

revista do centro de pesquisas e
ESTUDOSKANTIANOS
Valerio Rohden

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

Reitor

Julio Cesar Durigan

Vice-Reitora

Marilza Vieira Cunha Rudge

Pró-Reitora de Pesquisa

Maria José Soares Mendes Giannini

Conselho Editorial de Periódicos Científicos da UNESP

Coordenadora

Tânia Regina de Luca

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS

Diretor

José Carlos Miguel

Vice-Diretor

Marcelo Tavella Navega

Departamento de Filosofia

Chefe

Andrey Ivanov

Vice-Chefe

Ricardo Monteagudo

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Coordenador

Ricardo Pereira Tassinari

Vice-Coordenador

Reinaldo Sampaio Pereira

Conselho de Curso do Curso de Filosofia

Coordenador

Reinaldo Sampaio Pereira

Vice-Coordenadora

Ana Portich

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
Faculdade de Filosofia e Ciências

revista do centro de pesquisas e
ESTUDOS KANTIANOS
Valerio Rohden

ISSN 2318-0501

Estudos Kantianos	Marília	v. 1	n. 1	p. 1-286	Jan.-Jun.	2013
-------------------	---------	------	------	----------	-----------	------

Correspondência e material para publicação deverão ser encaminhados a:
Correspondence and materials for publication should be addressed to:

ESTUDOS KANTIANOS
<http://www2.marilia.unesp.br/revistas/>
Departamento de Filosofia
Av. Hygino Muzzi Filho, 737
17525-900 – Marília – SP

Editoria
Ubirajara Rancan de Azevedo Marques [UNESP] – Editor
Nuria Sánchez Madrid [Universidad Complutense de Madrid] – Editora Associada

CONSELHO EDITORIAL

- Adriana Conceição Guimarães Veríssimo Serrão [Universidade de Lisboa]
Agostingo de Freitas Meirelles [Universidade Federal do Pará]
Alessandro Pinzani [Universidade Federal de Santa Catarina]
Andréa Luisa Buccihile Faggion [Universidade Estadual de Maringá]
Aylton Barbieri Durão [Universidade Federal de Santa Catarina]
Bernd Dörflinger [Universität Trier]
Claudio La Rocca [Università di Genova]
Clélia Aparecida Martini [Universidade Estadual Paulista]
Daniel Omar Perez [Pontifícia Universidade Católica do Paraná]
Daniel Tourinho Peres [Universidade Federal da Bahia]
Fernando Costa Mattos [Universidade Federal do ABC]
Gabriele Tomasi [Università di Padova]
Gerson Louzado [Universidade Federal do Rio Grande do Sul]
Giorgia Cecchinato [Universidade Federal de Minas Gerais]
Giuseppe Micheli [Università di Padova]
Guido Antônio de Almeida [Universidade Federal do Rio de Janeiro]
Günter Zöller [Universität München]
Heiner Klemme [Universität Mainz]
Herman Parret [Université de Louvain]
Jacinto Rivera de Rosales Chacón [Universidad Nacional de Educación a Distancia]
Jean-Christophe Merle [Université de Nancy]
Jesús González Fisac [Universidad de Cádiz]
João Carlos Brum Torres [Universidade de Caxias do Sul]
José Oscar de Almeida Marques [Universidade Estadual de Campinas]
Juan Adolfo Bonaccini [Universidade Federal de Pernambuco]
Julio Cesar Ramos Esteves [Universidade Estadual do Norte Fluminense]
Leônio Ribeiro dos Santos [Universidade de Lisboa]
Luca Illetterati [Università di Padova]
Marco Sgarbi [Università di Verona]
Mai Lequan [Université Jean Moulin – Lyon 3]
Manuel Sánchez Rodríguez [Universidad de Granada]
Margit Ruffing [Universität Mainz]
Maria de Lourdes Alves Borges [Universidade Federal de Santa Catarina]
Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola [Universidade de São Paulo]
María Xesús Vázquez Lobeiras [Universidade de Santiago de Compostela]
Mario Caími [Universidad de Buenos Aires]
Michèle Cohen-Halimi [Université de Paris X – Nanterre]
Olavo Calábria Pimenta [Universidade Federal de Uberlândia]
Patrícia Maria Kauark Leite [Universidade Federal de Minas Gerais]
Paulo Renato de Jesus [Universidade Lusófona do Porto]
Pedro Costa Rego [Universidade Federal do Rio de Janeiro]
Pedro Paulo da Costa Corrêa [Universidade Federal do Pará]
Renato Valois Cordeiro [Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro]
Ricardo Ribeiro Terra [Universidade de São Paulo]
Riccardo Pozzo [Università di Verona]
Robert Loudon [University of Southern Maine]
Robinson dos Santos [Universidade Federal de Pelotas]
Rogelio Rovira [Universidad Complutense de Madrid]
Sílvia Altmann [Universidade Federal do Rio Grande do Sul]
Sorin Baiasu [Keele University]
Tristan Torriani [Universidade Estadual de Campinas]
Vera Cristina Gonçalves de Andrade Bueno [Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro]
Vinícius Berlendis de Figueiredo [Universidade Federal do Paraná]
Virginia de Araújo Figueiredo [Universidade Federal de Minas Gerais]
Walter Valdevino Oliveira Silva [Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro]
Zeljko Loparic [Universidade Estadual de Campinas]

SUMÁRIO / CONTENTS

Nota Editorial	7
Editorial Note	9
ARTIGOS / ARTICLES	
Das “Ideal des hobbes”, der Kampf und die Anerkennung. Kants und Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes Wolfgang KERSTING	11
A finalidade na Natureza e a biologia: relendo Kant Jacinto RIVERA DE ROSALES	45
Como os argumentos de Kant sobre o estado de necessidade são refutados quando traduzidos em um experimento mental de duplo nível Jean-Christophe MERLE	69
La concretezza dell’esperienza morale nella filosofia pratica di Kant Federica TRENTANI	81
Die Rolle der Vorlesungen über Metaphysik in Kants stillem Jahrzehnt (1770-1781): Der Begriff <i>Ontologie</i> Gualtiero LORINI	105
Kant and Schiller on Pure Ethics: Why Philosophers Should Concern Themselves with German Literature (and vice versa) Laura Anna MACOR.....	125
Kant’s Theory of Criminal Law and the jus talionis Dieter HÜNING	139
El Kant de Foucault Robert B. LOUDEN	163
Ilustración y mecanismo. Metafísica del uso privado de razón Jesús GONZÁLEZ FISAC.....	183

Der anscheinende Konflikt zwischen Mechanismus und Teleologie in der Kritik der Urteilskraft Renato Valois CORDEIRO	207
The Concept of Dignity and Duties of Virtue in Kant Milene Consenso TONETTO	217
La cara B de la razón u otra vuelta (schellingiana) de tuerca (kantiana) Ana CARRASCO CONDE	227

RESENHAS / REVIEWS

KANT, Immanuel. Primera Introducción de la Crítica del Juicio. Edición bilingüe. Introducción, edición crítica y traducción de Nuria Sánchez Madrid. Madrid: Escolar y Mayo: 2011 María Xesús VÁZQUEZ LOBEIRAS.....	243
SANTOS, Leonel Ribeiro dos. Ideia de uma heurística transcendental. Lisboa: Esfera do Caos, 2012. Nuria SÁNCHEZ MADRID.....	247

TRADUÇÕES / TRANSLATIONS

KANT, Immanuel. «Do carácter da humanidade em geral» [das “Lições sobre Antropologia” [1775/76]]. Com introdução de Leonel Ribeiro dos SANTOS Fernando M. F. SILVA	255
--	-----

NOTÍCIAS / NEWS	283
------------------------------	------------

NORMAS EDITORIAIS / EDITORIAL GUIDELINES	285
---	------------

NOTA EDITORIAL

É com especial satisfação que apresentamos ao público filosófico, e, sobretudo, kantiano, do Brasil e do exterior, o primeiro fascículo do primeiro número da revista eletrônica **Estudos Kantianos** [EK], publicação semestral do **Centro de Pesquisas e Estudos Kantianos “Valerio Rohden”** [CPEK], vinculado ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências [FFC] da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” [UNESP].

“**Estudos Kantianos**” vem somar-se a duas outras publicações brasileiras já consagradas no meio filosófico kantiano, pátrio e internacional: “*Studia Kantiana*”, “revista da Sociedade Kant Brasileira”, cujo “Volume 1” do “Número I” foi publicado em 1988 [<http://www.sociedadekant.org/studia-kantiana/>], da qual é ora editor o Professor Doutor Christian Hamm, e “*KANT e-Prints*” [<http://www.cle.unicamp.br/kant-e-prints/>], fundada em 2002, publicação da “Seção ‘Campinas’ da Sociedade Kant Brasileira”, da qual é ora editor o Professor Doutor Zeljko Loparic. A primeira, em vinte e quatro anos de existência, conta hoje com doze números publicados; a segunda, por sua vez, com dez anos de vida, reúne três volumes

da “Série 1”, além de, até o presente, outros sete da “Série 2”. Tendo-se em vista o incremento das pesquisas consagradas a Kant no Brasil nas duas últimas décadas, por brasileiros e por estrangeiros cá residentes, teve-se e tem-se a impressão que um novo periódico nacional na área dos estudos kantianos constituirá estímulo ainda maior do que o atualmente em vigor para a publicação de artigos, resenhas e traduções atinentes à obra do filósofo de Königsberg. Tal o espírito de EK.

•

Gostaríamos de agradecer aos membros do Conselho Editorial de EK o terem aceito dele fazer parte, endossando o projeto que lhes foi apresentado, e, assim, honrando-o com a representatividade científica de seus nomes.

Agradecemos o crédito depositado em EK por parte dos autores que confiaram seus originais a uma publicação recém-fundada, *Kant-Interpretatoren* e *Kant-Kommentatoren* provenientes de instituições da Alemanha, do Brasil, da Espanha, dos Estados Unidos, da França, da Itália e de Portugal.

Ao lado de nomes já consagrados no cenário kantiano e da filosofia clássica alemã em nível mundial, os demais autores que hoje publicam

em **EK** vêm tornando-se progressivamente reconhecidos em seus países de origem e no meio acadêmico internacional. Essa mescla de gerações será não só importante, em geral, do ponto de vista humano, mas, sobretudo, em particular, do ponto de vista hermenêutico, garantindo espaço para o necessário confronto de ideias e de modelos interpretativos e para a criatividade de argumentação perante o texto kantiano.

Desde já, **EK** enfatiza a plurilinguisticidade, esse seu primeiro número exibindo textos em alemão, espanhol, inglês, italiano e português.

A ordem na qual figuram os textos desse primeiro fascículo corresponde àquela em que foram aprovados pela revista.

Por ora estruturada em quatro seções, **EK** publica hoje doze artigos, duas resenhas e uma tradução, além de noticiar eventos kantianos próximos.

Todas as referências a escritos de Kant publicados pela *Akademie-Ausgabe* são a seguir feitas de acordo com as abreviaturas preparadas pela *Kant-Forschungsstelle der Johannes Gutenberg-Universität Mainz* [disponíveis, por exemplo, em: <<http://www.marilia.unesp.br/#!/departamentos/dfil/cpek/revista-estudos-kantianos/normas-para-citacoes-dos-escritos-de-kant/>>]. Acesso em: 15 mai. 2013]. Quando, no âmbito de tais abreviações, não haja sigla cunhada para determinado escrito de Kant, será sempre citado por extenso o título original do mesmo.

•

Nossos sinceros agradecimentos:

à Magnífica Pró-Reitora de Extensão Universitária da UNESP e ex-Diretora da FFC, Professora Doutora Mariângela Spotti Lopes Fujita, por seu fundamental apoio no

tocante às instalações físicas do **CPEK** e da **EK**;

a Roland Ruffing, autor da arte da capa de **EK**, *designer* gráfico de Wiesbaden, na Alemanha, que já colaborara com a revista *Trans/Form/Ação*,¹ em 2010;

a Oscar Vinícius Sillmann Leite, por seu diligente trabalho junto ao *site* do CPEK [<<http://www.marilia.unesp.br/#!/cpek>>];

à Comissão Permanente de Publicações da FFC, por seu pronto e valoroso suporte;

a Maria Rosangela de Oliveira e a Edevaldo Donizeti dos Santos, do Laboratório Editorial da FFC;

ao leitor e eventual futuro autor de uma próxima contribuição em **EK**.

Ubirajara Rancan de Azevedo Marques.

Nuria Sánchez Madrid.

1 Cf. *Trans/Form/Ação* vol.33 no.1 Marília 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-3173201000100001&script=sci_arttext> Acesso em: 02 fev. 2013.

EDITORIAL NOTE

We are especially pleased to introduce to the philosophical public, particularly to the Kantian Scholarship, the first volume's issue of the electronic Journal **Estudos Kantianos [EK]**, a biannual journal of the **Centro de Pesquisas e Estudos Kantianos “Valerio Rohden” [CPEK]**, research center which belongs to the Philosophy Department of the Faculty of Philosophy and Sciences [FFC] of the Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” [UNESP].

“**Estudos Kantianos**” joins two other long prized brazilians periodicals in the national and international field of the Kantian studies: “*Studia Kantiana*”, “Journal of the Brazilian Kant Society [Sociedade Kant Brasileira]”, whose “Issue 1” of the “Volume I” appeared in 1988 [<http://www.sociedadekant.org/studia-kantiana/>], and whose current editor is the PhD Christian Hamm, and “*KANT e-Prints*” [<http://www.cle.unicamp.br/kant-e-prints/>], grounded in 2002, periodical of the ‘Campinas’ Section of the Brazilian Kant Society [Sociedade Kant Brasileira], whose current editor is PhD Zeljko Loparic. The first one accumulates 12 published numbers through 24 years of life, as the second one, through 10 years of activity, collects 3 volumes

of the “Series 1” and till now it gathers 7 volumes of the “Series 2”. Taking into account the increasingly Kantian Scholarship and research which brazilian and residing foreigners accomplished in the last decades in Brazil, it seemed and it keeps to seem desirable to launch a new journal in the area of Kantian studies in order to promote the publication of articles, reviews and traductions regarding the Works of the philosopher from Königsberg. This is the main goal of **EK**.

•

I would like to thank the members of the Editorial Board of **EK** for taking on to join us, for taking over the displayed project and for honouring it with their tested scientific excellence.

We thank the confidence in **EK** of the authors which submitted their manuscripts to this recently founded periodical, *Kant-Interpretatoren* and *Kant-Kommentatoren* from Brazil, France, Germany, Italy, Portugal, Spain, and USA.

Beside international recognized colleagues in the Kantian studies and in the field of German Idealism, the rest of contributors which publish today in **EK** receive an

increasingly acknowledgment in their countries and in the international scholarship. This generational mixture encourages, both from a human and an hermeneutical point of view, the advisable exchange of ideas and of interpretative patterns. Moreover it enhances the development of creative argumentation around Kant's Works.

From the outset, **EK** highlights the multilingualicity, since its first issue contains texts in English, German, Italian, Portuguese, and Spanish.

The order of the articles which appear in this first issue corresponds to the order of reviewing and approval by our referees.

Each issue of **EK** breaks down in four sections, and the present issue gathers 12 articles, and 2 book reviews, a translation, as well as a Kantian newsletter.

All the citations to Kant's Writings edited by the *Akademie-Ausgabe* will follow the procedures of the *Kant-Forschungsstelle der Johannes Gutenberg-Universität Mainz* [available, for example, in: <<http://www.marilia.unesp.br/#!departamentos/dfil/cpek/revista-estudos-kantianos/normas-paracitacoes-dos-escritos-de-kant/>>]. When there would be no abbreviation for a concrete writing, the title will be quoted always complete.

.

We thank sincerely:

The Magnificent Vice-Chancellor of Extension of UNESP and ex-President of the FFC, Prof. Mariângela Spotti Lopes Fujita, who gave a key support in order to provide the **CPEK** and the **EK** of facilities;

Roland Ruffing, author of **EK**'s cover design, graphic *designer* from Wiesbaden

(Germany), who already worked with the journal *Trans/Form/Ação*¹ in 2010;

Oscar Vinícius Sillmann Leite, for his sedulous work devoted to the *site* of the CPEK [<<http://www.marilia.unesp.br/#!cpek>>];

The Publishing Editorial Board of the FFC, for its prompted and courageous support;

Maria Rosangela de Oliveira and Edevaldo Donizeti dos Santos, from the Editorial Laboratory of the FFC;

The reader and eventually future author of an upcoming contribution to **EK**.

Ubirajara Rancan de Azevedo Marques.

Nuria Sánchez Madrid.

¹ Cf. "Trans/Form/Ação vol.33 no.1 Marilia 2010". http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-31732010000100001&script=sci_arttext, February 2013.

DAS “IDEAL DES HOBBES”, DER KAMPF UND DIE ANERKENNUNG. KANTS UND HEGELS AUSEINANDERSETZUNG MIT HOBBES

Wolfgang KERSTING¹

In Kants Reflexionen zur Logik findet sich folgende Notiz:

Die Idee eines Buchs kan gut seyn, wenn das Buch gleich voll Fehler ist. Hobbes. Die Idee herauszusuchen. Verlohrene Bücher: wenn keiner die idee herausfindet. Sie lässt sich nicht durch zusammenfielen finden. Sie ist eine Einheit und das Mannigfaltige dessen Folgen. Die stücke müssen ihre Erklärung von der idee haben. (KANT, Refl 1684, AA 16: 83)“.

Hobbes‘ Bücher waren für Kant keine verlorenen Bücher. Ihre Argumentation ist einheitlich; ihre Beweisglieder sind allesamt durch ein und dasselbe Prinzip verknüpft; die sich aus dem Gedankengang ergebenen Folgen sind bedeutsam. Und unschwer ist das Programm auszumachen, das die gesamte Darstellung bestimmt: die Entwicklung einer staatsphilosophischen Legitimationstheorie der Herrschaft, die der individualistischen Rationalität der Nutzenmaximierung verpflichtet ist und das Selbstinteresse

in den Rang des allesbeherrschenden Handlungsmotivs erhebt.

Gleichwohl ist nach Kants Urteil Hobbes zur eigentlichen Idee nicht vorgedrungen. Das, was die Sache verlangt, hat Hobbes durch ein fehlerhaftes Begründungsprogramm verdeckt, durch eine Rationalitätsverständnis verstellt, das für die Zwecke praktisch-philosophischer Grundlegung gänzlich ungeeignet ist. Die Sache des friedlichen menschlichen Zusammenlebens verlangt mehr als ein machtpolitisches Arrangement, sie verlangt eine rechtliche Organisationsform. Natürlich ist es für Kant lobenswert, daß Hobbes gelehrt hat, daß der Naturzustand zu verlassen ist, daß der Staat unabwendbar ist und politische Herrschaft auf eine vertragliche Einigung der Bürger zu gründen ist. Aber all diese Notwendigkeitsbeweise werden von Hobbes nach dem Alphabet der Klugheit buchstabiert; sie werden nicht als dem Recht immanente, aus der Rechtsidee der reinen gesetzgebenden

praktischen Vernunft zu entwickelnde Forderungen vorgetragen. Das aber ist das Programm der Kantischen Rechtsphilosophie.² Sie unternimmt eine vernunftrechtliche Reformulierung der Hobbesschen staatsphilosophischen Triade aus Naturzustand, Vertrag und Leviathan und verbindet so die Stücke eines Klugheitsarguments zu einer Kette zusammenhängender Rechtsideen. Kants Rechtsphilosophie ist ein Übersetzungsprogramm, das rationale Vorzugswürdigkeit in rechtliche Verbindlichkeit transferiert und die Arrangements individualistischer Rationalität in normative Konstruktionen der universalistischen Rechtsvernunft verwandelt.

1 “IDEAL DES HOBBES”

Kant hat in einer späteren Zufügung zu einer frühen Reflexion den Naturzustand als “Ideal des hobbes” bezeichnet und ihm folgende beweistheoretische Funktion zugewiesen: “Es wird hier das recht im Stande der Natur und nicht das factum erwogen. Es wird bewiesen, daß es nicht willkührlich sey, aus dem Stande der Natur herauszugehen, sondern nothwendig nach Regeln des Rechts” (KANT, Refl 6593, 19: 99-100). Das Naturzustandstheorem ist eine rechtstheoretische Konstruktion, die aus der Betrachtung des Rechts unter vorstaatlichen Bedingungen die Einsicht in die rechtlich-praktische Notwendigkeit der Errichtung eines bürgerlichen Zustandes und der Unterwerfung aller unter staatliche Herrschaft gewinnt. Es hat die Erkenntnis zu vermitteln, die Kant in § 42 der *Rechtslehre* so zusammenfasst:

Aus dem Privatrecht im natürlichen Zustande geht nun das Postulat des öffentlichen Rechts hervor: du sollst, im Verhältnisse eines unvermeidlichen Nebeneinanderseins mit allen

anderen, aus jenem heraus in einen rechtlichen Zustand, d. i. den einer austheilenden Gerechtigkeit, übergehen. (KANT, RL, AA 06: 307).

Man hat sich [...] die Menschen unterm Gesetz in einem verschiedenen Zustande gedacht, und den statum naturalem vom statu civili dadurch abgeschieden, daß man die Eingehung eines status civilis auf ein freiwilliges Pactum aussetzt. Es ist indeß hiebey darin ein Irrthum, einen verschiedenen Zustand anzunehmen, da in Rücksicht ihrer Rechte es in statu naturali et civili dieselben bleiben; nur das Recht wird insofern nur in verschiedenem respectu betrachtet, der status naturalis existiert an sich gar nicht, und hat nie existirt, es ist eine bloße Vernunft-Idee, die die Beurtheilung des Privatverhältnisses der Menschen unter einander enthält, wie sich nämlich die Freiheit des einen gegen die Freiheit des anderen nach den Gesetzen der allgemeinen Freiheit bestimmt. Diese Prüfung der Rechte findet ohne

Rücksicht der Verschiedenheit dieses status statt. Der Grund des Unterschiedes liegt nur eigentlich darin, daß, um von seiner Freiheit sicheren Gebrauch machen zu können, eine unwiderstehliche Gewalt nötig ist, die einen gegen den andern zwingt, seine Freiheit nach allgemeiner Gesetzmäßigkeit ausüben zu können. Nun ist jedes einzelnen Menschen Beurtheilung anheim gestellt, was er für Recht oder Unrecht anerkennen will, er kann also auch die Freiheit des andern ungehindert verletzen. Dieser Zustand der Läsion würde immerwährend seyn, solange Jeder allein Gesetzgeber und Richter wäre: Dies ist es, was man statum naturalem nennt, ein Zustand aber, der der angeborenen Freiheit ganz entgegen läuft. Es ist daher nothwendig, daß, sobald Menschen sich bis zur Ausübung ihrer wechselseitigen Freiheit nähern, sie den statum naturalem verlassen, um ein nothwendiges Gesetz, einen statum civilem, einzugehen; d.i. es ist eine allgemeine Gesetzgebung, die für Jedermann Recht und Unrecht festsetzt, eine allgemeine Gewalt, die jeden in seinem Recht schützt und eine richterliche Gewalt nötig, die das gekränkte Recht wiederherstellt oder sogenannte justitiam distributivam eruirbt (suum cuique tribuit). Dies ist es, was unter allen Natiurrechtslehrern allein Hobbes als das oberste Princip des status civilis annimmt: ex eundem esse ex statu naturali. (KANT, V-MS/Vigil, AA 27: 589f.).

Freilich ist für Hobbes der Staat nur pragmatisch-notwendig. Da ein friedliches Zusammenleben unter Naturzustandsbedingungen nicht möglich ist, ein anarchischer Zustand sich als zweckwidrig hinsichtlich des fundamentalen Selbsterhaltungsinteresses wie des Genusses der natürlichen Rechte zeigt, ist es nur folgerichtig und jedem rationalen Egoisten einsichtig, einen Zustand herbeizuführen, in dem jeder seines Lebens sicher sein und ungestört sein Eigentum genießen kann. Der Staat ist im Rahmen der Hobbesschen Argumentation eine im rationalen Nützlichkeitsurteil der Individuen verankerte Utilitätsveranstaltung. Seine Unerlässlichkeit ergibt sich als logische Konsequenz eines gründlichen, die Verwirklichungsbedingungen des Selbstinteresses berücksichtigenden Denkens. Für Kant hingegen ist das Verlassen des Naturzustandes Pflicht, eine Pflicht zumal, die pflichttheoretisch herausgehoben ist, weil sie die einzige positive, d.h. eine Begehungshandlung verlangende Vernunftrechtpflicht ist; gewöhnlich sind natürliche Rechtspflichten negativer Natur, verlangen Vermeidungshandlungen.

Schaffe, daß ein jeder vor das Seine in ansehung deiner in Sicherheit sey [...] dieses ist die Pflicht zur Bürgerlichen Gesellschaft, die allgemeine Bedingung aller Rechte und Eigenthums des Menschen. Stelle einen jeden wegen seines rechts von deiner Seite in Sicherheit [...] denn nur alsdenn kan er sagen, daß etwas sein ist, und zwar facto, nicht blos jure, wenn er wegen dessen Besitzes gesichert ist. Dieses ist die einzige affirmative äussere natürliche Pflicht: *exeundum e statu naturali*. (KANT, Refl 7075, AA 19: 242).

Verglichen mit dem breiten Raum, den die Schilderung des *status naturalis* bei Hobbes einnimmt,³ sind Kants Äußerungen zum Naturzustand in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre* eher spärlich, Sie variieren im wesentlichen das Hobbessche Argument von der Rationalität des Misstrauens, das unter Naturzustandsbedingungen notwendig allgemein werden muß und als durchgängiger Bestimmungsgrund menschlichen Verhaltens Elend und allseitige Furcht erzeugt.

Niemand ist verbunden, sich des Eingriffs in den Besitz des Anderen zu enthalten, wenn dieser ihm nicht gleichmäßig auch Sicherheit giebt, er werde eben dieselbe Enthaltsamkeit gegen ihn beobachten. Er darf (= muß W.K.) also nicht abwarten, bis er etwa durch eine traurige Erfahrung von der entgegengesetzten Gesinnung des letzteren belehrt wird; denn was sollte ihn verbinden, allererst durch Schaden klug zu werden, da er die Neigung der Menschen überhaupt über andere den Meister zu spielen (die Überlegenheit des Rechts anderer nicht zu achten, wenn sie sich der Macht oder List nach diesen überlegen fühlen) in sich selbst hinreichend wahrnehmen kann, und es ist nicht nötig, die wirkliche Feindseligkeit abzuwarten; er ist zu einem Zwange gegen den befugt, der ihm schon seiner Natur nach damit droht. (KANT, RL, AA 06: 307).

Im Naturzustand kann es sich keiner leisten, die zur Rechtsverteidigung eingeräumte Zwangsbefugnis erst dann in Anspruch zu nehmen, wenn ein Angriff erfolgt und damit ein eindeutiger Rechtsgrund für die Zwangsanwendung gegeben ist. Im Naturzustand avanciert der Verdacht zum Rechtsgrund, jeder muß daher "jederzeit in der Kriegsrüstung seyn", bereit, jedem Angriff zuvorzukommen (KANT, Refl 7646, AA 19: 476).⁴ Kant folgt hier weitgehend dem Hobbesschen Naturzustandsverständnis, das den vorstaatlichen Zustand durch ein latentes *bellum uniuscuiusque contra unumquemque* geprägt sieht, das auch dem Sanftesten das ebenso überlebensnotwendige wie höchst riskante Gesetz der Machtakkumulation aufzwingt und ihn dadurch nötigt, andere seiner Herrschaft zu unterwerfen. Auch für Hobbes ist der Naturzustand ein *status belli "iuridice"*, in dem „alter iure aggreditur“ und „alter iure resistit“ (KANT, Refl 7726, AA 19: 500-1). Ein jeder hat die Freiheit, "[...] to use his own power, as he will himselfe, for the preservation of his own Nature; that is to say, of his own Life; and consequently, of doing

any thing, which in his own Judgement, and Reason, he shall conceive to be the aptest means thereunto". (HOBBES, 1979, S. 189).

Angesichts des Fehlens allgemein geltender Regeln, angesichts der Knappheit der Güter und der wechselseitigen Unbekanntheit der Absichten und Handlungspläne der anderen, muß die rationale, d. h. alle entscheidungsrelevanten Faktoren berücksichtigende Wahrnehmung des *ius naturale* den Weg der Vermehrung der Machtmittel⁵ und, Gewalt gewaltsam antizipierend, der Unterwerfung anderer einschlagen. Diejenigen, die die Gewalt zum Gesetz ihrer Beziehungen machen, "tun einander auch gar nicht unrecht" (KANT, RL, AA 06: 307), aber – und das unterscheidet Kant von dem Engländer – "[...] sie tun überhaupt im höchsten Grade unrecht, weil sie dem Begriff des Rechts selber alle Gültigkeit nehmen" (KANT, RL, AA 06: 308) und die Errichtung eines *status iuridicus* verhindern.⁶ Im gewaltbeherrschten Zustand ist jeder durch jeden "laesus per statum".⁷ Der Naturzustand ist ein Zustand der Rechtlosigkeit; die Notwendigkeit, ihn zu verlassen, einen Zustand der wechselseitigen Verhinderung des Rechtserwerbs durch einen Zustand der austeilenden Gerechtigkeit abzulösen, ist daher "[...] analytisch aus dem Begriffe des Rechts, im äußeren Verhältniß, im Gegensatz der Gewalt" zu gewinnen (KANT, RL, AA 06: 307). Bei Kant rückt nicht das Selbsterhaltungsrisiko des Naturzustandes in den Vordergrund. Im *status naturalis* zu verharren, ist sicherlich unklug; vor allen Dingen aber ist es rechts- und pflichtwidrig, denn die Menschen stehen als vernünftige Wesen a priori unter der Verpflichtung, ihr Verhältnis zueinander nach Regeln des Rechts zu gestalten. Und sollten sie im Zustand der Gesetzlosigkeit verbleiben, dann verletzten sie einander in

rechtlicher Hinsicht zwar nicht durch ihre Gewalthandlungen, die ein Leben in einem solchen Zustand unvermeidlich mit sich bringt, aber durch ihr schieres Verbleiben in diesem Zustand. Im Naturzustand ist bereits das schlichte Sein – im Sinne eben eines Verbleibens in diesem Zustand – eine Rechtsverletzung (*laesio per statum*). Und der einzige Weg, diese strukturelle Rechtsverletzung, dieses strukturelle Unrecht zu vermeiden, ist der Weg in einen Rechtszustand, ist die Gründung eines staatlichen Systems der Rechtssicherung.

