo. Pihlström escuda esta relación en "Subjectivity as Negativity and as a Limit: On the Metaphysics and Ethics of the Transcendental Self, Pragmatically Naturalized"⁶ explicando que es posible construir argumentos trascendentales para conocer las condiciones por las que algunas realidades resultan humanamente ineliminables. Kuhlmann y Rähme, finalmente, nos transportan una vez más hasta la figura de Apel (1973, 1988, 1998a, 2011; 1998b, 2001, respectivamente), recuperando su planteamiento de convergencia entre pragmatismo y argumentos trascendentales a partir de la búsqueda de las condiciones de posibilidad de los discursos racionales sin las cuales un orador podría resultar inconsistente. El primero de esta pareja, Kuhlmann, sostiene en "A Plea for Transcendental Philosophy" que la relación transcendental-pragmática opera siempre con las condiciones para implantar la duda significativa. Rähme, con "Transcendental Arguments, Epistemically Constrained Truth, and Moral Discourse", pone la atención sobre un esquema de argumentos trascendentales válidos en relación con las sentencias morales en una respuesta a los planteamientos de Stroud a este respecto (1968).

La breve exploración de los problemas filosóficos que emergen de la confluencia entre filosofía kantiana, pragmatismo y argumentos trascendentales pone de manifiesto que la investigación presentada en *Pragmatism, Kant, and Transcendental Philosophy* es fundamental para alcanzar un mejor entendimiento de las tradiciones que en este marco toman partido. La obra no sólo se justifica por lo anterior, sino porque representa una actualización y un replanteamiento del estado de la cuestión de un debate que alcanza ya

⁶ Este trabajo bien puede considerarse una continuación del que publicase en *Philosophy Today* en el año 2010, titulado "Kant and Pragmatism" (v. referencias).

un siglo de vigencia. Además de mantener viva una discusión que por el momento no anuncia un acuerdo próximo, la publicación de Gava y Stern –y el trabajo que radica tras ella y que nació con la celebración del “Bridging Traditions: Idealism and Pragmatism”– augura la apertura de nuevas líneas de investigación en torno a una relación que adquiere mayores niveles de complejidad con el paso del tiempo. Este trabajo, dedicado al abuelo de Gava por su constante apoyo prestado, está destinado a un mismo tiempo a un lector especializado y familiarizado con la problemática que en él se aborda, dada la actualidad y la novedad de los planteamientos que abarca, y a aquél que pretende iniciarse en la misma y que ya arrastra cierto conocimiento sobre las tres corrientes de pensamiento que lo protagonizan. Estamos, en definitiva, frente al resultado de largas horas de trabajo que prometen continuidad y que, sin duda, despertarán la respuesta de seguidores y detractores.

Referencias

- Aikin, S. (2015). “Modest (but not Self-Effacing) Transcendental Arguments”, *Southwest Philosophy Review*, 31, 1, 69-79.
- Almeida, I. (1998), “Conjeturas y mapas. Kant, Pierce, Borges y las geografías del pensamiento”, *Variaciones Borges*, 5, 7-36.
- Apel, K. O. (2011), *Paradigmen der Ersten Philosophie*, Frankfurt: Suhrkamp.
- (2001), *The Response of Discourse Ethics*, Leuven: Peeters.
- (1998a), *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt: Suhrkamp.
- (1998b), *From a Transcendental-Semiotic Point of View*, Manchester/Nueva York: Manchester University Press.
- (1995), *Charles S. Pierce: From Pragmatism to Pragmaticism*. Atlantic Highlands: Humanities Press.
- (1988), *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt: Suhrkamp.
- (1973), *Transformation der Philosophie*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Axinn, S. (2006), “The first western pragmatist, Immanuel Kant”, *Journal of Chinese Philosophy*, 33, 1, 83-94.
- Brandom, R. B. (2015), *From Empiricism to Expressivism: Brandom Reads Sellars*, Cambridge: Harvard University Press.
- (2009), “Pragmatism, Inferentialism, and Modality in Sellars’s Arguments against Empiricism”, en deVries, W. A., *Empiricism, Perceptual Knowledge, Normativity, and Realism: Essays on Wilfrid Sellars*, Oxford: Oxford University Press.
- (2008), *Between Saying and Doing: Towards an Analytic Pragmatism*, Oxford: Oxford University Press.
- (1994), *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Cambridge: Harvard University Press.
- Bromley, D. W. (2004), “Property rights: Locke, Kant, Pierce and the logic of volitional pragmatism”, en Jacobs, H. M. (ed.), *Private Property in the 21st Century: The Future of an American Ideal*, Massachusetts: Edward Elgar.

- Cloquell, J. M. E. (2004), “Tras la herencia de Kant. Del Pragmatismo y sus genealogías”, *Endoxa*, 1, 18, 445-470.
- Danka, I. (2010), “Why not Allies Rather than Enemies? Dewey and Rorty on Kant”, *Pragmatism Today*, 1, 1, 1-15.
- Feibleman, J. (1945). “Peirce’s use of Kant”, *The journal of philosophy*, 42,14, 365-377.
- Gava, G. (2014), *Pierce’s Account of Purposefulness: A Kantian Perspective*, Londres/Nueva York: Routledge.
- Henschen, T. (2013), “Kant’s Pragmatism”, *British Journal for the History of Philosophy*, 21, 1, 165-176.
- Hookway, C. (2000), *Truth, Rationality and Pragmatism*, Oxford: Oxford University Press.
- (1990), *Scepticism*, Nueva York/Londres: Routledge.
- (1985), *Pierce*, Nueva York/Londres: Routledge.
- James, W. (1992-2004), *The Correspondence of William James*, Cambridge: Harvard University Press.
- (1975-1988), *The Works of William James*, Cambridge: Harvard University Press.
- (1912), *Essays in Radical Empiricism*, Cambridge: Harvard University Press.
- (1890). *The Principles of Psychology*, Cambridge: Harvard University Press.
- Kant, I. (1992), *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1990), *Kants gesammelte Schriften*, Berlín: De Gruyter.
- Landázuri, C. O. d. (1996), “De Kant a Pierce, cien años después”, *Anuario Filosófico*, 29, 1185-1210.
- Lewis, C. I. (1946), *An Analysis of Knowledge & Valuation*. Nueva York: Open Court.
- (1929), *Mind and the World Order: Outline of a Theory of Knowledge*, Nueva York: Dover.
- McGiffert, A. C. (1910), “The Pragmatism of Kant”, *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 7, 8, 197-203.
- O’Neill, O. (1989), *Constructions of Reason*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Pierce, C. S. (1992-1998), *The Essential Pierce*, Bloomington: Indiana University Press.
- (1982), *Writings of Charles S. Pierce: A Chronological Edition*, Bloomington: Indiana University Press.
- (1976), *The New Elements of Mathematics*, La Haya: Harvard University Press.
- (1931-1958), *Collected Papers of Charles Sanders Pierce*, Cambridge: Harvard University Press.
- Pihlström, S. (2010), “Kant and Pragmatism”, *Philosophy Today*, 1, 2, 50-61.
- Rescher, N. (2000), “Kant on the limits and prospects of philosophy—Kant, pragmatism, and the metaphysics of virtual reality”, *Kant-Studien. Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft*, 91, 3, 283-328.

- Sellars, W. (1976), "Kant's Transcendental Idealism", *Collections of Philosophy*, 6, 165-181.
- (1970), "Toward a Theory of the Categories", en Foster, L. y Swanson, J. W. *Experience and Theory*, Amherst: University of Massachusetts Press.
- (1967), "Some Remarks on Kant's Theory of Experience", *Journal of Philosophy*, 64, 633-647.
- (1963), *Science, Perception and Reality*, California: Atascadero.
- (1962), "Truth and 'Correspondence'", *Journal of Philosophy*, 59, 29-56.
- (1957), "Counterfactuals, Dispositions, and the Casual Modalities", en Feigl, H., Scriven, M. y Maxwell, G. *Minnesota Studies in the Philosophy of Science, II*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- (1953a), "Is There a Synthetic a Priori?", *Philosophy of Science*, 20, 121-138.
- (1953b), "Inference and Meaning", *Mind*, 62, 313-338.
- (1948), "Realism and the New Way of Words", *Philosophy and Phenomenological Research*, 8, 601-634.
- Stern, R. (2015), *Kantian Ethics*, Oxford: Oxford University Press.
- (2000), *Transcendental Arguments and Scepticism: Answering the Question of Justification*, Oxford: Oxford University Press.
- Stroud, B. (1968), "Transcendental Arguments", *Journal of Philosophy*, 65, 241-256.
- Witter, C. E. (1915), *Pragmatic Elements in Kant's Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press.



**Contingencia y sentido en la filosofía kantiana:
de la teleología a la cultura**

***Contingency and sense in the Kant philosophy:
From the teleology to the culture***

ANA MARÍA ANDALUZ ROMANILLOS*

Universidad Pontificia de Salamanca, España

Reseña de: Flach, W. *Kant zu Geschichte, Kultur und Recht*, [Herausgegeben von Wolfgang Bock], Berlin, Duncker & Humblot GmbH, 2015, 301 Seiten. ISBN: 978-3-428-13368-0

En su ya clásico estudio sobre “El concepto de contingencia en la *Crítica del Juicio*”, Bauer-Drevermann¹ comienza subrayando que si bien el concepto de contingencia (*Zufälligkeit*) no es en esta tercera *Crítica* un concepto tan central y tan frecuente como puedan serlo los conceptos de finalidad, juego o satisfacción libre, sin embargo, su importancia para estos temas es grande “como un complemento necesario a la *Crítica de la razón pura*”.²

De acuerdo con la *Crítica de la razón pura*, es o existe como necesario “aquello cuya interdependencia con lo real se halla determinado según condiciones universales de la experiencia”,³ es decir, según las leyes categoriales del entendimiento. Ahora bien, si la filosofía kantiana no justificara racionalmente más que aquello que puede ser conocido *a priori* desde esas leyes, el resultado sería una filosofía muy unilateral. Pero la filosofía crítica también se hace cargo de aquello que no puede ser determinado a partir solo de las leyes trascendentales del entendimiento y que tiene que ser empíricamente

*Catedrática de Metafísica y Teoría del Conocimiento. E-mail de contacto: amandaluzro@upsa.es

¹ Bauer-Drevermann, I. (1965), “Der Begriff der Zufälligkeit in der Kritik der Urteilskraft”, *Kant-Studien*, no. 56 (3-4), pp. 497-504.

² *ibid.* p. 497.

³ KrV, A 218 / B 266.

conocido. Es más, para lo contingente, justifica la filosofía crítica una legalidad especial: la finalidad de la naturaleza, como principio *a priori* propio del Juicio reflexionante, de validez subjetiva pero con *status* transcendental.

Siguiéndolo como principio regulativo, este principio hace posible que nos orientemos en medio de la diversidad de lo empírico. Así, a la contingencia de lo empírico responde la filosofía crítica con una instancia de sentido. En virtud de ello quedan legitimados en el marco de la filosofía trascendental aspectos como la cultura, la filosofía de la historia, el derecho y, en general, aquello que tiene que ver con las manifestaciones fenoménicas de la libertad.

Como decíamos, si la filosofía kantiana no justificara racionalmente más que aquello que puede ser conocido *a priori* desde las leyes categoriales, el resultado sería una filosofía muy unilateral. Pero éste no es el caso del libro de Werner Flach, *Kant zu Geschichte, Kultur un Recht*, que reúne 24 estudios sobre la filosofía trascendental kantiana. La obra empieza estudiando aspectos sistemáticos y básicos, relativos en muchos casos a la teoría kantiana del conocimiento y de la ciencia (por ejemplo, la relación y la diferencia entre las nociones de filosofía trascendental y filosofía crítica, la argumentación kantiana sobre el esquematismo y sobre la deducción transcendental, y el concepto de categoría, entre otros), para desembocar y centrarse en una reflexión sobre la filosofía crítica como una filosofía de la cultura. De hecho, Kant argumenta sobre la cultura en varios lugares de su obra; por ejemplo, en la *Antropología*, en el § 83 de la *Crítica del Juicio*, en los textos sobre filosofía de la historia, en la primera sección de la tercera parte de *La religión dentro de los límites de la mera razón* y, entre los textos póstumos, en la *Pedagogía*.⁴

Como señala Wolfgang Bock, editor y prologuista del libro, Flach intenta abrir el camino para que una filosofía actual, que incluya los objetivos de la cultura y la historia humanas, no sólo se apoye positivamente en Kant sino que siga desarrollándose productivamente y ampliando las posibilidades que abre la filosofía kantiana. Flach muestra, apoyándose en las obras de Kant, que la libertad constituye la norma central de la acción humana en los ámbitos de la historia, la cultura y el derecho, si bien esta norma central no siempre resulta fácil de aplicar, como lo prueban ordenamientos jurídicos concretos. A juicio de Bock, la filosofía de Kant, actualizada y confirmada como actual por W. Flach, posee la gran ventaja de poder explicar tanto la realización de los juicios científicos sobre los hechos naturales como los hechos históricos creados por el hombre. Ello se logra gracias a no reducir ni la aportación intelectual de los sujetos humanos ni la comprensión sensorial de los fenómenos en su diversidad empírica.⁵

En sus análisis, como se patentiza en su tesis sobre “la hipoteca kantiana”,⁶ Flach no está de acuerdo con la interpretación de la filosofía crítica como una “devaluación y aniquilación de la filosofía tradicional”.⁷ En esta perspectiva, tiende a considerar que la

⁴ Cf. Flach 2015, pp. 252-253.

⁵ cf. Bock, “Vorrede” a Flach 2015, pp. VII-IX.

⁶ Flach 2015, p. 15.

⁷ *ibid.*, p. 27.

Dialéctica trascendental contiene el punto principal de la *Crítica de la razón pura*.⁸ Los paralogismos, las antinomias y las pruebas sobre la existencia de Dios marcan los límites de la consideración teórica del mundo y dichos límites nos abren al mundo nouménico, que es el mundo de la libertad. Flach subraya al respecto que el mundo en el que el hombre vive tiene una zona nouménica, que es la zona de “lo real-práctico (*das praktisch-Tatsächliche*), de lo cultural, de los sucesos históricos”.⁹

Además de subrayar la presencia de lo nouménico como ámbito de lo real-práctico o de lo histórico-cultural, Flach dedica un espacio importante en su libro a destacar el empirismo de Kant como suelo en el que se realiza lo primero. En efecto, que Kant sitúe lo real-práctico en el ámbito de lo nouménico no significa que minusvalore o elimine lo empírico. Lo empírico es excluido en el momento correspondiente a la fundamentación de la razón práctica; pero, al mismo tiempo, ésta debe realizarse en lo empírico: “el concepto de libertad debe realizar en el mundo sensible el fin propuesto por sus leyes”.¹⁰ Comparto en este sentido la apreciación de que la estrategia empiriológica de Kant tiene como objetivo combinar experiencia y razón, como modo de obtener la dignidad de los seres humanos.¹¹

Es en esta perspectiva del empirismo kantiano donde Flach articula la teleología de la *Crítica del Juicio*.¹² La teleología natural es para Kant doctrina crítica y, como tal, concierne a cuestiones de fundamentación. En el capítulo titulado “Zu Kants Kultur- und Geschichtsphilosophie”, discutiendo con el filósofo de la cultura alemán Rudolph Lütke, Flach intenta mostrar que la *Crítica del Juicio* justifica en la teleología natural una fundamentación de la historia con un objetivo empírico.¹³ En la línea de hacer transparente el empirismo kantiano habría dos textos que tienen prioridad. El primero, en el cual se formula dicho empirismo, corresponde a la “Crítica del Juicio teleológico” de la tercera *Crítica*; especialmente, los pasajes relativos a la “doctrina del fin final (*Endzwecklehre*)”,¹⁴ en los cuales el concepto de fin se pone en relación con los conceptos de vida y de libertad¹⁵. El otro es el escrito *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, en el que Kant formula su filosofía de la historia y de la cultura.¹⁶

⁸ cf., *ibid.*, p. 27.

⁹ *ibid.*, p. 33.

¹⁰ KU, AA 05: 176.

¹¹ cf. Flach 2015, p. 167.

¹² cf., *ibid.* p. 170. Sobre ello ha escrito también el tratado *Kants Empiriologie. Naturteleologie als Wissenschaftstheorie* (cf. *ibid.*, p. 169). En el presente libro, *vid.* también el capítulo titulado “Kants Empiriologie” (pp. 143-157).

¹³ cf. Flach 2015, p. 169.

¹⁴ *ibid.*, p. 171.

¹⁵ Flach formula esta misma idea en otro capítulo dedicado a la cultura: “Kants Begriff der Kultur und das Selbstverständnis des Neokantianismus als Kulturphilosophie”. Su tesis es que la determinación del concepto de cultura se inicia por la teleología. Un paso fundamental es el descubrimiento de la relación entre el concepto de fin natural y los de vida y libertad; pues ello conduce a la pregunta por el fin final (*Endzweck*); y la doctrina del fin final conecta con el pensamiento kantiano sobre la historia (cf. Flach 2015, p. 252).

¹⁶ cf. *ibid.*, p. 171.

Los fenómenos en el mundo —entre ellos, el ser humano—, siendo contingentes (*zufällige*) según las leyes generales de la experiencia, solo son comprensibles enlazándolos con fines. Pues bien, en el enjuiciamiento según fines se llega a la representación de un fin último de la naturaleza (*letzten Zweck der Natur*). Ello se aplica al hombre, que por esta vía teleológica adquiere el título de “señor de la naturaleza” (*Herr der Natur*),¹⁷ pues es el único ser natural capaz de ponerse a sí mismo fines independientemente de la naturaleza; así, por su entendimiento y su voluntad, es decir, por su capacidad para proponerse fines, el hombre está preparado por su constitución natural a ser fin último; esto es, a conformar a la naturaleza a sus fines libres. Este fin último (la utilización de la naturaleza para sus fines libres, que al mismo tiempo implica una reducción de la animalidad o subordinación de ésta a los fines de la razón) es para Kant la *cultura*.

La filosofía kantiana de la cultura y de la historia se desarrollan tomando en consideración esos puntos cruciales. Al mismo tiempo, la piedra angular de esta temática es el desarrollo conforme a fin de las “disposiciones naturales” (*Naturanlagen*)¹⁸ del hombre¹⁹. Por eso Flach no deja de insistir en el vínculo que existe entre la teleología natural, la filosofía de la cultura y la filosofía de la historia.

Las manifestaciones fenoménicas de la libertad, las acciones individuales de los hombres, presentan un curso irregular, contingente.²⁰ Pero “la historia (*Geschichte*) que se ocupa de narrar estos fenómenos nos hace abrigar la esperanza”²¹ de que se pueden considerar en su conjunto como un todo organizado, como un sistema. Dicha organización tiene como ideas claves la del desarrollo conforme a fin de las disposiciones naturales y la del plan o “intención” (*Absicht*) de la naturaleza, que Lütke valora como metafísica.

Sin embargo, estas ideas responden al hecho completamente *natural* del antagonismo entre los hombres o insociabilidad de los mismos. A juicio de W. Flach, es completamente falso y, por tanto, no acorde con Kant, pensar que la doctrina de la intención de la naturaleza, del plan de ésta del desarrollo completo de las disposiciones naturales, contenga una afirmación ontológica injustificada e injustificable; en su opinión, se trata de un análisis acorde con la determinación natural del ser humano.²²

Flach tiene claro, frente a Lütke, que el apriorismo de la filosofía kantiana de la historia no implica ignorar los hechos reales, meramente empíricos, sino que dicho apriorismo apunta a concebirllos en un todo, de manera que sea posible representarse el agregado de las acciones humanas como un sistema; de lo contrario, los sucesos históricos se presentarían como un absurdo. La kantiana intención de la naturaleza tiene un carácter metodológico y no ontológico; no concierne a las acciones humanas individuales, sino a la especie. El concepto de historia es tematizado por Kant como historia de la especie

¹⁷ *ibid.*, p. 171; *vid.* tamb. estas ideas en *ibid.*, pp. 252-254; KU, AA 05: 431.

¹⁸ Flach 2015, p. 172.

¹⁹ *vid.* IaG, AA 08: 17 ss.; esp. los dos primeros principios.

²⁰ CF. IaG, AA 08: 17.

²¹ IaG, AA 08: 17.

²² cf. Flach 2015, p. 174.

humana.²³ Ese fundamento metódico no guarda ninguna relación con alguna cualidad ontológica, sino que se limita a sacar a la luz un *sentido*. Y “el sentido se llama Ilustración (*Aufklärung*)”.²⁴

W. Flach se adhiere a quienes han caracterizado el sistema del criticismo como una filosofía de la cultura; entre ellos, los neokantianos de la Escuela de Baden, W. Windelband y H. Rickert. No obstante, considera que los neokantianos no han valorado con el suficiente cuidado y de forma completa el concepto kantiano de cultura. A su juicio, la aportación de Kant no se reduce a *indicios* de una doctrina de la cultura; ciertamente, no ha redactado una obra con un título en ese sentido, pero ha suministrado incluso una “*Grundlegung der Kulturerkenntnis*”.²⁵

Dicha fundamentación viene dada por los principios regulativos de la facultad de juzgar (*Urteilkraft*). Apela en esta perspectiva al párrafo 79 de la *Crítica del Juicio*, en el que Kant plantea la cuestión de “si la teleología debe ser tratada como perteneciente a la teoría de la naturaleza”.²⁶ Según Kant, la teleología no pertenece a la teoría de la naturaleza como una parte doctrinal de la misma; pero sí pertenece a ella como crítica: el Juicio reflexionante, basándose en la contingencia de ciertos productos de la naturaleza para la legalidad mecánica, proporciona a la ciencia teórica un hilo conductor para el enjuiciamiento de las cosas naturales como fines; la teleología tiene para el proceder de la ciencia natural un alcance metodológico.²⁷

Justificado el uso de la teleología en el enjuiciamiento de la naturaleza, un paso decisivo es que dicho enjuiciamiento permite concebir los fenómenos, entre ellos, el hombre, como formando “un todo” (*ein Ganzes*)²⁸ organizado. Y este orden o conexión remite a un fundamento de determinación. Por eso, Flach escribe que “el enjuiciamiento conforme a fin es también una explicación (*Erklärung*)”.²⁹ Algo es explicado, por encima de su general y particular determinación según leyes naturales, como algo que obedece a un fin determinado, que representa un fin determinado.³⁰

El enjuiciamiento teleológico inaugura una representación de los fenómenos según la relación fin-medio. Ello conduce a la razón a la idea de un “fin último de la naturaleza” (*letzten Zweck der Natur*).³¹ La representación de un fin último de la naturaleza es un pensamiento legítimo y es aplicable al hombre. Éste es señalado como señor de la naturaleza, pues es el único ser natural capaz de orientar a los demás seres de la naturaleza hacia un fin incondicionado; dicho de otro modo, hacia sí mismo, como el único fin incondicionado. El hombre, por su constitución natural, es apropiado para ponerse a sí mismo fines, e independientemente de la determinación de la naturaleza, adecuar ésta a las

²³ cf. *ibid.*, pp. 177-178

²⁴ cf. *ibid.*, p. 177.

²⁵ *ibid.*, p. 251.

²⁶ KU, AA 05: 416.

²⁷ cf. KU, AA 05: 417.

²⁸ Flach 2015, p. 253.

²⁹ *ibid.*, p. 254.

³⁰ Cf. *ibid.*, p. 254.

³¹ *ibid.*, p. 254.

máximas de sus fines libres, utilizándola como medio. Así, con la naturaleza “se enlaza” (*verbindet*),³² según Kant, la cultura.

Si exceptuamos algunas repeticiones, que sin duda se explican por el hecho de que se trata de trabajos llevados a cabo durante 24 años, según nos informa el prologuista, y que se presentan reunidos y corregidos en este libro, la obra de W. Flach debe ser valorada como una aportación relevante para una visión integral de la filosofía kantiana, frente a visiones unilaterales de la misma. La interpretación de la filosofía crítica como una filosofía de la cultura es completamente aceptable y torna inteligible el proyecto de la *Crítica del Juicio* de fundar críticamente la realización de los fines de la libertad en el mundo sensible. En esta perspectiva, uno de los méritos relevantes del libro es hacer transparente la relación de la teleología de la tercera *Crítica* con la cultura y los escritos que forman una unidad con este tema. De acuerdo con Flach, el concepto de cultura arranca de la teleología y nos conduce a la filosofía de la historia, además de enlazar con el Derecho, tema al que Flach dedica los dos últimos capítulos del libro, pues en el ordenamiento jurídico, como en la cultura y en la historia, la libertad es la norma de la acción humana, lo cual no quiere decir que pueda ser aplicada fácilmente.



³² *ibid.*, p. 254.