Kants Naturzustandsschilderung macht zwar in § 42 der *Rechtslehre* noch von der Friedlosigkeit, der "Neigung der Menschen überhaupt, über andere den Meister zu spielen", im Sinne einer anthropologischen Grundbefindlichkeit Gebrauch. Aber zwei Paragraphen später verläßt er diese hobbesianische Argumentationslinie und läßt das "Factum" menschlichen Verhaltens unter Knappheits- und Ungewißheitsbedingungen ausdrücklich außer Betracht.

Es ist nicht etwa die Erfahrung, durch die wir von der Maxime der Gewaltthätigkeit der Menschen belehrt werden, und ihrer Bösartigkeit, sich, ehe eine äußere machthabende Gesetzgebung erscheint, einander zu befehlen, also nicht etwa ein Factum, welches den öffentlich gesetzlichen Zwang notwendig macht, sondern, sie mögen auch so gutartig und rechtliebend gedacht werden, wie man will, so liegt es doch *a priori* in der Vernunftidee eines solchen (nicht-rechtlichen) Zustandes, daß, bevor ein öffentlich gesetzlicher Zustand errichtet worden, vereinzelte Menschen, Völker und Staaten niemals vor Gewaltthätigkeit gegen einander sicher sein können, und zwar aus jedes seinem eigenen Recht zu tun, was ihm recht und gut dünkt, und hierin von der Meinung des Anderen nicht abzuhängen; mithin das Erste, was ihm zu beschließen obliegt, wenn er nicht allen Rechtsbegriffen entsagen will, der Grundsatz sei: man müsse aus dem Naturzustande, in welchem jeder seinem eigenen Kopfe folgt, herausgehen und sich mit allen anderen (mit denen in Wechselwirkung

zu gerathen er nicht vermeiden kann) dahin vereinigen, sich einem öffentlich gesetzlichen äußeren Zwange zu unterwerfen, also in einen Zustand treten, darin jedem das, was für das Seine anerkannt werden soll, gesetzlich bestimmt und durch hinreichende Macht (die nicht die seinige, sondern eine äußere ist) zu Theil wird, d. i. er solle vor allen Dingen in einen bürgerlichen Zustand treten. (KANT, RL, AA 06: 312).

Ohne Zweifel ist das hier entwickelte Naturzustandskonzept der anthropologischen Skizze des § 42 überlegen. Wird, wie dort geschehen, der Grund der Notwendigkeit, den Naturzustand zu verlassen, mit der natürlichen Verfassung seiner Bewohner verknüpft, dann belastet sich die Argumentation in methodisch unzulässiger, dem metaphysischen Erkenntnisprogramm widerstreitender Weise mit anthropologischen Grundannahmen, die letztlich den normativ-vernunftrechtlichen Status des Kantischen Staatsbegriffs selbst in Gefahr bringen. Die Menschen "[...]" mögen auch so gutartig und rechtliebend gedacht werden, wie man will [...]", mit dieser Konzession befreit Kant das Naturzustandskonzept von jeder anthropologischen Prämisse und verlegt damit zugleich jeder Interpretation den Weg, die in den Fundamenten der Anthropologie nach geschichtlich-gesellschaftlichen Spuren sucht. Vermag der Umstand des unvermeidlichen Nebeneinanderseins zusammen mit der Tatsache, daß der Mensch eine freie Willkür besitzt, allein die Last zu tragen, die die Naturzustandstheorie gewöhnlich der ungeselligen Natur seiner Bewohner aufbürdet oder auch einem aufgrund bestimmter ökonomischer Bedingungen freigesetzten *amor sceleratus habendi*, dann haben nicht nur die Interpreten einen schwachen Stand, die in der Nachfolge Marx' im Naturzustand eine Darstellung der

bürgerlichen Gesellschaft erblicken, in seinem Bewohner den sich allgemein-menschlich tarnenden Bourgeois und hinter der den Naturzustand überwindenden "exeundum"-Einsicht in das heimliche Wissen, daß die sich als natürlich ausgebende bürgerliche Gesellschaft zur Selbstregulierung unfähig ist,⁸ sondern auch die Apologeten der Staats- und Herrschaftsfreiheit. Leben Menschen grundsätzlich, also nur darum, weil sie Erdbewohner sind, in konfliktverursachenden Beziehungen, ist die Notwendigkeit einer staatlichen Organisation menschlichen Zusammenlebens nicht erst aus einem bestimmten Menschenbild, sondern schon aus dem unverrückbaren Rahmen jedes nur denkbaren Menschenbildes begründbar, dann wird Herrschaft unvermeidlich.

Aber Kant hat keine Verbesserung des Hobbesschen Arguments durch die Inanspruchnahme unverdächtiger Naturbedingungen im Sinn.⁹ Kants Deutung der Konfliktsituation des Naturzustandes weicht gänzlich von der Hobbesschen Naturzustandsauslegung ab. Kant betrachtet nicht das "factum" menschlichen Lebens unter vorstaatlichen Bedingungen, rückt nicht das Selbsterhaltungsrisiko des Naturzustandes in den Mittelpunkt. Er bemüht keine anthropologischen Grundbefindlichkeiten, um die Unerträglichkeit eines Zusammenlebens unter Naturzustandsbedingungen zu demonstrieren. Kant betrachtet das "recht im Stande der Natur" (KANT, Refl 6593, AA 19: 100). Sein Naturzustand ist ein Zustand des reinen Privatrechts, ein Gedankenexperiment, das den Beweis liefern soll, daß die vernunftrechtlichen Prinzipien des angeborenen Freiheitsrechts und des äußeren Mein und Dein grundsätzlich nicht hinreichen, um mögliche auftauchende

Konflikte gewaltfrei zu lösen und allen Menschen Rechtssicherheit zu garantieren. Das Recht, das aus Vernunftgründen sein soll, kann im Naturzustand nicht wirklich werden. Und dafür sind nicht die Menschen verantwortlich, sondern die Unbestimmtheit der Vernunftrechtsprinzipien. Wenn die Gründe der Rechtlosigkeit des Naturzustandes im Vernunftrecht selbst liegen, muß die Herstellung eines Zustandes gesetzlich bestimmten und staatlich gesicherten Rechts zum Inhalt einer Vernunftrechtsforderung werden.

Da die Konflikträchtigkeit des Naturzustandes bei Kant in Rechtsbegriffen dargestellt wird, keine anthropologische Konsequenz ist, sondern eine Folge der mangelnden Regulierungsfähigkeit der apriorischen Bestimmungen des Vernunftrechts, kann Kant sagen, daß das reine Privatrecht im Naturzustand gleichsam seiner eigenen Unvollkommenheit ansichtig wird und die Notwendigkeit seiner gesetzgeberischen Fortbestimmung einsieht. Insofern geht eben [...] aus dem Privatrecht im natürlichen Zustande [...] das Postulat des öffentlichen Rechts hervor“ (KANT, MS, AA 06: 307). Das noch nicht peremtorisch gemachte Vernunftrecht ist ein Recht, das auf den Staat und damit auf Positivierung hindrängt, das aber gleichwohl im vorstaatlichen Zustand Geltung besitzt. Es gibt für Kant außerhalb des Staates Recht. Das allgemeine Rechtsgesetz ist wie die vernunftrechtliche Regel über das Dein und Mein, die Erlaubnis der Rechtsvernunft zur *acquisitio originaria* und *occupatio prima* geltendes Recht, das eine generelle Orientierung der Willkür und einen vorstaatlichen rechtlichen Diskurs, die Anwendung normativer Prädikate auf empirische Handlungen, ermög-

licht. Aber dieser Orientierung mangelt es an allgemein anerkannter Bestimmtheit und unwiderstehlicher, friedensstiftender Durchsetzbarkeit. Besitzstreitigkeiten werden daher auftauchen, die mit Gewalt ausgetragen werden. Die Rechtsprinzipien des Mein und Dein vermögen keine sicheren Eigentumstitel zu generieren; das Privatrecht versinkt in der gewaltträchtigen Gesetzlosigkeit des Naturzustandes. Daher bedarf es des Übergangs vom Naturzustand zum Rechtszustand. Hinter diesem Übergang, dem Postulat des öffentlichen Rechts, steckt das rechtstheoretisch bedeutsame Argument von der immanent vernunftrechtlich nachweisbaren Notwendigkeit der Positivierung des Vernunftrechts durch die Gesetzgebung des gemeinschaftlichen Willens. Allein diese bietet einen vernunftrechtskonformen Weg der gesetzlichen Bestimmung der reinen Rechtsformen des inneren und äußeren Mein und Dein. Das Vernunftrecht erweist sich also nicht nur als positivierungsbedürftig, es enthält auch selbst explizite Rechtsvorschriften für die Einrichtung des Verfahrens seiner Positivierung. Der die Willensvereinigung rechtlich organisierende Vertrag ist selbst vernunftrechtlich notwendig.

Wohlgemerkt, das Recht eines jeden, im Naturzustand zu tun, was ihm recht und gut dünkt, ist nicht mit dem *ius naturale* Hobbes‘ zu verwechseln. Nicht um ein Recht auf alle erforderlichen Selbsterhaltungsmittel geht es hier, sondern um das Recht der subjektiven Anwendung und Interpretation vernunftbegründeter privatrechtlicher Befugnisse. Im Naturzustand wird “[...] nach jedes seinen Rechtsbegriffen etwas Äußeres durch Bemächtigung oder Vertrag erworben“ (KANT, RL, AA 06: 312), legt jeder für sich die Ausführungsbedingungen der natürlichen Gesetze über das Mein und Dein fest. Das

aber führt notwendig zu Rechtskontroversen, die mangels eines kompetenten, von allen Parteien gleicherweise anerkannten Richters die Gewalt auf den Plan rufen. Die Konfliktträgigkeit des Naturzustands hat ihren Grund in der Mannigfaltigkeit gleichberechtigter Rechtsmeinungen und Privatrechtsinterpretationen, die jede für sich die natürlichen Gesetze des Mein und Dein nach eigenen Rechtsbegriffen in Anwendung bringen.¹⁰

2 “WIEDER HOBSES U. SEINEN MACHIAVELLISM DASS DAS VOLK GAR KEIN RECHT HABE”¹¹

Der im *Leviathan* entworfene Staat wird von Hobbes als sterblicher Gott bezeichnet, da er wie der unsterbliche die Bestimmungen der Allmächtigkeit und Unfehlbarkeit in sich vereinigt. Da es für Hobbes keinerlei transpositive Rechtsnormen gibt, beginnt die normative Sprache, die selektive Funktion der Unterscheidungen des Rechts und der Moral erst mit der Etablierung einer staatlich organisierten Gesellschaft und der Gesetzgebungstätigkeit des Souveräns. Erst die positiven Gesetze legen fest, was als Recht und Unrecht gilt. Da aber die Regeln, die die Verwendungsweise der Gerechtigkeitsdifferenz normieren, nicht ihr eigener Anwendungsfall sein können, ist die Möglichkeit staatlichen Unrechts aus Gründen der Logik nicht gegeben. Der Hobbessche Staat kann aus begrifflichen Gründen ebensowenig Unrecht tun wie Gott sündigen kann. Weiterhin folgt daraus, daß es zwischen Souverän und Untertan keinerlei Rechtsbeziehung geben kann: soweit der Souverän in seinem Herrschaftshandeln durch natürliches Recht gebunden ist, soweit kann der Untertan ihm gegenüber ein natürliches Recht geltend

machen und durch Zwangsanwendung durchsetzen. Ein Widerstandsrecht kann es in der rechtspositivistischen Welt des Leviathans nicht geben.

Hobbes behauptete das Volk habe nach seiner Übergabe durch den socialcontract gar keine Rechte mehr Aber er muß sagen nur nicht das Recht des Widerstandes aber wohl der Gegenvorstellungen und der Bekanntmachung der Idee des Besseren. Denn woher soll dieses sonst kommen. Daß das Volk sich nicht stillschweigend einen Widerstand vorbehalten könne. Was ein Volk nicht über sich selbst beschließen kan (einen unveränderlichen Kirchenglauben fest zu setzen) das kan auch der *Souverain* nicht über das Volk beschließen. Das Volk hat kein Recht zu Feindseeligkeiten gegen den Oberherrn weil dieser das Volk selbst vorstellt Jemandes Unterthan ist der kein Zwangsrecht gegen ihn hat u. daher seinen Befehlen gehorcht. (KANT, VATP, AA 23: 134).

Der für die Hobbessche Staatsphilosophie konstitutive rechtsexterne Charakter der Beziehung zwischen Souverän und Untertan ist für Kant unannehmbar, die in den Vertragsbestimmungen des Hobbesschen Staatsvertrags gründende These von der völligen Rechtlosigkeit der Herrschaftsunterworfenen und der damit verbundenen prinzipiellen Unrechtsfreiheit herrscherlichen Handelns ist für ihn, „so im Allgemeinen“, ein „erschrecklicher“ Satz. Allerdings kann und darf man die rechtliche Unfehlbarkeit des Souveräns dann behaupten, wenn man “[...] unter Unrecht diejenige Läsion versteht, welche dem Beleidigten ein Zwangsrecht gegen denjenigen einräumt, der ihm Unrecht thut“ (KANT, TP, AA 08: 303). Man kann nach Kant von rechtswidrigen Gesetzen, von Unrechts handlungen des Souveräns sprechen, ohne sich eines logischen Widerspruchs schuldig zu machen. Man kann dies darum, weil die gesetzgebende Rechtsvernunft Prinzipien zur Beurteilung

empirischer staatlicher Herrschaft bereitstellt. Jedoch bilden vernunftrechtswidrige Gesetze, bildet staatliches Unrechtshandeln keinen Widerstandsfall. Die Menschen besitzen ein unverlierbares Freiheitsrecht und einen darin begründeten Anspruch auf eine rechtssichernde Republik, und auch als Untertanen bleibt ihnen diese natürliche Rechtsposition erhalten, haben sie den Anspruch, nach Maßgabe der Prinzipien der reinen Republik regiert zu werden. Und dies ist ein Recht, das sie gegen den Souverän haben: Dieser ist der Adressat ihres vernunftrechtlich legitimierten rechtlichen Anspruchs auf eine republikanische Regierungsart. Entsprechend steht jeder Herrscher unter der rechtlichen Pflicht, diese natürliche Rechtsposition der ihm Unterworfenen zu respektieren und in seinen Handlungen den vernunftrechtlichen Souverän, den einzigen rechtmäßigen Herrschaftsinhaber, zu repräsentieren. Jedoch sind diese unverlierbaren Rechte keine Zwangsrechte. Es gibt keine rechtliche Möglichkeit, ihre Respektierung zu erzwingen, sie gegen einen ungerechten Herrscher mit Gewalt durchzusetzen.

Kants Nachweis der staatsrechtlichen Unmöglichkeit eines Widerstandsrechts wiederholt in den Grundzügen des Hobbessche Anti-Widerstands- und Anti-Gewaltenteilungs-Argument. Man kann es das Schiedsrichterargument nennen: ein Schiedsrichter wird eingesetzt, um Konflikte durch Regelsetzung und Regelanwendung zu entschärfen. Ein Schiedsrichter darf darum selbst nie Konfliktpartei sein. Die rechtliche Möglichkeit eines Widerstandsrechts gegen die Staatsgewalt impliziert die Befugnis des Berechtigten, die Bedingungen seines Gehorsams selbst zu bestimmen. Damit wird der Berechtigte zum Herrn über den Widerstandsfall eingesetzt, und damit besitzt

er auch die Souveränität. Wenn es in einem Staat eine höchste Gewalt geben muß, kann es ihr gegenüber kein Widerstandsrecht geben, da dann nicht diese, sondern der ihr gegenüber zum Widerstand Berechtigte die höchste Gewalt darstellt. Um zum Widerstand

[...] befugt zu sein, müsste ein öffentliches Gesetz vorhanden sein, welches diesen Widerstand des Volks erlaubte, d.i. die oberste Gesetzgebung enthielte eine Bestimmung in sich, nicht die oberste zu sein, und das Volk als Unterthan in einem und demselben Urtheile zum Souverän über den zu machen, dem es unterthänig ist; welches sich widerspricht, und wovon der Widerspruch durch die Frage alsbald in die Augen fällt: wer denn in diesem Streit zwischen Volk und Souverän Richter sein sollte. (KANT, MS, AA 06: 320).

Ein Widerstandsrecht würde die Voraussetzungen staatlicher Friedens- und Rechtssicherung aufheben. Die den bürgerlichen Zustand legitimierende Aufgabe der Naturzustandsvermeidung durch die Errichtung einer gesetzlichen Ordnung, durch die Monopolisierung der Gewalt einerseits und ihrer Rationalisierung durch Einschränkung auf den Gesetzesvollzug andererseits verlangt den unbedingten Gehorsam. Die Rechtspflicht, den Naturzustand zu verlassen, gilt a priori, ist von allen Gerechtigkeitsbedingungen unabhängig, und der systematische Kern dieses Arguments von der rechtlichen Notwendigkeit, den Naturzustand zu verlassen, ist die unbedingte Gehorsamspflicht dem vorfindlichen empirischen Machthaber gegenüber. Ist der Naturzustand durch das Fehlen einer öffentlichen Gesetzgebung, einer öffentlichen Jurisdiktion und einer öffentlichen Exekutive charakterisiert, herrscht in ihm durchgängig private Naturrechtsjurisdiktion und damit Gewalt, dann würde der eine derartige öffentliche Gerechtigkeit

institutionalisierende Staat selbst den Naturzustand und damit die Überwältigung des Rechts durch Gewalt verursachen, wenn er ein Widerstandsrecht zuließe. Die rechtliche Möglichkeit eines Widerstandsrechts steht quer zu allen notwendigen Bedingungen eines rechtlichen Zustandes. Ein Widerstandsrecht würde die rechtswidrige, da nur gewaltsam zu entscheidende naturzustandstypische Rechtskollision zweier Privater erneut entstehen lassen. Der Staat, der durch eine für alle geltende Gesetzgebung dafür sorgt, daß bei der Lösung der Konflikte die Rechtspflege an die Stelle der privaten Gewalt tritt, daß kontroverse Rechtsansprüche mit rechtlichen Mitteln entschieden werden, würde, durch ein Widerstandsrecht eingeschränkt, selbst zur Rechtspartei, zum potentiellen Partner einer rechtlichen Kontroverse, die rational nicht auflösbar ist, denn "[...] wer soll entscheiden, auf wessen Seite das Recht sei" (KANT, TP, AA 08: 300)?¹²

3 EXKURS: DER NATURZUSTAND DER METAPHYSIK UND DER LEVIATHANISCHE CHARAKTER DER KRITIK DER REINEN VERNUNFT

Die Bedeutung des Hobbesschen Denkens für die Philosophie Kants zeigt sich nicht nur in seiner Rechtslehre, die durch ihre vernunftrechtliche Parametrik das kontraktualistische Argument Hobbes' in ein Ensemble normativer Rechtsideen verwandelt. Sie zeigt sich auch und vor allem in Kants Hauptwerk, der *Kritik der reinen Vernunft*, deren Grundidee nichts weniger ist als die Anwendung des leviathanischen Pazifikationsprogramms auf die Zustand der Metaphysik. Die Vernunftkritik soll der Metaphysik den Weg zum Frieden weisen, soll diesen "Kampfplatz [...]

endlose(r) Streitigkeiten" in einen friedlichen Ort selbstsicherer Wissenschaftlichkeit verwandeln. (KANT, KrV, A viii) Und diese Friedensmission gelingt ihr, weil sie Regeln setzt, mit deren Hilfe die Berechtigung der konfligierenden Erkenntnisansprüche der unterschiedlichen metaphysischen Systeme auf ihre Berechtigung entschieden werden kann, und als Polizei und Gerichtshof über ihre Einhaltung wacht.

Man kann die Kritik der reinen Vernunft als den wahren Gerichtshof für alle Streitigkeiten derselben ansehen; denn sie ist in die letzteren, als welche auf Objecte unmittelbar gehen, nicht mit verwickelt, sondern ist dazu gesetzt, die Rechtsame der Vernunft überhaupt nach den Grundsätzen ihrer ersten Institution zu bestimmen und zu beurtheilen. Ohne dieselbe ist die Vernunft gleichsam im Stande der Natur und kann ihre Behauptungen und Ansprüche nicht anders geltend machen oder sichern, als durch Krieg. Die Kritik dagegen, welche alle Entscheidungen aus den Grundregeln ihrer eigenen Einsetzung hernimmt, deren Ansehen keiner bezweifeln kann, verschafft uns die Ruhe eines gesetzlichen Zustandes, in welchem wir unsere Streitigkeit nicht anders führen sollen, als durch Proceß. Was die Händel in dem ersten Zustande endigt, ist ein Sieg, dessen sich beide Theile rühmen, auf den mehrentheils ein nur unsicherer Friede folgt, den die Obrigkeit stiftet, welche sich ins Mittel legt, im zweiten aber die Sentenz, die, weil sie hier die Quelle der Streitigkeiten selbst trifft, einen ewigen Frieden gewähren muß. Auch nöthigen die endlosen Streitigkeiten einer bloß dogmatischen Vernunft, endlich in irgend einer Kritik dieser Vernunft selbst und in einer Gesetzgebung, die sich auf sie gründet, Ruhe zu suchen; so wie Hobbes behauptet: der Stand der Natur sei ein Stand des Unrechts und der Gewaltthätigkeit, und man müsse ihn nothwendig verlassen, um sich dem gesetzlichen Zwange zu unterwerfen, der allein unsere Freiheit dahin einschränkt, daß sie mit jedes anderen Freiheit und eben dadurch mit dem gemeinen Besten zusammen bestehen könne" (KANT, KrV, B 779-80).

Freilich, und hier zeigt sich dann der Unterschied zwischen dem Bürgerkriegsphilosophen, der der Öffentlichkeit misstraut und Religion und Metaphysik der staatlichen Zensur unterwirft, und dem Aufklärer, der als Anwalt des räsonierenden bürgerlichen Publikums für Rederecht und Kritikfreiheit eintritt und den öffentlichen Diskurs als Ort der Wahrheitsfindung preist,

[...] zu dieser Freiheit gehört denn auch die, seine Gedanken, seine Zweifel, die man sich nicht selbst auflösen kann, öffentlich zur Beurtheilung auszustellen, ohne darüber für einen unruhigen und gefährlichen Bürger verschrieen zu werden. Dies liegt schon in dem ursprünglichen Rechte der menschlichen Vernunft, welche keinen anderen Richter erkennt, als selbst wiederum die allgemeine Menschenvernunft, worin ein jeder seine Stimme hat; und da von dieser alle Besserung, deren unser Zustand fähig ist, herkommen muß, so ist ein solches Recht heilig und darf nicht geschmälerd werden. Auch ist es sehr unweise, gewisse gewagte Behauptungen oder vermessene Angriffe auf die, welche schon die Beistimmung des größten und besten Theils des gemeinen Wesens auf ihrer Seite haben, für gefährlich auszuschreien; denn das heißt, ihnen eine Wichtigkeit geben, die sie garnicht haben sollten. (KANT, KrV, B 780).

4 ZWEIERLEI FRIEDEN

Der große Unterschied zwischen der Kantischen Friedensphilosophie und der Hobbesschen Philosophie tritt besonders deutlich hervor, wenn wir den Bereich des staatlich geordneten Zusammenlebens der Menschen verlassen und Welt der zwischenstaatlichen Beziehungen betreten. Da Hobbes die friedensstiftende Leistung ausschließlich auf die Macht stützt, verliert seine politische Philosophie alle ordnungspolitische Zuständigkeit, wenn keine überlegende Macht in Sicht ist. Daher ist die Grenze des Staates auch die Grenze seiner

Philosophie. Überschreitet er sie, fällt er in die Ausgangssituation zurück, in den aller institutionellen Regelungen und gesetzlichen Strukturen baren Naturzustand. Ein ordnungsstiftender Übergang vom politischen Pluriversum zu einem globalen politischen Universum, zu einem Weltschiedsrichter, kann in der Hobbesschen Staatenwelt nicht stattfinden. Nicht daß Hobbes einen Weltstaat aus moralischen Gründen abgelehnt hätte, er ist lediglich aufgrund der faktischen Pluralität eifersüchtig auf Erhaltung ihrer Macht bedachter Souveräne vernünftigerweise nicht zu erwarten. Überdies gibt es einen begrifflichen Grund, warum die Leviathane sich nicht einem Mega-Leviathan unterwerfen werden: auf der Ebene der Souveränität ist die friedensermöglichende Strategie der Entäußerung allen Rechts und aller Macht gerade nicht wiederholbar. Die Leviathane bleiben im Naturzustand und unter sich und müssen versuchen, im Rahmen der Naturzustandsstrategie selbst die gewaltbannenden Effekte des Schiedsrichtermodells zu erzeugen. Die Lösung dieses Problems ist eine multilaterale Abschreckungsbalance. Sie will den Krieg dadurch aus den zwischenstaatlichen Beziehungen heraushalten, daß die Aufhebung des krieglosen Zustandes für jeden, der damit beginnen könnte, von jedem so teuer gemacht wird, daß sich vernünftigerweise damit keine Gewinnerwartung mehr verbinden lässt. Freilich setzt die Abschreckungsbalance den Rüstungswettlauf nicht außer Kraft; ihre Stabilisierung verlangt stete Bereitschaft zur Nachrüstung, die, um nicht Gefahr zu laufen, zu spät zu kommen, notwendigerweise zu einer Vorrüstungsbereitschaft tendiert, so daß die Abschreckungsbalance selbst die Rüstungsspirale aus sich hervortreibt und auf allen Seiten Overkillkapazitäten anhäuft. Die friedensstiftende Funktion des Gleichgewichts

der Abschreckung ist also das zwischenstaatliche Gegenstück zur friedensstiftenden Funktion des regelsetzenden Schiedsrichters. Damit stützt sich der Hobbessche Frieden auf einen doppelt, sowohl im Inneren wie im Äußeren abschreckungstüchtigen Staat. Diese doppelte Abschreckungstüchtigkeit gibt dem Leviathan ein martialisches Aussehen; er ist eine waffenstarrende Friedensmaschine. Sein unerlässlicher Verbündeter bei dieser doppelten Befriedung durch Einschüchterung ist die ökonomische Rationalität, die den nutzenmaximierenden Egoisten zur strategischen Anpassung an diese Rahmenbedingungen innerer und äußerer Abschreckungspolitik veranlasst. Aber deren Reichweite ist eben beträchtlich begrenzt: der Frieden gleichgewichtiger Zweitschlagskapazitäten ist fragil. Die Welt zwischen den Staaten befindet sich in einem strukturellen Kriegszustand, der durch das Friedensprogramm des rationalen Misstrauens grundsätzlich nicht beseitigt werden kann. Mehr als ein Frieden **im** Kriegszustand, mehr als Kriegsabwesenheit kann unter Hobbesschen Voraussetzungen nicht erreicht werden.

In der Kantischen Rechtsphilosophie macht der negative Frieden der bloßen Kriegsabwesenheit dem positiven Frieden eines allumfassenden Rechtszustandes Platz. Dieser positive Frieden ergibt sich nicht als distributives Resultat individueller Strategien rationaler, durch Erwartungserwartungen reflexiv gesteuerter Akteure, sondern er muß eigens "gestiftet werden" (KANT, ZeF, AA 08: 349); d.h. er kann nur einvernehmlich verwirklicht werden, nur als kollektives Resultat gemeinsamen Rechthandelns entstehen. Ihn aber zu stiften, ist nicht nur klug, sondern Erfüllung einer apriorischen Menschenpflicht, die jeder Mensch seinem Mitmenschen und jeder Staat allen Menschen, seinen Bürgern,

aber auch allen Fremden schuldet. Während Hobbes Friedensphilosophie den Frieden als Klugheitsarrangement der individualistischen Rationalität entwirft, legt Kant ihn als Rechtspflicht der universalistischen Rationalität aus. Er restituiert damit den friedensphilosophischen Dualismus des traditionellen Naturrechts, das den Unterschied zwischen einem wahren und einen falschen Frieden kennt. Freilich ohne die Kehrseite dieses Unterschiedes, die Unterscheidung zwischen einem gerechten und einem ungerechten Krieg, mit zu übernehmen.¹³ Diese Restitution des friedensphilosophischen Dualismus erfolgt vor dem Hintergrund des modernen Vernunftrechts. Strukturell besteht jedoch zwischen dem emphatischen Friedenskonzept des Naturrechts und dem vernunftrechtlichen Friedenskonzept Kants kein Unterschied. Wie das Naturrecht versucht das Vernunftrecht den Frieden als normativ ausgezeichnete, objektiv gültige und allseits verpflichtende Ordnung auszulegen, nur daß es dabei von keiner theologischen oder naturteleologischen Basistheorie Gebrauch macht, sondern sich auf das Fundament des menschenrechtlichen Egalitarismus stellt.

Bei Kant ist der Frieden das Ergebnis der Verrechtlichung aller konfliktträchtigen Beziehungen in der Welt der äußeren Freiheit. Es kann gesetzeslosigkeitsbedingte Gewalt zwischen Menschen und Menschen, zwischen Staaten und Staaten und schließlich auch noch zwischen Staaten und Menschen (die fremden oder gar keinen Staaten angehören) geben. Folglich muß ein Programm der umfassenden Vermeidung konfliktzeugter Gewalt alle Konfliktzonen verrechtlichen, folglich muß das Programm eines zeitlich wie räumlich umfassenden Friedens eine staatsrechtliche Friedensstiftung, eine völkerrechtliche Friedensstiftung und

eine weltbürgerrechtliche Friedensstiftung umfassen und miteinander kombinieren. Erst wenn diese drei Schritte sich zu einem vollständigen Rechtsfrieden vereinigen, verliert das Recht seinen provisorischen Charakter und gewinnt feste Geltung.

Aber wie sehen die Bedingungen eines weltumspannenden Rechtsfriedens im Einzelnen aus? Welche rechtliche Verfassung verlangt die *pax kantiana*? Grundsätzlich stehen drei Verfassungstypen zur Verfügung. Da ist zum einen das Weltstaatsmodell. Da ist zum anderen die genau gegensätzliche konföderative Lösung, die zu einer Vertragsgemeinschaft souveräner Staaten führt, zu einer "fortwährend-freien Association" (KANT, ZeF, AA 08: 383), die selbst keine institutionellen Elemente von Staatlichkeit aufweist und im institutionell unbefestigten, moralischen Schwebezustand reiner Verabredung verbleibt. Und da ist drittens der Verfassungstyp, den Kant als "Staatenverein", als "Republik freier verbündeter Völker" bezeichnet (KANT, IaG, AA 08: 24/Anm.). Charakteristisch für dieses weltrechtliche Organisationsmodell ist, daß es Elemente supranationaler Staatlichkeit auf der Grundlage einvernehmlicher und partieller Souveränitätsverzichte der Mitgliedsstaaten enthält.

Kant lehnt das Weltstaatsmodell aus pragmatischen Gründen ab, teils weil er von einem Weltstaat einen unwiderstehlichen Despotismus befürchtet, der die Welt in einen "Kirchhof der Freiheit" (KANT, MpVT, AA 08: 267) verwandeln würde, teils weil er ihn für unregierbar hält. Kant verwirft aber auch das Modell des Staatenvereins, zum einen weil er es für widersprüchlich hält, zum anderen weil er den Staatenpluralismus als Garant der Freiheit versteht und von einer organisatorischen Integration der Staaten eine freiheitsfeindliche

"Zusammenschmelzung" (KANT, ZeF, AA 08: 367) erwartet, die ihrerseits die eines despotischen Zentralismus begünstigt, der hinwiederum anarchische Gegenreaktionen heraufbeschwören wird.¹⁴ Die organisationspolitischen Schwierigkeiten, die Kant bei der Bestimmung einer angemessenen rechtlichen Verfassung des weltbürgerlichen Friedens behindern, haben ihre Wurzeln in einem subkutanen Hobbesianismus. Natürlich besteht ein großer Unterschied zwischen dem Klugheitsarrangement effektiver wechselseitiger Abschreckung und der umfassenden Friedensforderung der Rechtsvernunft; gleichwohl stützen sich beide Friedenskonzeptionen auf identische Prämissen; beides sind Ordnungen eines Systems independenter Staaten und getrennter Gesellschaften, dessen staatsrechtliche Gravitation seinen Ausdruck in dem Dogma von der Unteilbarkeit der einzelstaatlichen Souveränität findet. Damit ist der Friedenspolitik in beiden Fällen der Rechtsweg versperrt. Keine Strukturen rechtsdurchsetzender und souveränitätseinschränkender supranationaler Gewalt können etabliert werden, wenn die Einzelstaaten um ihrer Souveränitätsbehauptung willen von ihrem rechtlichen Zuhöchstsein nicht abrücken können und keine rechtliche Autorität über sich dulden dürfen. Da bleibt dann entweder nur der Weg der Politik oder der Weg der Moral – jener führt zum Hobbesschen Abschreckungsarrangement der friedenschaffenden Waffen, dieser wird in der Kantischen Konzeption der Konföderation und des permanenten Staatenkongresses beschritten.

II

Direkt hat sich Hegel an keiner Stelle seines Werkes mit Hobbes auseinandergesetzt. Gleichwohl gibt es Bezüge zur politischen Philosophie des *Leviathan*. Unverkennbar bildet Hobbes' Philosophie den Hintergrund der Hegelschen Kritik an der empirischen, der ersten der beiden "[...]" unechten Arten der wissenschaftlichen Behandlung des Naturrechts" (HEGEL, 1970b, S. 439), auch wenn der Name des englischen Philosophen kein einziges Mal fällt und die kritikwürdigen Schwächen, die Hegel, der Metaphysiker des Absoluten und substanzphilosophische Erneuerer aristotelischer Sittlichkeit in der empirischen Naturrechtsbegründung ausmacht, auch bei allen anderen Naturrechtlern vor Kant und Fichte anzutreffen sind. Den zweiten Hobbes-Bezug will ein Teil der Hegel-Forschung im berühmten *Phänomenologie*-Kapitel über Herrschaft und Knechtschaft ausmachen. Diese Lesart geht auf die These von Leo Strauss zurück, daß Hegels Selbstbewußtseinskapitel erheblich durch Hobbes' Darstellung des Machtkampfes der Menschen im Naturzustand beeinflusst sei, der seinerseits von Strauss als machtpolitische Umdeutung des altadeligen Kampfes um die Ehre gedeutet wurde.¹⁵ Diese Interpretation ist von Honneth und anderen sozialphilosophisch verallgemeinert worden: in ihren Augen habe Hegel den Selbsterhaltungskampf des vorstaatlichen Naturmenschen aus dem staatslegitimatorischen Kontext des Hobbesschen Kontraktualismus herausgenommen und als Gesellschaftlichkeit stiftenden Anerkennungskampf, als Grundereignis im dialektischen Prozess der Individuation und Sozialisation ausgelegt.¹⁶ Die "Inversion der Teleologie"¹⁷, die

Ablösung der Orientierung an einem gemeinsamen Guten durch die ausschließliche Konzentration auf den in der Moderne noch einzige legitim verallgemeinerbaren Zweck der Selbsterhaltung, wird in der Selbstbewußtseinstteleologie der *Phänomenologie* und ihrer Geschichte der delphischen Reise des Bewußtseins zu sich selbst rückgängig gemacht.

5 “[...] DAS RICHTENDE PRINZIP FÜR JENES APRIORISCHE IST DAS APOSTERIORISCHE”.¹⁸ HEGELS KRITIK DER EMPIRISCHEN BEHANDLUNGSART DES NATURRECHTS

Während Kant und Hobbes ungeachtet aller begründungstheoretischen Unterschiede Paradigmennachbarn sind, deren politische Philosophie durch dieselbe kontraktualistische Grammatik geprägt ist, ist Hegel Antikontraktualist und Aristoteliker. Politische Philosophie ist für ihn keine Konstruktion, die umfassende Einheiten als konventionelle Zusammenschlüsse von Individuen erklärt und damit das Allgemeine funktional vom Besonderen abhängig macht und die Vernunft des Ganzen nach dem Muster individueller Rationalität zuschneidet. Die methodologische Grundthese des Individualismus, daß alle Aussagen über Sozialformationen auf Aussagen über individuelle Präferenzen zurückgeführt werden müssen, wird in seinem holistischen Erkenntnisprogramm ins Gegenteil gekehrt; der methodologische Holismus kennt nur das kontextualisierte Individuum, dessen Verständnis die Darlegung der es umfassenden institutionellen und kulturellen Ganzheiten voraussetzt. Politische Philosophie ist für ihn aber auch kein Vernunftnormativismus, der aus der Formalvernunft des Jedermann

Prinzipien zur Gestaltung und Bewertung bestehender institutioneller Gegebenheiten gewinnt. Politische Philosophie ist vielmehr die Darstellung der sittlichen Totalität in ihrer notwendigen Gegliedertheit und Hermeneutik der in ihr sich darstellenden Vernünftigkeit. Und nur dann, wenn sie dieses aristotelische Programm verfolgt, wenn sie dem Allgemeinen logische und ontologische Priorität einräumt, wenn sie das Allgemeine nicht aggregativ und mechanisch, sondern organisch und teleologisch begreift, wenn sie das den sozialen Grundelementen immanent wirksame Ethos verstehend aufgreift, statt eine fahle Menschheitsvernunft dem Konkreten abstrakt-herrschaftlich entgegenzustellen, kann sie Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erheben. Das moderne Naturrecht, sei es das empirisch-rationale Hobbesscher Machart oder das vernunftrechtlich-normative Kantischer Provenienz, kann nicht als wissenschaftlich gelten. Es muß seiner Unwissenschaftlichkeit überführt werden. Und genau das unternimmt der Naturrechtsaufsatz.

Das Naturrecht hat nach Hegel im Laufe seiner Geschichte zwei verschiedene wissenschaftliche Behandlungsarten oder Wissenschaftskonzeption ausgebildet; die empirische und die formelle. Hegel nennt sie so, weil die systematisierenden Einheitsprinzipien, die die Wissenschaftlichkeit formal verbürgen sollen, einmal aus der Erfahrung stammen und zum anderen als inhaltsleere Bestimmungen der Vernunftform der Empirie entgegengesetzt sind. Das empirische Naturrecht sondert aus der Mannigfaltigkeit der praktischen Empirie, vorzüglich aus dem anthropologischen Basismaterial Bestimmungen aus, die zu Wesensmerkmalen des Praktisch-Politischen erklärt werden; innerhalb des Ensembles

empirischer Gegebenheiten wird damit eine begründungslogische Hierarchie gebildet, die es gestattet, das das Notwendige von dem Kontingenzen zu scheiden. Die derart ausgezeichneten Merkmale erhalten die Form der Begriffseinheit und werden zu Grundsätzen des angestrebten wissenschaftlichen Systems erhoben. Diese Grundsätze beherrschen den innertheoretischen Argumentationsgang und bürgen für seinen inneren Zusammenhang und seine Folgerichtigkeit. Sie bestimmen die begründungslogischen Angeln, um die sich die Rechtfertigungen und Beweise der Theorie drehen. Die Geschichte des neuzeitlichen Naturrechts bietet für diese Eigentümlichkeit, das Theoriegebäude auf vorausgesetzte anthropologische Fundamente zu stellen, viele Belege. So ist der Grundsatz des Pufendorfschen Naturrechts, und darin folgt der erste deutsche Naturrechtsprofessor dem großen niederländischen Juristen Grotius, der Geselligkeitstrieb, der *appetitus socialis*, die Neigung, sich mit anderen zu vergesellschaften. Thomasius dagegen ersetzt das Geselligkeitsprinzip durch den individualistischen *felicitas*-Grundsatz, und vermag so ein gemeinsames Prinzip für Naturrecht und davon getrennter Individualethik zu gewinnen. Beide verabschieden damit das Prinzip der Selbsterhaltung, das sowohl das Hobbessche als auch das spinozistische Naturrecht regiert.

Aus der Warte einer Metaphysik des Absoluten, der es um nichts weniger als um eine Erkenntnis der Totalität kennt, muß die Auffassung der empirischen Naturrechtswissenschaft, Wissenschaftlichkeit durch eine empirieimmanente prinzipienlogische Hierarchisierung zu garantieren, als illusionär zurückgewiesen werden. Für das Absolute, das ja kein Gegenstand neben anderen ist, sondern nichts

anderes als der Inbegriff der Vernichtung aller endlichen Bestimmungen, nichts anderes als der Nachweis der Momenthaftigkeit, Relativität und Interdependenz aller empirischen Bestimmung ist, sind alle empirischen Bestimmtheiten gleichermaßen gültig, kommt keiner ein prinzipienlogischer Vorrang vor anderen zu.

Die kontingenzaussondernde Abstraktionsstrategie des empirischen Naturrechts führt zu einem privativen Naturbegriff, seies in Gestalte eines hypothetischen Modells natürlichen, vorstaatlichen und vorinstitutionellen Zusammenlebens, sei es in Gestalt einer anthropologischen Konzeption, die durch Eliminierung aller geschichtlichen und gesellschaftlichen Vermittlungen einen empirisch-wesentlichen Minimalmenschengewinn, der, und damit treffen sich die beiden Abstraktionen, als Naturzustandsbewohner und Protagonist eines *bellum omnium contra omnes* fungiert.

Was fürs erste jene Einheit betrifft, so kann es der Empirie nicht um sie als das Wesen der Notwendigkeit, das für die Erscheinung ein äußeres Band derselben ist, zu tun sein; denn in der Einheit, welche die wesentliche ist, ist das Mannigfaltige unmittelbar vernichtet und nichts; weil mannigfältiges Sein Prinzip der Empirie ist, so ist es ihr versagt, zum absoluten Nichts ihrer Qualitäten, welche für sie absolut und auch durch den Begriff, nach dem sie schlechthin Viele sind, unendlich Viele sind, zu dringen. Jene ursprüngliche Einheit kann daher nur eine, soviel möglich ist, einfache und geringe Menge von Qualitäten bedeuten, womit sie zur Erkenntnis der übrigen ausreichen zu können glaubt. Jenes Ideal, worin das, was so ungefähr für willkürlich und zufällig gilt, verwischt und des Mannigfaltigen die geringste nötige Menge gesetzt wird, ist für die Empirie im Physischen sowie im Sittlichen das *Chaos*, das im letzteren bald mehr unter dem Bild des Seins durch Phantasie als *Naturzustand*, bald mehr unter der Form der Möglichkeit und der Abstraktion als eine Aufzählung der im Menschen vorgefundenen Vermögen durch empirische Psychologie, [als] *Natur und*

Bestimmung des Menschen vorgestellt wird, und auf diese Weise wird das, was als schlechthin notwendig, an sich, absolut einerseits behauptet ist, zugleich andererseits als etwas nicht Reelles, bloß Eingebildetes und als Gedankending, dort als eine Fiktion, hier als eine bloße Möglichkeit anerkannt, welches der härteste Widerspruch ist. Es ist für den gemeinen Verstand, welcher sich in der trüben Vermischung dessen, was an sich, und dessen, was vergänglich ist, hält, nichts begreiflicher, als daß er das, was an sich sei, auf die Weise finden könne, daß, wenn er aus dem vermischten Bilde des Rechtszustandes alles Willkürliche und Zufällige absondere, durch diese Abstraktion ihm unmittelbar das absolut Notwendige übrigbleiben müsse. Wenn man sich alles hinwegdenke, was eine trübe Ahnung unter das Besondere und Vergängliche rechnen kann, als besonderen Sitten, der Geschichte, der Bildung und auch dem Staate angehörig, so bleibt der Mensch unter dem Bilde des nackten Naturzustandes oder das Abstraktum derselben mit seinen wesentlichen Möglichkeiten übrig, und man hat nur hinzusehen, um das zu finden, was notwendig ist. Es muß das, was in Beziehung auf den Staat zu sein erkannt wird, darum auch mit abgesondert werden, weil das chaotische Bild des Notwendigen nicht die absolute Einheit, sondern nur die einfache Mannigfaltigkeit, die Atome mit den möglich wenigsten Eigenschaften enthalten kann und also [das,] was unter den Begriff eines Verknüpfens und Ordens derselben als der schwächsten Einheit, deren das Prinzip der Vielheit fähig ist, fallen kann, als das erst Spätere und Hinzukommende zu jener Vielheit daraus ausgeschlossen ist. (HEGEL, 1970b, S. 444-445).

Dieser Abstraktionsweg von der vorfindlichen Mannigfaltigkeit zu dem theoretisch-empirischen Konstrukt der "einfachen Mannigfaltigkeit" ist allerdings nicht frei von Willkürlichkeit. Wo soll die Grenze zwischen dem Zufälligen und Notwendigen liegen? Diese Grenzziehung ist offenkundig keine Sache der Empirie; sie verdankt sich der verschleierten Wirksamkeit externer Gesichtspunkte: das Beweisziel inszeniert den Naturzustand und bestimmt

den Charakter seiner Besetzung. Damit erweist sich das gesamte Begründungsprogramm als zirkular; es basiert auf einer *petitio principii*.

Es fehlt nun bei jener Scheidung dem Empirismus fürs erste überhaupt alles Kriterium darüber, wo die Grenze zwischen dem Zufälligen und Notwendigen gehe, was also im Chaos des Naturzustandes oder in der Abstraktion des Menschen bleiben und was weggelassen werden müsse. Die leitende Bestimmung kann hierin nichts anderes sein, als daß soviel darin sei, als man für die Darstellung dessen, was in der Wirklichkeit gefunden wird, braucht; das richtende Prinzip für jenes Apriorische ist das Aposteriorische. Was in der Vorstellung des Rechtszustandes geltend gemacht werden soll, dafür hat man nur, um seinen Zusammenhang mit dem Ursprünglichen und Notwendigen und also es selbst als notwendig darzutun, zu diesem Behuf eine eigene Qualität oder Vermögen in das Chaos zu verlegen, nach der Weise der vom Empirischen ausgehenden Wissenschaften überhaupt zur sogenannten Erklärung der Wirklichkeit Hypothesen zu machen, in welchen diese Wirklichkeit in derselben Bestimmtheit, nur in ganz formell-ideeller Gestalt als Kraft, Materie, Vermögen gesetzt, eins also aus dem anderen auch sehr leicht begreiflich und erklärlch ist. (HEGEL, 1970b, S. 445).

Bereits Rousseau hat einen solchen Projektionsvorwurf an das Hobbessche Naturrecht gerichtet.¹⁹ Und Macpherson hat ihn in seiner Besitzindividualismus-Studie wiederholt.²⁰ Immer wieder wurde dem Autor des *Leviathan* vorgehalten, daß er das Aposteriorische zum Maßstab des Apriorischen mache und Zeitbedingtes als Ewig-Gültiges verkleide. Sein natürlicher Mensch habe keinesfalls alle geschichtlichen und gesellschaftlichen Spuren an sich getilgt; würde man tiefer schauen und sich von der scientistischen Programmatik nicht täuschen lassen, dann würde sich der allgemeine Mensch als besonderer Bourgeois entpuppen und der Naturzustand als modellhaftes Abbild der frühkapitalistischen Wettbewerbsgesellschaft

oder wie der Authentizist Rousseau sagt, als Welt des Scheins, des Betrugs und des Egoismus, als Welt des *amour-propre*.

Die Systembasis der abstraktiv gewonnenen „einfachen Mannigfaltigkeit“ ist zwar hinsichtlich der sekundären Bestimmungen ein einheitsstiftendes Prinzip, an sich selbst aber ein einheitsloses, und daher in innere Entgegenseitung geratenes Vieles: der methodisch gewonnene Naturzustand entdeckt sich als Kriegszustand, aus dem heraus die sich virtuell befehlenden Vielen nach einer Einheit rufen. Diese in der Systembasis begründete und damit auf ihre Resistenz reagierende Einheit ist eine „[...] formlose und äußere Harmonie unter dem Namen der Gesellschaft und des Staats“. (HEGEL, 1970b, S. 447). Diese Einheit lässt die Vielen und Einzelne als Viele und Einzelne, lässt auch deren Entgegenseitung, sorgt nur für das gemeinsame Überleben. Sie ist „[...] etwas Formelles, nur über der Vielheit Schwebendes, nicht sie Durchdringendes“. (HEGEL, 1970b, S. 447).

„Das Göttliche der Vereinigung (ist) ein Äußeres für die vereinigten Vielen, welche mit demselben nur im Verhältnis der Herrschaft gesetzt werden müssen, weil das Prinzip dieser Empirie die absolute Einheit des Einen und Vielen ausschließt“. (HEGEL, 1970b, S. 448) Diese kategoriale Analyse des Gesellschaftsbegriffs des Hobbesschen Naturrechts ist zweifellos zutreffend. Es ist charakteristisch für die neuzeitliche Vorstellung von Vergesellschaftung, daß das Allgemeine den Individuen äußerlich bleibt, nicht mehr sein kann als ein regelegoistischer Hauptnener, als institutionalisierte geteilte Präferenz. Neuzeitliche Allgemeinheit verlangt nicht die Aufgabe der Partikularität. Die Naturzustandsbewohner schließen den staatsgründenden Vertrag, um sich

nicht ändern zu müssen. Die Natürlichkeit der methodisch erzeugten Asozialität und Geschichtslosigkeit bleibt Konstituens des individuellen Verkehrs in der Gesellschaft; die Ersetzung der ersten Natur durch die zweite ist allein eine Frage der Institutionen, nicht der Individuen. Die Allgemeinheit steckt im Rahmenwerk, nicht in der Seele der Individuen. Die Allgemeinheit ist in den Individuen nur als Ergebnis einer Nutzen-Kosten-Kalkulation anwesend; sie ist das Maß an strategischer Anpassung, das erforderlich ist, um die allseits vorteilhaften Auswirkungen institutioneller Regelsysteme sichern zu können. In der Tat, der Allgemeinheit des modernen Staates bietet nur eine formelle Einheit, ist nur ein "[...] über der Vielheit Schwebendes , nicht sie Durchdringendes". (HEGEL, 1970b, S. 448).

Hegels organisches Sittlichkeitskonzept ist mit dem zentralen Legitimationskonzept des neuzeitlichen Naturrechts nicht vereinbar. Dieses basiert auf dem strikten Dualismus von natürlicher Welt und künstlicher Welt und legitimiert die der künstlichen Welt innewohnenden Freiheitseinschränkungen durch den Nachweis der Lebensfeindlichkeit und Selbsterhaltungsriskanz des *status naturalis*. Die künstliche Welt ist eine Welt zentralisierter Herrschaft. In der Herrschaftsabhängigkeit menschlichen Lebens spiegelt sich die stete Gefahr eines Rückfalls in die Anarchie. Daher verewigt sich in der Unabdingbarkeit staatlicher Herrschaft der Dualismus von Natur und Gesellschaft, von Individuum und Allgemeinheit. Aber genau diesen Dualismus will das organische Sittlichkeitskonzept Hegels überwinden.

Der Naturzustand und die den Individuen fremde und darum selbst einzelne und besondere Majestät und Göttlichkeit des Ganzen des Rechtszustandes sowie das Verhältnis der absoluten Unterwürfigkeit der Subjekte unter

jene höchste Gewalt sind die Formen, in welchen die zersplitterten Momente der organischen Sittlichkeit – das Moment der absoluten Einheit und derselben, insofern sie den Gegensatz der Einheit und Vielheit in sich begreift und absolute Totalität ist, und das Moment der Unendlichkeit oder des Nichts der Realitäten des Gegensatzes – als besondere Wesenheiten fixiert und eben dadurch, so wie die Idee, verkehrt sind. Die absolute Idee der Sittlichkeit enthält dagegen den Naturstand und die Majestät als schlechthin identisch, indem die letztere selbst nichts anderes als die absolute sittliche Natur ist und an keinen Verlust der absoluten Freiheit, welche man unter der natürlichen Freiheit verstehen müsste, oder ein Aufgeben der sittlichen Natur durch das Reellsein der Majestät gedacht werden kann; das Natürliche aber, welches im sittlichen Verhältnis als ein Aufzugebendes gedacht werden müsste, würde selbst nichts Sittliches sein und also am wenigsten daßelbe in seiner Ursprünglichkeit darstellen. Ebensowenig ist die Unendlichkeit oder das Nichts des Einzelnen, der Subjekte in der absoluten Idee fixiert und in relativer Identität mit der Majestät als ein Verhältnis der Unterwürfigkeit, in welchem auch die Einzelheit etwas schlechthin Gesetztes wäre, sondern in der Idee ist die Unendlichkeit wahrhaftig, die Einzelheit als solche nichts und schlechthin eins mit der absoluten sittlichen Majestät, welches wahrhafte lebendige, nicht unterwürfige Einssein allein die wahrhafte Sittlichkeit des Einzelnen ist. (HEGEL, 1970b, S. 448-449).

Der Unterschied zwischen dem Hobbesschen und dem Hegelschen Staatsverständnis könnte kaum größer sein: hier der Staat als Friedensmaschine, als nutzenmaximierende Erfindung der Individuen, als künstliche Welt, allein im übereinstimmenden Selbstinteresse der Bürger verankert; dort der Staat als absolute Substanz, als geistige Wesenheit, die die Individuen zu ideellen, aufgehobenen Momenten zurückstuft, die nur durch verehrende Übereinstimmung ihres Selbstverständnisses mit dem Allgemeinen sich zur Freiheit erheben können. Daß in beiden Konzeptionen das Gemeinwesen

durch einen Akt der Selbstauslöschung konstituiert wird, darf nicht über die grundlegende Differenz hinwegtäuschen. Denn der Rechtsverzicht im Vertrag hat nichts mit der sittlichen Identifikation zu tun: die Aufgabe der absoluten Freiheit, die jeder im Naturzustand besaß, dient bei Hobbes nur dazu, innerhalb des koexistenzverbürgenden Regelwerks seinen Eigensinn zu erhalten; die vertragliche Selbstauslöschung ist lediglich ein kluger Akt des strategischen Egoismus. Der Rechtsverzicht ist kein Selbstverzicht, sondern ein Mittel der Selbsterhaltung. Bei Hegel hingegen ist genau diese Selbstaufgabe des Eigensinns und seines Selbsterhaltungskerns verlangt; das Einssein mit der "absoluten sittlichen Majestät" erfordert die Selbsttranszendierung zum Allgemeinen hin. Der Hobbessche Rechts- und Freiheitsverzicht führt zu einem Leben in einer staatlich geschützten Marktgemeinschaft, in der jeder seinen Interessen im Rahmen der Gesetze nachgehen kann. Die Hegelsche Selbstaufgabe hingegen will genau diesen Egoismus, dessen allgemeines Überleben die staatliche Koordination nach Hobbes ermöglichen soll, abtöten.

6 DIE DIALEKTIK VON HERRSCHAFT UND KNECHTSCHAFT

"Es ist ein Selbstbewußtsein für ein Selbstbewußtsein" (HEGEL, 1970a, S.145). Das ist die Ausgangssituation der zweiten Erfahrungsphase des Selbstbewußtseins in der *Phänomenologie des Geistes*. Mit ihr wird der soziale Raum betreten. Zum ersten Mal haben wir daher eine symmetrische Ausgangslage. Immer änderten sich bislang die Subjektpole und die Objektpole der einzelnen kognitiven Weltverhältnisse des Bewußtseins. Auch die Begierde, die erste Gestalt des praktischen

Bewußtseins stieß auf etwas, was nicht Bewußtsein oder Selbstbewußtsein war, obwohl der Begierdegegenstand als Leben eine selbstbewußtseinsanaloge Struktur besaß. Erst jetzt herrscht Symmetrie: sind Subjektpol und Objektpol in der Bewußtseinsrelation, in dem Wissen-Wahrheits-Verhältnis gleich besetzt. D.h. jedes Selbstbewußtsein ist zugleich Selbstbewußtsein und Gegenstand eines Selbstbewußtseins. Diese Konstellation ist vielversprechend: jedem kann jetzt die Einheit seiner selbst in seinem Anderssein werden. Freilich kann einem Selbstbewußtsein die Einheit seiner selbst in seinem Anderssein nur dann werden, wenn genau gegenläufig auch dem anderen Selbstbewußtsein die Einheit seiner selbst in seinem Anderssein wird. Diese wechselseitige, reziproke und strikt symmetrische Anerkennung, dieser Anerkennung der Selbstbewußtseine durcheinander als sich wechselseitig anerkennende, ist das Telos dieser Erfahrungsbewegung des Selbstbewußtseins, die auch mit dem Betreten des sozialen Raumes noch nicht ihre Erfüllung erreicht hat, sondern diese Erfüllung sich hart erarbeiten muß. Keinesfalls ist es so, daß sich die beiden Selbstbewußtseine in die Arme fallen und sich beglückt umschlingen. Im Gegenteil, die Anerkennungsbewegung beginnt als "Kampf auf Leben und Tod" (HEGEL, 1970a, S.149), in dem die beiden Selbstbewußtseine sich zu bewahren versuchen.

Warum steht am Anfang der Bewußtwerdung des Selbstbewußtseins eine tödliche Auseinandersetzung? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir schauen, mit welchem Selbstverständnis das Selbstbewußtsein den sozialen Raum betritt, unter welchen Voraussetzungen die beiden Selbstbewußtseine einander begegnen. Wir haben hier eine Selbstbewußtseinsgestalt

vor uns, für die das folgende gilt: sie ist "[...] einfaches Fürsichsein, sichselbstgleich durch das Ausschließen *alles andern aus sich*". (HEGEL, 1970a, S.147). Das Ich ist ihm "Wesen und absoluter Gegenstand". (HEGEL, 1970a, S.148). Das Andere, was nicht Ich ist, gilt ihm als "[...] unwesentlicher, mit dem Charakter des Negativen bezeichneter Gegenstand". (HEGEL, 1970. S. 148). Die Selbstbewußtseinsgestalt hat also immer noch dieselbe Konstitution wie die Begierde. Und sie begegnet auch dem ihr Entgegenstehenden wie die Begierde den für den Verzehr brauchbaren Gegenständen begegnete: mit der Absicht der Negation und Vernichtung. Nun ist aber der Gegenstand auch ein Selbstbewußtsein, das das erste Selbstbewußtsein nicht anders betrachtet, als es selbst von diesem betrachtet wurde. Beide sind einander individuelle, in Raum und Zeit existierende, lebendige, bewegliche Gegenstände. Beide haben sich einander noch nicht als "reines Fürsichsein", als "*Selbstbewußtseine* dargestellt". Daher ist jedes seiner selbst gewiß, aber nicht des anderen; daher weiß jedes, daß es selbst selbstbezügliches Bewußtsein ist, aber nicht, daß für sein Gegenüber das gleiche gilt. Sich als reines Fürsichsein darzustellen, heißt: Macht über seine sinnliche Realität zu besitzen, alles "unmittelbare Sein zu vertilgen", in das – individuierend – das Bewußtsein eingesenkt ist. Sich als reines Fürsichsein darstellen heißt: zur "absoluten Abstraktion" fähig zu sein und alles Bewußtseinsandere, auch den eigenen Körper, das eigene Leben, zu negieren.