CON-TEXTOS KANTIANOS.
International Journal of Philosophy
N.º 4, Noviembre 2016, pp. 338-342
ISSN: 2386-7655
Doi: 10.5281/zenodo.164013

1784: LA CRÍTICA A LA TRADICIÓN IUSNATURALISTA Y LA JUSTIFICACIÓN EUDEMONISTA DEL ESTADO EN LA EVOLUCIÓN DEL PENSAMIENTO JURÍDICO KANTIANO A PARTIR DE SUS LECCIONES DE DERECHO NATURAL

1784: THE CRITIQUE OF IUSNATURALISTIC TRADITION AND THE EUDEMONISTIC JUSTIFICATION OF THE STATE IN THE EVOLUTION OF KANT'S THOUGHT BASED ON HIS LECTURES ON NATURAL RIGHT

ALBA JIMÉNEZ*

Universidad Complutense de Madrid, España

Reseña de: Immanuel Kant. Lezioni sul Diritto Naturale, (Nurrecht Feyerabend), Norbert Hinske y Gianluca Sadun Bordoni (eds.), Bompiani il pensiero occidentale, 2016. ISBN: 9788845280924

La excelente edición crítica de las lecciones de derecho natural conocidas como *Nurrecht Feyerabend* viene a sumar una contribución fundamental al renovado esfuerzo por devolver su centralidad al debate jurídico-político en el contexto de la filosofía kantiana, incorporando a los materiales para la investigación las transcripciones de su intensa labor docente. Las lecciones traducidas en esta edición, correspondientes al Ms 2215 conservado en la Biblioteca *Gdanska Polskiej Akademii Nauk* como parte del legado Mrongovius, constituyen un material insustituible para reconstruir el difícil juego de equilibrios en el que se mueve la filosofía del derecho kantiana. Como supone su conocida posición crítica en el ámbito de la teoría del conocimiento capaz de superar todo dogmatismo ya sea en forma de un escepticismo, racionalismo o empirismo miopes y, quizás, antes que ésta en el plano de la fundamentación, la salida kantiana en el ámbito práctico, trata de paliar los excesos tanto del wolffianismo imperante en la institución universitaria de su época, como del utilitarismo presente en la concepción del derecho de Achenwall.

* Profesora Ayudante Doctor en la Universidad Complutense de Madrid. E-mail de contacto: albajimenez47@gmail.com

Nuria Sánchez Madrid y Macarena Marey como preámbulo a su magnífica traducción al castellano de la Introducción de *Naturrecht Feyerabend* ponen de relieve la existencia de tres ejes conceptuales básicos que articularían la propuesta teórica de estas lecciones.¹ Dichos ejes temáticos serían en primer lugar, la diferencia entre los conceptos de obligación jurídica y obligación ética. En segundo lugar, el distanciamiento de las fundamentaciones eudemonistas del estado, fundamentalmente la de Achenwall, frente a la posición kantiana que culminará con la definición del derecho de *Metafísica de las Costumbres* como el conjunto de condiciones para la conciliación de los arbitrios externos según una ley universal de la libertad. En tercer lugar, la delimitación de la obligación jurídica desde el derecho político efectivo.

Es precisamente la lectura del *Ius Naturae* de Achenwall, mencionado a propósito de este segundo eje temático -obra que de acuerdo con el real decreto prusiano obligaba a los docentes a impartir sus clases siguiendo un manual de referencia-, la que inspira las lecciones que dieron lugar a este trabajo. Frente al eudemonismo achenwalliano, la propuesta kantiana conlleva la enorme novedad de presentar el *pactum societatis* que vincula a la voluntad general del pueblo como una totalidad anterior a la suma *partes extra partes* de las voluntades de cada individuo. Si el Estado fuera un medio para la consecución de ciertos fines, el imperativo extraído del postulado del derecho público que dice “tiene que haber Estado”, adoptaría la forma de un imperativo condicionado o hipotético. Por tanto, del mismo modo que para que exista un espacio genuinamente moral los imperativos de acción tienen que desprenderse de cualquier consideración hipotética como la que albergan los *consilia* prudentiales, las comunidades humanas deben forjarse al margen de la expectativa de consecución de fines heterónomos como el interés personal, la felicidad, la sociabilidad o la mutua conservación.

El año en el que dicta estos cursos, 1784, resulta de especial importancia para comprender la peculiar evolución de la gestación de la teoría jurídico-moral kantiana y su relación con algunas obras medulares como la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (en adelante FMC). En el detallado estudio introductorio se presentan argumentos para dirimir la dirección del influjo entre ambos y determinar si la FMC constituye una decantación de los problemas planteados en el aula por Kant al hilo de su confrontación con el manual de Achenwall o, por el contrario, sus lecciones eran un reflejo de las preocupaciones teóricas cristalizadas por Kant en su obra de 1785. En el mismo año en el que Kant imparte las lecciones de derecho natural transcritas por su alumno Feyerabend, aparece en el *Berlinische Monatschrift* el famoso texto *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?*, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* o la recensión de *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* de Herder. Por lo demás, en el mismo volumen de la edición académica de las obras de Kant encontramos las *Mitschriften* de sus lecciones de filosofía moral, del mismo año, conocidas como *Moral Mrongovius II*. En este texto pueden encontrarse también muchos puntos de intersección con los temas de la FMC como

¹ Marey M; Sánchez Madrid, N: *La “Introducción” a las lecciones sobre derecho natural anotadas por Feyerabend en Con-textos kantianos. International Journal of Philosophy*, nº 3, Junio 2016, pp. 391-414.

la independencia de la moral pura respecto de la antropología, el carácter sintético *a priori* de la conexión entre virtud y felicidad, el distanciamiento con la filosofía práctica universal de Wolff, la diferencia entre fundamentos subjetivos del deseo (*Triebfedern*) y fundamentos objetivos del querer (*Bewegungsgründe*), la definición de voluntad santa, la distinción entre las leyes morales y las conductas orientadas teleológicamente en base a fundamentos materiales de determinación contruidos sobre cálculos y razonamientos hipotéticos o instrumentales, la diferencia entre imperativos morales y *consilia*, la diferencia entre autonomía y heteronomía, el objetivo de establecer un principio supremo de la moralidad, la división del conocimiento en formal y material o la división a su vez de la filosofía material en una metafísica de la naturaleza, una metafísica de las costumbres y una antropología moral concebida como filosofía moral aplicada. Asimismo se plantearan algunas tesis complementarias para la exposición de la filosofía del derecho planteada en *Naturrecht Feyerabend* como la idea de que la *salus rei publica* no radica en la promoción de la felicidad sino en la administración del derecho.

La misión del Estado según nos enseñan las lecciones de derecho natural no será ya por tanto promocionar la felicidad o el bienestar de sus súbditos sino garantizar la seguridad como pilar de la seguridad social. Valor este, el de la seguridad, clave para comprender algunas derivas de cierta interpretación espuria kantiana de la justificación de la pena de muerte de corte instrumentalista. En la misma línea se encuentra la justificación penal del retribucionismo como una flexión novedosa y algo preterida en la *Kant-Forschung* de la clásica formulación del imperativo categórico. Dicha novedosa presentación del imperativo categórico que anticipa la infraestructura conceptual de la definición del derecho de la *Metafísica de las Costumbres* de 1797 tiene una forma negativa que puede expresarse como sigue: no actúes como el enemigo que, con su voluntad públicamente expresada a través de sus obras, denota una máxima la cual, de convertirse en regla universal, haría imposible el postulado del derecho público que nos obliga a salir del estado de naturaleza y sus leyes perentorias y una fórmula positiva que conlleva castigar con la muerte cuando el principio de retribución lo dicte y tratar consiguientemente al delincuente como persona o sujeto de imputación y nunca como medio para fomentar otro bien, ya redunde este bien en el delincuente mismo o en la entera sociedad civil.

La consideración de la persona como sujeto de imputación o causa libre, piedra angular del edificio jurídico kantiano y de su teoría del contrato social, se desprende de una distinción básica formulada en la Introducción de *Naturrecht Feyerabend*. El contrato social como idea regulativa donde los individuos no pueden ser considerados como medios se sustenta en la diferencia específica vehiculada por el concepto de humanidad. Los animales o cosas, regidos por la lógica de la equivalencia están dotados de una voluntad que coincide con la de la naturaleza. La diferencia entre al animal y el hombre no radica en la posesión de la razón, entendida como facultad de obtener ciertos fines a través de medios. De hecho, señala Kant, el instinto es más eficaz incluso que la razón para obtener ciertos fines. El hombre, por el contrario, es un ser cuyo valor o dignidad no es susceptible de integrar relaciones de intercambios o transacciones entre bienes equivalentes. No puede

establecerse una concordancia entre la legalidad de nuestra razón y la ley natural, sino que requerimos de la coacción a través de la cual se define el derecho mismo como “Befügnis zu zwingen”.

Precisamente la presencia de la libertad del *Vernunftwesen* frente al mero *vernünftiger Weser* que explica que no podamos vivir meramente como medios² así como la distinción entre la ley de la libertad y la ley de la naturaleza es lo que permite a Kant distanciarse de los presupuestos del iusnaturalismo de la tradición. En este texto pueden apreciarse por tanto los puntos de divergencia con la posición de Achenwall entre los que se pueden contar la posición sobre la relación entre naturaleza, sociedad y Estado o la concepción de las obligaciones basada en los premios y castigos sostenida también por Baumgarten. Del mismo modo que en las lecciones de filosofía moral, al distinguir los premios en *praemia pragmatica* o *praemia moralia* señala que las recompensas no deben ser entendidas como motivaciones para la acción sino meramente como fundamento de la confirmación de la rectitud y la verdad de las leyes morales, Dios no es bondadoso –argumenta Kant en sus lecciones de derecho natural– porque recompense las acciones que los seres humanos tienen el deber de hacer precisamente porque él las ha vinculado sintéticamente a dichas recompensas, sino que Dios es bondadoso porque recompensa el cumplimiento de las acciones que se realizan por mor del deber.

Otro blanco de las críticas a Achenwall presentes en estas lecciones es la idea, que anticipa la caracterización del contrato social en la *Metafísica de las Costumbres*, de que el derecho natural no se divide en derecho del estado de naturaleza y derecho del estado social, sino que el estado de naturaleza es perfectamente compatible con el establecimiento de vínculos recíprocos diversos o sociedades particulares como el matrimonio o la familia. El estado que ha de seguir al estado de naturaleza en Kant es el estado civil, no el estado social y la propia distinción entre estado natural y civil, tal como es puesto de manifiesto por los editores, implica el germen de algo así como la posibilidad de una filosofía de la historia.

La exhaustiva y sugerente introducción de los editores goza asimismo de la virtud de abrir algunas líneas de investigación muy fructíferas relativas a la función del derecho natural, no sólo como doctrina filosófica imperante en el contexto de la institución de enseñanza universitaria, sino como instrumento al servicio de la reforma legislativa del Estado monárquico absoluto prusiano y los procesos de codificación así como a la integración en el sistema iusnaturalista de Wolff del *ius publicum universale* instaurado como disciplina científica, según explica el autor, a finales del siglo XVII, precisamente con el objeto de dar asiento teórico a la teoría hobbesiana de la soberanía.

Por lo demás se trata de una traducción que vence exitosamente los escollos propios de un manuscrito, *Abschrift* de otro *Abschrift*, como señalan los editores, que comporta las dificultades de un texto a medio camino entre la oralidad y la escritura. Destacan en este sentido elecciones terminológicas como “movente” para *Triebfedern*, “costrizione” para verter el término *Nöthigung*, “coazione” para *Zwang*, “obbligazione” para *Verbindlichkeit* o “necessitazione” para *Neceßitation*. El problema de la coacción y de la “Neceßitation”

² “Aber die Freiheit, nur die Freyheit allein, macht, daß wir Zweck an sich selbst sind” P. 74.

procedente del término leibniziano “necessitation” a partir del cual distinguía entre el carácter libre o predeterminado de las sustancias permite trazar la distinción, fundamental para todo el desarrollo posterior del pensamiento tanto jurídico como moral en Kant, entre la *necessitas* o *Nothwendigkeit* que funciona sólo para la voluntad santa y el juego de necesidad y libertad que se da en la autoacción que regula tanto el derecho como las relaciones morales de los sujetos finitos sometidos a imperativos de acción. Esta importante cuestión, junto con la distinción entre los tipos de consejos pragmáticos, la crítica kantiana al derecho de resistencia desarrollada posteriormente por extenso en *En torno al tópico*: “*tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica*”, la nueva concepción kantiana del derecho privado o la distinción entre el uso público y el uso privado de la razón hacen de estas lecciones un material de trabajo fundamental para comprender la articulación sistemática de la filosofía del derecho del Kant maduro.





CON-TEXTOS KANTIANOS.
International Journal of Philosophy
N.º 4, Noviembre 2016, pp. 343-350
ISSN: 2386-7655
Doi: 10.5281/zenodo.164014

Kant como profesor.

Perspectivas actuales sobre las *Kants Vorlesungen*.

Kant as a Teacher. Current Perspectives on Kants Vorlesungen

MARCOS THISTED*

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Reseña de: Bernd Dörflinger, Claudio La Rocca, Robert Louden, Ubirajara Rancan de Azevedo Marques (eds.), *Kant's Lectures / Kants Vorlesungen*, Berlin/ Boston, Walter de Gruyter, 2015, 288 pp. ISBN: 978-3-11-035147-7

Kant no sólo fue uno de los filósofos decisivos de la *Aufklärung*, sino también, al menos para el ámbito más restringido de Königsberg, la capital de la Prusia oriental, uno de sus más grandes y queridos profesores. Según sabemos, por más de cuatro décadas y en forma paralela a su labor filosófica, Kant desarrolló una ascendente tarea como docente ligada a la vida académica de la Universidad Albertina —labor iniciada como *Privatdozent* en 1755 y finalizada como *Professor* en 1796—. El registro de dicha actividad ha llegado a nosotros no sólo a través de los relatos de algunos de sus alumnos, sino también de los cuadernos de notas tomadas en dicha ocasión. Éste es el origen de las denominadas *Vorlesungen* kantianas, a la que la *Akademie-Ausgabe* ha reservado los últimos cinco tomos de los *Gesammelte Schriften* (los tomos 24 a 29, que corresponden a las *Vorlesungsnachschriften*). La disponibilidad de ese material representa en la actualidad una importante vía de ampliación del conocimiento del pensamiento de Kant.

Publicada en 2015 bajo el elocuente título *Kant's Lectures / Kants Vorlesungen*, la obra que aquí reseñamos reúne algunas de las principales contribuciones presentadas al

* Profesor en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires. E-mail de contacto: marcosthisted@gmail.com

VIII. Kant-Kolloquium (2013, Marilia, Brasil), reunión académica que adoptó a las *lecciones de Kant* como eje de la discusión científica. La obra comprende seis secciones divididas según la temática de las *Vorlesungen* (Sección I: Lógica, Sección II: Antropología, Sección III: Ética, Sección IV: Derecho, Sección V: Metafísica y Sección VI: Teología Racional). Estas secciones se encuentran precedidas por una contribución de Werner Stark —“Versuch eines summarischen und pointierten Berichts über die Vorlesungen von Immanuel Kant” [“Ensayo de un informe sumario y preciso sobre las *Lecciones* de Immanuel Kant”]— que hace las veces de introducción a la obra en su conjunto. La extensión de cada una de las secciones varía según el número de las contribuciones publicadas (las secciones de Lógica y Antropología comprenden cinco artículos, la de metafísica cuatro, las de Ética, Derecho y Teología Racional traen cada una solamente un artículo).

El marco histórico, institucional y filosófico en el cual Kant impartía sus lecciones resulta determinante para comprender algunas de las características fundamentales de las *Vorlesungen* como fuente filosófica. El artículo introductorio de W. Stark (editor del tomo XXVI de la *Akademie-Ausgabe* dedicado a las *Vorlesungen über Physische Geographie*, y co-editor del tomo XXV destinado a las *Vorlesungen über Anthropologie* junto con Reinhardt Brandt) presenta, en un sintético, erudito y preciso cuadro, aquellos aspectos contextuales que deben ser considerados para una correcta utilización de esta parte del legado manuscrito kantiano como fuente de toda investigación científica. En su contribución, Stark presenta en primer término una sumaria caracterización de la vida académica en la Universidad Albertina y más específicamente en la Facultad de Filosofía en el marco más general de la Prusia oriental de la segunda mitad del siglo XVIII. La segunda sección se encarga de establecer cuáles fueron los manuales utilizados por Kant como guía para el dictado de sus clases (el reconocimiento del *Lehrbuch* resulta decisivo para discernir, en el texto de las *Vorlesungen*, la voz del profesor de la letra del autor del manual orientativo). En tercer lugar, se analiza el problema de los *ejemplares* de dichos manuales de clase, que incluyen las sucesivas anotaciones realizadas a lo largo de los años de docencia; en ellos se encuentran valiosísimos registros manuscritos del propio Kant recopilados como *Reflexionen* en el *Nachlass*. Por último, Stark pondera las conexiones posibles entre el legado de las *Vorlesungen* y la obra publicada. El artículo de Stark culmina con un Apéndice ilustrativo, en el que se pueden apreciar imágenes facsimilares de la *Metaphysica* de Baumgarten; más específicamente: del *Lehrbuch* con el que Kant daba sus clases y de la Reflexión 4582 tomada de allí. Una completa bibliografía cierra el capítulo.

En la primera sección se presentan distintas vías de investigación basadas en las *Lecciones de Lógica*. En “Warum sind die Logikvorlesungen Kant interessant?” [“¿Por qué son interesantes las *Lecciones de Lógica* de Kant?”], María Jesús Vázquez Lobeiras ofrece, en su primera parte, un ajustado análisis de los problemas filológicos que se presentan al intérprete de las *Vorlesungen* (dado el carácter general del abordaje de la temática, la

sección inicial del artículo de M. J. Vázquez Lobeiras resulta un complemento fundamental para la introducción ofrecida por W. Stark); la segunda parte, en cambio, se ocupa específicamente de las *Lecciones de lógica*, con el objeto de dar cuenta del interés que éstas representan para los estudios kantianos. En este sentido, la autora destaca su relevancia, por un lado, para la comprensión de la evolución de Kant en su conceptualización de la relación entre lógica y metafísica (ya que, en rigor, Kant concibió a la *Crítica de la razón pura* como un cierto tipo de lógica: la *lógica transcendental*), y por otro, para esclarecer cuáles fueron los motivos que llevaron a nuestro filósofo a la elección del *Auszug aus der Vernunftlehre* de G. F. Meier como manual de lógica para el dictado de sus clases.

En “Kant, Cicero, and ‘popularity’ in the *Lectures on Logic*” [“Kant, Cicerón y la ‘popularidad’ en las *Lecciones de Lógica*”], Catalina González analiza las *Logikvorlesungen* con el propósito de ofrecer una revisión crítica de la valoración que se adjudica a Kant con respecto a la retórica, basada fundamentalmente en la *Crítica del discernimiento*. En efecto, tomando como punto de partida la relación entre el concepto de “exposición popular” presente en las *Lecciones de Lógica* y la valoración negativa de la retórica en la tercera *Crítica*, C. González ofrece un preciso análisis de ambas fuentes que la conduce a matizar el tenor de la crítica de Kant frente a la oratoria, ya que el material de las *Lecciones de Lógica* nos presentarían elementos que permitirían, inclusive, reconocer cierta cercanía de Kant con respecto al arte de la retórica estoica, cuyo conocimiento el filósofo podría haber adquirido a partir de la *Institutio Oratoria* de Quintiliano.

El objetivo central de la contribución de Silvia Altmann es ofrecer una definición más precisa que la que brindan las obras publicadas de nociones tales como las de *materia* y *contenido* de un concepto. Según sostiene S. Altmann en “Note on the Matter and Content of Concepts” [“Observación sobre los conceptos de materia y contenido”], Kant habría omitido tal precisión en la primera *Crítica* debido a que los conceptos señalados no forman parte del objetivo específico de la investigación transcendental. Es en este aspecto específico —la ampliación del vocabulario técnico de la filosofía crítica— que las *Lecciones de Lógica* resultan particularmente valiosas.

Los dos artículos que completan la sección destinada a las *Logikvorlesungen* se ocupan, desde perspectivas diversas, de la revisión crítica de la teoría kantiana de los conceptos empíricos a la luz de diferentes concepciones de la filosofía analítica. En “Notes on the Kantian Concept of ‘Empirical Concept’” [“Notas sobre el concepto kantiano de ‘concepto empírico’”], João Carlos Brum Torres toma como punto de apoyo textos de las *Lecciones de Lógica* Vienna y Jäsche, y de las *Lecciones de Metafísica* Mrongovius y Dohna con el propósito de contrastar la noción kantiana de *concepto empírico* con la distinción contemporánea de J. Fodor entre “teoría de la representación” y “teoría de la posesión de un concepto”. Por su parte, en “Can Mere Intuitions Represent Objects?” [“¿Pueden las solas intuiciones representar objetos?”], Andrea Faggion examina la teoría kantiana de los conceptos empíricos con el objeto de probar que la doctrina kantiana del

conocimiento puede ser considerada como una teoría conceptualista sofisticada que acepta estados no-conceptualistas, pero no contenidos no-conceptualistas.

El artículo que da inicio a la segunda sección de la obra se titula “Economy and the Teleology of Evil in Kant’s *Lectures on Anthropology* (1775-1784)” [“Economía y teleología del mal en las *Lecciones de Antropología* de Kant (1775-1784)”. Su autor, Leonel Ribeiro dos Santos, toma como punto de partida de su análisis la concepción kantiana de la maldad en el hombre [*Bösheit*]. El propósito de Ribeiro dos Santos es contrastar el punto de vista de la antropología kantiana con la tradición inmediatamente anterior —especialmente con las teorías de Rousseau y Hobbes—. Sirviéndose fundamentalmente de las *Anthropologie-Vorlesungen*, L. Ribeiro dos Santos se propone determinar las etapas de la evolución de la reflexión kantiana con respecto a lo que denomina la “economía teleológica del mal en el desarrollo de la sociedad”.

El análisis de las *Lecciones de Antropología* que propone Fernando M. F. Silva se orienta a la determinación de la evolución del tratamiento que Kant brinda al concepto de *ingenio*. En efecto, en su “‘Zum Erfinden wir Witz erfordert’. On the Evolution of the Concept of Witz in Kant’s *Anthropology Lectures*” [“‘Zum Erfinden wir Witz erfordert’. Acerca de la evolución del concepto de *ingenio* en las *Lecciones de Antropología* de Kant”] Silva considera decisivo precisar cuál es el núcleo central del concepto de *Witz*, para determinar también con mayor precisión la relación de esta doctrina de la filosofía kantiana con el Idealismo alemán. Decisivo resulta en el análisis de Silva el reconocimiento, por un lado, de la oposición del *ingenio* con la *facultad de discernimiento*, y de la estrecha conexión entre *ingenio* y *poesía*.

En “Kant und Gerard über Einbildungskraft” [“Acerca de la facultad de la imaginación en Kant y Gerard”], Joãzinho Beckenkamp analiza las *Lecciones de Antropología* con el propósito de desentrañar ciertos aspectos de la evolución del pensamiento de Kant con respecto a la conformación de la filosofía trascendental en el período de la “década silenciosa”; más puntualmente, descubrir y exhibir ciertos detalles aparentemente menores de esta evolución. Es en esa tarea que las *Reflexiones sobre Antropología* y sobre todo las *Lecciones de Antropología* resultan fundamentales, puesto que de lo contrario las referencias de Kant al filósofo escocés permanecerían inadvertidas para los estudiosos de este problema. Según sostiene Beckenkamp el influjo de Alexander Gerard va más allá de la teoría del genio; este autor habría sido determinante para un tema central de la filosofía trascendental de Kant: la teoría de la imaginación productiva y su función en el conocimiento de los objetos de la experiencia posible.

La contribución de Heiner F. Klemme, titulada “Knowing, Feeling, Desiring – Self-Possession. Reflections on the Connections between the Faculties in Kant’s Doctrine of the Categorical imperative” [“Conocer, sentir, desear - Auto-poseción. Reflexiones sobre las conexiones entre las facultades en la doctrina kantiana del imperativo categórico”], se sirve de las *Anthropologie-Vorlesungen* para completar el análisis de las facultades que

intervienen en los juicios morales, tema prácticamente desatendido por Kant en la obra impresa. En efecto, según sostiene Klemme, si queremos responder desde el punto de vista de la ética kantiana a una pregunta tan básica y fundamental como “¿De qué modo y por qué razón juzgamos como morales a las personas y a las acciones?”, no alcanza con dar cuenta del imperativo categórico como la expresión de la obligación fundada en la razón pura práctica, sino que también “[d]ebemos entender la naturaleza sensible del ser humano en su relación con la razón pura práctica y por lo tanto la función de los sentimientos y deseos en el juicio y en la acción” (144), ya que los seres humanos no son únicamente racionales. Ahora bien, éste aspecto de la reflexión moral kantiana permanece en cierta sombra en la obra impresa, ya que si bien en ellas Kant abunda en referencias a la oposición entre las inclinaciones y el deber, “no resulta claro —sostiene H. Klemme— por qué no habla de *afecciones, deseo, sensación, sentimiento o pasión* en lugar de inclinación.” (143-4). Y, si bien tal vez el olvido obedezca a los fines específicos de la fundamentación de los deberes según la razón pura práctica, no menos cierto es que ni la antropología y ni la psicología empírica resultan disciplinas irrelevantes para la filosofía práctica. Ésta es el propósito que pretende aclarar Klemme mediante la remisión a los textos de las *Lecciones*: establecer la conexión que existe entre nuestros sentimientos, deseo y afecciones y la razón pura práctica, para lo cual se refiere específicamente a las notas tomadas en las lecciones de antropología de Kant. Ese recorrido por el legado manuscrito permite identificar como concepto central de la filosofía práctica tomada en su conjunto al concepto de *Selbstbesitz* (auto-poseción), concepto que no aparece en los textos publicados.