Sich als "reines Fürsichsein" darzustellen heißt: seine Freiheit zu zeigen, seine Negations- und Abstraktionsmacht zu beweisen, kurz: zu zeigen, daß einem nichts am eigenen Leben liegt, daß man durchaus bereit ist, es daranzugeben. Die Darstellung

des reinen Fürsichseins verlangt also eine doppelte Negationsarbeit: zum einen muß sich der Anspruch, reines Fürsichsein zu sein, durch Negation des anderen Gegenstandes an diesem bewähren; zum anderen muß das Selbstbewußtsein diesen Anspruch jedoch auch gegenüber der eigenen endlich-körperlichen Bestimmtheit und ihrer Trägheit und Beharrungskraft durchgesetzt werden. Es muß sowohl das andere Selbstbewußtsein in seiner körperlichen Existenz vernichtet werden als auch die eigene körperlich Existenz als nicht-wesentlich ausgewiesen werden. Kurz: die beiden Selbstbewußtseine versuchen ihren Anspruch, reines Fürsichsein zu sein, absolut frei zu sein, durch einen Kampf auf Leben und Tod zu verwirklichen.

Sie müssen in diesen Kampf gehen, denn sie müssen die Gewißheit ihrer selbst, für sich zu sein, zur Wahrheit an dem Anderen und an ihnen selbst erheben. Und es ist allein das Daraussetzen des Lebens, wodurch die Freiheit, wodurch es bewährt wird, daß dem Selbstbewußtsein nicht das Sein, nicht die unmittelbare Weise, wie es auftritt, nicht sein Versenktein in die Ausbreitung des Lebens das Wesen, - sondern daß an ihm nichts vorhanden, was für es nicht verschwindendes Moment wäre, daß es nur reines Fürsichsein ist. (HEGEL, 1970a, S.149).

Es ist darauf zu achten, daß wir es bei den einzelnen Phasen der Anerkennungsbewegung mit einer doppelt gedoppelten Bewegung zu tun haben: nicht nur ist das, was jedes Selbstbewußtsein tut, zu verdoppeln, da wir es ja mit einer Interaktion von Selbstbewußtseinen zu tun haben; sondern jede Aktion, die gegen das andere Selbstbewußtsein gerichtet ist, ist immer auch eine selbstgerichtete Aktion. Daher genügt es eben nicht, den Gegner auszulöschen; der Freiheitsbeweis verlangt auch, das Andere im Selbstbewußtsein selbst, die eigene

lebendige Gestalt, das unmittelbar lebendige Individuum, daranzusetzen, seiner und seiner Lebensansprüche bei der Darstellung der reinen Selbstgewißheit nicht zu achten. Beide Selbstbewußtseine kämpfen gegeneinander, um sich und dem anderen zu zeigen, daß allein das reine Fürsichsein, das sich unmittelbar auf sich selbst beziehende Selbstbewußtsein die einzige, wesentliche Realität ist, die Realität ist, auf es allein ankommt.

Er ist ein Kampf, denn ich kann mich im Anderen nicht als mich selbst wissen, insofern das Andere ein unmittelbares anderes Dasein für mich ist; ich bin daher auf die Aufhebung dieser seiner Unmittelbarkeit gerichtet. Ebensosehr kann ich nicht als Unmittelbares anerkannt werden, sondern nur insofern ich an mir selbst die Unmittelbarkeit aufhebe und dadurch meiner Freiheit Dasein gebe. Aber diese Unmittelbarkeit ist zugleich die Leiblichkeit des Selbstbewußtseins, in welcher es als in seinem Zeichen und Werkzeug sein eigenes Selbstgefühl sowie sein Sein für andere und seine es mit ihnen vermittelnde Beziehung hat. (HEGEL, 1817, Werke 10, § 431).

Die Todesbereitschaft besagt, bewußtseinstheoretisch dechiffriert, daß jedes Selbstbewußtsein in ihrem Sein-für-Anderes, ihrem leiblichen Dasein, sich als das setzen müssen, was sie eigentlich sind, nicht bloß natürliche, sondern freie Wesen. Todesbereitschaft ist Freiheitsbeweis. Nur der ist frei, der sich und anderen zeigt, daß er nicht am Leben hängt. Daher kann der Hegelsche Kampf nicht im Hobbesschen Naturzustandsbewohner stattfinden. Der Hobbessche Naturzustandsbewohner sucht nicht den Kampf; er vermeidet ihn, denn er hängt am Leben. Er sucht den Gegner unschädlich zu machen, seiner Gewalt durch Eigengewalt zuvorzukommen. Dabei, das liegt in der Logik der als *summum bonum* betrachteten Selbsterhaltung, favorisiert er die Gewaltanwendungsform,

die möglichst geringe Risiken für das eigene Überleben in sich birgt. Für das Selbstbewährungsabenteuer, in das sich die Hegelschen Selbstbewußtseine stürzen, hat der Hobbessche Naturzustandsbewohner nicht das mindeste Verständnis. Was diese geringschätzen, daran hängt er mit jeder Faser seines Körpers. Der Hobbessche Naturzustandsbewohner ist darum nicht der Ritter des ehrenvollen Zweikampfes, nicht der tapfere Soldat, der die offene Feldschlacht sucht; die Rationalität des Hobbesschen Naturzustandsbewohners begünstigt die Ausprägung einer Heckenschützenmentalität; der natürliche Ort des Hobbesschen Naturzustandsbewohners im Kampf aller gegen alle ist der Hinterhalt.

Es ist evident, daß ein Kampf auf Leben und Tod eine höchst aporetische Selbstbewahrheitzungsstrategie ist. Gerade wenn sie ernsthaft und mit vollem Einsatz angewandt wird, muß sie ihr Ziel verfehlen. Der Kampf auf Leben und Tod ist eine Rekognitionsparadoxie: ist die Strategie erfolgreich, ist sie zugleich mißlungen. Weil jedes Selbstbewußtsein in dem anderen die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst finden, seine Selbstgewißheit bewahrheiten möchte, muß der andere überleben. Damit jedes Selbstbewußtsein jedoch in dem anderen die Wahrheit finden will, allein alle Realität zu sein, muß das Selbstbewußtseinsandere, das andere Selbstbewußtsein vernichtet werden. Dem Anerkennungsbegehrn hilft weder der eigene noch der fremde Tod. Der Übriggebliebene bleibt ohne Anerkennung, da ihn nur ein lebendes anderes Selbstbewußtsein anerkennen kann. Seine Freiheit bleibt ohne anerkanntes Dasein. Das Selbstbewußtsein benötigt zur Selbstbewahrheit einen Gegenstand, der selbständig ist und zugleich die Negation an sich vollzieht. Im Kampf auf

Leben und Tod geht aber die Selbständigkeit verloren. Das Selbstbewußtsein muß seine Geringschätzung des Lebens korrigieren. Nur Überlebende sind anerkennungspraktisch brauchbar. Eigenes wie fremdes Leben muß bewahrt werden, damit das Selbstbewußtsein die Gewißheit seiner selbst als Wahrheit finden kann. Das Brachialverständnis von Negation, das dazu führte, eigenes wie fremdes Leben nicht zu achten, muß aufgegeben werden. Es muß ersetzt werden, durch ein Negationsverständnis, das mit der Selbständigungsforderung kompatibel ist, das negiert und doch aufbewahrt, am Leben läßt. Aus dem Kampf auf Leben und Tod wird ein Unterwerfungsakt, durch den sich ein Selbstbewußtsein zum Herrn über das andere Selbstbewußtsein aufschwingt.

Indem das Leben so wesentlich als die Freiheit ist, so endigt sich der Kampf zunächst als einseitige Negation mit der Ungleichheit, daß das eine der Kämpfenden das Leben vorzieht, sich als einzelnes Selbstbewußtsein erhält, sein Anerkanntsein jedoch aufgibt, das andere aber an seiner Beziehung auf sich selbst [fest] hält und vom ersten als dem Unterworfenen anerkannt wird; - das Verhältnis der Herrschaft und Knechtschaft. (HEGEL, 1817, § 433).

Bewußtseinstheoretisch besagt diese Herr-Knecht-Relation, daß der Herr reines Selbstbewußtsein und Fürsichsein ist, der Knecht hingegen lediglich ein "Bewußtsein in der Gestalt der *Dingheit*" (HEGEL, 1970a, s. 150). Durch diese bewußtseinstheoretische Signatur wird der Knecht in die Nähe des aristotelischen Sklaven gerückt.²¹ Dem Herrn gegenüber Ding, den Dingen gegenüber Selbstbewußtsein: diese beiden Bestimmungen kennzeichnen die Gestalt des Knechtes. Jedoch ist der negative Gegenstandsbezug des knechtischen Selbstbewußtseins durch die Kapitulation gebrochen. Durch sie nämlich hat es dem Sein

"Macht" über sich eingeräumt. Darum ist ihm nur noch eine partielle Negation erlaubt: die Bearbeitung der Gegenstände im Dienste und zum Nutzen des Herrn. "Der Herr aber ist die Macht über dies Sein, denn er erwies im Kampfe, daß es ihm nur als ein Negatives gilt". (HEGEL, 1970b, S. 151). Er ist die "reine Negation", kennt allein den "Genuß". Er hat zwischen sich und die Gegenständlichkeit den Knecht geschoben, der gleichsam das objektivierte Begierde-Sein des Herrn ist, ohne selbst Begierde sein zu dürfen. Die an die Endlichkeit erinnernde unaufhebbare Bedürftigkeit wird für den Herrn durch den ihm vom dienstbaren Knecht bereiteten, immerwährenden Genuß totgeschwiegen. Der Herr ist der Auseinandersetzung mit der Natur überhoben. Selbst seine eigene Natur wird ihm kaum auffällig, da er keine Mangelerfahrung, keine Begierden mehr kennt. Da ihm der Knecht die verzehrbares Natur herbeischafft, kann der Herr reines Verzehren sein und in reinem Genuß leben.

Wurde in der vorigen Bewußtseinstheorie das praktische Verhältnis zu den Dingen durch Begehren und unmittelbares Verzehren bestimmt, so kommt jetzt ein neues Element hinzu, das Element der Arbeit, der Formung, der vorsorgenden Planung. Und dieses Element, durch das der Natur der menschlichen Gestaltungswille eingepflanzt wird, kommt durch den Knecht in die Welt. Und insofern durch Arbeit und Wissen die Naturbeherrschung Fortschritte macht, insofern Arbeit nicht nur das menschliche Naturverhältnis kultiviert, sondern auch das gesellschaftliche Zusammenleben zivilisiert, ist nicht der Herr, sondern der Knecht der Protagonist des gesellschaftlichen Fortschritts.

Hegel muß die paradoxe Überlegenheit des Knechtes bewußtseinstheoretisch ausbuchstabieren. Es genügt nicht, auf die

interne Abhängigkeitsdialektik des Herr-Knecht Verhältnisses zu verweisen, die den Herrn, je länger das Herrschaftsverhältnis dauert, um so stärker von dem Knecht und seiner Arbeit abhängig sein lässt. Die Abhängigkeit verstärkt sich, weil der Herr, aller Mühen ledig und allein dem Genuss lebend, schon um der Langeweile zu entgehen, aus dem Genießen selbst eine Kunst machen wird. Je mehr aber der Herr dem Luxus frönt, um so tiefer gerät er in die Abhängigkeit von demjenigen, der für die Bereitstellung der materialen Voraussetzungen luxuriösen Lebens einsteht. Jedoch ist es nicht dieses heimliche Herrschaftsgefühl des Knechtes über seinen hedonistischen, sich immer tiefer in die Dialektik des Genusslebens verstrickenden Herrn, das das knechtische und nicht das herrschaftliche Selbstbewußtsein zum Gewinner der Herrschafts–Knechtschafts–Dialektik erklärt. Die Überlegenheit des knechtischen Selbstbewußtseins hat darin ihren Grund, daß das knechtische Selbstbewußtsein für sich das wird, was Selbstbewußtsein in Wahrheit ist, selbständig–fürsichseiendes Bewußtsein.

Diese Entwicklung des knechtischen Selbstbewußtseins ruht des näheren auf zwei Pfeilern: zum einen auf der existenzschüttenden Todeserfahrung; zum anderen auf der naturformierenden Arbeit.

Zunächst ist für die Knechtschaft der Herr das Wesen; also das selbständige für sich seiende Bewußtsein ist ihr die Wahrheit, die jedoch für sie noch nicht an ihr ist. Allein sie hat diese Wahrheit der reinen Negativität und des Fürsichseins in der Tat an ihr selbst, denn sie hat dieses Wesen an ihr erfahren. Dies Bewußtsein hat nämlich nicht um dieses oder jenes, noch für diesen oder jenen Augenblick Angst gehabt, sondern um sein ganzes Wesen; denn es hat die Furcht des Todes, des absoluten Herrn, empfunden. Es ist darin innerlich aufgelöst worden, hat durchaus in sich selbst erzittert, und alles Fixe hat in ihm gebebt.

Diese reine allgemeine Bewegung, das absolute Flüssigwerden alles Bestehens, ist aber das einfache Wesen des Selbstbewußtseins, die absolute Negativität, das reine Fürsichsein, das hiermit an diesem Bewußtsein ist. Dies Moment des reinen Fürsichseins ist auch für es, denn im Herrn ist es ihm sein Gegenstand. Es ist ferner nicht nur diese allgemeine Auflösung überhaupt, sondern im Dienen vollbringt es sie wirklich; es hebt darin in allen einzelnen Momenten seine Anhänglichkeit an natürliches Dasein auf und arbeitet dasselbe hinweg. (HEGEL, 1970a, S. 153).

In der Todesfurcht hat das knechtische Bewußtsein eine Erfahrung gemacht, in der ihm sein Wesen gegenständlich geworden ist. Der Tod ist der absolute Herr; vor ihm hat das knechtische Bewußtsein die Waffen gestreckt. Die Todesfurcht, die seine ganze Existenz erschüttert hat, hat ihm sein Fürsichsein, seine Unendlichkeit vor Augen geführt. Diese Interpretation der Todesangst ist sicherlich ungewöhnlich. In der Todesangst begegnet das Bewußtsein nicht der Endlichkeit, zeigt sich ihm nicht, wie sehr es am Leben hängt. In der Todesangst zeigt sich ihm vielmehr die Erschütterung, die Auflösung alles Festen, die Macht des Negativen, alles zu verflüssigen und ins Nichts zu stellen und darum eine Form von Freiheit. Die Todesangst ist die subjektive Antizipation dessen, was durch die Herrschaft des absoluten Herrn wirklich geschieht, die Aufhebung alles Natürlich–Einzelnen, die allgemeine Auflösung. Andererseits war es gerade die Todesfurcht, die in einem der Kämpfenden den Selbsterhaltungswillen auf den Plan rief, die der gegen sich und den Gegner gerichteten Lebensverachtung Einhalt gebot, die es dem unterlegenen Bewußtsein geraten erscheinen ließ, von der Behauptung seines Fürsichseins abzulassen und sich mit der Position eines belebten Werkzeugs abzufinden. Es war die Todesfurcht, die dem Unterlegenen

dazu brachte, die Knechtschaft als einen für das Leben nicht zu hohen Preis zu erachten. Jetzt soll genau das, was überhaupt erst zur Etablierung eines Herr–Knecht–Verhältnisses führte auf der Seite des Knechtes, des verdinglichten, unselbständigen und unfreien Bewußtseins diesem zu selbständigem Fürsichsein verhelfen. Offensichtlich ist die spekulativen Deutung menschlicher Empfindungen nicht deckungsgleich mit ihrem Erlebnisgehalt. Die Erfahrungsschritte des Bewußtseins aus der Perspektive des allwissenden Phänomenologen bedürfen nicht der Beglaubigung durch die subjektiv–phänomenale Empfindungen. Wenn man gleichwohl nach einem Rückhalt dieser spekulativen Interpretation in der menschlichen Empfindungswelt sucht, dann kann vielleicht die Wendung als Schlüssel dienen, daß das Selbstbewußtsein in der Todesfurcht "um sein ganzes Wesen Angst hat". (HEGEL, 1970a, S. 153). Die Todesfurcht führt zu der Konzentration, die das Selbstbewußtsein an sich ist. In der Todesfurcht wird alles Belanglose beiseite geschoben; der um sein Leben Fürchtende wird auf sich selbst zurückgeworfen; er ist nicht mehr verzettelt, in die Verästelungen verschiedener Hoffnungen, Ängste und Begierden auseinandergelegt, die ihn von sich ablenken, sich zwischen ihn und sein Wesen stellen. Er ist aus diesem Verstreutsein in weltliche Dinge, körperliche Sachen und belanglose Gedanken in sich zurückgekehrt und begegnet in der Tiefe der Todesfurcht ausschließlich sich selbst. Wenn Hegel nun sagt, daß dem Bewußtsein in dieser Erfahrung sein Wesen gegenständlich wurde, dann bezieht er sich auf die strukturelle Gleichheit zwischen dieser alles verflüssigenden Auflösung, dieser Bewegung des Zu–sich–selbst–Zurückkommens aus der Ausbreitetheit ins Andere und der Selbstbewußtseinsbeziehung des Fürsichseins

im Anderen. Beiden, der Todesfurcht wie dem Selbstbewußtsein kommt darum auch die Unendlichkeit zu, die wahrhafte, die in der Reflexion, dem Zurückbeugen zu sich selbst aus dem Anderen begründet ist. Aber natürlich ist die Todesfurcht selbst noch nicht ausreichend, damit das Selbstbewußtsein die Wahrheit seiner Selbstgewißheit erfassen kann. Die Todesfurcht ist nur die Travestie der Freiheit, lediglich ein Satyrspiel der Emanzipation. Das, was das Bewußtsein in ihr an sich erfahren hat, muß ihm noch bewußt werden. Die Todesfurcht vergegenständlicht sich dem unterlegenen und geknechteten Bewußtsein in Gestalt des Herrn, der zu jedem Zeitpunkt die absolute Macht des Todes gegen es kehren kann, sie vergegenständlicht sich im Diensten, dem fortwährenden Sein für Anderes.

Es bedarf noch der Arbeit, um diesen Prozeß zu vervollständigen, um das Bewußtsein zu sich selbst kommen zu lassen. Denn erst dann ist es Fürsichsein, wenn es die angesichts des absoluten Herrn gespürte und in Gestalt des siegreichen Herrn ihm gegenständlich gewordene absolute Macht selbst ausübt, die allgemeine Auflösung, der Negation selbst vollzieht. Und eben dies geschieht in der Arbeit.

In dem Moment, welches der Begierde im Bewußtsein des Herrn entspricht, schien dem dienenden Bewußtsein zwar die Seite der unwesentlichen Beziehung auf das Ding zugefallen zu sein, indem das Ding darin seine Selbstdäigkeit behält. Die Begierde hat sich das reine Negieren des Gegenstandes und dadurch das unvermischte Selbstgefühl vorbehalten. Diese Befriedigung ist aber deswegen selbst nur ein Verschwinden, denn es fehlt ihr die gegenständliche Seite oder das Bestehen. Die Arbeit hingegen ist gehemmte Begierde, aufgehaltenes Verschwinden, oder sie bildet. Die negative Beziehung auf den Gegenstand wird zur Form desselben und zu einem Bleibenden, weil eben dem Arbeitenden der Gegenstand Selbstdäigkeit hat. Diese negative Mitte oder das formierende Tun ist zugleich die Einzelheit oder

das reine Fürsichsein des Bewußtseins, welches nun in der Arbeit außer es in das Element des Bleibens tritt; das arbeitende Bewußtsein kommt also hierdurch zur Anschauung des selbständigen Seins als seiner selbst. (HEGEL, 1970a, S. 153).

Der Herr stellt den Knecht zwischen sich und die Dinge. Der Knecht stellt dem Herrn die Dinge für den Genuss zur Verfügung. Das Verhältnis des Herrn zu den Dingen ist nach wie vor das Verhältnis der Begierde. Die Dinge sind unselbständig und werden verzehrt. Dem Knecht hingegen ist es verwehrt, die Dinge zu verzehren. Er muß sich zurückhalten, darf nur mit gehemmter Begierde an die Arbeit gehen. Für ihn besitzen daher die Dinge Selbständigkeit, sie bleiben; er findet sie vor und reicht sie weiter. Die Begierde des Herrn ist aber reines Negieren, der Gegenstand verschwindet im Verzehr, taugt somit nicht als Objekt, in dem und an dem sich das Fürsichsein gegenständlich werden kann. Statt dieser selbstbewahrheitenden Erfahrung des Fürsichseins im Anderssein stellt sich auf der Seite des Herrn nur das „unvermischte Selbstgefühl“ im Genuss ein, eine ebenso ekstatische wie schale Selbstbegegnung, aus der keinerlei anerkennungspraktischer Gewinn gezogen werden kann. Anders sieht es jedoch auf der Seite des Knechtes aus. Die Arbeit ermöglicht das, was der Genuss nie erreichen kann. Sie hat Vergegenständlichungsqualität, sie verwandelt das Naturverhältnis des Menschen in einen Prozeß der Subjektivierung der Natur und der Objektivierung des Selbstbewußtseins. Denn zwar haben die Dinge für den Knecht ein Bestehen, da er sie nur an den Herrn weiterreichen und nicht selbst verzehren darf; und selbst die Dinge, die er selbst konsumieren muß, um am Leben zu bleiben und dem Herrn nützlich sein zu können, muß er beiseite legen, um sie später, abends oder

während der Arbeitspausen zu verspeisen. Durch all diese Arrangements werden sie aus ihrem natürlichen Sein herausgehoben und verändert; sie behalten ihre Selbständigkeit, aber erhalten auch eine ihnen fremde Form; sie werden dem planenden und formierenden Willen des Knechts unterworfen, der sich in den geformten, bearbeiteten Dingen gegenständlich wird. Diese Dinge tragen die Spuren seines Willens, seiner Absichten, seiner Vernunft; das knechtische Selbstbewußtsein bewahrheitet durch die Formung der Dinge an ihnen seine Freiheit, sein Fürsichsein. Die Dinge werden subjektiviert; gegenläufig objektiviert sich das sie bearbeitende Selbstbewußtsein und erfaßt so die Wahrheit seiner selbst, im Anderssein bei sich zu sein. Das ist das Paradox der Herrschaft: das sich fremdem Willen, fremder Vernunft, fremdem Sinn beugende Bewußtsein erkennt in der Formierung der Natur sich selbst als willentliches, vernünftiges und eigensinniges Bewußtsein. Arbeit macht frei, freilich wird dieser Freiheitsgewinn nur unter dem Schatten der Todesfurcht und der Herrschaft, der institutionalisierten Todesfurcht erzielt.

Der Knecht erzieht sich im Dienst selbst. Er erfährt an den Gegenständen, die er bearbeitet, und durch diese Bearbeitung auch an sich selbst, seine Freiheit im Sinne einer Unabhängigkeit von den natürlichen Dingen. Sich den Verzehr zu versagen, seine Begierde zu hemmen, somit seiner eigenen Natur Herr zu werden, beschert ebenso Freiheitserfahrung wie die Fähigkeit, den Dingen Form zu geben und dadurch seinen Vorstellungen Gegenständlichkeit. Die Knechtschaft ist ein Lernpensum, der Dienst eine Freiheitsschule. Gerade unter der Todesfurcht lernt der Knecht, Herr über die Natur zu werden. Der Beherrschte wird zum Beherrschter der Natur. Technik

ist eine Erfindung der Sklaven. Die, die alle Macht haben, müssen nichts lernen, müssen nichts können. Sie können andere zwingen, sich für sie Wissen und Geschicklichkeit zu erwerben und zur Vermehrung ihres Nutzens einzusetzen. Der Knecht bildet eine Wissens- und Werkzeugkultur aus, durch die er seine Unabhängigkeit von dem natürlichen Sein unablässig vergrößert. Das, was der Herr während des Kampfes bewies, nämlich seine Unabhängigkeit von dem natürlichen Sein im Todesmut, muß der Knecht sich während eines jahrhundertelangen Prozesses der Kultivierung und Selbstdisziplinierung erarbeiten. Hier der einmalige Freiheitsbeweis des Todesmutes, dort die Geschichte der freiheitgebenden Bildung des Knechtes unter Todesangst. Was Herren in einem Augenblick schaffen, dazu brauchen Knechte Jahrhunderte.

Der Knecht ist eingespannt zwischen dem Andersein des Herrn und dem Anderssein der Dinge. Im Herrn erblickt er gegenständliches Fürsichsein, er selbst ist nur noch, um für den Herrn da zu sein. Er ist selbst zwischen zwei Formen des Anderen eingeklemmtes Für-Anders-Sein. Daß ihm im Dienst für einen Herrn selbst die Erfahrung von Freiheit und Selbständigkeit werden kann, liegt darin, daß er seinen Dienst dazu benutzen kann, das, was ihm der Herr antut, an die Dinge weiterzureichen. Durch die Errichtung seiner Formierungsherrschaft über die Dinge und der Disziplinierungsherrschaft über sein eigenes natürliches Sein wird er seiner Freiheit, seiner Negationsmacht, seiner Unabhängigkeit von dem natürlichen Sein ansichtig. Um die Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft angemessen zu erfassen, darf also der triadische Charakter der Beziehung nicht vergessen werden. Es geht nicht nur um die Beziehung zwischen Herrn

und Knecht, es geht nicht ausschließlich um ein soziales Verhältnis. Es geht auch und auf dieser primitiven Sozialitätsstufe vornehmlich um das Verhältnis beider zur Natur. Das Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft ist ein Verhältnis zwischen Herr, Knecht und Natur. Es verklammert ein gesellschaftliches Verhältnis mit einem Naturverhältnis. Bereits in Gestalt der Begierde ist das Selbstbewußtsein zur Natur in ein Verhältnis getreten. Der Kampf auf Leben und Tod war ein zwischenmenschliches Verhältnis, das sich freilich als Naturverhältnis verstand und mißverstand. Die Herr-Knecht-Beziehung war die erste Gestalt eines genuinen Sozialverhältnisses. Aber nicht nur das Verhältnis der beiden Selbstbewußtseine zueinander hat sich geändert, auch das Naturverhältnis hat sich gewandelt. Das Verhältnis des Selbstbewußtseins zur Natur ist in das Sozialverhältnis integriert worden. Das Naturverhältnis ist selbst zu einem gesellschaftlichen Verhältnis geworden. Und erst mit der Einbeziehung des Naturverhältnisses in das asymmetrische Sozialverhältnis der Herrschaftsbeziehung konnte diese dem Knecht Freiheits- und Selbständigkeitserfahrung verschaffen. Das Herr-Knecht-Verhältnis ist nichts anderes als eine neue, nämlich jetzt gesellschaftliche Organisation der Begierde und der Bedürfnisbefriedigung. Durch die Knechtung des unterlegenen Bewußtseins ist eine Bedürfnisgemeinschaft entstanden, für dessen Aufrechterhaltung und Funktionieren ausschließlich der Knecht zuständig ist. Das ist der Preis für das Leben, das ihm der Herr geschenkt hat. Er hat für die Begierde des Herrn zu arbeiten und seine Bedürfnisse mit der vorrangigen Befriedigung der Bedürfnisse des Herrn abzustimmen. Diese Bedürfnisbefriedigungsgemeinschaft ist

sicherlich die unterste Organisationsform des Geistes. Sie ist eine Wir–Gestalt, die ausschließlich in der gemeinsamen Natürlichkeit der Selbstbewußtseins verankert ist. Von einer Anerkennungsgemeinschaft kann hier noch keine Rede sein. Bestenfalls haben wir ein perverses Tauschverhältnis vor uns: der Herr tauscht das Lebenlassen des Knechtes gegen dessen lebenslangen Dienst ein.

Im Herr–Knecht–Kapitel begegnet uns auch eine These vom zivilisatorischen Fortschritt. Zivilisatorischer Fortschritt, Fortschritt des Wissens und Könnens beruht, so Hegel, auf der kruden Kooperation von Herr und Knecht. Eine Kooperation ist Zusammenarbeit zu gegenseitigem Vorteil. Kooperation dient aber auch zur Mehrung des gesamtgesellschaftlichen Nutzens. Worin aber besteht nun der Kooperationsbeitrag des Herrn? In der Aufrechterhaltung der Abhängigkeit, in der Aufrechterhaltung der Furcht vor ihm. Denn, so führt Hegel aus, nur die Furcht führt zum Dienst; und nur der Dienst bildet. Nur im furchtbegründeten Dienst wird die Disziplin aufgebracht, die notwendig ist, um die Belange der eigenen Besonderheit zu transzendieren.

Es sind zu dieser Reflexion die beiden Momente der Furcht und des Dienstes überhaupt sowie des Bildens notwendig, und zugleich beide auf eine allgemeine Weise. Ohne die Zucht des Dienstes und Gehorsams bleibt die Furcht beim Formellen stehen und verbreitet sich nicht über die bewußte Wirklichkeit des Daseins. Ohne das Bilden bleibt die Furcht innerlich und stumm, und das Bewußtsein wird nicht für es selbst. Formiert das Bewußtsein ohne die erste absolute Furcht, so ist es nur ein eitler eigener Sinn; denn seine Form oder Negativität ist nicht die Negativität an sich; und sein Formieren kann ihm daher nicht das Bewußtsein seiner als des Wesens geben. Hat es nicht die absolute Furcht, sondern nur einige Angst ausgestanden, so ist das negative Wesen ihm ein Äußerliches geblieben, seine Substanz ist von ihm nicht

durch und durch angesteckt. Indem nicht alle Erfüllungen seines natürlichen Bewußtseins wankend geworden, gehört es an sich noch bestimmtem Sein an; der eigene Sinn ist Eigensinn, eine Freiheit, welche noch innerhalb der Knechtschaft stehenbleibt. Sowenig ihm die reine Form zum Wesen werden kann, soweit ist sie, als Ausbreitung über das Einzelne betrachtet, allgemeines Bilden, absoluter Begriff, sondern eine Geschicklichkeit, welche nur über einiges, nicht über die allgemeine Macht und das ganze gegenständliche Wesen mächtig ist. (HEGEL, 1970a, S. 154).