Una diferente aproximación a las *Lecciones de Antropología* se presenta en la contribución de Nuria Sánchez Madrid. En efecto, en “Prudence and the Rules for Guiding Life. The Development of Pragmatic Normativity in Kant’s *Lectures on Anthropology*” [“Prudencia y reglas como guía de vida. El desarrollo de la normatividad pragmática en las *Lecciones de Antropología* de Kant”], N. Sánchez Madrid considera, en primer lugar, el problema de la determinación de la relación entre conocimiento antropológico y doctrina moral kantiana. Según sostiene Sánchez Madrid, a pesar de la evidente subordinación de la antropología a la ética, entre ambas disciplinas hay una relación de complementariedad: la antropología brindaría al hombre conciencia de aquellos rasgos empíricos de la conducta humana cuyo conocimiento resulta imprescindible como guía para un obrar moralmente correcto. El segundo tópico que se analiza en esta comunicación concierne a la *prudencia mundana*, cuya función es, precisamente, ofrecer una “valiosa ayuda para guiar las acciones de un hombre de mundo [*Weltmann*]” (164). Las referencias a esta *prudencia mundana* se encuentran dispersas en distintas *Vorlesungen*, por lo que el mayor esfuerzo de esta sección es ofrecer una meticulosa reconstrucción de la unidad de estos materiales. Del resultado de los primeros dos apartados puede colegirse un relevante resultado para la investigación sobre el significado y valor de la antropología en la filosofía de Kant; en efecto, Sánchez Madrid sostiene que, a pesar del carácter empírico del conocimiento del hombre que provee la Antropología, esta disciplina “contribuye a una investigación sobre

el *carácter* de la especie humana”, investigación que por ese mismo motivo “va más allá de los límites de la observación fenoménica antropológica” (164). De este modo, a partir de este análisis preciso y metódico de las *Lecciones de Antropología* se obtiene una precisión mayor respecto del “significado y el límite de la normatividad pragmática” (ibid.).

La tercera sección, destinada a las *Lecciones de ética*, trae el artículo de Robert Loudon, “Moralität für Menschen: Ethische in Kants *Vigilantius*-Vorlesung” [“Moralidad para hombres: ética en la Lección *Vigilantius* de Kant”]. Según Loudon, en este material se encuentra una fuente fundamental para la comprensión de la ética kantiana, complementaria de la obra publicada, porque allí Kant se presenta no sólo como un teórico de la moralidad sino también como un *moralista*. El análisis de Loudon se focaliza en la *Vigilantius Vorlesung* e incluye una consideración sobre la biografía de *Vigilantius*, el período en la que fue redactada, las conexiones con la obra escrita de Kant (*Metaphysik der Sitten*), los problemas filológicos que contiene. “En el manuscrito del *Vigilantius-Nachschrift* toma cuerpo la ética kantiana, con el propósito de investigar la fragilidad de la naturaleza humana y para recomendar un necesario acompañamiento para esa fragilidad.” (194).

En la cuarta sección, dedicada a la filosofía del derecho, se encuentra la contribución de Günther Zöllner, “[O]hne Hofnung und Furcht”. Kants *Naturrecht Feyerabend* über den Grund der Verbindlichkeit zu einer Handlung” [“[O]hne Hofnung und Furcht”. La *Lección del Derecho natural Feyerabend* sobre el fundamento de la obligación para una acción”]. El análisis que G. Zöllner propone de la *Naturrecht Feyerabend*, de mediados de la década de 1780 —contemporánea a la publicación de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*—, muestra que en ella se encuentra un rasgo característico de la tardía *Metaphysik der Sitten*, y en rigor característico también de los autores modernos, a saber: la aproximación sistemática de la filosofía política y de la ética, y más específicamente la armonización de términos de la ética (aquí específicamente *Verbindlichkeit*) a partir de términos de la filosofía política (aquí específicamente *Verpflichtung*).

La sección quinta reúne las contribuciones dedicadas a las *Lecciones de Metafísica*. La primera de ellas, “Kant: die theoretische Welt der *Metaphysik* LI (1776-1778)” [Kant: el mundo teórico de la *Metafísica* LI (1776-1778)] se ocupa de la evolución del pensamiento de Kant en las postrimerías de su denominada “década silenciosa”. Para llevar adelante su propósito, el autor de esta contribución, Jacinto Rivera de Rosales, se sirve de tres fuentes diferentes provistas por el *legado manuscrito de Kant*: las *Reflexiones* del período, la correspondencia con Marcus Herz y, fundamentalmente en este caso, las *Lecciones de Metafísica* LI (que contienen pasajes de los apuntes de Pölitz y de Heinze). Dado el *riesgo* que implica el manejo de este tipo de fuentes, Rivera de Rosales toma como puntos de referencia confiables a las doctrinas de la *Dissertatio* —en cuanto al origen dogmático de la cuestión— y de la *Crítica de la razón pura* —en cuanto al arribo crítico

del problema—. El artículo de Rosales recorre minuciosamente las transformaciones de esta etapa decisiva en la conformación del pensamiento de Kant, analizando las fases de modificación de las tesis de la Estética, la Analítica y la Dialéctica trascendentales, para finalmente ocuparse de la metafísica y específicamente del concepto de mundo inteligible.

En “The Contribution of Kant’s Lectures on Metaphysics to a Better Comprehension of the *Architectonic*” [“La contribución de las lecciones de metafísica de Kant para una mejor comprensión de la Arquitectónica”], Gualtiero Lorini analiza el significado, función y relación mutua entre dos términos técnicos fundamentales de la metafísica crítica, *ontología* y *filosofía trascendental*, y la relación que ambos establecen con y mediante la *crítica de la razón pura*. Más específicamente, el propósito del autor es investigar “la relación de la crítica con respecto a la filosofía trascendental e indirectamente con respecto a la ontología, en vistas a delinear el esbozo de aquello que Kant repetidamente denomina el *sistema* de la metafísica” (236). Según G. Lorini, las *Lecciones de Metafísica* resultan particularmente útiles para este propósito puesto que en ellas encontramos referencias más directas a los manuales de la tradición de la *Schulmetaphysik* que lo que ocurre en el caso de la obra publicada por Kant.

El artículo de Juan A. Bonaccini aborda las *Lecciones de Metafísica* desde una original perspectiva: la reconstrucción de una hipotética doctrina kantiana de los milagros. A partir de un análisis minucioso de aquellos pasajes de las lecciones de metafísica de diferentes períodos (desde la década de 1770 a 1790; es decir, desde la *Metaphysik L1*, pasando por la *Metaphysik-Mrongovius*, hasta la *Metaphysik Dohna y K2*), en los que Kant presenta y discute la doctrina de los milagros de Baumgarten, el autor de “Kant’s Account of Miracles in his Lectures on Metaphysics” [“La explicación kantiana de los milagros en sus *Lecciones de Metafísica*”] restituye los lineamientos de una doctrina propiamente kantiana sobre la temática de los milagros, que se ubicaría en una posición intermedia entre la concepción del propio A. Baumgarten y la posición de D. Hume.

La sección sobre las *Lecciones de Metafísica* se cierra con un estudio agudo y erudito sobre el concepto de *epigénesis*. La contribución de Ubirajara Rancan de Azevedo Marques en “On Epigenesis: Historical and Philological Remarks” [“Sobre la epigénesis: observaciones históricas y filológicas”] se divide en cuatro observaciones. En la primera de ellas se atiende a la fuente de donde Kant podría haber extraído dicha noción. La segunda observación está destinada a recabar los lugares del *corpus* kantiano en donde esta noción aparece: escasas ocasiones en la obra publicada (*KrV*, *KU*, *Religion*), inexistentes en la correspondencia, y más significativas en el legado manuscrito, particularmente (aunque no únicamente) en las *Lecciones de Metafísica* —especialmente en *Metaphysik K2*, *Metaphysik Dohna* y en *Metaphysik K3*; es decir, en las lecciones de metafísica de la década de 1790—. La tercera observación trata sobre el significado del término en cuestión y su relación con otros dos términos que provienen también de la metafórica biológica: generación espontánea, preformación. La cuarta y última observación analiza la utilización

de este concepto en los textos de la *Crítica de la razón pura* y amplía las referencias a la obra de J. N. Tetens.

La sección sexta cierra la obra y tiene por tema las *Lecciones de Religión*. La contribución de Bernd Dörflinger, “Zum Entwicklungsstand der Rationaltheologie Kants in seiner Vorlesung im Wintersemester 1783/1784” [“A propósito de las fases de desarrollo de la teología racional de Kant en su Lección del semestre de invierno 1783/1784”], hace foco en el análisis el concepto ético-teológico de bien supremo. El objetivo de Dörflinger es estudiar las fases de la evolución de este concepto, desde su posición “inmadura” y “contradictoria” (que el autor ubica en el “Canon de la razón pura” de la primera *Crítica*) hasta su posición “madura” y “coherente” (que puede certificarse en el escrito de la *Religión entre los límites de la mera razón*). El análisis de las fuentes del legado manuscrito de Kant (*Philosophische Religionslehre nach Pölitz, Natürliche Theologie Volckmann nach Baumbach*, y a las *Danziger Rationaltheologie nach Baumbach*, dictadas por Kant en el semestre de invierno de 1783/1784) tiene como principal propósito identificar las etapas intermedias que comunican a la fase “inmadura” —aquella que es caracterizada por Dörflinger como “teonomía” ya que en ella la ético-teología desempeña un rol constitutivo— con la etapa “madura” —que denomina como “autónoma”, puesto que en allí la ético-teología desempeña sólo un rol suplementario—. El reconocimiento de las etapas intermedias entre una y otra posición es únicamente posible gracias al legado de las *Lecciones de teología* más arriba señaladas.

Este recorrido, inevitablemente breve, por los principales asuntos tratados en *Kant's Lectures / Kants Vorlesungen* nos permite ponderar el valor de esta obra recientemente publicada desde un doble punto de vista. Por un lado, el conjunto de artículos integrados en esta publicación ofrece un panorama sucinto de los rasgos característicos de las *Vorlesungen* kantianas como fuente primaria para la investigación de la filosofía kantiana, de las dificultades filológicas que plantea y de sus posibles soluciones, del potencial e interés que representa para el estudioso no sólo de la filosofía de Kant sino también del pensamiento y las fuentes de la *Aufklärung*. Pero, además, la variedad de estudios presentados bien puede ser considerada como un conjunto de aplicaciones de las reglas hermenéuticas que deben atenderse para una fructífera utilización del legado manuscrito de Kant, así como también como una muestra de las diferentes vertientes de ampliación de sus horizontes que puede recorrer la *Kantforschung* —ya sea en la línea de la indagación por la evolución del pensamiento de Kant, de la historia de sus fuentes, de la precisión de sus términos técnicos, de la confrontación con la tradición inmediatamente previa y con la inmediatamente posterior, o bien de la relevancia concreta que tuvo la labor docente de Kant—.



Los sueños de un idealista aclarados por una deducción metafísica

Dreams of an idealist explained by a metaphysical deduction

RICARDO GUTIÉRREZ AGUILAR*

Instituto de Filosofía – CSIC, España

Reseña de: Allison, H. E. *Kant's Transcendental Deduction. An Analytical-Historical Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2015, 477 págs. ISBN: 978-0-198-72485-8

Vale la pena que comencemos por hacer un poco de memoria. Con más carácter de leyenda del que quizás nos gustaría, se cuenta de los agrimensores que moraban a orillas del Nilo que dieron en inventar el *número* no sólo por defenderse de las continuas crecidas del río, sino antes bien con vistas a resolver con mayor facilidad las disputas territoriales que surgían entre ellos. Esto es de éste, aquello pertenece a aquél otro. Son en definitiva las vallas las que hacen al final a los buenos vecinos. En éstas, lo abstracto del concepto de número servía nada menos que a la idea de límite y frontera en torno a la propiedad y en el tira y afloja correspondiente entre propietarios. Lo abstracto servía a un propósito bien concreto y la transgresión estipulada en la regla como tal servía ya una vez instaurada a la norma de convivencia.

No cae muy lejos aquí la manzana de nuestro árbol: es '*práctico*' –nos dice la filosofía trascendental– aquél de entre los fines que únicamente se ejecuta y se hace posible a la interpretación bajo la égida de un principio que aspire no menos que a volverse general¹. Es el principio con pretensión de generalidad, con pretensión de valer para algo más que un caso particular, lo que hace de la acción ejecutada una *práxis* en sentido propio. En sentido cabal. En la medida en que se incluye en este proceder una regla, una norma, una limitación que es determinación, sucede que tanto la *teoría* como la *práctica* vienen aquí a hermanarse en el mismo movimiento. Por aquello del encontrarse en el

* Investigador Contratado Juan de la Cierva en el Instituto de Filosofía – CSIC. E-mail de contacto: gutierrezaguilar.ricardo@gmail.com

¹ Kant, I. TP, AA 08: 275

mismo plano. La explicación es una prospectiva vista del revés. Resultaría de todo punto intolerable entonces la actitud del *aristócrata de la teoría*, que sentencia que lo que él o ella hace *es algo de muy otra naturaleza*. Algo –se revolverá si lo presionamos– más excelso, dentro de los prejuicios de clase que rodean a algunos trabajos manuales. Nos diría aquél incluso que la distinción yerra el tino hasta un punto en el que lo que vale *in thesi* no vale así *in hypothesis*. Los órdenes cognitivos parten aquí sus caminos. Los objetos distintos para el pensar han de recibir narraciones distintas del explicar. Pero esto viene a resultar tan intolerable como para hacer buena a falta de mejores candidatas esa otra actitud especular de ésta que encarnaría el orgulloso ignorante. Ése que sentencia llegada su vez que aquella teoría bien puede tenerse por *inútil y superflua* [*unnöthig und entbehrlich*²]. El que dice que de lo que hay que hablar es de utilidades, del *para qué*, y no tanto de otras cosas. Los hechos así son mentirosos. No pueden quedar tan lejos de las manos. *Facta erat demonstrandum* –acaba exponiendo a modo de preámbulo de su propia posición el sabio de Königsberg³. Para Immanuel Kant, no obstante, peca de miopía aquél que sostiene esto como de hipermetropía su contraparte precedente. Cuando la teoría es inútil para la práctica, esto sólo nos indica que *no hay práctica en realidad*. Sería ésta una práctica ciega. Para Henry E. Allison, el autor de la monografía que aquí presentamos, es algo claro que el motivo principal de la aventura kantiana está en la clase de medida en el trato con los *facta* que devela “los fundamentos por los cuales se atribuye validez objetiva a una proposición empírica cualquiera”⁴. Esto es, cuándo y bajo qué motivos se da ese cambio de actitud hacia lo particular, hacia lo *práctico*. Cuándo y bajo qué supuesto esa legitimación se concede o se cede a lo particular y entra la regla en el mundo. En el hacer con sentido hay un movimiento que el hacendoso no realiza –su pecado por falta de atención a lo que hace. Este movimiento que se niega a sí mismo consistiría en un plantearse los fundamentos y buenas razones para atribuir, o por su envés, más bien las razones para considerar *inútil y superflua* esta reflexión. Hablamos de una estimación y medida del valor general y universal adjudicados a los principios que moran tras la técnica en que aquél se reitera. O, en el mejor de los casos, qué es lo que lo lleva a considerar tal reflexión como redundante. Una ya realizada. *¿Viene a ser simplemente un olvido?*

Kant no deja en este punto lugar a dudas: mas no es culpa de la *teoría* si es que ésta es poca cosa para la *práctica*, sino de que lo que en realidad sucede es que *hay poca teoría* [*daß nicht genug Theorie da war*⁵]. Esta versión del problema trascendental permitiría plantear sin dilaciones una contrapartida más constructiva: *¿cómo es que son posibles los juicios sintéticos a priori? ¿Cómo es posible articular una deducción metafísica y trascendental a la vez?*. Son los capítulos que componen la segunda parte del estudio (del 4 al 9) los que elaboran *in extenso* las condiciones bajo las que el *Herr Professor* diseña tal prueba deductiva tanto en la primera (*A-deduction*) como en la segunda edición (*B-*

² Kant, I. TP, AA 08: 276

³ *Ibid.*

⁴ Allison, H.E. (2015), *Kant's Transcendental Deduction. An Analytical-Historical Commentary*, Oxford, Oxford University Press, p. 8

⁵ Kant, I. TP, AA 08: 275

deduction) de la *Kritik der reinen Vernunft* –aparecidas en 1781 y 1787 respectivamente. La aportación y giro de los *Prolegomena* del 83 y una nota indiciaria a los *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften* del 86 [*Primeros principios metafísicos de la Ciencia Natural*] sobre una reseña por parte de Schultz de los primeros pasos kantianos en lo trascendental preparan el camino para la nota fundamental del ‘giro lingüístico’ que convierte al *juicio* en síntoma del pensar, y al pensar en general en resultado deductivo obtenido a partir del uso de las *categorías* en el pensar individual (Capítulo 7⁶). Ésta decisión teórica para la segunda edición tiene su reflejo en los trabajos sobre la primera que compendia el capítulo 4: la extracción de las trazas de las *Kategorien* o *conceptos puros del entendimiento* presupone que la lógica general puede desarrollarse internamente en sus intensiones para superarse y producir contenidos no analíticos⁷. Por eso semejante *deducción* es *metafísica*, por su importe atribuido en lo que consideramos real y no sólo verdadero. ¿Cómo podemos estar seguros de que los resultados conservan su verdad en estas traducciones? Los capítulos 5, 6 y 8 aproximan al lector a la estrategia kantiana para tornar los resultados de una *deducción subjetiva* en *objetiva*: la de la prueba del químico. El *análisis* debe revertir en *síntesis*, y la *síntesis* no ser más que *análisis* vuelto del revés. La forma de lo sistemático y la probidad de la deducción es de hecho la que nos permite componer y recomponer la hoja de ruta de las apariencias a su condición de posibilidad, ida y vuelta.

La aventura trascendental se presenta de necesaria porque ni el partidario decidido de Locke, ni el de Leibniz, ni desde luego el de Wolff, llegan a descender suficientemente a los fundamentos de tales atribuciones con el fin de sacar a la luz los pilares teóricos secretos que sustentan la experiencia. Esos fundamentos que se intuyen insertos e inadvertidos *en la representación que es lo empírico*. Ante el foro, para el primero de aquéllos lo universal es únicamente lo general con ínfulas. La validez no pasa de ser un ejercicio de transición de lo particular a lo general por medio de la abstracción. Por medio del hurto de algunas de las notas de aquél. Hay *cualidades primarias* y *secundarias*. De primer y de segundo orden. Legítimas o no *qua* conocimiento. Las apariencias *sólo* tienen algún valor *si...* es porque la teoría oficia de eminentemente instrumental que podemos imaginárnosla como *inútil* y *superflua* llegado el caso al terminar de cumplir su parte. Para el segundo en disputa, el leibniziano, la decisión respecto de lo tolerable entre ambas posiciones depende de que las buenas vallas hagan buenos vecinos. De la institución clara de límites y fronteras. ‘*Boundaries*’. Hay *verdades de razón* y *verdades de hecho*. Sus principios siendo de muy diversa naturaleza. Esto, *es un hecho* más. Inexplicable en su empiria llegados a cierto punto más allá del argumento del diseño divino. Es una *quaestio de facto* más dejada en manos del Creador y su armonía decretada al margen de cualesquiera otras razones. Unas y otras verdades no se entorpecen también por diseño.

Uno se orienta en esto –mínimamente tan sólo– cuando descubre que ambos relatos del itinerario entre *teoría* y *práctica* no pueden ser el mismo narrado desde distintas orillas. La prueba alquímica no es posible porque la solución al salto de las representaciones

⁶ Allison, H.E. *Op.cit.* pp. 287 y ss.

⁷ *Ibid.* pp. 164 y ss.

generales es *ex machina*. *De facto* y *no de iuris*. El noveno capítulo concluye la defensa de la *B-deduction* poniendo el acento en el único modo en que el reto escéptico que aquí amenaza con el caos cognitivo, el resultado posible que hace de la falta de coordinación reglada entre apariencias y conceptos bandera, parece reconciliar a ambas partes. “En la medida en que los juicios de experiencia pueden referirse a uno, varios o a todos los objetos que caen bajo la extensión de su sujeto-concepto, la universalidad que entrañan no puede ser entendida como refiriéndose a su cantidad lógica. Es más bien que [debe ser entendida] como ‘universalidad subjetiva’, como aplicada al universo de los sujetos que juzgan”. Como una pretensión. Atribución de validez objetiva y universalidad son aquí conceptos intercambiables en primer término por mor de la necesidad discursiva de razones –apostilla Allison⁸. Esta necesidad no quiere ser una de naturaleza contingente. No se pretende como fruto de la casualidad o del movimiento estacional de los acontecimientos, y de los humores, de las crecidas a que nos tienen acostumbrados los sucesos que van y vienen, sino que responde a una necesidad *normativa* [*normative*].

Más allá de la *necesidad hipotética* circunstancial de Leibniz, más acá de la terca analiticidad de la *necesidad analítica* de la Lógica de Wolff, Kant opta por una clase que trae consigo un poderoso parecido de familia en relación al Derecho: la *necesidad normativa* no es de ningún modo que suceda “como si cada cual acordara así de casualidad el estar de acuerdo sobre cierto asunto; es más bien que en determinado sentido cada cual *tiene que estar de acuerdo* [*must agree*]”⁹. La diferencia es más patente en el matiz que el idioma inglés ofrece. Ése lugar de lo *rational* frente al *rationale*, el motivo o intención razonable que explica una manera de conducirse. Lo racional por fuerza de razones o por fuerza de norma en la práctica. Lo *transcendental*, que se cuestiona por las condiciones y fundamentos del pensar y del pensar empírico discurriría entre ambos sentidos. Para ello el de Königsberg necesita de un concepto que describa esa operación de traslado de la confianza en dirección al consenso en las atribuciones. “Kant hace esto al aludir al sentido jurídico de ‘deducción’ como aquél que determina quién tiene un derecho legal [bajo ley, regla o norma] o puede reclamar [bajo ley, regla o norma] la posesión de cierta propiedad, como opuesto al hecho mismo de semejante posesión y el modo en que se obtuvo”¹⁰. Esto es, las razones que legitiman su posesión han de ser investigadas de modo independiente al curso de su obtención y a la cosa misma, pues ésta podría ser fruto de la casualidad. Sin razón. Que se esté o no *‘entitled’*, intitulado y *justificado para ser* propietario es independiente del hecho mismo de *ser* propietario. A esa clase de supuestas sanas razones que defienden a quien tiene derecho frente al que no lo tiene, que permiten alzar la voz a aquél que se considera ultrajado en su derecho por quien no lo respeta, Allison la señala como la clase de las *garantías* [*warrant*]. Y hay desde luego *garantías epistémicas*. El conocimiento es una cierta clase de posesión o propiedad de la que también *tiene que dar uno la cuenta*. Justificar por qué se cree uno o no en el derecho a pretender del mismo una

⁸ *Ibid.* p. 295

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.* p. 181

u otra validez. *Deduktionsschriften* eran en el Sacro Imperio aquellos textos legales presentados por las distintas partes ante el tribunal para resolver disputas de tierras principalmente. Se trata de una herencia burocrática que desciende directamente del *ius romanum*. Ésto para éste, aquéllo para aquél otro. Allison, acierta en su sintonía con el espíritu de dicha elección terminológica al dedicar en su libro los tres primeros capítulos y el apéndice a este último a exponer las buenas y sanas razones deductivas que van preparándose sobre el escritorio de Kant antes de presentarlas en el año 81 ante el tribunal de la Razón con su primera *Kritik*. La pregunta por los *juicios sintéticos a priori de experiencia* es una por las limitaciones propias en la construcción de un *objeto para el conocimiento en general*. Es la transición en el método que mueve a Kant a conservar el rigor del wolffiano sin la carga lógica sustantiva. A pasar de la *metafísica dogmática* a la creación de las condiciones de una metafísica posible, de una *metametafísica* o “metafísica de la metafísica”¹¹.

La pregunta es una que gusta de las garantías con que nos vemos justificados si es que empezamos a ver que los vecinos mueven la valla unos metros más aquí o más allá y por la buena convivencia de las partes en litigio llegado el caso. La *deducción trascendental* no es sino este empeño en que se esmera el juez de instrucción.

Lo que Kant presenta a resolver en este peculiar *Deduktionsschriften* que sería la *Kritik* es la disputa territorial entre *sensibilidad* [*Sinnlichkeit*] y *entendimiento* [*Verstand*]. En la medida en que dicha disputa –que no llega a querrela por suerte, por lo que puede uno prometerse ciertas bases de acuerdo– ha de estructurarse en razones de las partes, en juicios, sostiene el autor de la monografía que aquí reseñamos que junto a la *tesis discursiva* que resalta el movimiento teórico kantiano de los años 60 y 70 hacia la preeminencia de los *juicios lógicos*, y su alejamiento de Wolff, está la necesidad expositiva de mostrar dicha evolución del proceso jurídico al conocimiento en un estudio que gusta de llamarse *histórico-analítico*. El proceso interno de desarrollo del pensamiento se va colmando desde la década de 1760 hasta el final de la así llamada ‘década de silencio’ de los 70. 20 años es nada. Allison detalla en estos primeros capítulos cómo la *deducción* se va erigiendo desde la evolución de su entendimiento como asunto kantiano a partir del modelo que fue para él su decisión sobre el método de Newton. De cómo de la experiencia particular nos es lícito transitar a las condiciones de la misma. Pero... *en ausencia de un Newton del conocimiento* –juntando su voz Kant a la de Hume– los contenidos del pensar en movimiento son analizados no con la ayuda de leyes generales de lo natural, sino de conceptos autoevidentes simples que articulen cualquier experiencia. Para un caso, para muchos, para todos. Puros. *In hypothesi, thesi*.