Das Selbstbewußtsein ist für Hegel Rückkehr zu sich selbst aus dem Andersein. Darum ist das Selbstbewußtsein immer zugleich auch Freiheitsbewußtsein. Freiheit ist das Wesen des Selbstbewußtseins. Denn Freiheit ist nach Hegel allgemein Beisichsein im Anderssein oder Zusammengehen Seiner im Anderen mit sich selbst. In seiner reinen Gestalt tritt diese Freiheit im Denken hervor. Daher ist das begreifende Selbstbewußtsein, das die Identität seiner selbst und des Anderen entfaltende begriffliche Denken die höchste Wesensform der Freiheit. Hier, in der Herr–Knecht–Beziehung kommt die Freiheits– und Selbsterfahrung des Selbstbewußtseins über selbstbewußtes Formieren, über die Erfahrung eigener Geschicklichkeit im Umgang mit den Dingen noch nicht hinaus. Es ist die Freiheit der Technik. Ihr Protagonist ist *homo faber*, der Ingenieur.²²

Diese sich in der Arbeit, in der Auseinandersetzung mit der Natur entwickelnde Rationalitätsform des Knechtes ist die einzige Verbindung, die zwischen dem Herr–Knecht–Kapitel der *Phänomenologie des Geistes* und der politischen Philosophie Hobbes' besteht. Der Hegelsche Knecht wie der Hobbessche Naturzustandsbewohner sind Vertreter der providentiellen, der planenden, zukunftsbeherrschenden Vernunft. Beide

können nicht genießen, beide müssen die Begierde hemmen, um die Voraussetzungen des Überlebens zu sichern. Aber während der Knecht seines dialektischen Gegenübers bedarf, um seine Mission in der Entwicklungsgeschichte des Geistes erfüllen zu können, fehlt in der Hobbesschen Geschichte die Entsprechung des Herrn gänzlich. Im Gegenteil: das gesamte vertragstheoretische Argument würde in sich zusammenfallen, wenn der Naturzustand ein Ort der Ungleichheit wäre. Weil die natürliche Gleichheit für die Begründungsfunktion des gesamten kontraktualistischen Arguments eine ungemein wichtige Voraussetzung darstellt, führt Hobbes sie ausdrücklich als strukturelles Merkmal des Naturzustandes ein. Daß zwischen den Menschen eine natürliche Gleichheit besteht, besagt allgemein, daß die Natur die Menschen

[...] hinsichtlich ihrer körperlichen und geistigen Fähigkeiten so gleich geschaffen hat, daß trotz der Tatsache, daß bisweilen der eine einen offensichtlich stärkeren Körper oder gewandteren Geist als der andere besitzt, der Unterschied zwischen den Menschen alles in allem doch nicht so beträchtlich ist. (HOBBES, 1979, S. 94).

Es ist für das Naturzustandsargument sehr wichtig, daß diese natürliche Gleichheit eine Bedrohungssymmetrie impliziert: Es gibt keine natürlichen Sieger, und es gibt keine natürlichen Opfer; jeder Mensch ist für jeden Menschen eine lebensgefährliche Bedrohung. Daraus folgt, daß eine natürliche Selbstregulierung der Naturzustandskonflikte grundsätzlich nicht zu einer dauerhaften Friedensordnung führen kann. Eine natürliche Selbstregulierung der Konflikte würde nur dann einen stabilen Friedenzustand herbeiführen, wenn es eine hinreichend große und unveränderliche natürliche Ungleichheit gäbe, wenn es natürliche Herrscher und natürliche Untertanen gäbe,

wenn sich aus der natürlichen Ungleichheit auf naturwüchsiger Weise eine stabile Herrschaftsordnung ergäbe. Dieser Strategie einer Selbstbefriedung des Naturzustandes auf der Grundlage eines sich stabilisierenden natürlichen Kräfteungleichgewichts versperrt das Hobbessche Naturzustandsargument mit seiner Annahme der natürlichen Gleichheit den Weg. Die natürliche Gleichheit der Menschen verhindert, daß sich jemand im Naturzustand dauerhafte Vorteilspositionen schaffen kann, verhindert eine Pazifikation durch natürliche Überlegenheit. Politische Herrschaft gibt es nur als künstliche Veranstaltung, als von allen gleichermaßen gewollte und hergestellte Zwangsordnung. Die natürliche Gleichheit ist auch logische Vorbedingung des Vertragsschlusses, der den Naturzustand beendet: Nur zwischen Gleichen gibt es Verträge, zwischen Ungleichen gibt es Diktate.

Die Argumentationsbewegungen schlagen im Herr-Knecht-Kapitel der *Phänomenologie* und im Naturzustandskapitel des *Leviathan* also genau entgegengesetzte Richtungen ein. Ist der Naturzustand Hobbes' ein Zustand der Gleichheit, der durch die Staatsgründung in einen Zustand äußerster Ungleichheit übergeht, so schildert das Herr-Knecht-Kapitel einen Zustand äußerster Ungleichheit, der im Verlauf der Bildungsgeschichte des Bewußtseins durch einen Zustand wechselseitiger Anerkennung, durch einen Zustand der Gleichheit aller sich im allgemeinen Selbstbewußtsein zusammenschließenden Selbstbewußtseine abgelöst wird.

7 “HOBBES [...] BAHNT HEGEL DEN WEG”²³

NATURZUSTAND UND ANERKENNUNGSKAMPF

In der lärmenden Furcht des Hobbesschen Kriegszustandes stagniert die zivilisatorische Entwicklung. Die Überlebensanstrengungen zehren alle Kräfte auf, die Verteidigungsbemühungen schlucken alle Ressourcen. Wie alle Grenzsituationen ist der Naturzustand völlig unproduktiv, weil sich produktive menschliche Energien nur in Situationen entfalten können, in denen die Selbsterhaltung nicht mehr prekär ist und die Sorge um die Sicherheit vertrauensvoll den staatlichen Schutzinstitutionen überlassen werden kann. Im Naturzustand

[...] ist für Fleiß kein Raum, da man sich seiner Früchte nicht sicher sein kann; und folglich gibt es keinen Ackerbau, keine Schiffahrt, keine Waren, die auf dem Seeweg eingeführt werden können, keine bequemen Gebäude, keine Geräte, um Dinge, deren Fortbewegung viel Kraft erfordert, hin- und herzubewegen, keine Kenntnis von der Erdoberfläche, keine Zeitrechnung, keine Künste, keine Literatur, keine gesellschaftlichen Beziehungen, und es herrscht, was das Schlimmste von allem ist, beständige Furcht und Gefahr eines gewaltigen Todes – das menschliche Leben ist einsam, armselig, ekelhaft, tierisch und kurz. (HOBBES, 1979, S. 96).

Nicht erst Rousseau interpretiert den Weg vom Naturzustand in den Staat als Prozess der Menschwerdung, auch in der Hobbesschen politischen Philosophie kommt das Verlassen des Naturzustandes einer Metamorphose gleich: erst im Schatten des Staates verwandelt sich das biologische Gattungsexemplar in ein menschliches Individuum. Der Zustand der Unsicherheit zwingt die Menschen in einen dumpf-animalischen Selbsterhaltungskampf. Daß er sich dabei der Fähigkeiten seiner

natürlichen Vernunft bedient, erhebt ihn noch nicht über das Tierische. Erst dann, wenn er sich eine künstliche Welt schützender Institutionen schafft und ein selbstbestimmtes Leben in eine offene, angstfreie Zukunft hinein führen kann, schwingt er sich zum Menschen auf. Friedliche Verhältnisse gestatten wechselseitige Berechenbarkeit und Zukunftsvertrauen. Damit ermöglichen sie ein Klima, in dem sich die Individuen von den Restriktionen und Risiken der Grenzsituation befreien können, in dem sie es sich leisten können, das Niveau eindimensionaler Selbsterhaltung zu verlassen, Person zu werden und ein Leben zu leben. In dem Maße, in dem unser Personenverständnis auf einen starken Identitätssinn und zeitliche Einheitsstrukturen nicht verzichten kann, in dem Maße, in dem wir den Personenbegriff mit reflexiver Lebenspraxis und Lebensführungskompetenz verbinden, in dem Maße erweist sich die Möglichkeit, Person zu sein, als von fundamentalen politischen Friedensgarantien abhängig. Erst der Staat erlaubt es uns, Person zu sein; das ist die personentheoretische Pointe des Friedens. Und er erlaubt es uns, weil wir Zukunft haben. Zukunft ist das große Geschenk des Friedens. Im Krieg herrscht das Diktat der Gegenwart, unter dem sich das Leben in eine Sequenz von immergleichen Selbsterhaltungsepisoden auflöst. Politik bricht dieses Diktat der Gegenwart, schafft Zukunft, erlaubt differenzierte Lebensplanung, das Ausgreifen auf Anderes. Nur im Frieden vermag die persönliche Identitätsbildung zu florieren, nur der Frieden gibt der Selbstbestimmung eine Chance und erlaubt den Menschen, ein Leben als Person zu führen.

Wie ersichtlich kann man dem Hobbesschen Naturzustand personentheoretisch auslegen, den dramatischen Dualismus

von Naturzustand und Rechtszustand im Lichte personentheoretischer Zuträglichkeit betrachten. Jedoch ist damit nicht gesagt, daß man den Kriegszustand, der wesentlich ein virtueller ist, als Kampf um Anerkennung auslegen kann. Natürlich bemüht sich das Individuum des Hobbesschen Naturzustandes, das lediglich ein Rationalitätstheoretisches Passe-partout des Lesers ist und en masse vorkommt, um Überlegenheit, aber nicht im Sinne eines machtpolitischen Äquivalents der altadligen Ehre, wie Strauss meint. Die Ehre will anerkannt werden, will entsprechende Achtungsbezeugungen erfahren; die Macht und der ihr gänzlich gleichgestellte, da gleiche Wirkungen hervorruhende Ruf, Macht zu haben, hingegen ist lediglich ein Mittel der Selbsterhaltungssicherung. Strauss' Beeinflussungsthese ist zirkulär; der angebliche Hobbes-Einfluss auf das Herr-Knecht-Kapitel der *Phänomenologie* verdankt sich einer vorgängigen Hegelianisierung der Hobbesschen Darstellung, die Strauss dadurch erleichtert wurde resp. ihm darum plausibel und von der Sache her einsichtig erschien, weil er Hobbes' Naturzustandsschilderung tugendtheoretisch auslegt.²⁴ Hobbes' Naturzustandsmenschen sind für Strauss nicht aus allen kulturellen und moralischen Ordnungen herausgefallene Gattungsatome, die in einer Welt der Knappeit die Überlebensrisiken der ungebändigten Konkurrenz erleben und aus dieser Existenznot heraus unter großen Rationalitätsanstrengungen den Staat erfinden, sondern von den Lastern des Stolzes, der Ehrsucht und der Eitelkeit getriebene Menschen, deren Selbstschätzung der Bestätigung ihrer Überlegenheit und Großartigkeit durch andere bedarf, und die in einen Kampf auf Leben und Tod gehen, um sich diese begehrte Anerkennung gewaltsam

zu verschaffen. Im Naturzustand Strauss' wird nicht das karge machtaxonomische Idiom der Überlebensrationalität gesprochen; in seinem Naturzustand wird die Sprache der Moral gesprochen, hier herrscht moralpsychologische Gereiztheit, jeder wähnt sich beleidigt und wirft den Fehdeschuh. Damit ist die Grammatik des adeligen Zweikampfs etabliert, die dann in den einschlägigen Passagen der Hegelschen *Phänomenologie* selbstbewußtseinsttheoretisch umgeschrieben wird.

Wie wenig der Machtkampf Hobbes' mit dem Anerkennungskampf Hegels zu tun hat, zeigt sich auch darin, daß die aus Überlebensinteresse, Rationalität und vorfindlichem Knappeitsregime gesponnene Machtakkumulationsstrategie gerade nicht darauf aus ist, sich im Kampf zu bewähren, sondern den Kampf zu meiden. Während Hegels Argumentation den tatsächlichen Kampf benötigt, ist die Überzeugungskraft des Hobbesschen *exeundum-e-statu-naturali*-Arguments von der Tatsächlichkeit des Kampfes gänzlich unabhängig. Es genügt, daß die Furcht vor ihm rational und handlungswirksam ist. Hobbes' Naturzustandsbewohner ist nicht im mindesten an einer wie immer gearteten Anerkennung interessiert; sein Interesse gilt dem Überleben. Er will nicht von Anderen anerkannt werden, sondern von Anderen gefürchtet werden, so wie er sie fürchtet. Der im Hobbesschen Naturzustand wirksame Egalitarismus ist der Egalitarismus der Furcht, die Wechselseitigkeit des Mißtrauens. Die politische Philosophie der Neuzeit ist davon überzeugt, daß es unter natürlichen Bedingungen kein gedeihliches menschliches Zusammenleben geben wird, daß die Menschen unter natürlichen Bedingungen sich in einem Kriegszustand befinden. Das heißt nun nicht, daß der Naturzustand mit Schlachtenlärm

erfüllt ist, sondern daß er ein Zustand der Furcht, des Mißtrauens und der Unsicherheit ist. Jeder ist vor jedem auf der Hut. Das "Wesen des Kriegs", so Hobbes, besteht "[...] nicht in tatsächlichen Kampfhandlungen, sondern in der bekannten Bereitschaft dazu während der ganzen Zeit, in der man sich des Gegenteils nicht sicher sein kann". (HOBBES, 1979, s. 96). Menschen besitzen Vernunft und daher praktische Voraussicht. Sie versuchen sich für mißliebige Fälle zu wappnen. Es gilt, mit dem Schlimmsten zu rechnen und der Gewalt anderer zuvorzukommen. Den Anderen selbst zu attackieren, erhöht die eigenen Überlebenschancen; auf die Friedfertigkeit der Anderen sich zu verlassen, ist in höchstem Maße irrational. Rational, weil den eigenen Interessen dienlich, ist es hingegen, gewaltbereit und, wie Kant sagt, "jederzeit in der Kriegsrüstung zu seyn". (KANT, Refl 7646, AA 19: 476).

Strauss' Hegelianisierung Hobbes' geht weit über die Verfälschung des Naturzustandes zu einem tugendethisch vermessenen Zweikampfszenario anerkennungswüriger Stolzer hinaus. Sie führt zu einer gänzlichen Uminterpretation des gesamten Argumentationsaufbaus der politischen Philosophie Hobbes'. Der rationale Konstruktivismus der kontraktualistischen Beweisführung wird nach dem methodologischen Vorbild der *Phänomenologie* historisiert und teleologisiert. Die argumentationslogische Trias Naturzustand–Vertrag–Staat wird von Strauss in einen Lern- und Erfahrungsprozess verwandelt, der die jeweilig nächste Stufe als notwendiges Resultat der Unzuträglichkeit der vorangegangenen erreicht. Wie in der *Phänomenologie* die neue Bewußtseinsgestalt sich aus der immanenten Widersprüchlichkeit ihrer Vorgängerin mit Notwendigkeit entwickelt,

so soll auch Hobbes nach der Lesart Strauss' die Argumentationszusammenhänge des *Leviathan* als eine Selbstdentfaltungsgeschichte angelegt haben, in der der Naturzustand an sich selbst zugrunde geht, durch seine eigene Aporetik zur Aufhebung drängt und den Staat als seine bestimmte Negation notwendig hervorbringt.

Nichts könnte Hobbes' Argumentation mehr verkennen als die These von der Selbstaufhebung des Naturzustandes und der notwendigen Erzeugung des Staates. Der von Hobbes intendierte Staatsbeweis ist der Nachweis der rationalen Vorzugswürdigkeit menschlichen Zusammenlebens unter der Herrschaft allgemein freiheitseinschränkender Regeln. Dieses Argument zielt auf die pragmatische Notwendigkeit des Staates. Diese Notwendigkeitssorte ist unter den Notwendigkeitsvarianten fraglos die trivialste, theoretisch anspruchsloseste. Sie ist nicht mit der von Kant verfochtenen vernunftrechtlichen Notwendigkeit zu verwechseln, die das Leben im Staat und den Gehorsam seinen Gesetzen gegenüber in den Rang einer apriorischen Pflicht erhebt. Und schon gar nicht hat sie etwas mit der geschichtsteleologischen Notwendigkeit der metaphysischen Genealogie Hegels gemein, die Strauss der Hobbesschen Darstellung überstülpt. Naturzustand und staatlicher Zustand stehen nicht im Verhältnis einer notwendigen, durch die innere Zerfallsdynamik des Naturzustandes angestoßenen Abfolge zueinander.

ZUSAMMENFASSUNG: Im Mittelpunkt dieser umfassenden Studie steht der unterschiedliche Charakter der Kantischen und Hegelschen Auseinandersetzung mit Hobbes' Naturzustandstheorie. Während Kant Hobbes aus der Perspektive des normativen Rechtsphilosophen liest, integriert Hegel den Hobbesschen Naturzustand in seine dynamisch-teleologische Entwicklungsgeschichte des Bewußtseins. Kant würdigt den systematischen Wert der Naturzustandstheorie, kritisiert aber die normativen Konsequenzen der Hobbesschen Naturrechtskritik. Hegel hingegen verfremdet Hobbes völlig, löst das Naturzustandskonzept aus seinem systematischen Kontext und gibt ihm eine völlig neue Funktion. Diese Umdeutung ist jedoch nicht ohne Suggestionskraft. Zumindest Leo Strauss hat sich so sehr von ihr beeinflussen lassen, daß er nun seinerseits Hobbes in ein hegelianisiertes Gewand gesteckt hat.

STICHWORTE: Thomas Hobbes; Immanuel Kant; G.W.F.Hegel; Leo Strauss; Kampf um Anerkennung; Dialektik von Herr und Knecht; Naturzustand; Naturrecht; Staatsbegründung.

REFERENZEN

- ADORNO, Theodor W. *Aspekte*. In: _____. *Gesammelte Schriften 5*, Frankfurt/M: [s.n.], 1971. S. 287).
- _____. *Aspekte der Hegelschen Philosophie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1957.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*: werke 3. Frankfurt: Suhrkamp, 1970a.
- _____. *Jenaer Schriften 1801 – 1807*. Frankfurt: Suhrkamp, 1970b. Bd.2.
- _____. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundsätze*. Frankfurt: Suhrkamp, 1817.
- HOBBES, Thomas. *Leviathan*. Macpherson: Harmondsworth, 1979.
- HÖFFE, Otfried. Zur vertragstheoretischen Begründung politischer Gerechtigkeit: Hobbes, Kant und Rawls im Vergleich. In: _____. *Ethik und Politik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1979. p. 195-226.
- HONNETH, Axel. *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt: Suhrkamp, 1992.
- KERSTING, Wolfgang. *Thomas Hobbes zur Einführung*. Hamburg: Junios, 2009.

_____. *Wohlgeordnete Freiheit: Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*. Paderborn: Mentis, 2007.

_____. *Kant über Recht*. Paderborn: Mentis, 2004.

MACPHERSON, Crawford B. *Die politische Philosophie des Besitzindividualismus*. Frankfurt: Suhrkamp, 1967.

MEDICK, Hans. *Naturzustand und Naturgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen.

In: _____. *Schriften zur Kulturkritik*. Hamburg: Meiner, 1971. p. 77-268.

SPAEMANN, Robert. *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration*: Studien über L. G. A. de Bonald. München: Klett-Cotta, 1959.

SPAEMANN, Robert. *Reflexion und Spontaneität*. Studien über Fénelon: Stuttgart, 1963.

STRAUSS, Leo. Hobbes' politische Wissenschaft. In: _____. *Gesammelte Schriften*. Stuttgart: [s.n.], 2001. Bd. 3.

NOTEN

1 Wolfgang Kersting, bis 2011 Professor für Philosophie an der Universität Kiel. Wichtigste Veröffentlichungen: Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie (1986; 32007; portugiesische Übersetzung: Liberdade Bem-Ordenada. Filosofia do Direito e do Estado de Immanuel Kant 2011; japanische Übersetzung 2013); Thomas Hobbes zur Einführung (1992; 42009); John Rawls zur Einführung (1992; 42009); Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags (1994; 22005); Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend (1997); Platons 'Staat' (1999, 22006); Theorien der sozialen Gerechtigkeit (2000); Politik und Recht (2000); Filosofia Política del Contractualismo Moderno (2001); Kritik der Gleichheit (2002; 22008); Universalismu e Direitos Humanos (2003); Kant über Recht (2004; japanische Übersetzung 2013); Liberdade e Liberalismo (2005); Verteidigung des Liberalismus (2009; 22010); Macht und Moral (2010); Wie gerecht ist der Markt? (2011).

2 Vgl. Kersting (2007).

3 Vgl. Kersting (2009).

4 "Hobbes' Satz: *status hominum naturalis est bellum omnium in omnes*, hat weiter keinen Fehler, als daß es heißen sollte: *est status belli etc.* Denn wenn man gleich nicht einräumt, daß zwischen Menschen, die nicht unter äußern und öffentlichen Gesetzen stehen, jederzeit wirkliche Feindseligkeiten herrschen: so ist doch der Zustand derselben [...] ein solcher Zustand, in

welchem ein jeder selbst Richter über das sein will, was ihm gegen andere recht sei, aber auch für dieses keine Sicherheit von andern hat oder ihnen giebt, als jedes seine eigene Gewalt; welches ein Kriegszustand ist, in dem jedermann wider jedermann beständig gerüstet sein muß. Der zweite Satz desselben: *exeundum esse e statu naturali*, ist eine Folge aus dem erstern: denn dieser Zustand ist eine continuirliche Läsion der Rechte aller andern durch die Anmaßung in seiner eigenen Sache Richter zu sein und andern Menschen keine Sicherheit wegen des Ihrigen zu lassen, als bloß seine eigene Willkür“ (KANT, RGV, AA 06: 97, Anm.).

5 “The Power of a Man, (to take it Universally,) is his present means, to obtain some future apparent Good” (HOBBES, 1979, S. 150).

6 “Man thut in einer Handlung gegen einen Anderen Unrecht (iniuste agit) ob man gleich ihm nicht Unrecht thut (weil er kein Recht gehabt oder es verwirkt hat) und das geschieht wenn der leidende Theil sich nicht im rechtlichen Zustande befindet. In diesem Fall kann der letztere Wiederstehen. - Man thut aber darum unrecht weil man so verfährt daß kein status iuridicus entspringen kann“ (KANT, VAMS, AA 23: 211).

7 “Ich bin von andern Menschen, die im natürlichen Zustande sind, laesus per statum. Denn ich habe keine sicherheit und das Eigenthum ist immer in Gefahr. Ich bin nicht verbunden, in dieser Furcht zu bleiben“ (KANT, Refl 7647, AA 19: 476-7).

8 “Das Naturzustandskonzept erfüllt bei Hobbes eine fundamentalkritische Funktion insofern, als die im gleichzeitig „verhüllenden und entlarvenden“ Gewand des Naturzustandes dargestellte bürgerliche Gesellschaft als zur rechtlichen und politischen Selbstregulierung unfähig erkannt wird“ (MEDICK, 1973. S. 35).

9 Das wird in der Höffeschen Rekonstruktion des Kantischen Arguments verkannt. Vgl. Höffe (1979). Kant ist nicht von Hobbes abgewichen, um ein unanfechtbares anthropologisches Fundament zu finden. Kant hat vielmehr in der Endgestalt seines Staatsbeweises auf anthropologische Fundierung gänzlich verzichtet und ein lupenreines normatives Naturzustandsargument entwickelt, ein Naturzustandsargument, das die Negativität des Naturzustandes ausschließlich in seiner strukturellen Rechtswidrigkeit erblickt.

10 In Kersting (2004) habe ich zu zeigen versucht, daß Kant die Reichweite seiner eigenen Argumentation unterschätzt hat: Die Notwendigkeit des Staates lässt sich bereits auf der Grundlage des Rechtsgesetzes selbst erweisen. Denn nicht erst die reinen Prinzipien des Mein und Dein produzieren aufgrund ihrer epistemischen Unbestimmtheit Rechtskonflikte selbst für Gutwillige, auch das Rechtsgesetz selbst ist viel zu abstrakt, um alle denkbaren Freiheitskonflikte im Naturzustand auszuschließen. Das Argument, das aus dem Privatrecht die Notwendigkeit des Staates ableitet, kann auch bereits auf das Rechtsgesetz angewendet werden. Der Naturzustand ist auch als reiner Vernunftrechtszustand ein Zustand, in dem zu sein und zu bleiben bedeutet, eine *laesio per statum* zu begehen.

11 KANT, VATP, AA 23: 134.

12 Vgl. „Hieraus folgt: daß alle Widersetzlichkeit gegen die oberste gesetzgebende Macht, alle Aufwiegelung, um Unzufriedenheit der Unterthanen thätig werden zu lassen, aller Aufstand, der in Rebellion ausbricht, das höchste und strafbarste Verbrechen im gemeinen Wesen ist: weil es dessen Grundfeste zerstört. Und dieses Verbot ist unbedingt,

so daß, es mag auch jene Macht oder ihr Agent, das Staatsoberhaupt, sogar den ursprünglichen Vertrag verletzt und sich dadurch des Rechts Gesetzgeber zu sein nach dem Begriff des Unterthans verlustig gemacht haben, indem sie die Regierung bevollmächtigt, durchaus gewaltthätig (tyrannisch) zu verfahren, dennoch dem Unterthan kein Widerstand als Gegengewalt erlaubt bleibt. Der Grund davon ist: weil bei einer schon subsistirenden bürgerlichen Verfassung das Volk kein zu Recht beständiges Urtheil mehr hat, zu bestimmen: wie jene solle verwaltet werden. Denn man setze: es habe ein solches und zwar dem Urtheile des wirklichen Staatsoberhaups zuwider; wer soll entscheiden, auf wessen Seite das Recht sei? Keiner von beiden kann es als Richter in seiner eignen Sache thun. Also müßte es noch ein Oberhaupt über dem Oberhaupte geben, welches zwischen diesem und dem Volk entschiede: welches sich widerspricht“ (KANT, TP, AA 08: 300).

13 Da das Recht nur gewaltfreie Verfahren akzeptiert, um Recht zu suchen und Recht zu bekommen, kann es per definitionem keinen gerechten Krieg für Kant geben. Auch der Krieg kann nicht gerecht sein, der andere Staaten einer globalen öffentlichen Gesetzgebung unterwirft. Was den Individuen nach einem Erlaubnisgesetz der reinen praktischen Vernunft im Naturzustand erlaubt ist, ist den Staaten nicht gestattet. Es kann für Kant keinen Rechtsgrund für die Eröffnung eines Krieges geben. Daher gibt es zwar einen unwahren, da auf Furcht basierenden, und einen wahren, da im Recht begründeten Frieden, aber keinen gerechten oder ungerechten Krieg, sondern immer nur einen widerrechtlichen Krieg.

14 Beide Argumente sind nicht stichhaltig: das analytische Argument basiert auf einer *petitio principii*: wenn man den Staat durch unteilbare Souveränität definiert, dann kann es in der Tat aus begrifflichen Gründen keine supranationale Verfassung geben. Und das empirische Argument operiert mit einer unzulässigen Unterstellung: die Unerwünschtheit eines weltstaatlichen Zentralismus ist nur dann ein Einwand gegen einen Staatenverein, eine Völkerrepublik, wenn jede Form einer supranationalen, die einzelstaatliche Souveränität einschränkenden rechtlichen Gewalt sich notwendig in einen globalen Zentralstaat verwandeln würde.

15 Vgl. Strauss (1992).

16 Es bietet sich an, innerhalb des Hegelschen Darstellung dieses weniger durch Hobbes inspirierten, sondern durch Fichtes Selbstbewusstseintheorie beeinflußten Kampfes um Anerkennung unterschiedliche Phasen zu unterscheiden: während Hegel in den Schriften und Entwürfen der vorphänomenologischen Zeit den Anerkennungskampf noch vor dem Hintergrund des traditionellen Naturrechts skizziert, ihn also in seiner Naturzustandsüberwindungsfunktion betrachtet, fehlt dieser naturrechtliche Horizont im *Phänomenologie*-Kapitel gänzlich, dort geht es um selbstbewußtseintheoretische Sachverhalte, nicht um naturrechtliche oder sittlichkeitstheoretische Zusammenhänge.

17 Vgl. Spaemann (1963; 1959, S.201).

18 Hegel (1970b, S.445).

19 Vgl. Rousseau (1971).

20 Vgl. Macpherson (1967).

21 Aristoteles bezeichnet den Sklaven als “belebtes Werkzeug“ (*órganon émpsycon*) (*Politik* 1254 a 14 – 16).

22 Nach Adorno ist das Hegelsche Denken „listig insgesamt“ (ADORNO, 1971, S. 287). Nicht die Bejahrung der Unterordnung soll es empfehlen, sondern den Gehorsam als Tarnung. Der Mensch soll „[...] die ihm feindlichen Mächte sich zueignen, gewissermaßen in sie hineinschlüpfen“ (ADORNO, 1971, S. 287). Die Dialektik, die Hegel gegenüber Goethe als organisierten Widerspruchsggeist charakterisiert hat, soll gleichsam in den Untergund gehen, geduldig und in aller Heimlichkeit, nach innen sich erhaltend, nach außen sich verleugnend, auf ihre Stunde warten. „Hegel definiert in dem von Eckermann überlieferten Gespräch mit Goethe, in dem er Farbe bekannte wie selten sonst, die Dialektik als den organisierten Widerspruchsggeist. Darin ist nicht zuletzt jene Art von List mitbenannt, etwas von grandioser Bauernschlauheit, die so lange gelernt hat, unter den Mächtigen sich zu ducken und ihrem Bedürfnis sich anzuschmiegen, bis sie ihnen die Macht entwinden kann: die Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft plaudert das aus“ (ADORNO, 1971, S. 287). Diese These lässt sich durch den Text nicht belegen; im Gegenteil, der Text falsifiziert sie, setzt doch die Interpretation Adornos einen zwar versteckten, gleichwohl aber ungebrochenen Eigenwillen und Eigensinn des Unterdrückten, des Knechtes voraus. Jedoch ist für Hegel die ‚Fruchtbarkeit‘ der Knechtschaft nur dann gesichert, wenn der Knecht ‚absolute Negativität‘ ist, sich völlig seiner Eigenständigkeit begibt; nur dann ist der Überschritt in die Freiheit des Denkens möglich. „Der Knecht aber arbeitet sich im Dienste des Herrn seinen Einzel- und Eigenwillen ab, hebt die innere Unmittelbarkeit der Begierde auf und macht in dieser Entäußerung und Furcht des Herrn den Anfang der Weisheit, - den Übergang zum allgemeinen Selbstbewußtsein“ (HEGEL, 1817, Werke 10, § 435). Einen subjektiven Freiheitswillen, der sich ‚listig‘ vor den Mächtigen verbirgt und auf seine Zeit wartet, hat der Knecht nicht nur nicht, sondern darf er auch nicht haben, wie Hegel ausdrücklich vermerkt. Wenn von ‚List‘ gesprochen werden soll, dann nur im Sinn einer objektiven List, die hinter dem Rücken des Knechts durch den ihm aufgezwungene Sklavendienst dialektisch wirksam wird und seine Befreiung arbeitet.

23 Strauss (2001, S. 124).

24 Das IV. Kapitel, an dessen Ende sich die These vom Einfluß Hobbes‘ auf Hegels Vorstellungen vom Kampf um Anerkennung findet, trägt den Titel: ‚Adelstugend‘ (STRAUSS, 2001, S. 51ff.).

A FINALIDADE NA NATUREZA E A BIOLOGIA: RELENDÔ KANT¹

Jacinto RIVERA DE ROSALES²

1 CISÃO E PASSAGEM

A ciência moderna nasce com Bacon, Descartes, Galileu e Newton, eliminando do seu horizonte de compreensão as causas finais, ao considerá-las elementos antropomórficos que romperiam com a legalidade objectiva que procuravam. Deste modo se opõe à física aristotélica e, portanto rapidamente, devido ao seu enorme êxito, se eleva com a pretensão de ser também a última palavra ontológica sobre a realidade da Natureza, substituindo qualquer outra consideração filosófica. Ela se constituiu sob o princípio metodológico de abstracção de toda a subjectividade, e esta foi, em consequência, também eliminada da Natureza, ao pensar-se precisamente que a ciência natural era o *logos* que esgotava toda a realidade natural possível. O modelo mecânico estendeu-se a outros âmbitos, extravasando de facto o marco das ciências (marco que Kant teve de desenhar novamente na sua *KrV*), convertendo-se em filosofia, numa visão

mecanicista do mundo. Enquanto os gregos distinguiam entre *physis* y *téchne*, o mundo moderno, desde o Renascimento, começou a investigar a Natureza segundo o modelo da indústria humana, sob o paradigma do técnico e mecânico, do moldável e previsível, do manipulável, «pois eu não reconheço», dizia Descartes, «nenhuma diferença entre as máquinas que fazem os artesãos e os diversos corpos que a Natureza por si só compõe», mas porque os instrumentos dos quais a Natureza se serve são demasiado pequenos para serem percebidos pelos nossos sentidos³. A experiência e a predição mensuráveis tornaram-se prova principal das asserções. Desse modo, o espírito humano concentrou-se nos aspectos controláveis da realidade e os seus avanços científicos e tecnológicos foram abrindo, desde então, novas e surpreendentes concepções do mundo, com perspectivas antes insuspeitáveis, numa aventura do saber sem precedentes e em si mesma apaixonante. Mas

não nos deveríamos deixar seduzir em excesso, pois segundo essa abstracção metodológica da subjectividade na natureza, ficaríamos divididos em duas partes com improvável conexão: sujeito/objecto, alma/corpo, consciência/mundo, liberdade/natureza, fins subjectivos/ mecanismo natural, etc. Para alcançar a união de ambos os elementos, parecia melhor não pensar, mas agir, viver e sentir, dizia Descartes à Princesa Elizabeth⁴; talvez por isso tenha desembocado na teoria da glândula pineal.

Cedo o próprio homem foi integrado nessa natureza mecanicista, convertido num mero produto da natureza, num homem-máquina, como proclamara La Mettrie. De dominador, o homem passava a ser o dominado, desta vez pelas mesmas leis omnipresentes da Natureza, que não deixavam espaço para a liberdade. O fascínio que a ciência moderna exerceu sobre o pensamento filosófico continua presente hoje, quando alguns se reúnem sob o programa de naturalizar a filosofia, partindo por exemplo da teoria da evolução e da neurobiologia, pois o êxito explicativo e tecnológico da natureza frente ao desconcerto filosófico mostraria por si só que apenas a ciência pode falar da realidade com fundamento. No outro extremo estariam Leibniz, o reabilitador das formas aristotélicas, que na realidade dissolve o mundo em mónadas cogitantes, embora concebidas como «autómatas espirituais» (!), e Berkeley, para quem o ser do mundo se reduz a ser percebido por Deus e os homens. O caso de Espinosa é particular: nega a finalidade em Deus e a liberdade nos homens⁵, mas escreve uma ética mostrando-nos o caminho que conduz à sabedoria como expoente da expressão divina.

A *Crítica do Juízo* [KU] de Kant encerra uma nova tentativa de solução, talvez não totalmente conseguida, desta moderna cisão entra a natureza, cujas leis e estruturas foram

estudadas na *Crítica da Razão Pura* [KrV], e a liberdade, de que se ocupou a segunda *Crítica* [*Crítica da Razão Prática*, KpV]. Na primeira, Kant mostrou que essa nova visão científica se apoiava nos fundamentos da nossa objectivação quotidiana do mundo, os que configuraram a objectividade em geral, e que, portanto, podia falar da realidade. Deste modo se fixavam as suas pretensões de verdade, mas também se punha limite à sua validade ontológica, demonstrando que a sua verdadeira realidade não conseguia responder às questões últimas da razão humana, ou seja, não conseguia preencher os mais profundos interesses da subjectividade. Não serão estes interesses meras ilusões às quais teríamos de renunciar? Esta questão ficaria sem resposta, se fôssemos seres meramente cognoscentes, mera actividade ideal. Mas acontece que, além da experiência objectiva, somos sujeitos de experiência moral e esta, apenas é comprehensível se postularmos a liberdade, é dizer, uma *realidade* que não é regida pela heteronomia das leis naturais, mas que dá lugar a outro reino, denominado por Kant como o reino dos fins. Deste modo temos novamente a finalidade instalada na realidade e a salvo de um determinismo filosófico pretensamente científico.

Ora, que a liberdade abre o espaço da finalidade significa, primeiro, que tal liberdade não é uma realidade absoluta; uma realidade infinita não teria que colocar fins a si mesma, pois seria já tudo. Embora a liberdade seja uma acção espontânea, no sentido de que parte de si, e por isso é responsável por si (este é o dado básico do qual se parte para a postular), não é tudo, nem sequer ela mesma é algo já feito; se o fosse, seria coisa, mas não liberdade. Liberdade é uma acção responsável por si, que portanto é consciente de si, e que é porque ela mesma se convida a ser. O

imperativo categórico não diz outra coisa; imperativo significa convite moral (moral é o modo de ser da liberdade), e categórico implica a sua validade em todo o momento e lugar. Em consequência, à liberdade o seu ser apresenta-se-lhe como um imperativo, como um dever ser, e só neste caso podemos passar do ser ao dever sem cometer a falácia que denunciara Hume. A liberdade, portanto, nunca acaba, está sempre no fio (da navalha) de si mesma, e talvez por isso, não poderíamos por princípio afirmar que fosse uma realidade finita ou infinita, se queremos pensar estas categorias a partir do modo de ser da coisa.

Em segundo lugar, dado que a liberdade não é uma realidade absoluta (no sentido de ser tudo), ela não existiria sem o outro, sem mundo. A realidade convida-se a si mesma a realizar-se no mundo transformando-o, configurando-o racionalmente, tanto no que respeita à sua subjectividade empírica (inclinações, capacidades) como no que respeita ao mundo social e ao mundo físico, conforme as exigências profundas que descobre na sua racionalidade. Essa é a sua única forma de ser. Portanto, deve ser possível essa acção da liberdade, e em certa medida se está realizando, pois caso contrário não seríamos conscientes. Não há certamente passagem da natureza à liberdade, pois um influxo directo da Natureza na liberdade, causando nela qualquer determinação, equivaleria a destruí-la enquanto tal liberdade, a anular a sua autonomia. No entanto, deve haver uma passagem da liberdade à Natureza, uma influência daquela sobre esta,

[...] é dizer, o conceito de liberdade deve poder realizar o fim proporcionado pelas suas leis [ou seja, pelo seu *logos* ou modo de ser] no mundo sensível; e a natureza, em consequência, deve poder ser também pensada de tal forma que a legalidade da sua forma concorde ao menos com a possibilidade dos fins da liberdade que devem ser realizados nela. (KU, AA 05: 176).

Em consequência, deve haver uma unidade (unidade sintética ou identificação) entre a liberdade e a natureza, que sirva de ponto de união sintético entre ambas, entre o propósito ideal da liberdade (dos seus fins) e a sua realização na acção objectivamente transformadora do mundo. Deve existir, pois, uma Natureza que não seja meramente mecânica, que não se esgote nas formas estudadas na primeira *Crítica*, senão que exiba uma afinidade com a liberdade e os seus fins, mas que seja uma subjectividade que não chegue à consciência reflexiva ou conceptual, a dividida. Desse modo, a finalidade, e com ela a subjectividade, entra de novo na Natureza, conduzida desta vez pelas exigências filosófico-morais, as supremas para Kant. «Como deve ser constituído o mundo para um ser moral?» (HEGEL, [1986], I, p. 234), interrogavam-se os jovens Hölderlin, Schelling e Hegel no seu seminário de Tübingen, dando continuidade nele às preocupações de Kant e de Fichte.

No ponto IX, o último da introdução à *KU*, Kant recapitula, e se centra de novo no tema da divisão entre os dois reinos ou legalidades: o sensível da Natureza, e o suprassensível da liberdade. Nenhuma determinação directa de um sobre o outro é pensável. Mas a liberdade deve ter algum tipo de causalidade no mundo sensível. Melhor dito (especifica aqui Kant avançando no nosso assunto), não uma causalidade, pois o efeito da liberdade no sensível deve respeitar a causalidade natural, as leis ou o mecanismo do mundo, como tal ela não deve ser causa (*Ursache* ou influência directa), mas fundamento (*Grund*) de uma determinação que concretize a realidade e o curso da Natureza num sentido desejado pelas leis racionais. Assim como não há nenhuma influência directa da Natureza na liberdade, tão-pouco pode haver uma desta sobre aquela.

Temos de pensar que os influxos ocorrem através de um elemento intermédio:

A resistência ou a ajuda [que a liberdade pode encontrar na Natureza] não ocorre entre a Natureza e a liberdade [directamente], senão entre a primeira enquanto fenómeno e os efeitos da segunda enquanto fenómenos no mundo sensível; e mesmo a causalidade da liberdade (da razão pura e prática) é a causalidade de uma causa natural subordinada àquela [à liberdade] ([a causalidade] do sujeito enquanto homem, considerado pois como fenómeno [á temos de encontrar a síntese entre Natureza e liberdade que procuramos], cujo fundamento de determinação reside no inteligível que é pensado na liberdade, caso contrário inexplicável (da mesma forma [inexplicável] que aquilo que constitui o substrato suprasensível da natureza). (AA 05: 196).

«A condição de possibilidade» de que se realize o fim último (*Endzweck*) como efeito da liberdade reside pois «na Natureza ([na natureza] do sujeito como ser sensível, ou seja, como homem)» (KU, AA 05: 196). Isto conduz-nos ao conceito de uma finalidade ou adequação a fins (*Zweckmäßigkeit*) de certa natureza como condição de «[...] possibilidade do fim último, que só se pode realizar na Natureza e de acordo com as suas leis» (KU, AA 05: 196).

Até aqui o texto. Mas se continuarmos a pensar o que está lá, veremos que o sujeito ou homem fenoménico é o sentido interno⁶ e o corpo próprio⁷, ou seja, o corpo enquanto sentido internamente, o corpo vivido. Nele se deverá objectivar a finalidade ou subjectividade como natureza, a que ficará «subordinada» à liberdade, quando esta age, e por isso deverá haver entre elas um acto sintético de identificação, entre a liberdade e o «seu» corpo, que seria o ponto de união que estamos procurando. O nosso corpo próprio é o enlace ou passagem entre liberdade e Natureza, se bem que quando o designamos

corpo, já o estamos a considerar propriamente na sua dimensão de natureza, e apenas nos aproximamos ao que queremos assinalar se o pensarmos como corpo vivido. Para caminhar nesta direcção, Kant propõe-nos duas considerações. A primeira é a distinção entre fenómeno e coisa em si, que se viu já na primeira *Crítica*. A segunda é a analítica do Juízo teleológico.

2 A COISA EM SI E SUAS FORMAS

Para abrir espaço à pensabilidade desta tentativa de ligar Natureza e liberdade, Kant começa (já no ponto II da Introdução à *KU*, e também no final do ponto IX, os que assinalámos no ponto anterior) fazendo uso da distinção entre fenómeno e coisa em si, estabelecida na primeira das suas Críticas. Não entremos agora em toda a complexidade do conceito de «coisa em si», pois o que interessa aqui é trazer à luz o que quer e deve ser pensado pelo tema da finalidade na Natureza. «Coisa» significa aqui «realidade», seja de que tipo for, pois a expressão é aplicada também à liberdade, mas agora importa o seu sentido na Natureza, pois neste capítulo trata-se de pensar se a finalidade tem alguma realidade aplicada à Natureza. Com a expressão «em si», por seu lado, se quer dizer, entre outras coisas, que a realidade do mundo não é criada pelo sujeito, pois este não é um Deus que pudesse fazê-lo surgir do nada por meio de uma intuição intelectual. O sujeito humano só é capaz de intuição empírica. O mundo tem de lhe ser dado através da sensibilidade; sensibilidade, em Kant, indica a passividade radical por parte do sujeito. O sujeito é finito e tem que abrir-se à realidade do mundo que ele não protagoniza. «Coisa em si» indica essa originariedade do mundo no que respeita à sua realidade. O sujeito é activo no que se refere à interpretação, às formas que configuram toda

a compreensão do mundo: espaço-tempo, esquemas, categorias, princípios. Activo, mas não arbitrário, e isto em dois sentidos. Primeiro, no sentido de que essas formas são para o sujeito leis e necessidades da compreensão de todos os objectos, de toda a experiência, e válidas para todos os sujeitos, pois só assim, em virtude dessa necessidade e universalidade, os sujeitos têm *uma* experiência coerente e compartilhada, sabem o que esperar, podem encontrar-se e colaborar, conseguem construir uma identidade e uma comunidade. Mas também, segundo, no sentido de que o mundo responde *a partir de si* positivamente a essas formas, uma resposta que não é inventada pelo sujeito, mas que lhe é dada, e sem a qual essas formas resultariam vazias. Elas são reais porque o mundo responde positivamente *a partir de si*; por conseguinte, são as formas do próprio objecto, pois essas formas subjectivas do conhecer são acções ideais, *não acções reais*, e não só não criam *ex nihilo* o objecto, como tão-pouco o configuram realmente, nem física nem metafisicamente, senão que se limitam a interpretá-lo, a reconhecê-lo, não inventam nem fingem a resposta⁸. Não podemos compreender Kant na forma de um realismo interno, como se todos os fenómenos ou «representações» fossem dele e em sentido interno, à maneira de Hume, pois nesse caso tomaríamos o sujeito transcendental como um sujeito empírico, e o sentido externo seria apenas mera ilusão ou aparência (*Schein*). Isso iria contra, por exemplo, as Analogias da experiência e a «Refutação do Idealismo» que nelas se apoia⁹. Embora haja alguns textos kantianos que parecem dar origem a esta interpretação, temos de nos esforçar por traduzir os termos que ali aparecem num sentido transcendental e não meramente empírico, como costuma fazer a nossa linguagem quotidiana.

Conhecemos o objecto tal e como ele é em si, se este «em si» é entendido como o exige a consciência comum, a partir do ponto de vista empírico ou quotidiano. Daquilo que esta não se dá conta, no entanto, como o faz a reflexão filosófica transcendental, é de que isso que lhe parece «em si» é na realidade fenoménico, pois depende na sua elaboração como objecto das formas subjectivas de compreensão, ou seja, que a realidade se nos mostra com a aparência com que nós deixamos que apareça mediante as idealidades transcendentais. Portanto, os objectos não são «em si» no sentido em que fossem totalmente independentes de toda a subjectividade, mas que a sua resposta ou a face que mostram depende das perguntas ou formas transcendentais subjectivas. Quando conhecemos os objectos, a sua realidade e as suas formas são tão dadas pelo objecto (realismo empírico) como idealmente elaboradas pelo sujeito (idealismo transcendental). Sem o primeiro as formas ficariam vazias (no puro nada não existiria sequer o sujeito transcendental), mas sem o segundo, não haveria realidade conhecida. Para refutar esta última afirmação não basta eliminar a nossa existência e pensar no mundo que existia antes do aparecimento dos homens, por exemplo no tempo dos dinossauros, porque então estaríamos a abstrair apenas a nossa subjectividade empírica, não o sujeito transcendental, dado que *continuamos a pensar*, e investigamos os dinossauros também através dos vestígios presentes desse passado objectivo, por exemplo, através dos fósseis. Quando Kant afirma que não conhecemos as coisas ou a realidade em si, o que propriamente lhe interessa é combater a tentativa da metafísica (que ele denomina dogmática) de falar de objectos quando já nenhum nos é dado; nesse caso, continuamos a pensar a realidade apoiados apenas nas

idealidades transcendentais, as quais então são tomadas como se fossem qualidades de coisas em si, que nunca ocorrem. Nesse caso transformamos em coisas o que tem outro modo de ser, o que são meras idealidades.

Ora, essas formas estudadas na *KrV*, que configuram o ponto de vista da heteronomia e constituem o reino da objectividade, não têm por que ser as únicas formas que adopta a Natureza. 1º) Se essas formas criaram a realidade da Natureza, a materialidade do mundo (intuição intelectual), não seriam possíveis outras, mas já vimos que não é esse o caso. Além disso, 2º) essas formas objectivadoras oferecem-nos uma perspectiva necessária para dominar o mundo, mas não podemos justificar porquê estas e não outras, repete várias vezes Kant¹⁰; é o *factum* das formas, uma facticidade que abre a possibilidade de outras. 3º) Temos agora outra perspectiva necessária para o sujeito, a saber, este não só necessita da existência de meios conhecidos objectivamente, *idealmente*, no que têm de heteronomia, ao serem manipuláveis, senão que para a realização dos seus fins, exige tanto ou mais que essa manipulação ou transformação racional do mundo seja *realmente* possível, que a realidade tenha «braços» e forças *próprias* capazes de dirigir o mecanismo natural segundo os seus fins. Para isso é ineludível que o fim mesmo, ou seja, a subjectividade se faça Natureza, que haja um momento de identificação sintética entre ambas as *realidades*, num ponto real que não é nem liberdade (subjectividade racional) nem mera natureza mecânica, ou como diz Kant, nem propriamente prático nem teórico¹¹. Para que a Natureza seja transformável segundo fins (finalidade externa), é preciso que haja uma Natureza já moldada a partir de si em conformidade a fins (finalidade interna), ou seja, que o «em si» da Natureza, a sua

realidade, se manifeste com certa autonomia organizativa que nós teremos de perceber em analogia com a nossa subjectividade ou finalidade como nova perspectiva de compreensão. E isso é possível 4º) porque essa realidade em si do mundo é originária e não se esgota nas formas da objectividade; Kant defende uma concepção dinâmica da matéria, não composta de átomos insolúveis, mas de forças dinâmicas originárias e elásticas¹². Este cenário poderia aparecer a partir de outra perspectiva. 5º) Essas novas formas finais não poderão ser apresentadas num «outro mundo», senão dentro da objectividade, posto que não podem romper a unidade da experiência e da subjectividade, e porque essas formas da objectividade são o marco da visibilidade no qual nos são dados os objectos, o que as coloca na Natureza, que é justamente o lugar que necessitamos para realizar a liberdade. As novas formas, as da finalidade, hão-de aparecer dentro das primeiras como uma especificação particular das mesmas, que é o tema central da *KU*: a transição da experiência geral, pensada nas categorias, à articulação da experiência particular em conceitos, leis ou formas empíricas¹³. Nessa especificação há três âmbitos que requerem uma aplicação particular e específica do princípio da finalidade ou adequação a fins: a estética, a natureza orgânica e a história.

3 UM NOVO PARADIGMA DE COMPREENSÃO DE NATUREZA

Na Analítica do Juízo teleológico, Kant oferece um novo modo de consideração da Natureza a partir do ponto de vista da finalidade. Partimos da necessidade que a liberdade tem de realizar os seus fins. Mas para que isso seja possível, não basta que objectivemos o mundo e percebamos como poder transformá-lo (finalidade externa), mas

é necessário que a própria subjectividade se faça corpo, força natural (finalidade interna). Se isto é assim, como deve mostrar-se tal Natureza? Falamos de finalidade externa ou relativa quando um objecto é considerado como meio para fins de outro, do homem ou de outro ser vivo, enquanto que por finalidade interna ou «fim da Natureza» (*Zweck der Natur*) se entende um ser natural do qual parte o fim e põe a sua realidade como um fim para si mesmo¹⁴. Por conseguinte, a finalidade externa depende da existência de uma finalidade interna na Natureza, e nela se centra todo este assunto. Ora, se a finalidade se faz Natureza de acordo com a exigência racional moral, que forma adoptaria? Essa é a questão que guia a Analítica do Juízo teleológico nos §§64-66, possivelmente a parte mais original e brilhante da «Crítica do Juízo Teleológico», embora o ponto central de meu artigo seja o da Dialéctica de tal Juízo, e nela me alongarei mais, pois não se entenderia bem um sem o outro.

Poderíamos situar-nos aqui num nível de reflexão manifestamente transcendental, e proceder a uma dedução da finalidade na Natureza como condição de possibilidade de certos objectos nela: se a finalidade em si ou subjectividade se faz mundo, então aparece na forma de organismos vivos (isto remete novamente para o corpo próprio que vimos antes). Deste modo se constrói o esquema de outro conceito ou compreensão da Natureza, distinto do mecânico, e faz-se a partir de um modo de pensar ou método não científico-natural, mas filosófico-transcendental (isto é importante para o nosso tema), pois se deduzem os seres vivos não a partir de outros fenómenos ou objectos ou elementos naturais (como faz e deve fazer a ciência natural, explicar os objectos por meio de outros objectos, relacionando-os segundo leis, a fim

de captar a sua objectividade), mas partindo da exigência transcendental de que a finalidade da liberdade se objective, se faça mundo, pois essa é a questão com que se inicia esta investigação. A filosofia transcendental segue, pois, um caminho próprio, vai do sujeito ao objecto, de cima para baixo por assim dizer, e fá-lo surgir a partir de uma necessidade transcendental, aqui, a necessidade moral de que a liberdade se realize. Somente dessa forma poderíamos encontrar o que se procura, a saber, a idealidade ou subjectividade ou interna adequação a fins próprios (finalidade interna, *innere Zweckmässigkeit*) ou o «para si» de uma coisa como fim natural (*Ding als Naturzweck*).

Não alcança tal clareza o texto kantiano, escrito talvez com a pressa de quem sabe que lhe restam poucas forças para concluir o seu projecto filosófico¹⁵. Kant apresenta-o assim: como deve aparecer no mundo dos fenómenos a forma do objecto para que este permaneça como meramente contingente (*zufällig*) se apenas tivermos em conta o mecanismo das leis naturais e seja necessário fazer uso da finalidade, se queremos comprehendê-lo¹⁶. Ele procede antes de baixo para cima, desde um objecto já constituído pelas leis mecânicas até outro princípio de compreensão quando aquelas são insuficientes. Mas insuficientes em si ou apenas pelo escasso desenvolvimento das ciências ou saber objectivo? A finalidade parece chegar na realidade demasiado tarde, o objecto já está constituído e só habita na insuficiência, que pode muito bem revelar-se no futuro como ignorância. Para evitar isto, penso que é necessário accentuar o ponto de partida da realização da liberdade, embora nos textos kantianos só apareça nos parágrafos II e IX da Introdução, para depois ser esquecida. O enfoque mais presente no texto kantiano é o teórico-objectivo, e a diferença do Juízo

estético, que constitui «uma faculdade especial para julgar coisas de acordo com uma regra» (o gosto), o Juízo teleológico, e com ele todo o tema da finalidade na Natureza, «pertence à parte teórica da filosofia», embora ele tenha declarado que a realidade sintética ou ponto de união entre liberdade e Natureza aqui procurado não é nem teórico nem prático. Como é sabido, «prático» em Kant significa o que é possível por meio da liberdade racional, enquanto que «teórico» é o possível por meio das leis mecânicas da natureza, cujo fundamento foi estudado na primeira *Crítica*. Por isso, Kant não será capaz de tirar pleno partido da questão, pois o ponto de vista científico-teórico fica muito aquém. A partir da exigência racional de realização da liberdade Kant teria ido mais longe na investigação da finalidade na Natureza. Mas o resultado da investigação que Kant realiza na Analítica do Juízo quase não se melindra por isso, pois na sua resposta ambas as perspectivas vêm em boa parte a coincidir.

Como determinar que um produto natural (*Naturprodukt*) deva ser considerado também como fim da Natureza (*Naturzweck*) ou finalidade objectiva interna? Como reconhecê-lo? Kant responde: «Uma coisa existe como fim da Natureza quando é causa e efeito de si mesma (embora num duplo sentido)» (KU, AA 05: 370). Na relação mecânica, o fenómeno está condicionado por outro, que é a sua causa, e é apreendido a partir dessa heteronomia com o objectivo de poder dominá-lo, enquanto aqui, na relação teleológica, o fenómeno exibe certa autonomia ou autoafirmação. Ele não é causa da sua própria existência, no sentido de inventar-se a si mesmo a partir do nada, sem qualquer matéria, senão que é fundamento apenas da sua forma, que lhe confere a sua identidade, da mesma forma, que a nossa liberdade

unicamente pode e necessita transformar o mundo segundo as suas exigências, não de lhe fornecer a existência a partir do nada. A finalidade interna natural estabelece uma relação com a forma, pois «na forma consiste a essência da coisa»¹⁸. A questão de ver se há alguma existência que, enquanto tal, seja um fim em si, um fim último (*Endzweck*) para todos os outros seres, só pode ser abordada no âmbito moral e escapa à consideração da Natureza, dado que nela não há nada absoluto e toda a existência pode ser utilizada por outro ser como um simples meio (até o homem pode servir de alimento a outro animal).

Qual é a forma da finalidade, deste tipo especial de causalidade ou dependência? Há dois tipos de relação de dependência, a causalidade eficiente, que é unidireccional, e a final, que é bidireccional. O enlace das causas eficientes (*nexus effectivus*) caminha sempre da causa para o efeito, e não retorna deste sobre aquela: o efeito não causa a sua causa. Pelo contrário, o enlace das causas finais (*nexus finalis*) vai tanto num sentido como no outro. Podemosvê-lo no seu âmbito próprio, o das acções humanas: a comida é efeito dos ingredientes, dos utensílios e das acções do cozinheiro, mas a comida, na forma de ideia que o cozinheiro tinha do resultado final, dirigi as suas acções e determinou os utensílios e os ingredientes. O efeito é aqui causa (ideal) da sua causa (material). O ciclo aqui não é completo, porque intervém a divisão própria da consciência reflexiva, a saber, a separação entre a regra a seguir (conceito, linguagem) e o caso concreto (a comida feita). Mas esta separação não poderá ocorrer na Natureza; precisamente procuramos a síntese ou ponto de união prévio, que ponha fim à separação produzida na consciência reflexiva entre liberdade e Natureza. Como é que isto seria possível? Bem, de acordo com três características, que identificam a finalidade

interna natural, aquelas que a subjectividade adoptaria quando se faz Natureza, ou como diz Kant, as que nos obrigam a fazer uso da finalidade para compreender esse fenómeno concreto.

Primeira característica. O fim natural deve aparecer como um indivíduo que se produz a si mesmo. Com efeito, o conceito de fim está em relação com um todo ou unidade (originariedade) de múltiplos elementos (finitude). O fim, por exemplo, de «ir ao teatro» determina todas as acções necessárias que eu tenho de realizar e quando as concluir, determina quando chegamos ao fim, pois o fim está realizado. Por conseguinte, quando o fim se objectiva, deverá aparecer como a ideia de um todo-indivíduo, concreto, que determina a priori a forma das suas próprias partes ou multiplicidade, com uma autonomia configuradora dessa totalidade material, e que foi interpretada muitas vezes como «a alma» desse indivíduo. No fim natural não surge primeiro a ideia e depois a realização (como acontece com o artefacto ou com as nossas acções reflexivas, pois a natureza não alcança o conceito), senão que nela totalidade e multiplicidade material estão sinteticamente unidas, de tal forma que essa totalidade materializada configura um indivíduo que se engendra a si mesmo, pela sua própria forma, crescendo a partir de si, incorporando a matéria não de maneira mecânica, justaposta, mas segundo a sua peculiar elaboração e nova conexão (digestão, assimilação). Aqui o todo-indivíduo é o essencial, e as partes são por e para esse todo, que desse modo é causa e efeito de si mesmo. A árvore produz-se a si mesma como indivíduo, diz-nos Kant; mas também o corpo da criança e do gato. Nas categorias mecânicas, as da *KrV*, não se chega a um todo, nem mesmo na «categoria de relação recíproca» senão que a relação

se estende a um mundo de fenómenos sem limites. Nela deparamo-nos certamente com uma multidireccionalidade de influências, por exemplo, na gravitação universal (apenas na sua mútua relação os corpos se constituem como massas pesadas), mas as partes permanecem exteriores umas em relação às outras, não formando propriamente um todo, senão que a totalidade é aí inatingível. O mundo como um todo é uma ideia, a segunda ideia da razão. As únicas totalidades que se nos objectivam como tais são os seres vivos.