El autor americano recorre raudo aunque de manera pormenorizada esta odisea histórica de conceptos desde los textos canónicos del 63 y 64, aunque principalmente se detiene en el del 66 –*Los sueños de un visionario aclarados por los sueños de la Metafísica*– en que se va avizorando un tratamiento del espacio y el tiempo ya como dirigido hacia su naturaleza intuitiva, el carácter de los *juicios existenciales* y los de

¹¹ *Ibid.* p. 2

posibilidad a partir del *ens realissimum*, y la idea de relación causal como oposición conceptualizada –lo que serán las categorías de relación– que es una puesta al día en conjunto con la deuda contraída respecto de la monadología física¹². El capítulo 2 tiene su sustento en la *Dissertatio* del año 70 y las *Reflexionen* que pueden datarse para ese período. Allison resalta el giro al platonismo que le valdrá a Kant la concepción de su proyecto como uno que se ocupa de “entidades no sensibles”, de seguro a resultas de la lectura minuciosa de los *Nouveaux Essais* de Leibniz aparecidos póstumamente en el 65, y la “iluminación del 69”¹³ que sitúa sobre plano la diferencia cognitiva fundamental entre la facultad receptiva de lo sensible y la productiva de lo inteligible. La tesis central de Allison se enfrenta a ciertas interpretaciones tradicionales, y es que no puede entenderse la *deducción trascendental* sin tener en cuenta por parte de Kant una decidida posición idealista. El capítulo 3 y su apéndice colocan en el mapa el papel que la *apercepción trascendental* y la unidad de toda experiencia representan –de importancia capital para ‘pretender su universalidad’. La influencia de Johann Nicolaus Tetens y sus *Ensayos Filosóficos acerca de la Naturaleza Humana y su Desarrollo* en Kant en el 77, la correspondencia coetánea del pensador, algunas otras de sus *Reflexionen* y los fragmentos conocidos como el *Duisburg Nachlaß* y la *Loses Blatt B12* darían para exponer el entramado que debía servir para hacer de la *imaginación* la facultad independiente que facilitará en la *Kritik* del final del silencio el tránsito de lo sensible a lo racional. La *Vorstellungskraft* o imaginación traduce sinópticamente el material de lo dado a un idioma que las *categorías* o *conceptos puros del entendimiento* comprendan. Casi taquigráficamente. A saber, es en la *década de silencio* –del 70 al 81– cuando Immanuel Kant pergeña e intuye el rol del poder de representación –la *imaginación*–, el de la *síntesis trascendental* o hilado de la experiencia discreta en continua, y el de los paralogismos a que ofrece espacio la *psicología racional* clásica, en su *Deduktionsschrift*.

Es de todo ello de dónde Kant empieza a ver con buenos ojos la idea de que es simplemente una condición lógica de unidad –que *pueda al* menos acompañar a toda representación en la experiencia– lo que se puede reclamar a un *Ich*, y que esta condición es el pináculo de toda unidad para la experiencia, que ésta sea nada menos que un aerodinámico –y casi soñador despierto– *yo* no sustantivo.



¹² *Ibid.* pp. 31 y ss.

¹³ *Ibid.* pp. 46 y 62

Um *insight* sobre a cognição humana

An Insight About the Human Cognition

CARLOS MOISÉS DE OLIVEIRA*

Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Resenha de: Hannah Ginsborg, *The Normativity of Nature, Essays on Kant's Critique of Judgment*, Oxford, 2015, pp. ISBN: 978-0-19-954797-5.

The Normativity of Nature: Essays on Kant's Critique of Judgment é o resultado da compilação de ensaios publicados, ao longo de 25 anos, pela Dr^a Hannah Ginsborg. Professora de filosofia da universidade da Califórnia, Berkeley, especialista em Kant; dedica-se a filosofia contemporânea, teoria do significado e filosofia da mente. Suas publicações apresentam um interesse particular na Crítica da faculdade de julgar, compreendendo-a como o lugar *par excellence* da noção de juízo, extremamente relevante para uma compreensão sistemática da obra de Kant, bem como para a cognição humana e chave de sua proposta interpretativa.

Ao longo da tradição filosófica dedicada ao estudo de Kant, constata-se uma centralidade na deontologia em detrimento da teleologia, tratada como tema secundário pelos estudiosos, porém, é verdade que, a partir da década de 1970, um maior interesse pelo argumento teleológico vem sendo apresentado, nesse paradigma a KrV representou durante muito tempo o norte de interesse na filosofia kantiana, no entanto, a KU gradativamente vem ganhando espaço e passa a ser mensurada por sua real relevância dentro do *corpus* kantiano, esboçando a necessidade de um trato sistemático de sua obra.

Uma leitura sistemática do pensamento kantiano é o que nos propõe Ginsborg, a revela da maior parte das interpretações que apenas reportam-se a contribuição da terceira

* Doutorando do programa interinstitucional da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), Universidade Federal da Paraíba (UFPB) e Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), com estágio sanduíche na *Universidad Complutense de Madrid* (UCM). Bolsista da CAPES, Brasil. E-mail: carlolliver@outlook.com

crítica no tocante a estética ou filosofia da biologia, especificamente no estudo do conceito de mecanismo. A autora verifica na KU uma contribuição central para a cognição humana, a peça que faltava para explicá-la em todos os seus meandros, o desenvolvimento desse argumento concomitantemente reforça o valor dessa obra e sua crucial importância como elo entre a filosofia teórica e prática, valor anteriormente percebido por Goethe quando escreveu a respeito da KU, a saber¹:

“Chegou depois às minhas mãos a Crítica do Juízo, à qual devo um dos períodos mais felizes da minha vida. Aqui vi as minhas ocupações mais díspares postas uma junto da outra; os produtos da arte e da natureza considerados do mesmo modo; o juízo estético e o juízo teleológico iluminando-se mutuamente... Alegrou-me que a arte poética e a ciência natural comparada fossem tão afins uma da outra, e que ambas estivessem subordinadas à mesma faculdade de julgar... Contudo, entre os kantianos encontrei pouco acordo tanto relativamente ao que eu tinha assimilado como em relação ao modo como o tinha assimilado... Eles ouviam-me, mas nem eram capazes de me fazer objeções nem de me ajudar.”

Goethe compreendeu o papel unificador da KU talvez melhor que muitos de seus contemporâneos, mas essa compreensão não chegou à tradição filosófica, em seu lugar verificamos uma leitura shopenhaueriana, em sua obra, o mundo como vontade e representação (*Die Welt als Wille und Vorstellung*), pensa a técnica (arte) e natureza como domínios heterogêneos, domínios que não deveriam e não poderiam ser explicados por um mesmo princípio. Interessantemente essa leitura foi atribuída a Kant e por decorrência os domínios estético e teleológico foram tratados separadamente, bem como a terceira crítica se configurou como uma temática secundária.

O texto de Ginsborg pode ser considerado como uma quebra desse paradigma, pois representa uma visão sistêmica do estudo das temáticas kantianas, já que se utiliza do conjunto da obra, tendo como elemento unificador a capacidade de julgar expressa na KU, porém em uma significação própria, a saber, uma interpretação que rejeita a dualidade entre natureza e normatividade, concepção que serve de alicerce ao seu projeto interpretativo.

Ginsborg nos convida a uma leitura de seu sistema interpretativo que tem início na definição do que seria o poder de julgar (*Urteilkraft*) que, ao longo da terceira crítica é estabelecido como a capacidade de levar leis particulares a mais gerais, nas palavras de Kant²: “o juízo, em geral, é a faculdade de pensar o particular como contido no universal”,

¹ J.W. von Goethe, “Einwirkung der neueren Philosophie”.

² KU AA 05; 179.

ensejo utilizado pela autora para ressaltar que apenas na KU o julgamento é tratado como faculdade, acrescenta³:

“no prefácio da crítica do julgamento, embora, ele reivindique que “uma crítica da razão pura, isto é, nossa capacidade de julgar de acordo com princípios a priori, seria incompleta se falha em incluir, como uma parte especial, o tratamento de julgar, o qual, uma vez que é um princípio regulativo também reivindica princípios a priori.”.

As palavras da autora representam uma interessante aproximação da KrV e KU no que tange uma compreensão global do conceito de cognição, se bem que a terceira crítica não se ocupa diretamente dessa questão, de fato, pouco aborda sobre a cognição humana, julgamentos básicos, afirmações sobre o mundo ou predicação e quando o faz centra-se em dois casos especiais, a saber, o julgamento estético e teleológico. Tais afirmações levantam uma indagação, se a KU não apresenta elementos suficientes para justificar a discussão do conceito de cognição, sobre quais bases a autora pode afirmar a possibilidade de seu sistema interpretativo ter como chave o juízo reflexivo e apresentar a terceira crítica como incorporando questões de cognição?

A resposta é-nos apresentada articulando dois pontos, primeiro, por mais que a questão da cognição seja brevemente tratada na EEKU, o ponto central desta obra está vinculado à possibilidade de compreender a quase infinita heterogeneidade das formas naturais por intermédio de uma classificação que leva em conta leis particulares organizando-se em leis mais gerais, o segundo, a *Einleitung* (E) não aborda a imagem da poderosa técnica da natureza (*Technik der Natur*), mas apresenta uma lacuna sobre a cognição deixada pela KrV, lacuna que consiste basicamente na ausência de clarificação da noção de julgamento por intermédio de sua qualificação como faculdade.

Essa lacuna apresentada na introdução definitiva da KU demonstra, na perspectiva de Ginsborg, que essa obra possui elementos que justificam a apreciação da capacidade de cognição humana como parte integrante de um projeto maior, escreve⁴:

“Há espaço para discordância sobre o próprio propósito primário de Kant em escrever a terceira crítica, em uma mão, ele é

³ Ginsborg, Hannah, *The Normativity of Nature: Essays on Kant's Critique of Judgment*, p.1: “*In the Preface to the Critique of Judgment, however, he claims that “a critique of pure reason, i.e., of our ability to judge according to a priori principles, would be incomplete if it failed to include, as a special part, a treatment of judgement, which, since it is a cognitive power, also lays claim to a priori principles”.*

⁴ Ginsborg, Hannah, *The Normativity of Nature: Essays on Kant's Critique of Judgment*, p.3: “*there is room for disagreement about Kant's own primary purpose in writing the third Critique. On the hand, he is unambiguous about the importance of his aesthetic theory for na understanding of our cognitive faculties overall, claiming that “it is in taste alone” that “judgment reveals itself as faculty which has its own special [eigentümlich] principle and which thus makes a legitimate claim to a place in the universal critique of the higher cognitive faculties which we might otherwise not have ascribed it” ...”.*

inequívoco sobre a importância de sua teoria estética para entender nossa faculdade de cognição no geral, reivindicando que “é no gosto sozinho” que “juízo se revela ele mesmo como uma faculdade a qual tem seu princípio próprio especial (eigentlich) e com o qual nós fazemos e legitimamos a reivindicação para o lugar na universal crítica para a faculdade de cognição superiores a qual nos poderíamos atribuí-la de outro modo”.

Com o juízo elevado a condição de faculdade a lacuna na questão da cognição é preenchida. Anteriormente a essa explanação apenas as faculdades de conhecer e desejar foram apresentadas, a primeira (o entendimento), cujos princípios *a priori* apresentam conformidade a leis na investigação da natureza, em sua capacidade de sintetizar o múltiplo apreendido do fenômeno em uma perspectiva formal, visando o estabelecimento de leis que sejam capazes de explicar o funcionamento da natureza e proporcionar a regularidade imprescindível para as ciências, e, a segunda (a razão) cujos princípios revelam um fim final possível pela ideia de liberdade, essa faculdade permite tematizar tudo o que ultrapassa uma ordenação mecânico-causal. No entanto, ambas não são capazes de explicar a heterogeneidade das formas da natureza.

A lacuna na cognição corresponde à irredutibilidade daquelas formas empíricas as faculdades de conhecer e desejar, formas que não poderiam ser explicadas pelo entendimento por intermédio de uma lei objetiva, como também não pela razão em uma lei transcendental. A heterogeneidade das formas da natureza deve ser enquadrada em um contexto que possa ser utilizável pelo entendimento, o que acontece na faculdade de julgar, cujo princípio é responsável por assegurar uma nova compreensão de natureza como arte, o que significa pensá-la como tendo intenção, atividade e finalidade.

A compreensão da natureza mediante a faculdade de julgar é pensada pelo prisma de um princípio regulativo (finalidade) e, somente por meio deste, as múltiplas formas da natureza não são mais pensadas como um mero agregado, mas como sistema lógico, o conceito de técnica empregado à natureza possibilita preencher o espaço deixado pela incapacidade do entendimento como faculdade ou nos termos de Ginsborg, uma lacuna na cognição⁵.

O procedimento aportado pela faculdade de julgar em seu uso reflexivo possibilita, por meio de um princípio, conciliar a heterogeneidade das formas da natureza com o entendimento, de fato, não apenas isso, torna viável a junção do campo estético (na organização lógica segundo sua forma, quando busca o belo na natureza *Naturschönheit*) e teleológico (quanto a sua organização *Naturzweck*). Ginsborg coloca⁶:

⁵ Ginsborg, Hannah, *The Normativity of Nature: Essays on Kant's Critique of Judgment*, p.3

⁶ Ginsborg, Hannah, *The Normativity of Nature: Essays on Kant's Critique of Judgment*, p.3: “there For we can acknowledge at the very least that Kant's discussion of aesthetics and teleology might reveal, intentionally or not, aspects of his view of cognition that are not made explicit in the first Critique”.

“Para nós podermos reconhecer que pelo menos a discussão de Kant da estética e teleologia deveria revelar, intencionalmente ou não aspectos de sua visão sobre a cognição que não estão explicitas na terceira crítica”.

Ao debruçar-se sobre os aspectos estéticos e teleológicos na KU, segundo a autora, quer seja intencionalmente ou não, a cognição está sendo abordada e constituirá parte de um argumento maior que culmina na apresentação das faculdades de conhecer em sua articulação sistêmica.

O projeto interpretativo de Ginsborg consiste em concatenar os artigos publicados, ao longo de 25 anos, para explicar que o tema da cognição não é fundado na KU, mas, o que nesta obra é abordado não contradiz o exposto na KrV, na verdade, é complementarmente consistente com ela, nas palavras da autora⁷ “eles [artigos] visam coletivamente mostrar que a crítica do julgamento revela um distintivo e filosófico significado de um *insight* sobre a condição da cognição”, que repousa na seguinte premissa, se a cognição é possível, nossa percepção natural deve formular respostas imaginativas para o mundo, verificáveis por uma primitiva reivindicação de nossa própria normatividade.

A relação normativa entre os sujeitos e objetos é expressa na terceira crítica por intermédio da ideia de julgamento como faculdade cognitiva. Uma faculdade com princípio próprio que permite pensar o particular como estando contido no universal, isto é, a possibilidade de pensar a heterogeneidade da natureza em uma perspectiva universalmente válida, permitindo que “nossas respostas naturais para o mundo possam ser conceituais em oposição ao meramente descritivo e assim elevar-se a uma cognição genuína”⁸.

A reflexão promovida por Ginsborg sobre seu projeto interpretativo a luz da ideia de julgamento como faculdade cognitiva, perfaz tanto a estética, quando a noção de belo satisfaz a condição da cognição em geral, bem como a teleologia na subsunção do particular sobre o universal, a esse respeito coloca⁹:

“eu argumento que nós podemos defender o sentido da teoria kantiana da beleza e a conexão desenhada por ele entre a experiência do belo e a possibilidade da cognição, unicamente sob o entendimento de julgamento de acordo com a concepção oferecida aqui”.

⁷ Ginsborg, Hannah, *The Normativity of Nature: Essays on Kant's Critique of Judgment*, p.3: “they aim collectively to show that the Critique of Judgement reveals a distinctive and philosophically significant insight about the conditions of cognition”.

⁸ Ginsborg, Hannah, *The Normativity of Nature: Essays on Kant's Critique of Judgment*, p. 4: “that our natural responses to the world can be conceptual as opposed to merely discriminative, and thus amount to genuine cognition”.

⁹ Ginsborg, Hannah, *The Normativity of Nature: Essays on Kant's Critique of Judgment*, p.5: “I argue that we can make sense of Kant's theory of the beautiful, and of the connection he draws between the experience of beauty and the possibility of cognition, only by judgement according to the conception offered here”

Para que se possa experimentar um objeto como belo, se deve ter em conta que essa experiência está obviamente em contraste com o exercício do julgamento no caso da cognição, já que não deve trazer o objeto sob um conceito, conseqüentemente como é possível colocar a experiência do belo se ela carece de conceitos objetivos para afirmá-la? A resposta a essa indagação representa o caminho esboçado por Ginsborg para demonstrar sua hipótese, para que se possa ter a experiência do belo é necessário pensar em uma normatividade apropriada para esses objetos, isto é, certa configuração (suposição) do sujeito que expressa a possibilidade de uma faculdade de julgar capaz de dois tipos distintos de julgamento, isto é, estético e teleológico¹⁰.

A concepção de normatividade, certa configuração do sujeito segundo regras ou leis, somada à noção de julgamento, segundo a autora, ao se comprometer com uma teleologia natural, apenas faz sentido quando levamos em consideração a resposta de Kant, que seria a atribuição de nossa normatividade a natureza, contudo Ginsborg vai além, acrescentando que como possuidores de juízo, nossas respostas naturais para o mundo envolvem, de fato, uma legítima e necessária reivindicação de nossa própria normatividade, que é um espelho para a normatividade que percebemos na natureza, demonstrando como as formas naturais podem se adequar ao caráter do sujeito como produto de uma natureza entendida como arte¹¹.

A visão interpretativa e original de Ginsborg é desenvolvida ao longo de 14 artigos que primeiramente foram escritos sem uma perspectiva de complementariedade, posteriormente eles foram selecionados e divididos em três grupos, o primeiro com artigos sobre a estética, o segundo sobre a cognição humana e o terceiro acerca da teleologia; juntos esses artigos perfazem grande parte da filosofia kantiana e apresentam a linha interpretativa defendida pela autora.

Sobre essa questão a Dr^a Patrícia Kitcher nos apresenta uma interessante indagação que nos leva a pensar sobre a relação dos artigos escritos por Ginsborg durante mais de duas décadas e seu livro, isto é, existe alguma diferença na leitura dos artigos em separado ou em sua compilação em um livro? A própria Kitcher escreve¹²: “A coleção nos convida a perguntar se o todo é mais que a soma de suas partes ... a divisão de *The Normativity of Nature* trás artigos sobre estética, cognição e teleologia, levantando uma questão: o que esses ensaios tem haver uns com os outro? ”.

A resposta claramente resulta do sistema interpretativo desenvolvido por Ginsborg, que consiste em certa interpretação da faculdade de julgar sobre nossa capacidade de adquirir conceitos. Quanto à conexão dos artigos a leitura do texto irá revelar um solido imbricamento não apenas entre os blocos que compõem o livro (estética, cognição e teleologia), mas, também, entre os artigos, compondo uma visão bem articulada

¹⁰ Ginsborg, Hannah, *The Normativity of Nature: Essays on Kant's Critique of Judgment*, p.5.

¹¹ Ginsborg, Hannah, *The Normativity of Nature: Essays on Kant's Critique of Judgment*, p.6.

¹²KITCHER, Patrícia, *The Normativity of Nature: Essays on Kant's Critique of Judgment*, Reviewed by Patricia Kicher, *Notre Dame philosophical Reviews*, ISSN: 1538 – 1617, §1: “*Collections invite the question of whether the whole is more than the sum of its (almost entirely) previously published parts. The divisions of The Normativity of Nature into papers on aesthetics, cognition and teleology raise an additional question: What do these issues have to do with each other?*”.

do sistema Kantiano e demonstrando a genialidade da autora em expor tão complexos temas de forma tão acessível.

The normativity of nature é um texto fundamental para aqueles que desejam deslumbrar e conhecer o fecundo pensamento de Kant, bem como para os que buscam respostas para questões de estética, cognição e teleologia, não em tópicos distintos, mas com uma articulação interna que permite uma compreensão sistemática da obra desse filósofo em uma perspectiva atual, onde estão contidas as vozes dos grandes problemas que a genialidade de Kant apresentou. Em suas páginas encontramos um pensamento rebuscado de uma das mais reconhecidas estudiosas de Kant que, não apenas, demonstra profundo conhecimento na obra desse autor, mas fundamentalmente nos convida a pensar sobre sua perspectiva interpretativa e como uma obra talhada a mais de 200 anos, ecoa vivamente em nossos dias.





CON-TEXTOS KANTIANOS.
International Journal of Philosophy
N.º 4, Noviembre 2016, pp. 364-373
ISSN: 2386-7655
Doi: 10.5281/zenodo.164159

Un Kant latino, un'edizione italiana, una rilevanza internazionale

A Latin Kant, an Italian Edition, an International Significance

MORENO ROCCHI¹

Sapienza – Università di Roma, Italia

Recensione di: Immanuel Kant, *Dissertazioni latine*, a cura di I. Agostini, Milano, Bompiani, 2014, CVI+556 pp. ISBN: 9788845275623

Non si può nutrire alcun dubbio sul fatto che la pubblicazione per i tipi di Bompiani delle *Dissertazioni latine* di Kant, a cura di Igor Agostini e con il fondamentale apporto di Gualtiero Lorini, colmi un vuoto editoriale, anche solo per un motivo molto semplice: si tratta della prima edizione al mondo con testo a fronte (e, il che purtroppo non si può ancora dare per scontato, pagina della *Akademie-Ausgabe* a lato di entrambi i testi) delle seguenti quattro dissertazioni: *De igne* (1755), *Nova dilucidatio* (1755), *Monadologia physica* (1756), *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770). Il ricchissimo apparato critico, inoltre, ne fa un prezioso strumento di lavoro, tanto da non sembrare affatto peregrino il sostenere che, se si affianca la presente edizione alla recente ripubblicazione per i tipi di Frommann-Holzboog, nelle serie dei volumi del *Kant-Index*, degli *Indici e concordanze degli scritti latini di Immanuel Kant* (a cura di Antonio Lamarra, Pietro Pimpinella, cui si aggiunge, per il volume secondo, Lidia Procesi), si ottiene il massimo che la scholarship italiana possa offrire sul Kant latino alla comunità internazionale di studiosi. Le *Dissertazioni latine*, infatti, non sono solo corredate da un'introduzione generale di ben settanta pagine e da note ai testi che talora assurgono al livello di piccole gemme di *Kant-Forschung*, ma anche da attente note introduttive a ciascuna delle opere pubblicate e da una impressionante sezione di "Elementi di lessico" che, assieme alla bibliografia e agli indici dei nomi citati (sia nelle opere kantiane che nel suddetto apparato critico), conclude il volume.

¹ Dottorando in Filosofia e Storia della Filosofia, con indirizzo logico-epistemologico, presso la Sapienza – Università di Roma (Italia). Contatto e-mail: moreno.rocchi@uniroma1.it.

Di fronte a questa pubblicazione per i tipi di Bompiani non può non venire alla mente la traduzione dei *Kant's Latin Writings* a cura di Lewis White Beck, la prima raccolta, dopo quella di Mariano Campo del 1922, delle quattro dissertazioni latine kantiane. Rispetto a quella curata dal Nestore dei kantisti nordamericani (la cui seconda e finora ultima edizione risale al 1992) questa edizione italiana da un lato presenta, come già ricordato, i testi originali a fronte e un ben più ricco apparato critico; dall'altro, tuttavia, esclude due sia pur brevi opere appartenenti al *corpus* latino kantiano: la contro-relazione alla *Dissertatio philologico-poetica de principiis fictionum generalioribus* (dissertazione tenuta da un ex studente di Kant nel 1777) e il *De medicina corporis, quae philosophorum est*, discorso tenuto da Kant in occasione della cerimonia di insediamento quale Rettore dell'Università di Königsberg nel 1786 o 1788 (la data è incerta giacché non è stato possibile stabilire in modo incontrovertibile se si trattasse del primo o del secondo Rettorato kantiano). È possibile individuare il motivo di tale esclusione, sia pur tra le righe, a p. XIV, n. 6: il primo di questi due testi consiste solo in “alcuni commenti” (eppure si tratta anche di uno dei rarissimi documenti riconducibili alla mano del Kant del cosiddetto decennio silenzioso; ne è dunque anche per questo motivo meritoria la traduzione, con ricco apparato critico, da parte di Oscar Meo, in *Kantiana minora vel rariora*, Genova, il melangolo, 2000); il manoscritto del secondo testo, su cui si basano sia l'*Akademie-Ausgabe* sia Beck, è “incompleto e lacunoso”. Del resto, proprio in una simile esclusione ci sembra possibile scorgere il principio di unità sotteso alla pubblicazione delle *Dissertazioni latine*. I testi qui tradotti non sono infatti accomunati solo e semplicemente dall'uso della lingua latina, ma anche e soprattutto dall'essere tutte *dissertazioni*, più precisamente tutte le dissertazioni che Kant redasse per motivi accademici. Con il *De igne* (1755) Kant ottenne il titolo di *magister*. La *Nova dilucidatio* (1755) gli valse l'abilitazione all'insegnamento e, per ciò stesso, conformemente al regolamento dell'università dell'epoca, rappresenta la prima delle dissertazioni del filosofo a essere stata pubblicata. La *Monadologia physica* (1756) è invece l'unica disputazione pubblica kantiana, genere che “non comportava di per sé un avanzamento di *status* accademico, ma” – ed è proprio questo il caso in questione – “rientrava all'interno degli obblighi accademici dei singoli docenti” (p. 143). La dissertazione *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* del 1770 costituisce infine, come universalmente noto, il punto di svolta della carriera di Kant, in quanto sancì il conseguimento del posto da Professore ordinario di Logica e Metafisica, liberandolo dalla necessità di dover insegnare un numero spropositato di corsi pagati a offerta – situazione descritta da Kant stesso in una lettera del 1759 come una posizione tra l'incudine della sua cattedra e “il martello di lezioni sempre uguali a sé stesse” (AA X 18-19) – o di dover fare anche il sottobibliotecario. La presente edizione, pertanto, segue il percorso di un filosofo che, di gran lunga meno dotato di mezzi materiali rispetto a tanti suoi colleghi, tentava di conquistare una posizione che potesse assicurargli maggiore tranquillità di vita e di pensiero. Non sembra dunque improprio affermare di essere in presenza del Kant *privato*, a patto ovviamente di intendere quest'ultimo termine nel senso tecnico della *Risposta alla domanda: che cos'è illuminismo?*, quasi opposto a quello consueto. D'altra parte, queste dissertazioni né esauriscono il rapporto di Kant con

la lingua latina, né possono essere considerate come un insieme a sé stante: da un lato, come ricorda Agostini richiamandosi a Kreimendahl, “il latino è ancora la lingua cui il filosofo pensa allorché scrive in tedesco” (p. XXVII), e, dall’altro, come tenta di mostrare lo stesso Agostini nella seconda parte della sua introduzione generale, le opere qui pubblicate sono legate da profonda continuità non solo con le altre in tedesco del periodo precritico ma anche con quelle del periodo critico (dove Kant non scrisse più in latino ma, come è noto, del latino si servì spesso e volentieri per chiarire punti terminologicamente cruciali o delicati, o anche solo per supplire a talune deficienze del tedesco).

Detto ciò, sembrano anzitutto d’obbligo alcuni commenti sulla traduzione, la prima al mondo, è opportuno ricordarlo nuovamente, presentata a fronte dei testi originali (e già solo questo varrebbe l’acquisto del volume). Un latino, quello di Kant, notoriamente piuttosto ostico, fortemente ipotattico e non privo di anacoluti, come ricorda Agostini nella prima parte della sua introduzione generale (“Il latino in Kant”). Dopo aver fatto alcuni accenni sul processo di formazione, da Thomasius a Kant, di una terminologia filosofica tedesca sul modello di quella latina, aver rapidamente spiegato la carriera di Kant assieme alla struttura e l’*iter* che caratterizzavano l’università tedesca dell’epoca, e aver fornito, servendosi del già menzionato lavoro di Pimpinella-Lamarra-Procesi, un utilissimo elenco completo delle occorrenze nelle dissertazioni dei termini latini citati da Kant tra parentesi nella celebre “Stufenleiter” della prima *Critica*, il curatore si sofferma proprio su quelle caratteristiche del latino di Kant che ne fanno “tutt’altro che un modello di stile” (p. XXXIII), documentandole con efficaci *specimina*. La prima di queste due caratteristiche, vale a dire la forte presenza di subordinate, si riscontra in particolare nelle prime tre dissertazioni ed è opportunamente ricondotta da Agostini allo stile geometrico di queste, in altre parole al loro *ordo expositionis* (cfr. p. XXXII). Sembra a tal proposito utile aggiungere che quest’ultima tendenza stilistica, unita a una certa approssimazione dal punto di vista strettamente sintattico, si ritrova, neanche troppo raramente, non solo nelle altre opere precritiche ma anche nelle opere in tedesco del periodo critico. Anche in queste ultime, anche laddove l’*ordo expositionis* geometrico è stato abbandonato, compaiono infatti periodi-*monstre*, che quasi invitano il lettore a evitare di ipostatizzare i singoli passaggi dell’argomentazione, e a ricondurli a ‘unità sintetica’ (cfr. H.E. Fischer, *Kants Stil in der Kritik der reinen Vernunft, nebst Ausführungen über ein neues Stilgesetz auf historisch-kritischer und sprachpsychologischer Grundlage*, Berlin, Reuther & Reichard, 1907, p. 69). La ‘pulizia’ formale di un siffatto ordine, del resto, è certamente per Kant un elemento indispensabile, eppure sempre e comunque ancillare rispetto alle esigenze del ‘concetto’, con il risultato che quest’ultimo talvolta ha la meglio, straborda, o, appunto, non trova un’espressione inequivocabile, aprendosi con ciò la possibilità di differenti interpretazioni del medesimo passaggio. D’altra parte lo stile – ricordava Kant in polemica con Herder – non deve mai coprire “il corpo dei pensieri”, ma farlo intravedere, come “sotto un velo trasparente”, sia pur “in modo gradevole” (AA VIII 60). Sembra pertanto del tutto fondata la scelta di Agostini di preferire sempre o quasi una traduzione letterale a una più libera e attenta all’eleganza dell’italiano (cfr. p. XXXIV-V). Traduzioni più libere,

d'altro canto, corrono sempre il rischio di confondere le acque. Al fine di dare un saggio dell'efficacia di questa nuova traduzione, mettiamo a confronto la sua resa di un passo kantiano tipicamente involuto, tratto dalla *Nova dilucidatio*, con la traduzione presente nella raccolta di *Scritti precritici* curata originariamente da Carabellese per i tipi di Laterza, fino ad oggi l'unica traduzione italiana di questo testo seminale kantiano:

Quo autem pacto eveniat, ut cogitationi laterum, spatii comprehendendi, cet. notiones suppetant, hoc est, ut sit in genere, quod cogitari possit, unde resultet postea combinando, limitando, determinando notio quaevis rei cogitabilis, id, nisi in Deo, omnis realitatis fonte, quicquid est in notione reale existeret, concipi plane non posset.

(AA I 395-96)

Però se in Dio, fonte di ogni realtà, ciò che esiste a livello di nozione non esistesse realmente, non si potrebbe assolutamente concepire in che modo possa accadere che alla nozione dei lati e dello spazio da comprendere fossero messe a disposizione le rimanenti nozioni, ossia ciò che occorrerebbe perché potessero rientrare in un genere pensabile, donde risultasse poi — per combinazione limitazione e determinazione — una qualsivoglia nozione di ente pensabile.

(Carabellese-Assunto-Hohenemser 1953, p. 20)

In che modo, però, accada che si disponga di nozioni per pensare i lati, lo spazio in essi compreso e così via, ovvero in che modo si dia ciò che può essere pensato in generale, di modo che da esso risulti poi per combinazione, limitazione, determinazione, la nozione di una qualsiasi cosa pensabile, non lo si potrebbe assolutamente concepire, se in Dio, fonte di ogni realtà, non esistesse come reale tutto ciò che vi è nella sua nozione.

(Agostini 2014, p. 87)

La traduzione di Agostini, più aderente al testo originale di quella di Carabellese-Assunto-Hohenemser del 1953, rende in maniera più adeguata questa argomentazione kantiana, appartenente al primo abbozzo di dimostrazione dell'esistenza di Dio, tema a cui sarà espressamente dedicata l'opera del 1762/63. “[I]n che modo si dia ciò che può essere pensato in generale” è infatti più puntuale di “ciò che occorrerebbe perché potessero rientrare in un genere pensabile”, espressione che, da un lato, fa perdere il sia pur difficile da rendere “sit in genere” e, dall'altro, introduce rispetto all'originale la nozione di “un genere pensabile”, se non altro ambigua. Ben più grave è che nella traduzione del 1953 “nisi in Deo [...] quicquid est in notioni reale existeret” sia reso, anziché, come pur si dovrebbe, con “se in Dio [...] non esistesse come reale tutto ciò che vi è nella sua nozione”, con “se in Dio [...] ciò che esiste a livello di nozione non esistesse realmente”: per quanto apparentemente minima sia la differenza che intercorre tra intendere “reale” come avverbio e intenderlo come predicativo del soggetto (analogamente al suo essere predicato verbale all'interno dell'espressione “quicquid est in omni possibili notione reale”, *di cui* si predica esistenza in AA I 395), la prima opzione, oltre che quanto meno dubbia dal punto di vista grammaticale, fa propendere il passo verso quella dimostrazione cartesiana che è proprio l'obiettivo polemico di queste stesse pagine. Seguendo il filo della

nozione di “realitas” (stranamente però assente dal ricchissimo glossario finale!), è opportuno notare come questa nuova edizione si distingua rispetto a quella di Carabellese nel rendere sempre tale termine con “realità”, quando invece la prima lo rendeva spesso e volentieri, e in particolare nella *Dissertatio*, con “contenuto reale” (cfr. p. 432, dove Dio è detto essere “misura comune di tutti gli altri enti relativamente al loro contenuto reale [quoad realitates]” (AA II 396); p. 438, dove al tempo viene negato un “contenuto reale oggettivo”, anziché una “realità oggettiva” (AA II 400); p. 434, dove l’“intellectio realis” diventa addirittura “intellezione contenutistica” (AA II 398)), dando così un’interpretazione di una nozione che invece dovrebbe esserne esente, anzi rimanere per occhi ‘critici’ ambigua, proprio perché appartenente a fasi del pensiero kantiano che precedono la chiarificazione critica di nozioni come quelle di “Inhalt” logico, “Realität”, “objektive Realität”, “Wirklichkeit”, o quella peculiare “Wirklichkeit” o “empirische Realität” ascrivibile alle forme della sensibilità. Più in generale felice è la scelta di Agostini di restituire fedelmente termini tecnici della logica kantiana, ad esempio “scholion” (presente sia nella *Monadologia* che nella *Dilucidatio*) con “scolio” anziché “chiarimento”, “confutatio” con “confutazione” anziché “soluzione” (cfr. in particolare *Dilucidatio*, AA I 400), “convincere” con “convincere” anziché “persuadere” (cfr. *Monadologia*, AA I 477, sebbene in *Nova Dilucidatio*, AA I 405, gli oppositori di Crusius siano detti essere “convinti” del fatto che Dio “abbia bisogno di ragionamenti”, anziché “persuasi [sibi persuadere]”, come afferma Kant), mantenendo sempre uniformità di traduzione (a costo però di qualche forzatura: ad esempio, il “cernere” di *Dissertatio* AA II 403, riferito da Kant, *inter alia*, al fatto che “tra due punti non passi che un’unica retta”, non sembra essere reso adeguatamente con “distinguere”, espressione invece appropriata in altre occasioni). Al fine di terminare il confronto con l’edizione Carabellese – la quale, ancorché incompleta e per giunta attualmente fuori produzione, rimane a tutt’oggi l’unica raccolta di scritti precritici kantiani tradotti in italiano, laddove nel frattempo si sono però aggiunte migliori traduzioni della *Dissertatio* (Ciafardone e Lamacchia) – basti aggiungere che questa nuova traduzione è antiquata quando c’è bisogno di esserlo (cfr. ad es. *Dilucidatio*, AA I 411, dove “ficulnea” è tradotto con “da sicofanti”, anziché “fasulli”), moderna quando non c’è bisogno di essere letterali (cfr. ad es. *Dissertatio*, AA II 400, dove il “commentum absurdissimum” riferito alla concezione del tempo di Newton è tradotto con “che assurdisima trovata”, anziché con il sia pur lievemente fuorviante “spiegazione assurdisima”), piana quando occorre integrare (cfr. ad es. *Dissertatio*, AA II 407, dove “sui cuique existentia abunde constat, citra omnem ab alia quavis dependentiam” è tradotto con “a ciascuno ben consta che la propria esistenza si dà senza dipendenza alcuna da qualsiasi altra esistenza”, anziché con l’invecchiato e un po’ macchinoso “ciascuno è largamente a giorno della sua propria esistenza al di qua di ogni qualsiasi dipendenza”), e che, infine, il mostro mitologico del refuso sembra quasi del tutto sconfitto (mentre invece nella traduzione della *Monadologia* dell’edizione Carabellese, anche in questo caso l’unica in lingua italiana fino ad oggi disponibile, la forza “parimenti insita [...] a definire in congiunzione con la prima il limite dell’estensione” della Proposizione X, è definita

“d’attenzione” anziché “d’attrazione”, e ciò ancora nella nuova edizione ampliata del 2000). In poche parole, le traduzioni di Agostini appaiono egregie, frutto di un lavoro tanto improbo quanto onesto.

Se la prima parte dell’introduzione generale di Agostini verteva sul latino di Kant, la seconda traccia il percorso kantiano sino alla *Dissertatio* del 1770. Nella prima sezione di questa seconda parte (“Dai *Gedanken* al *De igne*”) si insiste, sulla scorta in particolare di Hinske, sulla precoce attenzione di Kant per il problema del metodo, che si traduce nel riferimento alla necessità dell’esperienza, ma che anche si lega a un’offensiva contro quel tipo di finalismo che nega necessità alle leggi della natura; in ultimo, si illustra una certa difficoltà nel far rientrare all’interno di un quadro coerente tutti i riferimenti alla nozione di “etere” che Kant compie in quegli anni. Lo scopo principale della seconda sezione (“Dal *De igne* alla *Nova dilucidatio*”) è di mostrare che “la stessa definizione di Kant quale «eclettico indipendente» coniata a suo tempo da Tonelli, se per un verso si attaglia alla perfezione all’indipendenza, giustappunto, del filosofo, da questa o quella scuola, per un altro non deve far pensare alla filosofia che Kant viene elaborando in questi anni nei termini di un assemblaggio di tesi provenienti da sponde diverse” (p. LII). In particolare, Agostini intende mostrare che il primo Kant non fu mai wolffiano, ma per molti aspetti neanche crusiano, bensì pensatore originale, al quale, se mai si vuole applicare “un’etichetta”, va applicata quella di “newtoniano” (p. LXI). Si tratta di tesi acquisite o se non altro largamente condivise dalla letteratura critica kantista. Agostini le porta ad ogni modo avanti con piglio e incisività: basti pensare alla pagina in cui efficacemente tratteggia la “profonda revisione” delle tesi di Knutzen sull’influsso fisico compiuta da Kant già nei *Gedanken* (p. LVIII) o il punto in cui sostiene che “[l]a soluzione kantiana al problema dell’influsso fisico” esposta nella *Nova dilucidatio* “si radica”, in polemica con Crusius, “*per intero* sulla riforma kantiana del principio di ragione determinante” (p. LXI, corsivo nostro; sul rapporto di Kant con Crusius e Newton cfr. anche pp. 57-59, dall’introduzione specificatamente dedicata alla *Nova dilucidatio*), tesi convincente ma di certo non così ovvia. La terza e la quarta sezione scorrono via piacevolmente, l’una (“Dalla *Nova dilucidatio* alla *Monadologia physica*”) sottolineando in particolare la profonda continuità che la decisa negazione dell’incomunicabilità delle monadi nella *Monadologia physica* permette di stabilire tra quest’ultima opera e la *Nova dilucidatio* (per quanto – si nota giustamente a p. LXVI – la “discrezione” mostrata da Kant nella *Monadologia* “sulla grande discussione contemporanea sul *commercium* delle sostanze costituisce un fatto le cui ragioni sfuggono”), l’altra (“Dalla *Monadologia physica* alla *Dissertatio*”) mettendo in rilievo il fatto che in quest’ultima fase della produzione precritica l’attenzione di Kant si concentra non semplicemente sul problema del metodo della conoscenza – come già ricordato, sin dall’inizio presente – bensì sulla “ricerca di un metodo *proprio* alla metafisica” (p. LXIX). La quinta e ultima sezione (“Metodo e metafisica: cenni sul problema dello spazio”) costituisce una sorta di coda, allorché Agostini sviluppa quest’ultimo aspetto in relazione alla tematica dello spazio, in particolare, da un lato, mostrando la possibilità di intendere lo scritto del 1768 *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume* come del tutto coerente con la posizione della

Dissertatio, e, dall'altro, rammentando la ben nota continuità tra la *sectio V* di quest'ultima opera e la *Kritik der reinen Vernunft*.

Quanto alle note introduttive ai singoli testi, queste appaiono esaurienti senza mai tuttavia essere prolisse, tutte presentando non solo un'accurata contestualizzazione ma anche una selezione e schematizzazione delle posizioni intorno a snodi concettuali di primaria importanza di coloro che hanno fatto la storia degli studi kantiani degli ultimi 150 anni. A tal proposito risultano a nostro avviso particolarmente utili l'introduzione alla *Monadologia physica* e quella alla *Dissertatio*. Nella prima soprattutto perché si fa chiarezza sulle ragioni addotte da vari studiosi per sostenere la materialità o, viceversa, l'immaterialità delle monadi kantiane, vera *crux* interpretativa di quest'opera. L'introduzione alla *Dissertatio*, invece, dovendosi barcamenare all'interno del *mare magnum* delle pagine scritte su quest'opera in parte enigmatica (anche perché, come non mancava di sottolineare lo stesso Tonelli, verosimilmente scritta sotto urgenza e dunque forse per ciò stesso evitando di rendere manifesti pensieri già presenti ma evidentemente non ancora considerati 'maturi'), ha la meritoria accortezza di concentrarsi su alcuni punti-chiave, in particolare non tanto sul tema della "großes Licht" del 1769, quanto sul tema a quello connesso della presenza o meno in quest'opera di "antinomie" (e, se sì, di che tipo), riassumendo un acceso dibattito interpretativo che da Reich, Heimsoeth, e de Vleeschauwer passa per Hinske e arriva sino a Pimpinella e Falkenburg (pp. 203-04).

L'apparato di note ai singoli testi è a dir poco eccezionale, tanto da poterlo considerare, assieme al lessico che gli succede (o ad alcune piccole perle, come le note ai testi latini o le liste di tutte le traduzioni disponibili in italiano, francese, inglese, spagnolo, tedesco per ciascuna dissertazione), l'elemento di questo volume forse più attraente per la comunità kantista internazionale. Il primo aspetto da porre in rilievo è l'utilizzo massiccio che qui si fa dei quaderni di *Vorlesungen* kantiane, non solo di metafisica ma anche di logica, filosofia morale, teologia razionale, fisica, ed "enciclopedia filosofica", utilizzo che è prassi ormai consolidata e che viene espressamente giustificato dagli autori nella "nota editoriale" di pp. CV-CVI (sia pur in modo un po' debole allorché ci si richiama per lo più a testi che affermano l'importanza di questo tipo di fonti, più che provarla nell'atto stesso dell'esegesi). I testi di letteratura secondaria vengono d'altro canto citati con estrema parsimonia, e quasi solo laddove questi possano contribuire a chiarire un dettaglio terminologico o un preciso riferimento kantiano (per fare un esempio, al fine di chiarire il detto di *Dissertatio* AA II 414 secondo cui "accade che, fra i due litiganti, uno sembri mungere la capra, l'altro tenere il setaccio" in nota si rimanda sia a Luciano, la fonte più probabile, sia a un saggio del 1950 che indaga proprio questo riferimento kantiano, presente anche nella prima *Critica*). A farla da padrone sono i riferimenti ai *loca parallela* (anche, appunto, delle *Vorlesungen*) e alle fonti di Kant. Nelle note ai testi di questo volume, pertanto, indirettamente emerge un certo disinteresse verso la letteratura secondaria o per lo meno verso quella letteratura secondaria che dura un giorno o che prova (ancora) a illustrare Kant "im Allgemeinen" o che futilmente tenta di "attualizzarlo", il che, unitamente a un'attenzione quasi maniacale per il dettaglio e le assonanze

terminologiche, tradisce una filiazione dalla linea Tonelli-Hinske (ma anche, ovviamente, da quel tipo di ricerca sul lessico filosofico inaugurato da Tullio Gregory, al quale si rende omaggio sin dalle prime righe delle pagine dedicate al latino di Kant) e per ciò stesso fa di questo volume uno strumento destinato a durare.

Entrando un po' più nel dettaglio, è certo meritorio che le note dedicate alle fonti, si tratti di quelle da Kant esplicitamente citate o anche solo di fonti congetturali, presentino sempre sia il testo originale sia la traduzione italiana: basti vedere la nota 23 alla *Nova dilucidatio*, dove si possono apprezzare due lunghi brani della dissertazione crusiana sul principio di ragion determinante (ma anche, sempre su Crusius e la sua complessa teoria dei vari tipi di "Gründe", la bella nota 52, o, ancora su Crusius, la nota 103). Nel caso delle allusioni o delle fonti ipotetiche, poi, la selezione della miriade di possibili fonti che convergono in unità sintetica nella filosofia kantiana appare convincente, attenta com'è non solo ai grandi nomi, ma anche ad autori che oggi non possiamo più considerare 'minori', come Ploucquet e Meier (cfr. nota 102 alla *Nova Dilucidatio*). A conferma di tutto ciò si consultino inoltre la nota 4 al *De igne*, nella quale, al fine di chiarire l'allusione kantiana a quella "maggior parte dei fisici" che considera le parti dei corpi fluidi come coese "lenissime", vengono riportati interi passi di J.P. Eberhard, Borelli, 's Gravesande, van Musschenbroeks, Newton; la nota 4 alla *Nova dilucidatio* dove a proposito della distinzione tra prova diretta ed indiretta di una proposizione ci si rifà testo alla mano agli *Elementa metaphysices* di Daries; l'interessante nota 100 alla medesima opera, incentrata sul termine "transcreari" in Leibniz; la piacevole nota 25 alla *Dissertatio* sul rapporto tra Kant e gli antichi a partire dalla distinzione tra "fenomeno" e "noumeno".

Ma è forse nelle note dedicate ai *loca parallela* – fermo restando che è per semplicità che stiamo operando una simile distinzione, giacché naturalmente non mancano note nelle quali ci si richiama sia a fonti che ad altri luoghi del *corpus* kantiano – che emerge un lavoro ingente e certosino (basti considerare che anche in questo caso sono presenti sia il testo originale che una traduzione italiana, laddove mancante inedita, e che sono indicate anche le righe delle pagine citate dall'*Akademie-Ausgabe*); lavoro nel caso specifico svolto quasi esclusivamente da Gualtiero Lorini, il quale mostra di maneggiare con estrema disinvoltura l'intero *corpus* kantiano (per dare un'idea di ciò: nella nota 44 alla *Dissertatio* Lorini cita anche dalla *Moral Brauer!*).

A conferma della ricchezza di quest'ultima tipologia di note, si può rimandare, per quanto riguarda la *Nova Dilucidatio*, alla lunghissima nota 66, che presenta un ricco elenco di luoghi in cui Kant tratta del rapporto tra "spontaneità" e "libertà", in particolare luoghi critici (sebbene la nota sia originata da una piuttosto precritica definizione della libertà come circostanza in cui l'azione "è determinata in conformità alla rappresentazione dell'ottimo", AA I 402) o alla nota 108 dove, a proposito del rapporto tra le nozioni di "luogo", "posizione" e "spazio" citate in AA I 414, si mette a confronto un analogo passo dei *Gedanken* con la mutata prospettiva del *Von dem ersten Grunde*; per quanto riguarda la *Monadologia*, si può rimandare alla nota 3, contenente un elenco completo delle metafore kantiane che coinvolgono il "mare"; per quanto riguarda infine la *Dissertatio*, si può rimandare alle lussureggianti note 17 su "coordinatio" (e affini), 21 su "universitas", 69

sulle “forme” della sensibilità, 126 su “surrezione”. In buona sostanza, non sembra esagerato affermare di avere qui a disposizione un servizio ai livelli della migliore letteratura secondaria dedicata a questi testi o temi kantiani.