Segunda característica. Esse todo, onde a finalidade se faz Natureza, não está separado das partes, não é algo que provenha de fora (ao contrário do que ocorre na finalidade reflexiva), senão que é realizado por elas. Aqui, na Natureza, identificam-se o agente (o fim como projecto), as causas eficientes (os meios) e o produto (o fim como efeito) e isso era precisamente o que procurávamos: um momento de síntese entre liberdade (agente) e Natureza (meio e produto), entre subjectividade e objectividade, entre fim e mecanismo. «Um produto organizado da Natureza é aquele no qual tudo é fim e reciprocamente também meio. Nada nele é gratuito, sem finalidade ou atribuível a um cego mecanismo da Natureza». Em consequência, no fim natural as partes, enlaçadas num todo, serão causas e efeitos de si mesmas, da sua forma, e reciprocamente umas das outras, pois a acção final da totalidade está inteiramente mediatisada pela acção das partes entre si, numa conexão que vai além da categoria mecânica de relação recíproca. Cada indivíduo é como uma comunidade de partes que são também todos, capazes de agir a partir de si com certa autonomia, na medida em que ela habita o todo (como na organização de um Estado, diz Kant)²⁰. Cada parte existe para as demais e para o todo, como instrumento

interno e activo, isto é, como órgão, ao contrário do que acontece no artefacto (por exemplo, ao relógio vem-lhe de fora a ideia ou plano que lhe dá forma) ou aos corpos que entram em relação recíproca gravitacional, cujas partes não se geram a si mesmas nem reciprocamente, nem se consertam umas às outras. Um fim natural será portanto um ser organizado e que se organiza a si mesmo; é a sua própria causa produtora e é capaz de se curar e de se reconstituir. Enquanto a máquina tem apenas força motriz (*bewegende Kraft*), o ser orgânico terá força configuradora (*bildende Kraft*).

Terceira característica. Por último, os seres organizados provêm uns dos outros. Uma árvore gera outra árvore; é causa e efeito de si mesma quanto à espécie, e portanto a sua força configuradora é, por sua vez, uma força que se propaga (*eine sich fortpflanzende Kraft*). Inclusivamente, é possível pensar que se trata de um projecto que abarca todas as espécies, o que seria uma hipótese atrevida, mas não absurda da razão²¹. Poderia parecer que aqui causa e efeito se separam, mas na realidade é uma parte do ser vivo que se separa da totalidade ou indivíduo e se configura a si mesmo crescendo como outro indivíduo, de acordo com a primeira característica. Kant não se detém nesta particularidade da separação, e só a coloca quando trata da sexualidade em conexão com a finalidade externa e a interna, pois aqui o casal, diz, constitui um todo organizante, mas não organizado num só corpo²². A razão desta característica não seria difícil encontrá-la se recorresssemos novamente à necessidade transcendental de que partimos, a saber, a realização da nossa liberdade no mundo, e portanto de que a subjectividade se faça Natureza. Com efeito, se nos ativermos à finitude da subjectividade, esta finitude aparecerá também na sua versão natural. Em

consequência, o fim natural real exibirá uma finitude de força (*realitas*), espacial e temporal. Não será, pois, omnipotente, não poderá criar a materialidade, mas apenas a transformará segundo a sua própria autonomia formal. Será também limitado no espaço, com contornos suportáveis pela materialidade e suas leis mecânicas. E finalmente terá uma finitude temporal, com nascimento, desenvolvimento e morte dos indivíduos, de maneira que a ideia-todo terá de migrar para outras matérias-indivíduos, engendrando-se em novos indivíduos orgânicos, capazes novamente de gerar outros, estabelecendo em virtude dessa força formadora que se propaga, uma comunidade de seres vivos segundo «[...] um mesmo exemplar no todo [hoje falaríamos de código genético], mas também com convenientes divergências que exige a própria conservação segundo as circunstâncias», hoje diríamos em virtude das leis da evolução das espécies.

4 A DIALÉCTICA DA CIÊNCIA NATURAL EM RELAÇÃO AOS SERES VIVOS

A dedução do fim natural realizada na Analítica do Juízo teleológico mostrou-nos que, se a finalidade mesma ou finalidade interna se faz Natureza, ela deve aparecer na forma de um ser vivo organizado. Isto concorda com a indicação de que o ponto de enlace entre a liberdade e o mundo objectivo poderia encontrar-se no nosso corpo orgânico enquanto corpo vivido e sentido, pois ele, enquanto natureza, é produto daquela força formadora que se propaga. Esta dedução caminha portanto «de cima para baixo», desde as exigências de realização da liberdade ou do paradigma da finalidade até à sua forma natural, desde o filosófico até ao real objectivo. Ora, na Dialéctica do Juízo teleológico, procede-se em sentido inverso, de baixo para cima (*von*

unten auf), utilizando aqui uma expressão que o próprio Kant emprega na Dedução das categorias, quando procede não das categorias para o sensível, mas de modo inverso, do dado empiricamente para as categorias ou princípios da sua compreensão²⁴. É então que surge o problema entre dois princípios de explicação, pois esses organismos vivos que aparecem na experiência objectiva também estão sujeitos à causalidade natural, mecânica e heterónoma, e poderia acontecer que o conhecimento objectivo e científico tivesse que fazê-lo exclusivamente por esse caminho. A dialéctica da finalidade aparece necessariamente quando adoptamos o ponto de vista teórico, e queremos aplicar a finalidade a objectos já constituídos com o propósito de conhecê-los objectiva e científicamente de maneira mais completa e concludente. Teríamos nesse caso que provar que esses organismos ou alguns dos seus aspectos *apenas* podem ser explicados a partir de tal objectivação da finalidade, isto é, como projectos naturais autónomos, protagonizados por eles mesmos. Mas isso é o que origina necessariamente o conflito dialéctico, porque os organismos vivos, ao serem produtos naturais, caem sob os princípios mecânicos estudados pela *KrV*, que justamente os constituem como objectos e os colocam no âmbito da visibilidade objectiva e objectivante.

Em segundo lugar, o conflito dialéctico agrava-se pelo facto de que a finalidade, ao indicar finitude (pelo menos no ser racional finito), passa necessariamente pela mediação das causas eficientes, de maneira que o princípio final ou acção autónoma configuradora (o agente) enquanto tal fica atrás, não se dá como objecto imediato da experiência, mas apenas é *inferido* como *outro* princípio explicativo de experiências particulares que não somos capazes de

entender plenamente com o mero princípio mecanicista; por exemplo, não vemos as intenções, imaginações ou sentimentos do gato quando caça, apenas os seus movimentos físicos, e aqueles são simplesmente inferidos a partir destes. Mas, como é que sabemos que essa inferência não é mera projecção, ou seja, que o organismo é realmente uma objectivação da finalidade interna que não protagonizamos? Poderíamos pensar, pelo contrário, a), que o mundo é meramente objectivo e só o homem é subjectivo e livre, mas dessa forma entraríamos num dualismo sem solução possível, com o problema das ilhas que parecem ter surgido do nada e permanecem incomunicáveis. Também se poderia supor, b), que tudo, incluindo o homem, é simples objecto, e assim toda a finalidade, subjectividade e liberdade são meras ilusões, mas ao ser só isso, ilusão total, permanecem igualmente inexplicáveis.

A dialéctica finalidade-mecanismo agrava-se em terceiro lugar porque, como diz Kant,

[...] propriamente falando, a organização da Natureza não tem nada de semelhante com nenhuma outra causalidade que conheçamos [...] não é pensável nem explicável segundo qualquer analogia a respeito de qualquer capacidade natural, é dizer física, que nós conhecemos, nem sequer, dado que nós próprios pertencemos à Natureza num sentido amplo, mediante uma analogia totalmente adequada com a espécie humana. (KU, AA 05: 375).

Na realidade, a finalidade na Natureza não só se diferencia do mecanismo natural, como também da finalidade que configura as acções conscientes humanas, dirigidas por um conceito prévio, pois a Natureza não chega ao conceito; como vimos no parágrafo anterior, na finalidade tornada Natureza o projectante não fica fora da objectividade projectada, ao contrário do que acontece por exemplo com o carpinteiro e a sua mesa.

Mas é precisamente essa unidade de agente e resultado, essa unidade de subjectividade e mundo, o que estamos procurando para ultrapassar o abismo na consciência reflexiva (cisão que se produziu graças ao conceito, e à linguagem) entre liberdade e Natureza, fins ideais e fins reais. Para Kant, a finalidade só é possível com base num conceito que sirva de guia para a acção e para o resultado²⁵, de maneira que na finalidade «[...] se admite exclusivamente um entendimento como causa» (KU, B 346). A maior dificuldade que ele encontra na finalidade da Natureza é que esta não chega ao conceito, à inteligência, e por isso a sua finalidade seria no fundo incompreensível. Indo além do texto kantiano, mas permanecendo no que ali queria ser pensado, poderíamos sugerir que para compreender a finalidade interna real da Natureza teríamos que recorrer ao conceito de uma subjectividade pré-reflexiva. Para tal poderíamos contar com as suas indicações sobre a imaginação transcendental, a primeira responsável pela síntese antes de ser levada aos conceitos²⁶, e é uma síntese entre liberdade e Natureza o que estamos investigando. Essa imaginação produtiva seria a *natura naturans*, e o seu análogo poderíamos encontrá-lo não só na imaginação produtiva teórica, a que aparece na *KrV*, como sobretudo na imaginação artística enquanto natureza do génio que dá a regra à arte²⁷.

Proponho articular a dialéctica do Juízo teleológico em quatro passos, que nos mostrem progressivamente a sua complexidade, para além da sua novidade tanto no que respeita ao pensamento filosófico em geral como na própria obra anterior de Kant. Com isto veremos também até onde pode chegar a finalidade no âmbito da ciência natural.

4.1 EXPOSIÇÃO

O juízo determinante não tem princípio a priori, somente aplicação (*Anwendung*) (KU § 69), ou seja, limita-se a aplicar as categorias aos casos concretos por meio dos esquemas da imaginação. O juízo reflexionante, sim, tem-no: o princípio da finalidade para ordenar a particularidade da experiência, e pode entrar em conflito com outro princípio de compreensão dessa mesma experiência: o mecanismo. A questão é: a partir de que princípio obtemos a explicação real desses objectos que nos aparecem na experiência?

Uma coisa ficou clara na *KrV* em relação à experiência em geral: é o mecanismo²⁸, a heteronomia, o que transforma uma realidade em objecto. O mesmo sucederá com o fim natural (*Naturzweck*) ao ser também um produto natural (*Naturprodukt*); por conseguinte,

[...] o princípio: tudo o que tomamos como pertencente a esta natureza (fenómenos) e como produtos da mesma, se deve pensar também ligado a ela segundo leis mecânicas, continua a estar em vigor, porque sem esse modo de causalidade os seres organizados, enquanto fins da Natureza, não seriam produtos naturais. (AA 5, 422).

Sem o princípio do mecanismo não haveria, pois, nenhuma ciência, «[...] nenhuma *explicação* real da Natureza [*keine wirkliche Naturklärung*]»²⁹. Em consequência, temos de ir com ele tão longe quanto possível na compreensão da realidade natural, pois só ele nos proporciona um conhecimento objectivo e objectivante.

O que agora, na experiência particular, fica indeterminado é até onde podemos chegar com o princípio do mecanismo, pois ele pela sua própria natureza (por se basear no contínuo espaço-temporal-causal) nos leva continuamente mais além (a outro espaço,

a outro tempo, a outra causa), coloca-nos sempre a caminho. Além disso, há fenómenos, por exemplo os seres vivos, que nos obrigam a recorrer à finalidade, pois diante deles perguntamo-nos, por exemplo, *para que* serve este órgão? Para que faz isto este animal? Assim o fazemos quotidianamente, e resulta para nós num recurso sem o qual pensamos que não entenderíamos plenamente o que ali acontece, não captaríamos o seu sentido.

4.2 PRIMEIRO NÍVEL

A dialéctica propriamente dita começa quando absolutizamos o princípio mecânico tomando-o como princípio único de compreensão dos fenómenos e dizemos: «*Toda* a produção de coisas materiais é possível segundo leis *unicamente* mecânicas» (AA 5, 387, grifo nosso). Contra esta afirmação coloca-se a do defensor da finalidade na Natureza e defende, de maneira igualmente realista e constitutiva, que «[...] *alguma* produção das mesmas *não* é possível segundo leis meramente mecânicas» (AA V, 387, grifo nosso). Ambas as afirmações se tomam aqui como *princípios constitutivos* da realidade natural, da experiência em geral, e são proposições contraditórias segundo a lógica formal clássica, pois são opostas não só quanto à qualidade (a primeira é afirmativa e a segunda negativa), como também quanto à quantidade (a primeira é universal e a segunda particular). Então, para resolver esta contradição serve-nos aqui de grande ajuda a reflexão transcendental realizada na primeira Crítica, pois [ela] nos mostra que ambas as afirmações repousam no falso pressuposto ontológico e epistemológico de que conhecemos coisas em si, e nisso se baseia a sua irresolúvel contradição. Na realidade, a primeira posição fala de uma *totalidade* que ultrapassa toda a experiência real, que

é sempre limitada, tal como o faz a antítese da terceira antinomia da razão pura, quando afirma que «[...] *tudo* no mundo acontece *unicamente* segundo as leis da Natureza» (KrV, A 445 / B 473; grifo nosso). Essa totalidade é uma exigência ou ideia da razão, e permanece sempre como uma tarefa não realizada.

A segunda posição, por seu lado, também ultrapassa as fronteiras do fenómeno afirmando a realidade de uma finalidade na Natureza que, no máximo, pode ser inferida, mas que não aparece como tal na experiência e que romperia a sua unidade objectiva. Acontece aqui o mesmo que à tese da terceira antinomia da razão teórica, que afirma: «A causalidade segundo leis da Natureza não é a única a partir da qual podem ser deduzidos os fenómenos do mundo. É necessário admitir também uma causalidade por meio da liberdade para explicá-los» (KrV, A 445 / B 473). A liberdade, na medida em que é acção real que parte de si e não de outra causa exterior a ela, não se encontra dentro da trama do mundo e das suas leis, rompe a unidade da experiência objectiva e introduz uma fenda com a qual entrariam numa realidade em si, não objectivável. Não é estranho que lhe aconteça o mesmo aqui, na terceira *Crítica*, à finalidade, que é o âmbito aberto pela liberdade.

Segundo esta interpretação, a dialéctica do Juízo teleológico, seria então uma reedição das antinomias da razão pura teórica, já decompostas na KrV³⁰, e em concreto um retorno à terceira dessas antinomias, a que tem lugar entre o determinismo e a liberdade; de facto este é um tema da terceira *Crítica*: a síntese desses dois momentos de liberdade e necessidade objectiva. Assim foi muitas vezes interpretada esta antinomia do Juízo, por exemplo por Hegel³¹. A solução da antinomia estaria então em passar de uma formulação

dogmática dos princípios interpretativos (o mecanismo e a finalidade) a outra crítica, é dizer em rebaixar o valor ontológico e epistemológico desses princípios, e de constitutivos transformá-los em regulativos, como foi feito com as Ideias da razão pura³². Deveria pois, dar-se conta de que ambos afirmam mais do que se sabe, ultrapassando as fronteiras do fenómeno. Enquanto princípios ideais, estas ideias da razão dirigem o conhecimento regradamente até uma unidade sistémica, e sem essa legalidade não haveria uso coerente do entendimento nem critério suficiente para a verdade empírica³³. Mas para que possamos ter um conhecimento sistemático da experiência, tal e como o exige a razão a fim de orientar-se na realidade, não é suficiente a semelhança formal de todos os fenómenos sobre a base das formas a priori estudadas na Estética e na Analítica da *KrV*, mas é necessário também que o conteúdo desses fenómenos, sua especificidade ou particularidade, tenha certa homogeneidade e sejam ordenáveis segundo conceitos e leis empíricas (Kant pensa na classificação através de géneros e espécies)³⁴. As ideias da razão são, pois, princípios subjectivos que

[...] têm realidade objectiva, [ou seja, uma função necessária no conhecimento objectivo], não para determinar algo neles [nos objectos], mas unicamente para indicar o procedimento segundo o qual o uso empírico e determinado do entendimento pode concordar inteiramente consigo mesmo. (*KrV*, A 665-666, B 693-694).

Elas não são senão conceitos heurísticos (valem «como se» tivessem realidade), não ostensivos; não indicam a realidade do objecto, senão como e o que se deve procurar neles para compreender a sua realidade³⁵ e conduzir à unidade sistemática a diversidade empírica do mundo objectivo³⁶.

O mesmo destino tem a teleologia ou consideração da finalidade na natureza, nos diz Kant já na primeira *Critica*³⁷. E na Crítica do Juízo teleológico propõe que tanto ela como o princípio do mecanismo se convertam em máximas ou princípios regulativos para a reflexão do Juízo. Este último princípio é constitutivo da experiência objectiva em geral, mas na multiplicidade da experiência particular e concreta pode ocorrer tal variedade e heterogeneidade que nos seja impossível conduzi-la à unidade sistemática unicamente com o princípio mecânico, e que encontremos objectos cujas formas ou unidade específica não sejam comprehensíveis apenas através dele, de modo que tenhamos de nos servir do princípio teleológico³⁸. Mas nós não podemos provar que a produção desses seres orgânicos não seja possível através do mero mecanismo (como pensa, por exemplo, Descartes), ainda que nós nunca consigamos explicá-los suficientemente através do mero mecanismo. Nem sequer uma folha de grama³⁹.

O inconveniente desta interpretação é que, então, com a antinomia do Juízo nada se avança na tarefa do pensamento transcendental, pois é precisamente uma antinomia pré-crítica, uma que não teria aprendido nada com a primeira *Critica*. Ora, a antinomia em que cai o Juízo reflexionante deve ser a de um Juízo prevenido já pela crítica e fundado no seu próprio modo de ser e tarefa, diferentes dos da razão pura teórica. Na verdade, enquanto esta, ao perguntar pelo incondicionado, quer ir além de toda a experiência possível, o Juízo ate-se a objectos que se dão na experiência e quer comprehendê-los como tais. A razão perguntava-se pela totalidade incondicionada de todo o real, à qual não pode responder nenhum objecto, e por isso é *transcendente*. O Juízo, pelo contrário, encontra-se diante de uma espécie de «totalidade» funcional, mas

uma totalidade objectivada na experiência, *imanente*, por exemplo, um animal, portanto, não uma totalidade absoluta, mas um sistema aberto e em relação com os outros objectos, dentro da trama do mundo, e é precisamente esse carácter de totalidade, essa especial unidade ou forma do vivo, o que parece superar a capacidade explicativa do ponto de vista mecanicista. São os fenómenos, não a pergunta pelo incondicionado da razão, os que aqui nos põem em conflito. A antinomia do Juízo reflexionante joga-se portanto *dentro da experiência*, dentro do limite dos fenómenos, e é ali onde parece que o princípio mecânico infradeterminara a experiência objectiva, que o mundo dos fenómenos na sua concreção parece ser mais amplo que o horizonte do mecânico, de modo que de constitutivo se converte em regulativo para o Juízo reflexionante, e as formas estudadas na *KrV*, certamente necessárias, não seriam suficientes para a compreensão do mundo. Isto é o inédito, isto tem que lançar uma nova luz sobre o que nos havia dito a primeira Crítica, uma luz que parece limitar o princípio mecânico mesmo no plano do objectivo. Esta ideia não está totalmente desenvolvida no texto kantiano, mas há indicações suficientes.

A finalidade não coloca problemas ao princípio mecanicista (excepto ao que quer ser omnipotentemente livre), pois precisa de meios para a sua realização. É o princípio mecanicista o que, no seu «imperialismo», tende a eliminar qualquer outra explicação como ilusória. Como então pôr-lhe limites no seu próprio terreno? Não era ele o único que configurava o objecto enquanto objecto, segundo a primeira *Crítica*? Como será possível introduzir agora outro princípio de compreensão dentro dos fenómenos? A dialéctica do juízo teleológico questiona-nos, em consequência, a realidade explicativa

da finalidade na Natureza e a sua função na objectividade e na própria ciência.

4.3 SEGUNDA INTERPRETAÇÃO DA ANTINOMIA

Uma indicação para compreender o que aqui se quer dizer e quer ser pensado surge-nos nos §§ 76 e 77 da *KU*, quando Kant nos fala da característica do nosso entendimento, qualificando-o de entendimento discursivo, em contraposição com o entendimento intuitivo. Com isto penetramos na essência do princípio mecânico e suas limitações no âmbito próprio do fenómeno⁴⁰.

A explicação mecânica de um objecto, diz Kant, vai precisamente desde as suas partes até ao todo, e considera-o «[...] como um produto das partes e de suas forças e capacidades de se unirem por si mesmas» (*KU*, § 77, B 351). Só procedendo desse modo, a partir de um ponto de vista exterior ao todo-objecto, podemos dominá-lo, fazer ciência e técnica, e esse domínio, predição e experimento enquanto acção real de reproduzi-lo, é o que demonstra que essa explicação era verdadeira, que havia encontrado a chave da realidade. Isso seria impossível com algo que se organiza a partir de si como um todo; nesse caso unicamente ele pode tornar-se realidade a partir de si⁴¹. É a diferença que existe entre a indústria, que fabrica os seus produtos cada vez mais rápido e com mais domínio, e a agricultura ou a pecuária, onde a acção do homem só pode ajudar a que o produto cresça a partir de si⁴². Portanto, a compreensão objectivante ou o princípio mecânico procede de uma forma analítica, a saber, reduz o todo às suas partes, trocisa, mata, decompõem o objecto ou o fenómeno nos seus elementos (materiais de fabricação) com os quais poderia configurar ilimitadas coisas iguais. Assim procede o

nosso entendimento objectivante: por notas gerais (*gemeinsame Merkmale*) aplicáveis a ilimitados objectos similares, ou seja, por conceitos discursivos que não conseguem ver a singularidade das coisas (ao contrário da perspectiva estética), senão que as dissolvem em relações com as outras coisas (relações taxonómicas e dinâmicas), em conceitos que dizem respeito a um número ilimitado de fenómenos. Ou como diz aqui Kant: o nosso entendimento caminha «[...] do analítico-geral (de conceitos) ao particular (à intuição empírica dada)». Essa é a característica própria do nosso entendimento discursivo: a distinção entre o conceito (possibilidade) e a intuição (realidade), sendo a realidade mais rica do que o reunido por esses conceitos ou regras objectivantes⁴⁴. Daí a possibilidade de outras perspectivas: a estética, a teleológica. Nem tudo é cálculo; o «em si» pode manifestar-se de outras formas, tínhamos visto no ponto 2. Há nos fenómenos contingências (*Zufälligkeiten*) que não se dissolvem em conceitos objectivantes.

Na experiência descobrimos fenómenos que nos obrigam a pensar que neles se encontra objectivada a outra direcção na compreensão do uno e do múltiplo, a que vai do todo às partes, onde o todo é essencial. São fenómenos não estritamente mecânicos, mas holísticos que exibem certa autonomia organizadora que não pode ser construída tecnicamente a partir de fora (no máximo desencadeados). Um feto desenvolve-se a partir de uma célula, e vai organizando todos os órgãos, elaborando a partir de si a matéria que lhe é fornecida. Esse movimento de dentro para fora, do todo para as partes, é o que não se consegue captar através do princípio mecânico, «[...] porque é inteiramente contrário à natureza das causas físico-mecânicas, que o todo seja a causa de possibilidade da causalidade das partes, senão

que estas têm de ser previamente dadas para compreender a possibilidade do todo a partir delas». (KU, EE, AA 20: 236).

Este movimento do todo às partes é aquele que, segundo Kant, poderia realizar um entendimento intuitivo. A sua actividade é a produção real das coisas, é um *intellectus archetypus*, de modo que procede da totalidade de cada coisa particular na sua singularidade às suas partes, produzindo-as a partir dessa totalidade, enquanto nós só possuímos idealmente essa totalidade, como conceito distinto da intuição ou realidade dada. Para esse entendimento intuitivo não existe a simples possibilidade ou mero conceito subjectivo, distinto e separado do real, e por conseguinte não há coisas accidentais. Assim, na sua acção produtiva se unem mecanismo e finalidade: mecanismo porquanto procede a uma produção real na Natureza, e finalidade ao ser um entendimento. Essa seria para Kant, no fundo, a chave para a explicação da teleologia natural, na medida em que não concebe uma finalidade sem entendimento ou conceito⁴⁵. Porém, tal entendimento arquetípico é um conceito transcendentemente, e por isso somente é utilizável como princípio regulativo.

Eu diria que esse recurso a um entendimento arquetípico tem ainda outros inconvenientes. Enquanto entendimento arquetípico, transcendentemente, residiria fora da Natureza e destrui-la-ia como tal, convertendo-a em artefacto, pois a actividade projectante e produtora permaneceria exterior ao produto. Não a explicando, além disso, a partir das suas próprias forças, seria algo inútil para a ciência⁴⁶. Mas tão-pouco nos ajudaria a pensar filosoficamente o ponto de união sintético entre liberdade (subjectividade) e objectividade que estamos procurando, senão que perpetuaria a divisão, a cisão, o abismo,

desta vez com as figuras de Deus e do mundo. E, por último, resulta transcendentalmente contraditório pensar um entendimento que fosse contudo incapaz de distinguir entre possibilidade e realidade, pois sem essa distinção não poderia compreender-se como distinto do seu produto, e não seria transcendente, mas imanente a ele. Na verdade, seria uma subjectividade tornada Natureza, pré-reflexiva, o que estávamos procurando, mas isso Kant não menciona. Por esta razão, segundo ele, a ciência biológica deve proceder pressupondo sem mais uma organização originária que se desenvolva e se propague a partir de si ao longo de todas as espécies, pois se o conceito do entendimento criador é transcendente, o de uma origem da vida a partir da matéria inerte é contraditório, uma verdadeira *generatio aequivoca*⁴⁷. O início e as condições de possibilidade de tal organização originária ficará para sempre então imerso no mistério.

Mas se recorremos ao nosso conhecimento teórico reflexivo, não nos adiantará muito, como vimos. Ele só obtém dessa totalidade auto-productiva uma explicação ideal inobjectivável, um conceito de fim insatisfatório para a ciência natural⁴⁸. Em consequência, o conceito de finalidade real na Natureza só nos pode servir como princípio regulativo na reflexão do Juízo sobre a forma específica de alguns fenómenos naturais. Mas não poderá ser utilizado como princípio de explicação (*Erklärung*) real e objectiva, mas unicamente como indicação ideal do que deve ser explicado pelo mecanismo. A compreensão teleológica é a que dita a tarefa, por exemplo, de explicar através de que mecanismos o olho *serves para* ver, o estômago *para* digerir, ou a tarefa de apreender o mecanismo dos movimentos que a aranha realiza *para* caçar, etc. A finalidade confere assim unidade ideal a todas as investigações

desses seres vivos, que devem ser realizadas buscando o mecanismo objectivo capaz de nos proporcionar as causas reais do que ocorre. E necessitamos dessa indicação ideal por parte da finalidade porque, caso contrário, não compreenderíamos inteiramente o que estamos a investigar. De facto os cientistas, os biólogos e os etólogos, não prescindem das causas finais nas suas explicações, antes as utilizam com frequência.

Contudo, nesta solução, que também se encontra nos textos kantianos, ainda não se pôs limite ao princípio mecânico no âmbito do fenómeno, e Kant pensa que isso não nos é possível. Assim, a introdução da finalidade como apoio à nossa finitude corre sempre o perigo de não ser senão o recurso da mera ignorância, uma ilusão sem qualquer base objectiva. Demos um último passo na nossa compreensão em relação ao que nos fornece a dialéctica do Juízo teleológico no projecto do pensamento transcendental. Ainda que desta vez tenhamos de ir além do texto kantiano, mas permanecendo dentro do seu projecto filosófico.

4.4 TERCEIRA PROPOSTA

A dialéctica do Juízo teleológico tem lugar na compreensão da experiência particular, e portanto ensina-nos algo novo sobre o fenómeno, algo em que não tínhamos reparado na primeira *Crítica*. Temos de compreendê-la como uma nova situação para a reflexão transcendental, como uma dialéctica específica dentro já da experiência analisada criticamente pela *KrV*, não anterior nem repetida. Mas talvez o texto da *KU* não nos esclareça isto plenamente. No entanto, se pensarmos estas duas Críticas juntas, e o que ali aparece, podemos ensaiar uma terceira proposta.

Na *KrV* foi-nos dito que a forma do fenómeno contém meras relações no espaço-tempo⁴⁹, e não pode ser pensado como algo simples ou absoluto⁵⁰; em consequência, «[...] as determinações internas de uma *substantia phaenomenon* no espaço não são senão meras relações, e ela mesma é integralmente um conjunto de simples relações». (*KrV*, A 265 / B 321)⁵¹. Por conseguinte, nos fenómenos não existem nem partes absolutas ou absolutamente simples (contra o que propõe a tese da segunda antinomia da *KrV*) nem uma totalidade absoluta (ao contrário do que pretende a tese da primeira antinomia) das quais tivemos de partir necessária e incondicionalmente na explicação e composição do fenómeno. Em consequência, ficam abertas as duas estratégias, e em princípio ambas são possíveis. De facto, a compreensão que tem lugar nos Axiomas da intuição (segundo as categorias de quantidade) das magnitudes extensivas vai das partes ao todo percorrendo-o⁵², e pelo contrário a que ocorre nas Antecipações da percepção (conforme as categorias de qualidade) das magnitudes intensivas apreendem de uma só vez a unidade qualitativa do fenómeno⁵³, apesar das partes ficarem indiferenciadas, homogeneizadas, o que não é o caso nos seres vivos.