L'unico miglioramento che si sarebbe potuto ancora apportare a una simile ricognizione delle *Parallelstellen* è, a nostro avviso, di tipo formale, e riguarda l'organizzazione del materiale. Talora si sente infatti il bisogno di un ulteriore inquadramento di questo, soprattutto rispetto all'ordine cronologico, di cui in diverse occasioni non si tiene conto. Ciò conduce a un qualche appiattimento – non esplicito e sicuramente non intenzionale – del Kant precritico su quello critico. Per evitare tale appiattimento, il lettore non del tutto avveduto deve compiere un qualche sforzo. Vale infatti, soprattutto per Kant, l'idea che il contenuto dei concetti dipenda anche dalla forma del discorso; in tal senso, per lo meno nella prima e nella terza *Critica*, è indubbio che Kant adoperi le stesse parole o addirittura le stesse argomentazioni, ma in un contesto dinamico che spesso conferisce loro una luce del tutto differente rispetto a passi analoghi della fase precritica. A tal proposito si prenda ad esempio in considerazione la nota 38 alla *Nova Dilucidatio* dove, al fine di chiarire la nozione di “contingenza” in gioco nella Proposizione VIII di quest'opera, ci si richiama a due occorrenze della prima *Critica* (di cui la seconda appartenente alla sezione dedicata alle antinomie), senza però menzionare la distinzione qui cruciale tra “contingenza empirica” e “contingenza intellegibile” (per una simile circostanza cfr. anche la nota 47 dove, a proposito del fatto che “una cosa contingente non può mai, se si fa a meno della ragione antecedentemente determinante, essere sufficientemente determinata, quindi neanche esistente” (AA I 397), si afferma che Kant sostiene “la medesima dottrina nella terza Antinomia”, senza puntualizzare, almeno, che trattasi appunto di “antinomia”, o che nella *Critica* la nozione di “cosa contingente” diviene altamente problematica). Oppure, per quanto concerne la *Dissertatio*, si veda ad esempio la nota 18 dove, per chiarire la “ragione logica” per cui “la forma essenziale al mondo è immutabile”, ovvero che “qualsiasi mutamento suppone l'identità del soggetto nelle determinazioni che si succedono reciprocamente” (AA II 390), vengono citati due passi della prova *transcendentale* della prima Analogia dell'Esperienza, o la nota 26, nella quale sono riportati passi della prima *Critica* sull'“attività sintetica dell'intelletto” a mo' di commento al passo in cui Kant afferma che “c'è bisogno di un principio interno della mente per mezzo del quale quei vari aspetti [“i vari aspetti dell'oggetto che affettano il senso”] assumano una qualche specie secondo leggi stabili ed innate” (AA II 393). Insistendo implicitamente sulla continuità si corre il rischio di cadere nell'errore opposto rispetto a quello antico, di perdere cioè di vista la discontinuità e in particolare, come emerge da questo ultimo esempio, il ruolo del cosiddetto “decennio silenzioso” in quanto decennio di ripensamento, del metodo più che del contenuto. (A tal proposito si potrebbe aggiungere che, sebbene quella di evitare riferimenti a commentari o epigoni sia una scelta in linea di principio condivisibile, si sarebbe potuta fare un'eccezione per l'opera di Herz sulla *Dissertatio*, a nostro avviso una piccola miniera ancora non del tutto esplorata.)

Per quanto infine concerne il lessico curato da Agostini, organizzato in voci e sotto-voci seguendo l'ordine alfabetico dei termini scelti nelle traduzioni, ci limitiamo a sottolinearne non tanto l'ovvia utilità quanto la profondità. Qui, infatti, si può ad esempio trovare una classificazione di tutti i tipi "commercio" (pp. 393-95), "condizione" (pp. 396-99), "forza" (pp. 421-25), "intuizione" (pp. 439-40), "legge" (pp. 441-47!), "principio" (pp. 476-80), "ragione" (pp. 482-85), "rappresentazione" (pp. 485-88), un elenco ragionato di tutte le proprietà o nozioni collegate a "Dio" (pp. 410-11) o a "parte" (pp. 470-71) o a "posizione" (pp. 473-74); qui si distingue accuratamente tra "natura" come *natura* e "natura" come *indolis* (pp. 465-67), o tra "quantità" come *quantitas* e "quantità" come *quantum* (pp. 480-81), o tra "metodo" come *methodus* e "metodo" come *via* (pp. 456-57), o tra *universalitas*, *universum*, *universitas* e quando quest'ultimo termine andrebbe reso con "universalità", quando con "universo" (pp. 517-18), o tra i luoghi in cui Kant usa le espressioni *conceptus temporis*, *idea temporis*, *notio temporis*, *temporis postulatum* (pp. 512-14); qui si trovano infine anche delle vere e proprie finenze, come il rimando interno tra "ingegno architettonico" e "chimera" (p. 434) o la voce "ludibrio della fantasia" (p. 447) o la sotto-voce "qualcosa che si potrebbe dire materia" (p. 451).

Dovrebbe a questo punto apparire evidente come la pubblicazione delle *Dissertationi latine* per i tipi di Bompiani rappresenti uno strumento di valore eccezionale e rilevanza internazionale, uno strumento che, nella sua ricchezza e accuratezza, alza per così dire l'asticella degli standard scientifici da rispettare in futuro, nelle edizioni critiche o negli studi kantiani.



El fin en sí mismo y el sistema de la razón

The end in itself and the system of reason

LAURA HERRERO OLIVERA*

Universidad Complutense de Madrid

Reseña de: Porcheddu, Rocco, *Der Zweck an sich selbst. Eine Untersuchung zu kants "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten"*, Kantstudien-Ergänzungshefte, 186, Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2016, 193 pp., ISBN: 978-3-11-044167-3.

La obra *Der Zweck an sich selbst. Eine Untersuchung zu Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* de Rocco Porcheddu presenta una pormenorizada lectura de los pasajes de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* en los que Kant se ocupa del tema de la finalidad. Porcheddu apuesta por un análisis detallista, que en ocasiones se convierte incluso en un análisis gramatical, para conseguir una determinación exacta de las implicaciones de algunos de los párrafos más importantes de la obra. Este análisis le lleva a parafrasear abiertamente algunos pasajes del texto original de Kant (cf. pp. 126-130), intentar traducirlos a un alemán que puede ser más accesible al lector del siglo XXI, aunque en ocasiones, para un conocedor de los textos kantianos, puede parecer una audacia innecesaria. El hecho de que el estudio esté dedicado a un concepto tan específico y de tanto calado como el de fin en sí, obliga al autor a una minuciosidad analítica que podría abocar en ocasiones a perder el hilo general de la interpretación de la *Fundamentación* y del propio texto de Porcheddu, pero dicho esto, no cabe sino destacar las virtudes de este estudio, virtudes que cifro en tres de sus propuestas principales.

Por un lado y por lo que se refiere a su contenido, propone el autor una investigación necesaria acerca de un concepto fundamental como es el de *fin*, y desde él el concepto de *fin en sí mismo*; para ello problematiza su significado y compara el modo en que estos conceptos aparecen en la *Fundamentación* y el modo en que se presentan en la *Crítica de la razón práctica*, la *Metafísica de las costumbres* y la *Crítica del Juicio* principalmente. En segundo lugar, y por lo que se refiere a la forma en que ese contenido

* Profesora Asociada de la Universidad Complutense de Madrid: lauraher@ucm.es

es expuesto, el autor presenta en la *Introducción* un listado de las nueve tesis que defiende en su investigación, por lo que si el estudio de los pasajes analizados nos lleva a perder el hilo de la argumentación general, podemos acudir a esta clara y concisa enumeración y saber en qué momento de la investigación nos encontramos. Estas tesis recorren los problemas principales de la filosofía práctica de Kant y su relación con la naturaleza del ser racional, son las siguientes: (1) el fin en sí mismo no es el ser humano, sino la razón pura práctica, lo cual introduce de lleno y como constante en la lectura la problematización de la distinción entre el ser racional y el ser racional y sensible; (2) el fin en sí mismo, en conformidad con la definición de fin de la *Crítica del Juicio*, no es un fin ya existente, sino que su representación motiva acciones para la realización del objeto de tales representaciones; (3) no hay un único principio que pueda aunar la formulación del imperativo categórico, sino que todas sus fórmulas son necesarias para su correcta exposición; esta propuesta considera que cada una de las fórmulas del imperativo categórico se refiere a un rasgo constitutivo de la racionalidad práctica, rasgos que, por lo tanto, tienen que aparecer explícitamente en una fundamentación de la misma; (4) el que debemos representarnos nuestra naturaleza racional necesariamente como fin en sí misma es algo que se sigue de la deducción del imperativo categórico en su conjunto; esta tesis nos introduce en la discusión en torno a dónde se encuentra esta deducción, ¿es la *Tercera Sección* completa de la *Fundamentación* la deducción del imperativo, o sólo el segundo párrafo de esta sección dedicado a la adscripción de la libertad a todo ser racional?; (5) con la demostración de la libertad de la voluntad queda establecido el imperativo categórico para el ser humano, pero esto teniendo en cuenta algunas de las implicaciones que se presentan en la *Tercera sección* de la *Fundamentación*; (6) Kant está trabajando con el concepto de libertad trascendental de la voluntad, de otra forma no se podría fundar un sistema de la razón práctica; (7) los conceptos de carácter empírico y carácter inteligible de las acciones introducidos en la *Crítica de la razón pura* vuelven a aparecer en esta obra de forma necesaria, pues la solución a la Tercera Antinomia está presente también en la *Fundamentación* en el momento en el que el ser racional y sensible no puede sino concebirse obrando bajo la idea de la libertad si hemos de entender qué sea la responsabilidad; (8) la tesis de la analiticidad de libertad y moralidad al comienzo de la *Tercera Sección* tiene razones arquitectónicas por la función regulativa de las ideas y, por último, (9) la representación de la libertad como moralidad, es el único concepto consistente de la causalidad intelectual para la razón humana (Cf. pp. 3-4).

La tercera de las virtudes de este estudio es que explicita el lugar que ocupa en los debates de algunos de los intérpretes kantianos actuales. Algunos de los autores tomados como referencia son Dieter Schönecker y Klaus Steigleder y sus posiciones enfrentadas en torno a la deducción del imperativo categórico; A. R. C. Ducan y su tesis del *ethical interlude* que afirma que las sucesivas fórmulas del imperativo no añaden nada relevante al proyecto sistemático de la *Fundamentación*, sino que serían una mera repetición de una forma única (Porcheddu propone una contundente crítica a esta interpretación); Henry Allison que, respecto a la tesis de A. R. C. Ducan, afirma que el principio supremo de la moralidad funda su validez incondicional en el concepto de un ser racional y que todos los

párrafos que Ducan presenta como prescindibles dentro de la argumentación explicitan en realidad rasgos fundamentales de ese ser racional (Cf. p.16). En el *Apéndice* a cada uno de los capítulos con el que concluye el libro se citan otros muchos autores y los temas por ellos tratados en relación con lo expuesto en la investigación, lo que supone una gran ayuda para profundizar en las propuestas de Porcheddu.

Las nueve tesis fundamentales señaladas del estudio se reúnen en dos temas principales de investigación, el fin en sí mismo y la deducción del imperativo categórico según aparece en la *Tercera Sección* de la *Fundamentación*. A su vez se establece una relación clara entre estos dos temas: “En la *Fundamentación* desarrolla Kant el concepto de un fin, el fin en sí mismo, cuyo valor absoluto debe otorgar el fundamento de validez del Imperativo categórico” (p. 2).

La investigación acerca del fin toma como punto de partida la definición que encontramos en la *Crítica del Juicio* según la cual “fin es el objeto de un concepto en tanto que éste es considerado la causa de aquel, y la causalidad de un concepto en relación con su objeto es la finalidad” (KU V, 219). Esta cita y la teoría de la acción de H. Allison nos introducen en la determinación de la forma y el contenido propios del fin en sí. Según Allison el fin es parte constitutiva de la definición de acción. Los fines son fundamentos de la acción, cualquier imperativo los presupone y el imperativo categórico presupondrá un fin en sí mismo. Esta propuesta es revisada por Porcheddu al reflexionar y distinguir entre la motivación del obrar y las metas del obrar. Ambos son fundamentos de la acción, y así son presentados por Kant al establecer que en los imperativos hipotéticos, cuando la voluntad se interesa por un fin particular y es determinada por él, esa voluntad querrá inmediatamente los medios que llevan a ese fin. Sin embargo, en las acciones morales, la motivación y las metas del obrar no coinciden, y esta distinción nos ha de llevar a la reflexión en torno al fin en sí mismo presente en ellas. En la acción moral podríamos identificar unas metas concretas, pero la motivación final de la acción no son esas metas concretas sino la representación de lo debido. Esta es una tesis en sí ya arriesgada. Porcheddu considera que las metas concretas de la acción moral son constitutivas de la misma (cf. p. 19), junto con la representación que motiva esta acción, el deber mismo. Al ser constitutivas de la acción la ley moral también selecciona y organiza estas metas concretas. Precisamente la presencia de esa consideración de las metas particulares como constitutivas de la acción moral introduce una problemática lectura de qué pueda entonces significar la repetida expresión *obrar por mor del deber* tan recurrente en la *Fundamentación*. La definición de fin propuesta en la *Crítica del Juicio* no parece corresponderse con el fin en sí de valor absoluto que pueda fundamentar el imperativo categórico. En lo que sigue la investigación se centra en determinar el contenido y forma de ese fin y su relación con los imperativos de la moralidad.

La fórmula del imperativo categórico que nos acompaña en este momento es evidentemente la siguiente: “Obra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona como la persona de cualquier otro siempre a la vez como fin, nunca meramente como medio” (GMS IV, 429). La existencia de la humanidad como fin en sí se enlaza con su

naturaleza racional y esta afirmación no parece sino un principio más allá del cual poco más puede ser cuestionado. Así lo expresa Porcheddu: “El próximo paso consiste en la afirmación de que el ser racional existe como fin en sí mismo, porque su naturaleza, la naturaleza racional, así lo distingue. Por último es la naturaleza racional el origen de esta distinción de los seres racionales, porque está dispuesta en su genuina constitución, existir como fin en sí misma” (p. 22). Como veíamos al principio, una de las tesis principales de esta investigación estriba en considerar el fin en sí mismo, no como un fin ya existente, sino como un fin que debe ser realizado; pues bien, la razón práctica de los seres que además de racionales también pueden ser determinados a obrar por influencia de la sensibilidad, se encuentra en tensión entre su constitución originaria y su realización. A raíz de la investigación del último capítulo del libro de Porcheddu podremos añadir alguna nota acerca de por qué considerar al ser humano como fin en sí mismo, la función de la libertad como idea regulativa nos dará la pista para ello.

Junto con el concepto de fin se analiza en la *Fundamentación* el concepto de dignidad, y de nuevo nos volvemos a encontrar con un presupuesto último de la investigación como es la vinculación de la ley moral y el valor (GMS, IV, 435). El ser racional es, en tanto que se da la ley a sí mismo, aquello que puede determinar su valor propio y por lo tanto su dignidad. Es precisamente en el querer moral, es decir en la voluntad en tanto que racional, donde el ser racional encuentra su realización propia. Al igual que en la definición de fin de la *Crítica del Juicio* se ha establecido la causalidad del concepto respecto del objeto y a una tal relación se la ha denominado finalidad, ahora en la definición de la voluntad entra de lleno también la definición de causalidad, una causalidad por libertad que no se puede determinar por razones extrañas (Cf. GMS IV, 446), y en esa medida podríamos añadir, en congruencia con la definición de la tercer Crítica, que la voluntad en tanto que se determine por conceptos de la razón, consigue realizar su propia finalidad y se convierte en fin en sí misma. Por ello se puede afirmar que “la voluntad es ella misma una ley” (p. 37) y a la vez la moralidad una reflexividad de la voluntad. Esta reflexividad nos anuncia ya la formulación del principio supremo de la moralidad en forma de imperativo de la autonomía de la voluntad. Así como en la primera Crítica Kant ha presentado a la razón como facultad sistematizadora, su función en tanto que razón práctica habrá de ser la misma, un principio de orden y el fin en sí habrá de unificar bajo su idea rectora todos los fines posibles de la voluntad.

El segundo capítulo del libro de Porcheddu desarrolla una interesante lectura de la analogía según la cual se presentan las diversas fórmulas del principio de la moralidad. La fórmulas de la ley de la naturaleza, del fin en sí mismo y del reino de los fines representarían por analogía cierto aspecto de la ley de la universalidad para “acercar la idea de la razón a la intuición” (GMS IV, 436). Cada una de ellas se centra respectivamente en la forma, la materia y la determinación completa de la voluntad. La propuesta de Porcheddu es que las fórmulas desarrolladas por analogía no son derivadas de la ley de la universalidad, pues “los imperativos son expresión directa del querer de los seres sensibles y racionales” (p.59) y por ello, si nos centramos en la expresión de la ley que presenta a la

voluntad racional como fin en sí, este fin es expresión directa de la voluntad y del concepto del imperativo categórico y no un mero derivado de otra ley.

En los seres racionales y sensibles las fórmulas de los imperativos se presentan como constricción. La última parte de la *Fundamentación* se ocupa de la deducción del imperativo categórico y con ella de la pregunta acerca de la forma en que la voluntad se somete a la ley; será también en la última parte del libro de Porcheddu donde se desarrolle el modo en que el todo ser racional tiene que representarse su naturaleza como fin en sí, algo que se afirma en la *Fundamentación* como postulado (GMS IV, 429).

La deducción del imperativo categórico recoge algunos de los pasajes de más compleja y variada interpretación de la obra kantiana. La formulación condicional de algunos de sus párrafos fundamentales deja abierta a discusión si esta condicionalidad se extiende al planteamiento general de esta sección tercera o sólo de las proposiciones correspondientes. En esta *Tercera Sección* de la *Fundamentación* podemos reconocer tres ejes principales: la condicionalidad en el reconocimiento de la libertad, el tratamiento del círculo por el que el sujeto se puede pensar como libre y a la vez sujeto a leyes morales, y por último la consciencia de la propia libertad. El estudio que Porcheddu introduce acerca de las ideas regulativas según se exponen en la *Crítica de la razón pura* nos ayudará a articular el sentido de estos tres grandes bloques de lectura.

Me parece a la vez relevante señalar que el parágrafo de la *Fundamentación* que lleva por título *Del límite extremo de toda filosofía práctica* explicita la pregunta última que esta investigación puede plantear pero no responder. Al comienzo de la *Tercera sección* esta pregunta fue planteada de esta forma: “¿Por qué debo someterme a este principio, y por cierto como ser racional en general, y por lo tanto también por ello todos los demás seres dotados de razón?” (GMS, IV, 449). Esta cuestión ha guiado la investigación que se desarrolla para terminar asegurando que “la razón traspasaría todos sus límites tan pronto como se atreviese a explicar cómo pueda la razón pura ser práctica” (GMS IV, 459). La única propuesta que se puede aventurar viene introducida de la mano de qué sea el interés, el ser humano toma un interés en las leyes morales pero no podemos explicar qué sea este interés. Kant introduce en relación con este interés el sentimiento moral y me parece relevante señalar que el pormenorizado análisis de Porcheddu no se detiene en este concepto que es la explicación última de cómo el orden inteligible puede ejercer su causalidad en el mundo sensible. El interés que toma la voluntad y la constricción como reflejo sensible de esa causalidad de la ley inteligible, son el límite al que puede llegar la exposición de la deducción del imperativo categórico.

Por lo que se refiere a la condicionalidad, nos encontramos en primer lugar con una formulación que atañe a la tesis de la relación analítica de libertad y moralidad: “Si por tanto se presupone la libertad de la voluntad, la moralidad, junto con su principio, se sigue de la libertad por mero análisis de su concepto” (GMS, IV, 447). En segundo lugar, al hablar del interés para intentar aproximarnos a la respuesta de cómo obliga el imperativo categórico leemos: “...este deber es propiamente un querer que vale para todo ser racional bajo la condición de que la razón fuese en el práctica sin obstáculos” (GMS IV, 449).

Acerca de la primera de las condicionales introducidas ¿concluye la *Fundamentación* que podríamos efectivamente presuponer esa libertad? La solución a tal problema viene de la mano de la función regulativa de las ideas. La doctrina del carácter empírico e inteligible de las mismas nos dirige hacia esa presuposición de la libertad de la que se seguiría la moralidad. La razón busca la totalidad de las condiciones que se dan en el mundo sensible, una totalidad incondicionada que sólo se encuentra en las cosas en sí. Las ideas son regulativas en tanto que sistematizan la experiencia para conseguir ordenar su completud (pp. 131-132). Esa sería la función de la libertad, fin último de todas las acciones condicionadas por fines particulares; pero no olvidemos, esa sería su función en tanto que principio explicativo. Parece que justificar la realidad de la moralidad nos exige algo más y es entonces cuando podemos volver a recuperar esa reflexividad de la voluntad que hemos tratado con anterioridad. Esa reflexividad se expresa en la segunda de las citas referidas a la condicionalidad: la voluntad reconoce el querer racional como un deber y esa es la condición de su realización. Ya en la *Crítica de la razón pura*, a través de la apercepción, Kant consideró que el ser humano se reconoce en el uso de su razón, tanto de lado teórico como práctico, como perteneciente también al mundo inteligible, pues no está sometido a la receptividad de ciertas impresiones sino que se le puede adscribir cierta espontaneidad (KrV A 533/B 561). El querer que es un deber en los seres racionales y sensibles, el reconocimiento de esa constrictión, es a la vez el reconocimiento de la causalidad inteligible a través del sentimiento de respeto. El fundamento del respeto (evito la denominación *sentimiento* de respeto en tanto que Porcheddu no introduce como ya he dicho la consideración del sentimiento en su análisis) exige el reconocimiento de la superioridad ontológica del orden nouménico, según podemos leer en el tercer capítulo de Porcheddu, por lo que se abre un espacio para investigar si esta tesis de no podría derivar en una fundamentación del deber sobre el ser que Kant se había encargado por otra parte de evitar: “La circunstancia de que el ser humano es a la vez fenómeno y miembro de la serie de las causas naturales hace necesaria la tesis de la superioridad ontológica del mundo inteligible” (p. 130).

El reconocimiento de la voluntad como perteneciente tanto al orden sensible como al orden de las cosas en sí explica la presencia del círculo al que se refiere Kant en la tercera sección de la *Fundamentación* y, si no presente explícitamente en el texto de Porcheddu, sí que creo posible a partir de su lectura interpretar la salida de este círculo cambiando la imagen circular propuesta por Kant por la de la tensión de la voluntad a la que Porcheddu hace referencia, una voluntad que tiene que realizarse como fin en sí misma una vez que se ha representado como tal.



**Il rapporto fra moralità e felicità nel sommo bene e
la rilevanza dei postulati fra uso teoretico e pratico della ragione**

***The relation between Morality and Happiness in the Highest Good
and the Significance of the Postulates for the theoretical and
practical Use of Reason***

SILVIA PETRONZIO¹

Sapienza-Università di Roma, Italia

Recensione di: Thomas Höwing (ed.), *The Highest Good in Kant's Philosophy*, De Gruyter, Berlin-Boston, 2016, pp. 286. ISBN: 978-3110374285

Passaggio obbligato di chiunque intenda ricostruire, comprendere e criticare le tesi pratico-morali così come l'impianto sistematico complessivo della filosofia kantiana, la dottrina del sommo bene è al centro di un dibattito acceso e privo di soluzione di continuità almeno a partire dagli anni Sessanta del '900. Questo dibattito affonda le sue radici nella nota obiezione di Lewis White Beck alla compatibilità di tale dottrina con l'assoluto formalismo della legge morale (cfr. Id., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, The University of Chicago Press, Chicago 1960; particolarmente, pp. 239-259) e nella discussione sollevata da John Robert Silber sull'alternativa fra immanenza e trascendenza/dimensione individuale e collettiva del sommo bene (cfr. Id., "Kant's Conception of Highest Good as Immanent and Transcendent", in *The Philosophical Review*, LXVIII, 1959, pp. 469-492).

Il volume curato da Thomas Höwing per i tipi De Gruyter, a mia conoscenza il primo collettaneo specificatamente dedicato al tema, si inserisce quindi in un filone consolidato della *Kant-Forschung* e sembra destinato a segnarne una tappa importante: l'ampiezza dei luoghi kantiani esaminati e la varietà nel contenuto e nel metodo dei diversi contributi promettono allo specialista una panoramica di grande interesse e di relativa completezza,

¹ Dottoranda in Filosofia e Storia della filosofia (indirizzo: Filosofia pratica) presso la Sapienza-Università di Roma (Italia). E-mail: silvia.petronzio@uniroma1.it

nei limiti di una scelta editoriale netta che si concentra sui fondamenti pratici e le implicazioni in senso ampio teoretiche delle tesi kantiane, lasciando in secondo piano ad esempio il tema della storia del genere umano.

L'unità di fondo dell'opera – che deriva dalla rielaborazione degli interventi di una conferenza organizzata da Florian Marwede, Marcus Willaschek e lo stesso Höwing nel settembre 2013 alla Goethe-Universität di Francoforte sul Meno e accosta alle interpretazioni di noti kantisti le rigorose analisi di giovani e promettenti studiosi – è rintracciabile proprio nella volontà di opporsi alla sempre viva tentazione di liquidare la filosofia kantiana sulla base di improprie schematizzazioni o di facili accuse di incoerenza. Contro un'immagine diffusa che, a partire da un'opposizione netta fra formalismo e consequenzialismo in etica, accusa Kant di non tenere in conto affatto o a sufficienza il tema della felicità o che ne iscrive senz'altro il pensiero nell'attacco alla religione proprio di un certo Illuminismo secolare, la dottrina del sommo bene – scrive Höwing nell'introduzione – “suggests that, for Kant, happiness does have a moral standing, even though its pursuit is restricted by a formal law of reason” ed “entails the view that there is a deep affinity between moral consciousness and a genuinely religious world view” (p. 1). Per altro verso, proprio questi elementi sono stati letti – “especially from those who consider themselves sympathetic to Kant's moral philosophy” – come una ‘corruzione’ del cuore di tale filosofia, “not only by reintroducing happiness as an unnecessary reward for moral conduct, but also by burdening moral consciousness with heavy theological baggage” (*ibidem*). Il testo curato da Höwing, viceversa, si colloca idealmente nel solco di chi ha tentato di restituire l'unità del pensiero di Kant, ma si muove in modo autonomo scegliendo di focalizzare l'attenzione sulla *giustificazione* dell'inclusione della felicità nel sommo bene e dei postulati dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima. A questa scelta possono essere ricondotte, grosso modo, le prime due parti del volume.

Sotto il titolo ‘The Concept of the Highest Good and its Place in Kant's Moral Theory’, la prima sezione pone al centro della discussione il tema del rapporto fra moralità e felicità, attraverso l'esame del discrimine posto da Kant nella seconda *Critica* fra bene *originarium* e sommo bene (Basaglia), la difesa dell'affermazione kantiana di un dovere di promuovere quest'ultimo (Kleingeld e Marwede), la trattazione del supposto ‘dualismo’ derivante dall'indicazione di un nesso sintetico fra virtù e felicità (Recki e Engstrom).

La seconda sezione, intitolata ‘Kant's Moral Arguments and the Postulates of Pure Practical Reason’, isola alcuni aspetti fondamentali o ancora da approfondire della dottrina dei postulati: il significato dell’*“Erweiterung der reinen Vernunft”* che deriva dal riconoscimento della realtà oggettiva pratica delle idee di Dio, libertà e immortalità (Zimmermann) e il rapporto della fede con il bisogno di una corrispondenza fra gli usi teoretico e pratico della ragione (Tomasi). La sezione riserva inoltre uno spazio autonomo a quel postulato dell'immortalità dell'anima che la letteratura ha spesso trascurato in favore del postulato teologico, e del quale vengono considerate tanto la specifica giustificazione offerta nella *Critica della ragione pratica* (Bojanowski) quanto le modificazioni subite nell'evoluzione del pensiero kantiano (Guyer).

L'accurata ricostruzione dello statuto e della funzione sistematica della dottrina dei postulati prosegue nella terza sezione del volume, 'Epistemology, Science, and Metaphysics'. Questa sezione raccoglie nella sua prima parte due considerazioni sulla portata più generale della prova morale kantiana, la quale – come sottolinea ancora Höwing nell'introduzione – “anticipate a more contemporary view in epistemology, namely, the view that justification is not solely a matter of sufficient evidence” (p. 2). Tali considerazioni concernono il modo in cui Kant ripensa la distinzione razionalista fra opinare, credere e sapere (Höwing) o il presupposto logico del credere, individuato in un principio di realizzabilità che presiede all'attuazione di un'azione finalizzata (Willaschek). La sezione è completata da due saggi nei quali viene enucleato il ruolo che la nozione di sommo bene riveste nella soluzione del problema di un accordo fra natura e libertà e nella concezione dell'unità della ragione nel tardo Kant, con particolare riferimento alla *Dottrina del metodo della capacità teleologica di giudizio* e ai *Progressi della metafisica*.

Il volume presenta diversi vantaggi anche per il lettore non specialista. In primo luogo, copre i luoghi principali che direttamente o indirettamente riguardano la dottrina del sommo bene nella filosofia morale kantiana (*Canone della ragione pura, Fondazione della metafisica dei costumi, Critica della ragione pratica, Dottrina del metodo della capacità teleologica di giudizio, Religione entro i limiti della sola ragione, Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi, Per la pace perpetua, Metafisica dei costumi*). In secondo luogo, lo fa scegliendo di trattare al loro interno passaggi controversi e/o meno frequentati (come l'affermazione, nella *Religione* e nel *Detto comune*, che il dovere di attuare il sommo bene non è derivabile analiticamente dalla legge morale; o ancora il riferimento all'ateo ma retto Spinoza e l'ascrizione della teologia morale alla capacità pratico-riflettente di giudizio nella terza *Critica*). In terzo luogo, pone Kant a confronto con alcuni degli interlocutori principali della sua filosofia morale (Pistorius per quanto concerne la concezione del bene; stoici ed epicurei riguardo al nesso fra virtù e felicità; Mendelssohn per l'immortalità dell'anima; Aristotele, la rinnovata attenzione per il rapporto di Kant con il quale è testimoniata, fra l'altro, dal testo uscito lo scorso anno per i tipi della Oxford University Press a cura di Joachim Aufderheide e Ralf M. Bader, *The Highest Good in Aristotle and Kant*). Infine, il collettaneo curato da Höwing rappresenta una buona sintesi dei diversi orientamenti metodologici che caratterizzano oggi gli studi kantiani: ai grandi affreschi volti a restituire l'evoluzione interna al pensiero di Kant si affiancano l'analisi di alcuni passaggi-chiave e l'uso di strumenti logici per verificare la tenuta dei presupposti e della struttura argomentativa delle tesi del filosofo. Gli ultimi due metodi convivono in alcuni casi (Bojanowski, Willaschek) in modo esemplare, il che mostra come, soprattutto in Germania, la rigida distinzione fra continentale e analitico sia ormai superata in favore di una fruttuosa integrazione delle rispettive specificità e competenze.

Entriamo nel merito delle ipotesi interpretative avanzate dai singoli autori.

In “The Highest Good and the Notion of the Good as Objekt of Pure Practical Reason” (pp. 17-32), Federica Basaglia offre una ricognizione del significato delle nozioni di

“oggetto della ragione pratica” (il fine dell’azione), “oggetto della ragione pura pratica” (il bene, in quanto fine di un’azione conforme all’imperativo categorico) e “oggetto intero della ragione pura pratica” (il sommo bene, come corrispondenza proporzionata alla moralità di una felicità empirica), ponendo al centro del suo esame quello che Kant stesso definisce come “il paradosso del metodo in una critica della ragione pratica” (*KpV*, 5:62-63). La puntuale esposizione dell’autrice delle sia pur note ragioni che spingono Kant a anteporre l’indagine sul principio della morale alla definizione del bene e a indicare in questa scansione l’unica via capace di segnare il discrimine fra autonomia ed eteronomia ha il suo punto di forza nella ricostruzione, testi alla mano, della critica che il recensore Pistorius – al quale viene fatto esplicito riferimento nella *Prefazione* alla seconda *Critica* (cfr. *KpV*, 5:8-9) – rivolse alla *Fondazione della metafisica dei costumi*, contestando in particolare la possibilità di definire buona la volontà a prescindere dal suo riferimento a qualsivoglia fine.

Al confronto con Pistorius e al “paradosso del metodo” della seconda *Critica* si richiama anche Pauline Kleingeld in “Kant on ‘Good’, the Good, and the Duty to Promote the Highest Good” (pp. 33-49), nel contesto di un’analisi della distinzione kantiana del buono dal piacevole. Questa analisi è la premessa della tesi secondo cui la felicità può essere inclusa nel sommo bene non sulla base dell’aspettativa della sua piacevolezza, bensì in quanto moralmente buona; attributo che a sua volta può spettarle “insofar as (and only insofar as) moral agents have a duty to promote each other’s happiness” (p. 48). Secondo l’interpretazione di Kleingeld è proprio quest’ultimo dovere, unito all’identificazione del sommo bene con l’idea di una totalità di soggetti che agiscono moralmente e favoriscono quindi nel loro complesso la felicità di tutti, a costituire la chiave di lettura della tesi secondo cui “noi *dobbiamo* cercare di promuovere il sommo bene” (*KpV*, 5:125), nonché della più tarda affermazione del carattere sintetico a priori della proposizione “Fa la che il sommo bene possibile nel mondo sia il tuo fine ultimo” (*Rel.*, 6:7, n.; cfr. anche, *Gemeinspruch*, 8:280, n.).

In antitesi con il contributo di Kleingeld, Florian Marwede in “Kant on Happiness and the Duty to Promote the Highest Good” (pp. 51-69) sostiene che il problema della compatibilità tra il dovere di perseguire il sommo bene e il rifiuto di un dovere di ricercare la propria felicità non può trovare la propria soluzione nella “divisione del lavoro” (p. 52) che deriverebbe dal dovere, per ciascuno, di promuovere la felicità *altrui*. L’autore ritiene invece che la seconda *Critica* (particolarmente *KpV*, 5:34) indichi chiaramente la possibilità di derivare dall’imperativo categorico un dovere nei riguardi della *propria* felicità pensata come parte della felicità *universale* – e perciò stesso in certo modo trasfigurata – e che solo questa possibilità consenta, insieme, di sostenere una connessione necessaria fra virtù e felicità, tale che “to the extent that they are virtuous, agents already intend to bring about universal happiness, including their own” (p. 68), e di comprendere la necessità dei postulati, sulla base del fatto che i soggetti mancano del potere fisico necessario a produrre nel loro complesso tale felicità.

Pur nella profonda distanza che separa i rispettivi argomenti, Kleingeld e Marwede convergono dunque nel ritenere che l’inclusione della felicità nel sommo bene, la cui

promozione è moralmente dovuta, richieda di indagare in quale misura e in quale senso la ricerca della felicità per sé sola possa essere compresa come un dovere. A mio avviso, però, questa impostazione travisa i termini dell'argomento kantiano, il quale prende le mosse dalla moralità, non dalla felicità e considera un dovere la subordinazione della ricerca di quest'ultima, fine naturale dell'essere razionale finito, alla prima. Almeno nel contesto della seconda *Critica* – irriducibile peraltro a quello della *Religione* a cui entrambe gli autori lo accostano – per comprendere la “necessità pratica” di perseguire il sommo bene occorre in tal senso rendere conto della ragione per la quale quest'ultimo, come sintesi di virtù e felicità, possa e debba essere un fine necessario della volontà morale, non chiedersi in che misura la sola ricerca della felicità (propria, altrui o universale) possa essere un dovere. La soluzione di tale problema, a sua volta, richiede che la distinzione e il rapporto fra “oggetto” e “oggetto intero della ragione pura pratica”, ossia fra “bene supremo” e “bene intero e perfetto” (cfr. *KpV*, 5:110) vengano esaminati sulla base di un'analisi del capitolo dell'*Analitica della ragione pura pratica* dedicato al concetto del bene più profonda o più conseguente di quella di Basaglia e Kleingeld. La prima infatti tende a schiacciare il concetto del bene su quello dei fini permessi dalla legge morale affermando che “the object of pure practical reason is the purpose of an action that conforms to the categorical imperative” (p. 24). La seconda, viceversa, osserva giustamente che per Kant la bontà va riferita in senso originario sempre a un *modo* di agire, non a una cosa. Tuttavia, sembra allontanarsi da questa premessa quando subordina l'inclusione della felicità nel sommo bene alla possibilità di considerarla come l'oggetto di un dovere e, di conseguenza, come un bene. Le ragioni di questa inclusione vanno piuttosto ricercate all'interno dell'individuazione kantiana del “bene supremo” nella virtù, intesa come “merito di essere felice” e, perciò stesso, come “condizione suprema di tutto ciò che ci può sembrare soltanto desiderabile, quindi anche di ogni nostra ricerca della felicità” (*KpV*, 5:110-111); un'equivalenza, quella fra virtù e merito di essere felici, che affonda le sue radici già nel concetto di “volontà buona” della *Fondazione della metafisica dei costumi*. Per suo mezzo, infatti, Kant riduce la bontà, nel suo significato originario, a un carattere della volizione – la sua conformità a un principio universale – e subordina ad esso il rapporto complessivo della facoltà di desiderare con gli oggetti delle inclinazioni, rapporto che si esprime nel concetto di felicità.

In “The Determination of the Concept of the Highest Good” (pp. 89-108), Stephen Engstrom riconosce sì la chiave per la comprensione del sommo bene nell'indicazione della “volontà buona” quale unico “bene incondizionato”, ma dà di quest'ultima un'interpretazione che non sembra collimare con l'idea che il bene in senso originario sia da rintracciarsi esclusivamente nel modo in cui la volontà si determina all'azione. Attraverso un esame analitico dell'argomento della *Fondazione* (*GMS*, 4:393-396) e la sua connessione con il passo della *Critica della ragione pratica* nel quale la legittimità del sommo bene viene ricondotta al fatto che esso comprende in sé la conformità del volere alla legge come condizione suprema (*KpV*, 5:109-110), l'autore rintraccia in Kant un “practical-cognivist understanding of the good will as grounded in knowledge of highest

good” (p. 100). La riconduzione della bontà del volere alla saggezza, come conoscenza del sommo bene e intenzione di attuarlo, permette a sua volta secondo Engstrom di relativizzare l'accusa di eteronomia che Kant muove alla filosofia greca – che non riguarderebbe ad esempio Aristotele – e di superare l'idea di un irrimediabile dualismo nel perseguimento del sommo bene. Una volta chiarito che la felicità è inclusa nel sommo bene semplicemente come materia del volere e che questa materia può esser detta buona solo in quanto “informed by the form of practical knowledge” (p. 107) è possibile infatti vedere che “the highest good is a unity, lying in the single activity of good conduct itself, in that such conduct is just the causal relation that the form of the highest good brings to its matter” (pp. 107-8).

Mentre l'interpretazione di Engstrom ha comunque il merito di centrare i termini del problema e di provare a mostrare in che modo, dal punto di vista interno al volere, la determinazione morale possa ricomprendere il rapporto con le inclinazioni, ovvero con la felicità, il saggio di Birgit Recki “‘Mixtum Compositum’: On the Persistence of Kant’s Dualism in the Doctrine of the Highest Good” si concentra sul dualismo proprio della composizione del sommo bene, in quanto nesso sintetico fra virtù e felicità. L'autrice muove dalla volontà di stabilire – attraverso un'accurata ricostruzione della polemica kantiana contro stoicismo ed epicureismo, e con uno sguardo alle critiche che Hegel muove a Kant – il carattere individuale e sensibile della felicità compresa nel sommo bene e la conseguente irriducibilità della stessa alla moralità. Quindi, interpretando la soluzione dell'antinomia della ragione pratica come l'indicazione di una connessione *soltanto* intelligibile fra virtù e felicità che rinvia il raggiungimento di quest'ultima a un altro mondo, Recki sottolinea come proprio la presa in carico della finitezza dell'essere razionale e della non sopprimibilità dei suoi bisogni conduca Kant a un ulteriore dualismo, quello fra mondo sensibile e mondo intelligibile, la cui composizione è demandata al campo della fede. Il merito di questo contributo è di riproporre con forza la questione – al centro del dibattito degli anni Sessanta – relativa alla natura individuale e/o collettiva del nesso virtù/felicità e del carattere immanente e/o trascendente del sommo bene; questione che il volume lascia sullo sfondo, ma che opera come presupposto più o meno esplicito in tutti i contributi, trattandosi di un elemento fondamentale e decisivo di qualsiasi lettura della dottrina del sommo bene e dei postulati.

Il tema della dimensione trascendente o immanente in cui il sommo bene dovrebbe essere attuato costituisce il filo rosso intorno al quale Paul Guyer sviluppa una completa ricostruzione delle diverse configurazioni che assume, fra prima e seconda *Critica*, il postulato dell'immortalità e del progressivo svuotamento della sua funzione a partire dalla *Critica della capacità di giudizio*: particolarmente in conseguenza del ripensamento cui Kant sottoporrebbe la sua concezione della libertà e del perfezionamento morale nella *Religione entro i limiti della sola ragione*. In “Kant, Mendelssohn and Immortality” (pp. 157-179), tenendo sempre sullo sfondo il confronto fra Kant e il Mendelssohn del *Fedone* e della *Gerusalemme*, Guyer si concentra sul cambiamento del pensiero kantiano fra il 1788 e il 1793. Nella seconda *Critica* la possibilità di compiere la nostra vocazione morale esige l'idea di un progresso infinito e tale “endless existence cannot be observed in the

sensible world” e perciò stesso “must be possible for us in another or future world” (p. 166); una posizione questa che, secondo lo studioso, è difficilmente conciliabile con la necessità di postulare l’esistenza di un creatore morale come causa della natura, ossia del mondo sensibile, e che reca in sé una serie di difficoltà derivanti dall’identificazione della perfezione della virtù umana con la santità. Nella *Religione* invece l’idea di un progresso infinito viene sì ancora indicata come un punto di vista che l’uomo non può non assumere per poter pensare il proprio miglioramento morale, ma il riferimento alla fede in un Dio capace di una visione intensiva di questo progresso – e per il quale, dunque, ciò che per noi è un’infinita approssimazione verso la perfetta moralità vale come un possesso – mostrerebbe che “there is thus no argument for a postulate of personal immortality here, rather there is an argument for the possibility of complete moral conversion within the natural, finite human life span” (p. 172). Nella trattazione del problema della conversione nell’opera del ’93 sarebbe inoltre implicata la possibilità di un regresso morale, ossia di una conversione “from good to evil at any point” (*ibidem*). Proprio questa possibilità, congiunta alla constatazione che gli uomini sono mortali – alla base della concezione kantiana della storia del genere umano fin dall’*Idea per una storia universale* – spingerebbe il Kant del *Detto comune* e della *Pace perpetua* tanto a sostituire completamente una dimensione storico-generica del progresso al postulato dell’immortalità, quanto a ritenere questo tipo di progresso nient’affatto garantito, portando il filosofo “closer to Mendelssohn’s position that human history is an “oscillation”, for he cannot say more than that it must be possible for human politicians to play their special role in realizing human progress” (p. 178).

La ricostruzione di Guyer, che testimonia una rara dimestichezza con l’intero *opus* kantiano, presenta tuttavia due limiti. In primo luogo, essa tende a segnare una cesura temporale e un’opposizione troppo nette fra dottrina dei postulati e filosofia della storia, senza davvero spiegare, attraverso un tentativo di rintracciarne la complementarietà, la loro compresenza nel pensiero kantiano. In secondo luogo, tale ricostruzione induce facilmente a credere che, dopo il 1793, per Kant il primo elemento del sommo bene non sia più la perfetta conformità della volontà alla legge e la meta del progresso morale sia quindi qualcosa d’altro dal perpetuo avvicinamento all’ideale della santità.

Un importante chiarimento dell’ultimo punto, in direzione opposta a quella di Guyer, è offerto da Jochen Bojanowski, in “Life without Death: Why Kantian Agents Are Committed to the Belief in their Own Immortality” (pp. 181-197). Al suo interno l’autore offre una convincente esposizione delle ragioni per cui, nella *Critica della ragione pratica*, l’indicazione del primo elemento del sommo bene nella santità è coerente con l’identificazione tra il merito di essere felici e la “virtù”, definita nel terzo capitolo dell’*Analitica* come “intenzione morale in lotta”. Contro chi sostiene che tale indicazione violi la fondamentale idea kantiana secondo cui dovere implica potere e non potere implica non dovere, proprio il riferimento della santità a un progresso infinito mostra, secondo Bojanowski, che “the presupposition, shared by critics of Kant’s immortal argument, that we cannot become holy” rappresenta una semplificazione e un fraintendimento della

posizione del filosofo: “Perfection for us consists in an infinite journey. The idea that guides our moral conduct in general is not merely virtue, but the absence of all resistance to morality in us, which absence consists in holiness. To be virtuous once or twice or several times is to have won a battle, yet it is not to have won the war. Yet for finite rational beings, the war cannot ever be entirely put to a close” (p. 188). Su questo punto, inoltre, Kant nella *Religione* approfondisce, non contrasta, quanto sostenuto nell’88, sviluppando “in more detail what he only alludes to in a footnote in the second Critique (*KpV*, 5:127, n.): namely, how this idea [l’idea della santità] gets its motivational force by schematizing it as an ideal” (p. 196).

I saggi di Stephan Zimmermann, “Kant on ‘Moral Arguments’: What does a Postulate of Pure Practical Reason Consist in?” (pp. 131-155) e di Thomas Höwing, “Kant on Opinion, Belief, and Knowledge” (pp. 201-221) hanno in comune l’obiettivo di evidenziare alcune peculiarità della dottrina kantiana dei postulati ponendo al centro dell’attenzione il confronto fra uso teoretico e uso pratico della ragione.

Il testo di Zimmermann comincia con una chiara enucleazione degli elementi caratteristici di una ‘prova’ basata sulla legge morale. Quest’ultima non è infatti una proposizione teoretica e come tale non può fornire a tale prova alcun valore rispetto alla verità o alla falsità del suo enunciato, mentre, per altro verso, “determines the content of a judgment of faith with necessity” (p. 135) e permette di attribuire un oggetto alle idee della ragione pura speculativa. L’autore focalizza poi l’attenzione proprio sul significato della “realtà oggettiva pratica” che spetta alle idee teoreticamente vuote di libertà, Dio e immortalità in virtù del loro nesso con la legge morale, e precisamente sull’affermazione kantiana secondo cui “mediante quella legge noi apprendiamo che esse *hanno oggetti*, senza però poter dimostrare come il loro concetto si riferisca a un oggetto” (*KpV*, 5:135). Questa spiegazione della *Critica della ragione pratica* viene quindi collegata alla definizione del “pensare per analogia” nel § 90 della *Critica della capacità di giudizio*. L’argomento in esame tuttavia risulta difettoso proprio nel punto in cui cerca di chiarire la nozione di pensare per analogia. Alla domanda: “what kind of an analogy is it [...] that gives objectivity to the ideas?” Zimmermann risponde: “It can only be one with empirical concepts and their objects. Kant’s idea is that, just as empirical concepts relate to their objects, ideas also stand in relation to something” (p. 151). Quindi, attraverso una serie di interrogative retoriche, fornisce la seguente spiegazione: “Might we not then say that [...] empirical concepts in a judgment of experience and pure concepts of reason in a postulate have one thing in common, namely that in both cases the human intellect sets something against itself and its activity? That the self-conscious thinking puts something before itself, drawing it out as an other? This is, after all, the core meaning of the word ‘object’: whoever is concerned with objects is thereby concerned with something that he himself throws before and against himself” (*ibidem*). Una simile considerazione, tuttavia, non chiarisce la specificità del modo in cui alle idee viene assegnato un oggetto, ponendo inoltre un’“identità” fra il rapporto dei concetti empirici ai propri oggetti e quello delle idee ai loro che non si dà affatto. Ciò che concetti empirici e idee devono avere ‘in comune’ perché spetti loro realtà è, secondo Kant, una qualche esibizione intuitiva, la quale – come

recita il § 59 della stessa *Critica della capacità di giudizio* – è schematica o simbolica, dove proprio questa distinzione mostra l'irriducibilità dei due rapporti e solo la nozione di "simbolo" il modo in cui è possibile pensare per analogia un oggetto nelle idee trascendentali.

Attraverso un esame comparato della distinzione fra opinare, credere e sapere nel *Canone* e nella *Logik-Jaesche*, Höwing mira invece a chiarire, contro le recenti obiezioni di Chignell e Pasternack, la consistenza di tale distinzione con la "non-epistemic justification" che contraddistingue il credere; tesi, quest'ultima, che si colloca "at the very centre of Kant's overall agenda of 'denying knowledge in order to make room for faith'" (p. 204). Secondo l'autore quando il filosofo nella prima *Critica* definisce il credere come un tener per vero solo soggettivamente sufficiente (cfr. *KrV*, A 822/B 850) e nella *Logica* lo definisce come un "giudicare assertorio" (*Logik*, 9:66) sta connotando il suo fondamento in modo tale che "(i) it requires the agent to form a particular assent (subjective sufficiency), and (ii) it does not require every agent to whom it is available to form the assent in question (objective insufficiency)" (p. 220). Proprio la "combinazione" di questi due caratteri rende conto della giustificazione non-epistemica del credere, la quale "is to be explained in terms of a rational requirement that arise from a lack of strong epistemic support and the agent's decision to act in a certain way" (*ibidem*). Il saggio di Höwing rappresenta senz'altro una buona testimonianza dell'utilità di un approccio alla filosofia pratica di Kant che consideri anche fonti tradizionalmente attribuite all'ambito prettamente teoretico del suo pensiero, anche se lascia in ombra le ragioni e le implicazioni ultime del fatto che il fondamento della fede non permette di esigere da altri l'assenso, non tenendo conto della differenza che corre fra "certezza morale" e "certezza logica", tale che del contenuto della fede è possibile dire soltanto "io sono certo", ma non "la cosa è certa"; elementi messi in luce da Mirella Capozzi in *Kant e la logica. Vol. I*, Bibliopolis, Napoli 2002.

L'idea che l'argomento morale kantiano, in quanto riposa su fondamenti strettamente pratici, contenga in sé elementi di alto rilievo filosofico anche laddove non si rimanga persuasi dalla dottrina dei postulati, è sostenuta con forza da Markus Willaschek, in "Must we Believe in the Realizability of Our Ends? On a Premise of Kant's Argument for the Postulates of Pure Practical Reason" (pp. 223-243). L'esposizione e la difesa che lo studioso fa del presupposto sotteso al rapporto fra legge morale e sommo bene e che lui denomina "realizability principle", oltre a basarsi su una puntuale organizzazione logica dell'argomento secondo cui il soggetto è moralmente obbligato a perseguire il sommo bene come proprio fine e, perciò stesso, a credere nell'esistenza di Dio (cfr. *KpV*, 5:110-111), contiene tesi interpretative di grande interesse. Tra queste, l'obiezione che egli muove alla possibile interpretazione del sommo bene come ideale regolativo, interpretazione proposta come soluzione della presunta difficoltà insita nel fatto che, per un verso, il sommo bene deve poter essere pienamente realizzato, mentre, per altro verso, non può esserlo empiricamente. "This apparent problem disappears", scrive Willaschek, "if we think of the empirical/intelligible distinction not as a distinction between ontological realms, but as a

distinction between aspects under which we consider human agency [...]. That the concept of the highest good, like any idea, cannot be fully realized empirically does not mean that it can be fully realized only in an intelligible world (e.g. an “afterlife”), but rather that its realization engages both the empirical and the intelligible sides of our existence” (pp. 233-234).

I contributi più preziosi del volume sono forse quelli di Gabriele Tomasi, Andrea Marlen Esser e Günter Zöller, capaci di chiarire testi e temi di notevole rilevanza sistematica, i quali sembrano tutt’oggi lontani dall’aver ricevuto una spiegazione esaustiva all’interno degli studi sul pensiero di Kant.

Dopo una sintetica ma completa presentazione della “teleologia morale” introdotta da Kant nella *Dottrina del metodo della capacità teleologica di giudizio* (da cui non è assente ad esempio il tentativo di spiegare perché Kant indichi lo *Endzweck der Schöpfung* ora nel soggetto morale ora nella conformità del mondo al sommo bene), il saggio di Tomasi “God, the Highest Good, and the Rationality of Faith: Reflections on Kant’s Moral Proof of the Existence of God” (pp. 111-129) si concentra sul rapporto fra sommo bene e prova morale e sullo statuto non epistemico dei fondamenti della fede. Rispetto ad altri contributi sul tema presenti nel volume, la specificità di questo saggio sta nel prendere sul serio alcuni *topoi* del testo kantiano – come l’affermazione, in nota, che chi voglia “pensare in modo moralmente conseguente” deve ammettere l’esistenza di Dio (*KU*, 5:451) e il riferimento al retto ma ateo Spinoza (*KU*, 5:452) – e nel ripensare a partire da essi il senso in cui la “necessità” del sommo bene, e dunque della fede, si distingue da quella della legge morale senza per questo essere meno indispensabilmente connessa alla natura della ragione. Al contrario, “for everyone who is committed to the demands of the moral law and is interested in having a coherent moral self-understanding, assenting to the proposition that God exists has the non-epistemic value of allowing him or her to avoid a sense of practical incoherence. This incoherence can take the form of a chasm in the use of reason between the practical necessity of the highest good and the epistemic impossibility of reason’s representing morality and happiness as both connected by merely natural causes and adequate to the idea of that final end” (p. 126). “If this is correct”, conclude Tomasi, “than to have faith that God exist is to trust reason itself and its coherence” (p.127).

Anche il testo di Esser “Applying the Concept of the Good: The Final End and the Highest Good in Kant’s Third *Critique*” (pp. 245-262) prende le mosse dal riferimento a Spinoza nel § 87 della terza *Critica*, nel quale legge la contrapposizione kantiana fra “the *morally destructive* effects of certain forms of atheism and of certain notions of God” e “the *morally beneficial* contribution of a specific use of teleological judgment – namely the (critical) use of the reflective power of judgment” (p. 250). Lo Spinoza di Kant diviene così il punto di partenza per una ricostruzione puntuale dell’intero argomento della *Dottrina del metodo della capacità teleologica di giudizio*, che passa per il chiarimento della nozione di capacità riflettente di giudizio pratica e si conclude con l’esposizione della funzione sistematica che teleologia fisica e la teologia morale svolgono nel programma complessivo della terza *Critica*. Il tratto forse più interessante di questo denso contributo

sta in una opportuna insistenza sul fatto che solo in quanto “sotto leggi morali”, non “per sé” l’essere umano è lo scopo finale della creazione e, coerentemente con questa premessa, sulla necessità di intendere il Dio morale kantiano non “as an intervening power, who helps us immediately as individuals to attain happiness we deserve. Rather God is to be thought of as the moral author of a purposive world of nature which ‘assist’ our vocation as a final end” (p. 260).

Merita infine un’attenzione particolare il saggio di Günter Zöller che chiude il volume, “‘The supersensible ... in us, above us and after us’: The Critical Conception of the Highest Good in Kant’s Practico-Dogmatic Metaphysics” (pp. 264-279). Lo studioso inserisce la sua chiara esposizione degli elementi teorici più rilevanti della *Preisschrift* sui progressi della metafisica – fra i quali la concezione della libertà come “autocrazia” (*Fortschritte*, 20:295) e delle idee che rientrano nella conoscenza pratico-dogmatica del sommo bene come “*gemachte Begriffe*” (*Fortschritte*, 20:295) – all’interno di un affresco completo e puntuale della concezione kantiana dell’unità della ragione. Il compimento “pratico-dogmatico” della metafisica presentato nei *Progressi* viene così a basarsi su quella “hybrid form of cognition – dogmatically gered and practically based” (p. 275) che affonda le sue radici nella terza delle domande che, nel *Canone della ragione pura*, riassumono ogni interesse della ragione: “cosa mi è lecito sperare?” e che, già in quella sede, viene indicata come “ad un tempo pratica e teoretica” (cfr. *KrV*, A 805/B833). Proprio la funzione sistematica della nozione di interesse viene a sua volta posta al centro di una illuminante esposizione del modo in cui Kant concepisce l’unità della ragione: un’unità che potremmo definire non analogica ma funzionale. Se per un verso la “common conception of autonomy or self-legislation [...] links the two employment modes of reason as so many basic way of imposing lawful order onto some domain” (p. 267), questa analogia trova il suo limite nel fatto che “the specifics of Kant’s account of the workings of (transcendental) spontaneity in the establishing of the order of nature [...] differ sharply from the self-sufficiency of (pure) practical reason and offer little to support an autonomist reading of reason tout court in Kant” (p. 268). Alla base della concezione di quest’ultimo dell’unità della ragione sta piuttosto l’assunzione di un modello teleologico-sistematico, il quale “combines the orderedness and stability of an architectonic structure with the animateness and functionality of an organic whole” (p. 269) e trasforma la ragione stessa “from substance into function” (p. 270).

Il maggior pregio del volume curato da Höwing sta in conclusione proprio nella molteplicità di interpretazioni indipendenti e talora opposte in esso presentate. Raccogliendo intorno ad alcune domande fondamentali una costellazione di possibili risposte, il testo si mostra capace di restituire alcune fra le più originali implicazioni della multiforme dottrina kantiana del sommo bene e certamente di stimolare nuove questioni.



**La temporalità e i suoi sviluppi pratici.
Su un recente libro di Francesca Fantasia**

***Temporality and its practical developments.
On a recent book by Francesca Fantasia***

GIOVANNI ALBERTI*

Università di Salerno, Italia

Recensione di: Francesca Fantasia, *Il tempo dell'agire libero. Dimensioni della filosofia pratica di Kant*, ETS, Pisa 2016, pp. 310. ISBN: 9788846744159

Che la trattazione kantiana della *Zeitlehre* abbia importanti sviluppi anche nel campo della filosofia pratica lo evidenziano – fra i pochi, nella pur vastissima letteratura sull'argomento – gli interventi di Jurgen Heinrichs negli anni sessanta, così come quelli di Volker Gehardt, di un ventennio successivi. Essi sottolineano come la ragione, facoltà puramente intellegibile, (colta qui nel suo darsi in quanto ragione pratica) appare del tutto svincolata dalle condizioni della temporalità, per cui essa, con la sua legge, si trova in una situazione di costante e perfetta permanenza. Il libro di Francesca Fantasia – il quale si distingue per la finezza dell'interpretazione, la comprensione dello sviluppo della tematica, la conoscenza della letteratura critica – approfondisce ulteriormente ed originalmente questa tesi, provando a domandarsi se sia ravvisabile, entro la produzione kantiana, una teoria di un tempo proprio dell'agire libero.

Proprio dalla problematicità di tale ipotesi muove la ricerca di Francesca Fantasia. Distinguendo ciò che è solamente *Zeit* da quanto è invece una *durata senza tempo* (che rappresenta il vero luogo del progresso morale), appare subito chiaro che “la maggiore difficoltà legata alla nozione di durata (*Dauer*) è la sua mancata collocazione sistematica all'interno del pensiero kantiano” (p. 10). Ora, che la *Dauer* debba esser distinta da ciò che è *Zeit* appare un guadagno della filosofia kantiana almeno a partire dallo scritto su *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio* (1762). Qui si afferma,

* G. Alberti - Università di Salerno"; e-mail di contatto: albertigiovanni1@gmail.com.

difatti, che “la durata non è un concetto definibile attraverso il tempo della *Zeit* ma è riferita all’eternità, la quale non designa nulla di temporale e si fonda nell’ordine divino” (p. 27). È nella *Dauer*, dunque, che ha luogo il progresso morale e, al tempo stesso, lo sviluppo di quanto Kant definisce il *carattere intellegibile*. Esso, spiega l’autrice, “indica l’identità morale che il soggetto si costruisce *ininterrottamente* negli atti concreti della volontà, nelle sue decisioni” (p. 66). In questa particolare forma di carattere (che rappresenta una unità sistematica) ristanno tutti quegli elementi che determinano, precedendola, l’azione sensibile: si tratta di alcunché indicante una processualità la quale ha tuttavia luogo in una permanenza (la *Dauer*). Troviamo quindi che l’esplicitarsi del carattere intellegibile (che è un fatto dinamico) si realizza entro una struttura – temporale sì – la quale è tuttavia connotata principalmente e stabilmente dalla permanenza: a dire quindi di una processualità che ha luogo nell’ambito dell’incondizionato. Ecco quindi che si passa dal carattere intelligibile al tempo intelligibile: “Ciò implica il pensiero di un tempo, non ulteriormente indagato da Kant, che appare come puramente pensato, un *tempo* – paradossalmente – *intelligibile*” (p. 73). “In altri termini – spiega ancora l’autrice – il tempo proprio del carattere intelligibile *si estende* nel corso della *durata* del compimento dell’agire libero” (p. 74). Ci troviamo quindi di fronte ad un *presente puro* (proprio cioè della ragione pura pratica): da un lato, difatti, abbiamo che una speciale temporalità – quella dell’agire libero – viene a darsi nella regione pura-pratica della ragione; dall’altro, tuttavia, ciò assolutamente non compromette il suo carattere di autonomia. Inoltre, poiché il concetto di tempo vale solo per i fenomeni e non per le cose in sé (in quanto esso è riferito solamente alla *Anschauungsform*), ecco che il determinarsi della volontà (*in quanto* essa è libera) si dà altrimenti dal tempo: l’essere razionale è difatti *causa noumenon*, ed in tal senso esso non è soggetto alle condizioni della temporalità.

Ora, ciò che per Kant discende dalla idea di una libera determinazione della volontà è il postulato della immortalità dell’anima, il quale permette alla ragione pratica – in linea con quanto detto sino ad ora – di afferrare le proprie determinazioni come parte di un tutto, come parte cioè di quella *Dauer* nella quale si compie il progresso del carattere intellegibile. Tale progresso, spiega Kant nella *Critica della ragion pura*, è possibile solo supponendo una *esistenza* perdurante all’infinito ed una *personalità* consistente appunto nell’immortalità dell’anima. Spiega l’autrice: “Con la nozione di esistenza [*Existenz*] s’intende qui l’esistenza intellegibile del soggetto, come appartenente al mondo ordinato della legge morale, e con la nozione di personalità [*Persönlichkeit*], quel luogo in cui la legge manifesta «una vita indipendente dall’animalità e dall’intero mondo sensibile»” (p. 122). Da questo punto di vista, i concetti di esistenza e personalità si inseriscono in quello di una *durata senza tempo*, la quale, pur nel suo carattere di permanenza, assiste tuttavia al darsi di una processualità speciale che è quella propria degli stadi morali. Questa particolare struttura temporale (la *Dauer*) risulta perciò connessa al dovere: pensandosi, il soggetto, di fronte alla legge, “emerge dunque una struttura temporale qualitativa propria esclusivamente del miglioramento, unicamente legata al dovere” (p. 127).

Quale tipo di progresso morale ha qui luogo? Poiché qui non si tratta della *Zeit*, e dunque di un tempo sensibile il quale semplicemente non abbia fine, dobbiamo ammettere che la progressione morale cada fuori dal tempo. Proprio da questa considerazione scaturisce, per l'autrice, l'importanza del concetto di *Duratio Noumenon*, quale Kant la introduce – sebbene quasi di sfuggita – nello scritto su *La fine di tutte le cose*, che è del 1794. Colti nella loro reciproca interrelazione, essi vengono utilizzati da Kant per indicare una grandezza temporale la quale è ben distinta dalla *Zeit*. Siamo cioè di fronte ad una durata noumenica: una durata senza tempo, ove la successione, come spiega Kant, viene meno (successione che è il tratto distintivo della *Zeit*), e permane altresì la *Größe*. Distinto dal tempo sensibile, assistiamo quindi, come spiega l'autrice, al costituirsi di un vero e proprio *tempo morale* (“una dimensione di tempo sincronico”, p. 151). Ora, come si dà distinzione fra un tempo sensibile ed un tempo morale, allo stesso modo dovremo pensare il mondo morale come alcunché da istituire (in quanto prodotto dalla ragione pratica) nel mondo sensibile, “in modo tale che il tempo storico appaia come schema costitutivo della legge morale; in cui il tempo dello schema, cioè, sia un tempo, per così dire, della legge e della ragione – non dell'intuizione sensibile” (p. 187). Ciò che si verifica qui è la possibilità di pensare la *Zeit* “come rappresentazione simbolica dell'esperienza morale” (p. 191). Notiamo quindi come tali considerazioni evidenzino, entro la struttura della filosofia pratica kantiana, uno slargamento della *Zeitlehre*. Essa, cioè, da mera riflessione sulla *Anschauungsform* si amplia (e la ricerca di Francesca Fantasia lo documenta puntualmente e con ricchezza di riferimenti) sino ad ammettere la possibilità di *un tempo altro*: “il significato del tempo e dei suoi modi si estende al di là dei limiti, legittimati teoreticamente, di un tempo come forma dell'intuizione” (p. 196).

Sta di fatto, tuttavia, che le due dimensioni della temporalità, quella sensibile della *Zeit* e quella intelligibile della *Dauer*, vengono a trovarsi in contatto fra di loro. La terza sezione del libro, significativamente titolata *La mediazione della Dauer con il tempo della Zeit*, mostra proprio come esse debbano esser pensate in un reciproco rapporto. Se, difatti, il tempo – a dire di quella temporalità che in Kant può esser tanto sensibile, ed in tal senso è legata all'intuizione, quanto intelligibile, ed è allora *durata senza tempo* – rappresenta il primo termine della ricerca di Francesca Fantasia, il secondo termine è dato da quella libertà sulla quale si concentra, infine, la sua analisi. Si tratta di una libertà che è la risultante, tuttavia, proprio di quella mediazione fra *Dauer e Zeit*: essa si esercita, difatti, “nell'estensione di un *presente continuo*: qui, solo *nel presente*, il soggetto deve, dunque può, seguire la legge di cui ha coscienza. Nella misura in cui l'imperativo incrocia le sue inclinazioni naturali e si esibisce della sua incondizionatezza, il comando morale compare in un presente di cui il soggetto non era in attesa” (p. 246).

L'autrice mostra in tal modo come l'agire libero giunga a modificare, ampliandolo, lo stesso concetto di tempo: “viene modificato qui il significato ontologico della permanenza nel tempo e viene alterato il senso della successione” (p. 279), sicché la trattazione di questa tematica, quale si ha nell'*Estetica trascendentale (KrV)* appare ulteriormente sviluppata da Kant, seppur non tematizzata esplicitamente. La ricerca di Francesca

Fantasia segue le tappe di questo sviluppo, e, senza tacerne i punti problematici, offre una ricostruzione puntuale e sistematica di quanto costituisce un implicito ampliamento della dottrina kantiana della *Zeitlehre*.



Política Editorial

Este proyecto editorial sólo podrá salir adelante propiciando una nutrida participación presidida por la más absoluta pluralidad y obviando exclusiones de ningún tipo.

Se trata de una revista electrónica en torno a los estudios kantianos que tendría una periodicidad bianual y alternará los números monográficos (al cuidado de uno o dos editores invitados) con otros donde se publicarán los trabajos que obtengan informes favorables por el sistema de par ciego

El español será el idioma principal, pero también se podrán publicar trabajos en inglés, alemán, francés, italiano y portugués.

Los manuscritos deberán ser originales inéditos en cualquier idioma, que no estén bajo consideración en ningún otro lugar. Deberán remitirse por correo electrónico en Word a:

contextoskantianos@gmail.com

Preparación del Manuscrito

La extensión de los artículos no deberá exceder las 12.000 palabras, la de las discusiones 8.000 palabras las críticas de libros 4.000 palabras. En caso de que el interés y calidad del manuscrito lo aconseje, el equipo editorial podrá tomar en consideración la publicación manuscritos de una longitud mayor o menor.

Tanto los artículos como las discusiones deberán incluir un resumen en la lengua en que estén redactados y en inglés de unas 150 palabras. Igualmente deberán incluir tres o cinco palabras clave en ambas lenguas, adjuntando además el título del trabajo en inglés. El título del artículo, en la lengua en que esté redactado y en inglés, y el nombre y apellidos del autor, que estará en VERSALES, constarán en letra *Times New Roman*, tamaño 16, apareciendo únicamente el título en **negrita**. La vinculación institucional aparecerá en letra *Times New Roman*, tamaño 14. El resumen y palabras clave, en la lengua del artículo y en inglés, aparecerán en *Times New Roman*, tamaño 11. Si la lengua del trabajo es el inglés, título, resumen y palabras clave aparecerán también en traducción al español.

Las reseñas llevarán un título, en la lengua en que estén redactadas y en inglés, relativo a su contenido y describirán la obra reseñada del siguiente modo: Autor, *título*, lugar, editorial, año, número de páginas.

En todos los casos los autores deberán adjuntar unas breves líneas curriculares (250 palabras) donde, aparte de consignar su adscripción institucional, den cuenta de sus principales publicaciones y reflejen igualmente los ámbitos temáticos cultivados, sin dejar de proporcionar una dirección de contacto electrónica. Por favor prepare el manuscrito para un referato ciego quitando toda auto-referencia.

Estilo

Todas las contribuciones han de emplear tipo de letra *Times New Roman*, tamaño 12 y espaciado 1,5 (texto y notas). Las notas deben estar numeradas consecutivamente (números volados, no entre paréntesis) y aparecer como notas a pie, usando la fuente *Times New Roman*, tamaño 10 y espaciado simple. El número de nota que remite a la información contenida en la nota a pie aparecerá directamente después del signo de puntuación que cierra la cita en el cuerpo del texto.

Las palabras y sintagmas que el autor considere necesario recalcar, irán en *cursiva*, nunca en **negrita**.

Citas y referencias

Las referencias a autores y publicaciones en el cuerpo del texto aparecerán entre paréntesis, incluyendo el apellido del autor, el año de publicación de la obra y las páginas citadas. Ejemplo:

(Jáuregui 2008, p. 25)

Los pasajes de obras citados a lo largo de los artículos aparecerán, con justificación a la izquierda de 1,5, en *Times New Roman*, tamaño 11, sin dobles comillas. Las reseñas no extraerán pasajes con justificación: en caso de que el autor desee citar extractos de la obra reseñada lo hará entre dobles comillas en el cuerpo del texto y respetando su tamaño, empleando la modalidad indicada de referencia entre paréntesis al autor, año de la publicación y página.

Las partes omitidas en citas se señalarán con tres puntos entre paréntesis cuadrados — [...]—, separados por un espacio simple de la palabra anterior y siguiente.

* Las referencias de las obras de Kant deberán hacerse según las pautas fijadas por la Edición de la Academia:

http://www.degruyter.com/view/supplement/s16131134_Instructions_for_Authors_en.pdf

* La bibliografía se debe organizar alfabética y cronológicamente al final del texto. Si se citan varias obras del mismo autor, éstas deben ordenarse de manera cronológica, de la más reciente a la más antigua.

Ejemplos:

Libro:

Stepanenko Gutiérrez, P. (2008), *Unidad de la conciencia y objetividad: ensayos sobre autoconciencia, subjetividad y escepticismo en Kant*, Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM, México.

Artículo:

Parra París, L. (1987), "Naturaleza e imperativo categórico en Kant", *Ideas y valores*, no. 74-75, pp. 35-60.

Capítulo en una obra colectiva:

Gómez Caffarena, J. (1994), "Kant y la filosofía de la religión", en D. M. Granja Castro (coord.), *Kant, de la "Crítica" a la filosofía de la religión: en el bicentenario de "La religión en los límites de la mera razón"*, Anthropos, España, pp. 185-212.

Trabajos disponibles en la web:

Waldron, J. "The Principle of Proximity", *New York University Public Law and Legal Theory Working Papers* 255 (2011), p. 19 http://lsr.nellco.org/cgi/viewcontent.cgi?article=1256&context=nyu_plltwp, acceso mes, día y año).

Editorial Policy

We would like to acquaint you with a journal project that can only go forward with the greatest possible participation of Kant scholars, without exclusions of any kind.

This periodical will be a biannual electronic journal in Kantian studies, which will alternate between open-submission issues and single-topic issues coordinated by one or two editors. All submitted manuscripts would undergo peer review.

Though Spanish is the Journal's primary language, manuscripts in English, German, French, Italian, and Portuguese are also welcome.

Submissions must not have been previously published, nor should they be under consideration anywhere else in any language. Please send your manuscript as a Word attachment to the following e-mail address:

contextoskantianos@gmail.com

Manuscript Preparation

Articles must not exceed 12.000 words, discussions 8.000 words, and book reviews 4.000 words (including footnotes and bibliography in all cases). Longer manuscripts could also be considered by the editorial team, if the interest and quality of the contribution justifies its acceptance.

CON-TEXTOS KANTIANOS

International Journal of Philosophy

N.º 4, Noviembre 2016, pp. 395-399

ISSN: 2386-7655

Articles and discussions should include an abstract both in the language of the submitted paper and in English that should not exceed 150 words as well as three to five keywords, with the title also in English. The title of articles, in the language of the submitted text and in English, and the author (in SMALL CAPS) will appear in *Times New Roman* 16 and in **bold type**. The institutional affiliation will have font *Times New Roman* 14. The *abstract* and *key words*, also in the language of the submitted and in English, will have font *Times New Roman* 11. If the language of the article or discussion is English, the title, abstract and key words will be also translated into Spanish.

Book reviews should have a title both in the language of the submitted paper and in English. They should also refer to the work under review as follows: Author, *title*, place, publishing house, year, and number of pages.

Please include a brief biographical note (250 words) that includes institutional affiliation, the titles of some publications, areas of specialization, and an e-mail address. Please prepare the manuscript for blind review deleting all self-references.

Style

For any contribution, the author should use letter type *Time New Roman* 12 and lines should be spaced 1.5 (text and notes). Notes should be numbered consecutively (superscript, no brackets) and appear as footnotes, using *Times New Roman* 10. The number of the annotation which points to the bibliographic information contained in the footnote has to appear directly after the quotation mark closing the citation.

Stress required in the text should be done through the use of *italics*, never in **bold type**.

Citations and references

References without excerpting throughout the manuscript must appear in parenthesis in the main text with the following information: author's last name, year of publication, and quoted pages.

Example:

(Jáuregui 2008, p. 25)

Excerpts cited throughout articles will use *Times New Roman* 11, without quotation marks and 1,5 left indented. Reviews shall not include indented excerpts, only brief citations, if necessary, with quotation marks and the reference in parenthesis of author's last name, year of publication, and quoted pages.

Omissions in citations are marked by three dots placed in square brackets which are separated from the preceding and the following word by a single space.

When citing Kant's Complete Works the usage within the *Akademie Edition* is mandatory

http://www.degruyter.com/view/supplement/s16131134_Instructions_for_Authors_en.pdf

*Bibliography must be included at the end and organized alphabetically. Several works by the same author must be ordered chronologically beginning with the most recent one.

Examples:

Book:

Stepanenko Gutiérrez, P. (2008), *Unidad de la conciencia y objetividad: ensayos sobre autoconciencia, subjetividad y escepticismo en Kant*, Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM, México.

Article:

Parra París, L. (1987), "Naturaleza e imperativo categórico en Kant", *Ideas y valores*, no. 74-75, pp. 35-60.

Chapter in a collective work:

Gómez Caffarena, J. (1994), "Kant y la filosofía de la religión", en D. M. Granja Castro (coord.), *Kant, de la "Crítica" a la filosofía de la religión: en el bicentenario de "La religión en los límites de la mera razón"*, Anthropos, España, pp. 185-212.

Paper available in websites:

Waldron, J. "The Principle of Proximity", *New York University Public Law and Legal Theory Working Papers* 255 (2011), p. 19 http://lsr.nellco.org/cgi/viewcontent.cgi?article=1256&context=nyu_plltwp, accessed month, day year).



Listado de evaluadores / Reviewers List

María Julia Bertomeu (CONICET / Univ. Nacional de La Plata, Argentina)

Maria de Lourdes Borges Duarte (UFSC, Brazil)

Giorgia Cecchinato (UFMG, Brasil)

Vadim Chaly (Immanuel Kant Baltic Federal University, Russia)

Jesús González Fisac (Univ. de Cádiz, España)

Catalina González Quintero (Univ. de los Andes, Colombia)

Alexey Krouglov (Univ. of Moscow, Russia)

Efraín Lazos (IIF/UNAM, México)

Silvia del Luján (UNSAM, Argentina)

Macarena Marey (UBA/CONICET, Argentina)

Eduardo Molina (Univ. A. Hurtado, Chile)

Pablo Muchnik (Emerson College, USA)

Cinara Nahra (Federal Univ. of Rio Grande do Norte, Brazil)

Alessandro Pinzani (UFSC, Brasil)

Roberto R. Aramayo (IFS/CSIC, España)

Nuria Sánchez Madrid (UCM, España)

Gabriele Tomasi (Univ. de Padova, Italia)

Milla Vaha (Univ. of Helsinki, Finland)

Sandra Zakutna (Univ. de Presov, Eslovaquia)