Assim, na nossa explicação mecânica e na nossa actividade técnica, procedemos das partes para o todo. Mas em virtude da estrutura própria do fenómeno é igualmente possível que apareçam fenómenos que mostrem um predomínio do todo (de um todo finito, objetivado) sobre as partes, e necessitem de uma consideração que alguns denominam «holística»; serão fenómenos menos «desmontável», não lineares mas auto-organizativos, e isso em níveis muito diversos, desde os quânticos, onde um electrão parece «saber» com anterioridade o que o outro vai

fazer, aos animais, passando mesmo pela teoria newtoniana da gravitação universal. Inclusive, é certo que surgirão na experiência, se essa possibilidade transcendental tem de emergir na consciência, o que não acontecerá sem realidade empírica. E tem que ser assim, pois consciência é contraposição, e não teríamos consciência da relação exterior técnica se não tivéssemos consciência do seu contrário, da unidade configurante. Isto acontece já na nossa própria acção: a primeira ficaria fora e a segunda no nosso próprio corpo vivido.

Portanto, o princípio mecânico, que segundo Kant apenas tem em conta uma das duas direcções possíveis na apreensão do fenoménico, infradetermina-o, é redutor. O contrário ocorre nos fenómenos auto-organizativos, que funcionam em ambas as direcções. Assim, enquanto que os fenómenos mecânicos não fixam plenamente a flecha do tempo, por isso são repetíveis e nele todos os momentos são iguais, neutros⁵⁴, os fenómenos biológicos, com a sua dupla direcção, determinam de forma mais completa o contínuo espaço-temporal-causal, são irreversíveis e indicam um passado e um futuro. O espaço está para a compreensão mecânica composto de pontos iguais e neutros, enquanto que os seres vivos delimitam o seu espaço vivido (pele), formando um indivíduo e especificando as suas partes com diversas formas e funções. Desse modo delimitam a relação recíproca, que na mecânica se dispersa indefinidamente.

Com tudo isto podemos agora entender o que seria concretamente a antinomia própria do Juízo teleológico nas explicações dos seres organizados, uma antinomia que não figurava nas duas primeiras Críticas, e com a qual se nos abre uma nova perspectiva sobre a estrutura do fenoménico. Partíamos da necessidade de que a liberdade transformara o mundo

segundo as suas exigências, e isso nos conduzia a uma importante distinção que faz Kant entre a finalidade externa e a interna, aquela entendida como o modo de ser dos meios, e esta enquanto seres mundanos que pela sua própria forma se põem eles mesmos como fins, o qual nos colocaria no caminho certo para descobrir justamente o ponto sintético entre subjectividade e mundo. O interesse prático é o que dá sentido também ao teórico ou objectivante⁵⁵, o de querer conhecer o mundo a partir do ponto de vista da heteronomia ou mecânico, pois nos confere a possibilidade de o dominar (finalidade externa). Por isso, ensaia a compreensão mecânica como um a priori ou exigência transcendental, e vai com ele tão longe quanto a Natureza responder a esse paradigma; essa é uma das máximas do Juízo teleológico. Mas, perante alguns fenómenos, em concreto para Kant os seres vivos e auto-organizativos, o princípio mecânico só consegue compreender verdadeiramente a composição do fenómeno indo das partes ao todo, mas em tais fenómenos especiais se torna particularmente presente a outra direcção, a que vai do todo até às partes. Na presença destes parece inescusável recorrer à finalidade interna para comprehendê-los, mas esse princípio de compreensão não serve à actividade técnica, e portanto não demonstra a sua realidade objectiva.

A antinomia do Juízo teleológico é portanto a seguinte:

1. Perante a tarefa de conhecer os seres vivos, o princípio mecânico revela-se insuficiente, pois apenas capta plenamente uma das duas direcções da sua constitutiva e interna relação recíproca, a que vai das partes ao todo. Mas no empírico cabem as duas direcções, de maneira que o princípio mecânico *infradetermina o fenoménico mesmo*, e portanto, perante os

seres vivos deve ser completado e passa de princípio único constitutivo a máxima para a investigação. Isso constitui aqui a novidade.

2. Ora, a teleologia ou finalidade na Natureza vai demasiado longe, afirma mais do que se sabe objectivamente, pois pressupõe a subjectividade ou «para si» (finalidade interna), quer seja a reflexiva e conceptual, como supõe Kant, quer seja a pré-reflexiva e imaginativa, como é a que poderíamos atribuir pelos menos aos animais superiores. As ciências naturais, como são a física, a química, a biologia, a neurociência ou a medicina moderna, eliminam a subjectividade por princípio metodológico. Não é que descubram no final que a subjectividade pode ser excluída, pois resultaria num pressuposto desnecessário, senão que a descartaram desde o princípio como o oposto ao objectivo e dominável, e só encontram no final o que haviam colocado no início.

5 CONCLUSÕES METODOLÓGICAS

Se acertámos ao situar a antinomia própria do Juízo teleológico, então a sua solução levam-nos a dar conta de três elementos-chave neste assunto.

O caminho das ciências naturais é o da explicação do objectivo, tanto externo como interno (psicológico), através de elementos objectivos externos e seu mecanismo. A partir dessa aposta metodológica (ou caminho do pensar) iremos tão longe quanto nos for possível, e parece que nesta aventura estaremos sempre a caminho. É o projecto de domínio científico-técnico do mundo, que somente deverá ter *de júri* os limites estabelecidos pela ética, embora conte também *de facto* com outros poderosos condicionantes:

económicos, sociológicos, políticos etc., Kant tampouco quer limitá-lo no plano do conhecimento teórico, mas pensa que nunca chegará um novo Newton que explique os organismos vivos, nem sequer uma folha de grama. Depois, nos últimos séculos, conquistou-se um saber sobre os mecanismos da vida que ele não poderia ter sonhado e que parece disposto a desvelar todos ou quase todos os segredos dessa folha de grama. Assim, o que teríamos de dizer é que Kant viu os limites não das ciências naturais em geral, mas apenas os da mecânica de Newton no momento de querer explicar objectivamente todos os fenómenos, pois lhe resistiam os biológicos. Ele pensou que a obra de Newton representava a ciência natural em geral, e não apenas uma entre várias, e não pôde prever os avanços da biologia, sobretudo os da genética. Mas, então, temos de aceitar que «mecanismo» se diz de vários modos, e há alguns que vão do todo para as partes, no sentido em que a união adequada destas dá lugar a uma auto-organização químico-física das mesmas que produzem efeitos com qualidades novas e poderíamos dizer que de ordem superior às meras partes tomadas isoladamente. Aqui o projecto de Descartes vai mais longe do que ele havia imaginado, e esta aventura não fez mais do que começar. É provável que se chegue a construir computadores ou robots biológicos capazes de se consertar e de se recriar, fechando-se assim o ciclo, aprisionando ideal e mecanicamente a natureza orgânica nas suas origens, ainda que não seja difícil imaginar a dimensão dos problemas ético-políticos que isso nos colocaria.

Em segundo lugar temos de nos dar conta de que, nem por isso, a finalidade deixa de ter sentido, nem no homem nem na Natureza. A ciência não tem a única nem a última palavra sobre a realidade, nem sequer sobre a realidade

natural. A ciência natural procede a uma abstracção metodológica da subjectividade e não pode pretender abranger toda a realidade. Nenhum método científico pode abordar *toda* a realidade; essa consideração é um assunto do pensar filosófico, faça-o quem o fizer, nos diz a *KrV*. A finalidade aloja-se nessa realidade em si que não se esgota nas formas nas quais é capturada pela mera objectividade e pela ciência. Como vimos, 1) esta finalidade interna tornada mundo era filosóficamente necessária para estabelecer uma ponte ou ponto sintético de união entre liberdade e Natureza e tornar possível a realização daquela. Também 2) se viu que essa finalidade haveria de aparecer como corpo vivo e orgânico. 3) Dessa natureza viva surge também o nosso corpo, com cuja subjectividade se identifica sinteticamente (a síntese implica identidade e diferença) o que somos de liberdade visto que o vive como *seu* corpo; graças a ele realiza os seus próprios fins. 4) Aceitando desse modo a finalidade interna na Natureza compreendemos como habitamos o nosso corpo, e resolvemos a divisão moderna, dando espaço à mesma liberdade encerralada, isolada. Além disso 5) damos razão (matizada) aos nossos sentimentos e à nossa compreensão natural pré-crítica a respeito dos animais, que não podemos pensar como simples máquinas, sobretudo quando vivemos na companhia deles e de acordo com os últimos estudos etológicos sobre o seu comportamento e inteligência, de modo que harmonizamos assim o nosso pensar com o mundo da nossa experiência, que é mais amplo e rico que o mundo da ciência, e sobretudo o das ciências naturais⁵⁶. Por estas razões penso que podemos afirmar com fundamento racional que a Natureza não é simples objecto, como pensava Descartes, mas que nela habita

também a subjectividade, uma subjectividade certamente que não chega ao conceito.

Em terceiro lugar, a ciência natural não poderia prescindir, em todo o caso, de certos usos da finalidade. Não certamente a física nem a química, que são as que se contemplaram ao início, no surgimento das ciências naturais - e que por isso os seus fundadores tenham excluído com razão o uso das causas finais - mas a biologia, a etologia, a medicina e ainda mais a sociologia ou a psicologia, é dizer, todo o saber objectivante que tenha de lidar com corpos vivos. Compreender para que servem ou que função cumprem os fenómenos estudados nesses saberes objectivos, ou em que medida se constituem, é um princípio que guia a própria busca pelos mecanismos explicativos e seu conjunto num todo sistemático e com sentido.

Não obstante, creio que a realidade da finalidade na Natureza é uma questão especificamente filosófica. A antinomia do Juízo teleológico só tem lugar no âmbito do conhecimento objectivo e científico, não propriamente do filosófico, pois este aborda ou deve tratar a questão de maneira mais ampla, tendo em conta também as necessidades transcedentais da liberdade. Kant abriu na Introdução à sua *KU* ambos os caminhos, mas propriamente só desenvolveu o tema a partir do ponto de vista teórico, isto é, a partir da perspectiva das ciências naturais (que significa «teórico» aqui), e por isso somente chegou à afirmação de uma finalidade ideal, como princípio ideal de compreensão, esquecendo o outro assunto, o da realização da liberdade nas suas acções. A partir deste último horizonte, mais amplo, a filosofia é capaz de ter uma palavra própria sobre a realidade da Natureza, dado que a forma objectiva não é a única possível. As ciências do espírito (a etologia em parte, a sociologia, a história, a

psicologia, a filologia) estão a meio caminho entre a filosofia e as ciências naturais: têm de contar com a subjectividade, mas devem fixar-se antes nos mecanismos objectivos com os quais ela age.

RESUMO: Neste artigo efectua-se uma exposição dos objectivos da “Crítica do Juízo Teleológico” de Kant, tanto da sua Analítica como, sobretudo, da sua Dialéctica, da qual se oferece uma nova interpretação, tendo em vista esclarecer o papel e o alcance da finalidade na compreensão e modo de ser da natureza.

PALAVRAS-CHAVE: Kant. Natureza orgânica. Juízo teleológico. Dialética. Vida.

ABSTRACT: This article explains the aims of Kant's “Critic of Teleological Judgment”, in terms of its Analytic but above all of its Dialectic, for which a new interpretation is offered. The purpose of this is to clarify the role and the scope of finality in the understanding and way of being of Nature.

KEYWORDS: Kant. Organic nature. Teleological Judgment. Dialectic. Life.

REFERÊNCIAS

- DESCARTES, René. *Los principios de la Filosofía*. Madrid: Alianza, 1995.
- _____. *Œuvres philosophiques*. Ed. par F. Alquié. [S.l.]: Garnier, 1973. t. 3, p. 43-48.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Frühe Schriften*. [S.l.]: Suhrkamp, [1986].
- KANT, I. *Vorlesungen über philosophische Religionslehre*. Herausgegeben von K. H. L. Pölitz. Leipzig: C. F. Franz, 1817.
- PRIGOGINE, Ilya; STENGERS, Isabelle. *A nova aliança*. Madrid: Alianza, 1990.
- RIVERA DE ROSALES, Jacinto. La finalidad en la naturaleza y la biología: releyendo a Kant. TERUEL, Pedro Jesús. *Kant y las ciencias*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2011. p. 138-164.
- SPINOZA, Baruch. *Correspondencia*. Madrid: Alianza, 1988.

NOTAS

1 Tradução de Margarida A. Henriques Dias. Artigo publicado em Rivera de Rosales (2011).

2 Jacinto Rivera de Rosales é professor de história da filosofia moderna na Universidade Nacional de Educação à Distância (UNED) de Madrid. É especialista em Kant e no Idealismo alemão, temas sobre os quais publicou livros e artigos; por exemplo: *El punto de partida de la metafísica transcendental. Un estudio crítico de la obra kantiana* (Madrid: Ediciones Xorki, 2011). É Presidente da Sociedade Fichteana Internacional e Vice-presidente da *Sociedad de Estudios Kánticos en Lengua Española*.

Jacinto Rivera de Rosales is Professor of history of the modern philosophy at the UNED (National University of Distance Education) in Madrid (Spain). He is specialist in Kant and the German Idealism, on what he has published some books and articles, for instance: *El punto de partida de la metafísica transcendental. Un estudio crítico de la obra kantiana* (Madrid: Ediciones Xorki, 2011). He is the President of the International Fichte Society and Vice-President of SEKLE (Society of Kant Studies in Spanish Language)

3 Descartes (1995, quarta parte, §203).

4 Cf. Descartes (1973).

5 Na sua carta 58, Espinosa afirma que «[...] os homens são conscientes do seu apetite e ignorantes quanto às causas pelas quais são determinados» e por isso, eles acreditam ser livres, (tal como aconteceria com uma pedra que fosse consciente do seu conato de prosseguir no seu movimento «[...] acreditará que é totalmente livre e que a causa de perseverar no movimento não é outra senão que assim o deseja». (ESPINOSA, 1988, p. 337). O exemplo deslumbra e com isso oculta o que aqui deve ser pensado, e procede, na realidade, de um pensamento mágico: atribuir consciência à pedra sem pressupor as condições que a tornam possível nem as consequências que daí resultam, confundindo assim, dois modos diferentes de ser.

6 KrV, B 152-158.

7 O espaço e a matéria que eu mesmo ocupo com o meu corpo «somente tem que ver com a minha liberdade externa, portanto com a possessão de mim mesmo, não de uma coisa exterior a mim, e é em consequência [...] um direito interno» (MS, AA 06: 254), inato e inalienável. Como tal, o meu corpo é algo interno a mim. Ninguém deve ser escravo, cujo corpo é um mero instrumento para outro, «onde desaparece inteiramente a dignidade humana» (Anth, AA 07: 131) e se carece propriamente de relação jurídica (MS, AA 06: 241). Cf. também a *Religionschrift* (RGV, AA 06: 82; 188, nota).

8 KrV B XII-XIV.

9 KrV B 274 e seguintes.

10 KrV (A 19, B 33; A 26-27. B 42-43; A 35, B 51; A 37, B 54; A 42, B 59; B 145-146, 150; A 557, B 585; A 613-4, B 641-2); ÜE, AA 08: 249. «Tão-pouco é necessário que limitemos o modo de intuir espaço-temporal à sensibilidade humana; poderia ser que todo o ser pensante finito tenha de coincidir necessariamente com o homem neste ponto (embora não possamos resolver esta questão)» (KrV B 72).

11 KU, AA 05: 176.

12 Cf. Kant, *Princípios metafísicos da ciência da natureza*, sobretudo o seu segundo capítulo: «Princípios metafísicos da dinâmica», onde podemos ler: «Toda a realidade dos objectos do sentido externo que não seja mera determinação do espaço (lugar, extensão e figura), deve ser vista como força motriz» (MAN, AA 04: 523).

13 KU, “Introdução” (IV e V), §§ 61, 70 e 76 (no final).

14 KU, § 63.

15 Cf., por exemplo, KrV B XLIII.

16 KU, § 64.

17 KU, AA 05: 194.

18 «Na forma consiste a essência da coisa (*forma dat esse rei*, dizem os escolásticos), no sentido em que essa essência deve ser conhecida pela razão». (KANT, VT, AA 08: 405).

19 KU, AA 05: 376

20 KU, AA 05: 375, nota.

21 KU, AA 05: 419-420.

22 KU, AA 05: 425.

23 KU, AA 05: 374.

24 KrV A 119 e seguintes / KrV B 159 e seguintes.

25 Cf. por exemplo, KU, §10, § 64 no início.

26 KrV, A 78 / B 103.

27 KU, AA 05: 307-309; 344.

28 «A toda a necessidade dos acontecimentos no tempo, segundo a lei natural da causalidade, pode-se-lhe chamar também *mecanismo* da Natureza, embora não se entenda por isso que as coisas que estão submetidas tenham que ser máquinas reais materiais. Aqui tem-se em conta apenas a necessidade da conexão dos eventos na série temporal, tal e como ela se desenvolve segundo a lei natural» (KpV, AA 05: 97). «Todos os fenômenos estão determinados entre si a certas leis, e justamente a determinação de todos os acontecimentos na Natureza sob leis universais constitui o *mecanismo da Natureza*». (KANT, 1817, p. 129-130).

29 K.U., § 80, B 368.

30 «Mas isso seria certamente uma antinomia, mas não do Juízo, mas uma contradição na legislação da razão» (KU, § 70, B 315).

31 «Essencialmente retorna a mesma antinomia [da KrV] na Crítica do Juízo teleológico [...] a saber, que a razão não pode provar nem uma nem outra proposição» (G.W. Hegel, *Ciência da Lógica*, II, 2, 3; W., VI, 442).

32 KrV, A 643 / B 671 e seguintes.

33 KrV, A 651 / B 679.

34 KrV, A 653-663 / B 681-691.

35 KrV, A 670 / B 698 e seguintes.

36 KrV, A 678 / B 706.

37 KrV, A 686-688 / B 714-716.

38 KU, B 313-314.

39 KU, B 338; B 353.

40 Sobre este ponto encontrei sugestões no livro de Peter MacLaughlin, *Kants Kritik der theologischen Urteilskraft* (Bonn, Bouvier, 1989), capítulo 3).

41 «Pois só se comprehende inteiramente o que se pode fazer e levar a cabo segundo conceitos. Mas a organização, enquanto fim interno da Natureza, supera sem limites toda a capacidade de uma demonstração semelhante através da indústria humana [Kunst]» (KU, § 68, B 309).

42 Por isso, nas sociedades agrícolas e pecuárias predomina o tempo circular, próprio dos seres vivos (causa e efeitos de si mesmos), enquanto que nas sociedades industriais predomina o tempo linear dos artefactos e da história da liberdade.

43 KU, § 77, B 348.

44 Recorde-se a distinção que se estabelecia no Esquematismo transcendental da KrV, entre conceito-esquema, imagem e objecto-intuição, como um processo de maior riqueza em concreção. (KrV, A 140-142 / B 179-181).

45 Não obstante, ao contrário de Descartes, Kant admite que os animais são subjectividades e não simples máquinas, mas [seres] capazes de ter representações (KU, § 90, B 449 nota), e nessa medida teria que ter aceite que também podem agir de acordo com elas, ainda que não sejam capazes de alcançar o conceito, nem de fazer filosofia ou ciência.

46 «Mas se ponho na base um ser supremo ordenador, então a unidade da Natureza é de facto suprimida, pois essa unidade é inteiramente alheia e accidental à natureza das coisas, e não pode ser conhecida a partir de leis universais» (KrV, A 693 / B 721).

47 61- KU, § 80, B 370 nota.

48 KU, § 77, B 349-350.

49 KrV, B 66-68.

50 Cf. „Nachträge zur Kritik der reinen Vernunft (1. Aufl.)“, AA XXIII, 37; carta de Kant a Kiesewetter de 09/02/1970, AA XI, 132.

51 «No espaço há só relações externas, no sentido interno só relações internas; falta o absoluto» (AA 23: 37); não há nada simples. Cf. também KrV, A 274-278 / B 330-334; A 283-286 / B 339-342; A 413 / B 440; Refl, AA 17: 345-346; Refl, AA 18: 415).

52 «Chamo magnitude extensiva àquela em que a representação das partes torna possível a representação do todo (e portanto, aquela precede necessariamente esta)» (KrV, A 162 / B 203) e se baseia «[...] numa síntese sucessiva da imaginação produtiva na produção de figuras» (KrV, A 163 / B 204).

53 -«O real no fenómeno tem sempre uma magnitude, que não se encontra no entanto na apreensão [sucessiva], na medida em que esta ocorre num momento [Augenblick] graças à mera sensação, e não mediante uma síntese sucessiva de muitas sensações, e portanto, não vai das partes ao todo; então tem certamente uma magnitude, mas não extensiva. Ora, chamo àquela magnitude que só é apreendida como unidade, e na qual a pluralidade pode ser representada mediante um aproximar-se à negação=0, a magnitude intensiva» (KrV, A 168 / B 210).

54 «Para nós, físicos convencidos», escrevia Einstein, «[...] a diferença entre passado, presente e futuro não é mais do que uma ilusão, ainda que seja tenaz», citação tomada de Prigogine

e Stengers (1990, p. 303), os que se opõem a esta concepção da temporalidade como sendo uma abstracção.

55 «Porque todo o interesse é em último caso prático, e mesmo o da razão especulativa é só condicionado e únicamente completo no uso prático» (KpV, AA 05: 121).

56 Outra coisa seria estabelecer os limites e graus dessa subjectividade natural, mas essa questão supera os limites do presente artigo. Mais ainda o faz a ideia de que a nossa própria liberdade e consciência reflexiva tenham surgido geneticamente e pelo salto qualitativo dessa subjectividade e idealidade reinante na filosofia interna da Natureza, uma ideia que certamente resultaria estranha a Kant. Isto teria implicações importantes na nossa concepção ecológica e na compreensão das nossas raízes e do nosso habitar a Terra.

Received / Received: 3.6.2012

Approved / Approved: 22.7.2012

COMO OS ARGUMENTOS DE KANT SOBRE O ESTADO DE NECESSIDADE SÃO REFUTADOS QUANDO TRADUZIDOS EM UM EXPERIMENTO MENTAL DE DUPLO NÍVEL*¹

Jean-Christophe MERLE²

1 UM EXPERIMENTO MENTAL DE DUPLO NÍVEL

O parágrafo de Kant sobre um suposto estado de necessidade consiste na sua versão do famoso caso da tábua de Carnéades. Esse caso é um experimento mental e parece-me que a sua interpretação e avaliação em comparação com outra versão do mesmo experimento mental pode proporcionar uma abordagem heurística crítica. Desse modo, neste ensaio, eu seguirei esse método.

Na página dedicada por Kant ao estado de necessidade, em sua *Doutrina do Direito*, geralmente são lembrados os seguintes pontos:

- (a) Esse alegado direito [estado de necessidade] é supostamente uma autorização para tirar a vida de alguém que não me causa dano, quando corro risco de perder a minha própria vida. É evidente que se existisse tal direito a doutrina do direito estaria em conflito consigo mesma [...].
- (b) [...] não pode existir lei penal que determine a pena de morte para alguém que, em um naufrágio, para salvar a sua própria vida,

empurra outra pessoa, cuja vida se encontra igualmente em perigo, de uma tábua de salvação que tenha guardado para si, porque a punição determinada pela lei não poderia ser superior à perda de sua própria vida. Uma lei penal dessa natureza não poderia ter o efeito desejado, uma vez que a ameaça de um mau ainda incerto (morte em razão de uma decisão judicial) não pode superar o medo de um mal certo (afogamento). Por isso, a ação de salvar a própria vida com o uso de violência não deve ser julgada *inculpável* (*inculpabile*), mas somente *impunível* (*impunibile*) [...]. (KANT, 1996a, 391 et seq.; RL, AA 06: 235 et seq.).

Alguém pode se sentir tentado a sintetizar esses dois pontos da seguinte maneira:

- (a) Não há estado de necessidade quanto dois sobreviventes se salvam de um desastre de navio em uma tábua de salvação que somente pode suportar uma pessoa, o que significa que nenhum deles está autorizado a jogar a outra na água, onde esta pessoa afogaria.

(b) A violação dessa proibição merece a pena de morte, mas tais violações não podem ser punidas, pois a punição não pode evitá-las.

Mas há muito mais a ser dito sobre as teses e argumentos de Kant nessa curta página. Lon Fuller escreveu um interessante ensaio intitulado “O caso dos exploradores de caverna” (FULLER, 1949), que lida com o estado de necessidade. Fuller era um professor de Filosofia do Direito em Harvard que defendia uma teoria do Direito Natural contra o positivismo jurídico de H. L. A. Hart e que exerceu uma influência significante em Ronald Dworkin, que foi seu aluno e que depois também notadamente criticou o positivismo jurídico de Hart. O ensaio de Fuller não menciona qualquer filósofo, mas, como tentarei mostrar, contém muitos pontos que são relevantes como uma crítica aos argumentos de Kant sobre o estado de necessidade. De fato o próprio Fuller declara que “[...] o caso (dos exploradores de caverna) foi construído com a intenção exclusiva de colocar em um foco comum as divergentes filosofias do Direito e do governo.” (FULLER, 1949, p. 47).

Ora, ambos, Kant e Fuller referem-se a uma longa tradição que é mais antiga do que mesmo a sua mais famosa formulação, elaborada por Cícero, a saber, o experimento mental da tábua de Carnéades, que Cícero apresenta da seguinte maneira:

O sexto livro dos “Deveres Morais” de Hecaton está cheio de questões como a seguinte:

[...] Suponhamos que um tolo agarrou-se a uma tábua de um navio que está afundando; deve um homem sábio tirar essa tábua dele se puder?

“Não,” diz Hecaton; “pois isso seria injusto.”

“Mas é o dono do navio? Pode ele tomar a tábua porque o navio é dele?”

“De forma alguma; não mais do que ele estaria disposto, quando em alto mar, a jogar um passageiro ao mar em virtude de o navio ser dele, pois até alcançarem o lugar de destino do

navio, a embarcação pertence aos passageiros e não ao seu dono.”

“Novamente; suponhamos que havia duas pessoas a serem salvas do navio naufragando – ambos homens sábios – e somente uma tábua; devem ambos tentar pegar a placa para salvarem-se? Ou deve um dar lugar ao outro?”

“Por qual motivo? Um deveria dar lugar ao outro, mas o outro deve ser aquele cuja vida é mais valiosa para seu próprio bem ou para o de seu país.”

“Mas e se essas considerações tiverem o mesmo peso em ambos?”

“Então não haverá uma disputa, mas um dará lugar ao outro, como se a questão fosse resolvida em uma aposta ou em uma disputa de par ou ímpar.” (CÍCERO, 1913, p. 89 et seq.).

Diferentemente de Cícero, ambos, Kant e Fuller, ligam a questão da existência de um estado de necessidade à questão da punição da ação realizada por necessidade no caso em que não há um estado de necessidade válido. Entretanto, enquanto Kant e Fuller referem-se ao experimento mental de Cícero, somente Fuller, e não Kant, realmente realiza um experimento próprio, e esse experimento mental conecta, de uma forma mais adequada do que a de Kant, essas duas questões a uma outra. Na verdade, a reflexão de Fuller desenvolve-se em dois níveis.

No *primeiro nível* há a variação da tábua de Carnéades. Por causa de um desmoronamento, um grupo de exploradores é aprisionado dentro de uma caverna com escassas provisões. A operação de resgate atrasa-se muitas vezes em seus trabalhos de remover a obstrução causada pelos desmoronamentos novos. Graças a uma máquina sem fio portátil, os exploradores aprisionados são informados, depois de vinte dias que, por um lado, ao menos mais dez dias seriam necessários para que o grupo de resgate os alcançasse e, por outro lado, que nenhum deles poderia sobreviver mais dez dias. Eles decidiram tirar a sorte para determinar qual

deles deveria ser comido para permitir a sobrevivência dos demais. Quando eles são finalmente libertados da caverna, parece que um deles, Roger Whetmore, foi morto e comido por seus companheiros. Há muito mais detalhes e circunstâncias na apresentação do caso de Fuller, as quais eu não posso apresentar in extenso, e aquelas que eu deixo de lado não são interessam, em particular, porque elas por fim não são relevantes para a resposta da questão apresentada por Kant.

No *segundo nível*, há a imaginária “Suprema Corte de Newgarth”, composta por cinco juízes (Truepenny, Foster, Tatting, Keen e Handy), que devem julgar, no ano 4300, um petição alegando erro, apresentada pelos exploradores, que tinham antes disso sido condenados à morte nas jurisdições inferiores. Contudo, o júri e o procedimento de julgamento dessas jurisdições requereram expressamente a clemência quanto à execução, isto é, perdão concedido pela autoridade executiva. O ensaio de Fuller consiste, em sua maioria, na transcrição imaginária da opinião dos cinco juízes. Um dos juízes se abstém. Dois outros juízes consideram os exploradores inocentes. Dois são a favor da confirmação da pena de morte prolatada pelas jurisdições inferiores. Em razão de não existir maioria para reverter a pena de morte, ela é confirmada, embora nenhum dos juízes deseje a sua execução; cada um deles deseja que seja concedido o perdão pela autoridade executiva. Em outras palavras, esse segundo nível do experimento mental (i) proporciona interpretações do primeiro nível de experimento mental, e, ao mesmo tempo, (ii) é um experimento mental sobre a segunda questão mencionada acima, ou seja, a questão da punição. A seguir eu tentarei mostrar que o experimento mental de Fuller oferece todos os elementos para uma refutação crítica dos argumentos de Kant.

A PRIMEIRA TESE DE KANT

Vamos começar lendo o primeiro argumento de Kant em defesa de sua primeira tese:

Esse alegado direito [estado de necessidade] é supostamente uma autorização para tirar a vida de outra pessoa que não me causa dano, quando corro risco de perder a minha própria vida. É evidente que se existisse tal direito a doutrina do direito estaria em conflito consigo mesma, pois aqui não se trata de um agressor injusto à minha vida, do qual eu me defendo privando-o de sua vida (*ius inculpatae tutelae*), caso em que a recomendação de moderação (*moderamen*) pertence não ao direito, mas à ética. Ela é, ao contrário, a questão de a violência ser permitida contra alguém que não se valeu de violência contra mim. (KANT, 1996 a, p. 391 et seq; RL, AA 06: 235 et seq.).

Kant deixa de lado muitas circunstâncias mencionadas por Cícero (propriedade do navio, e, consequentemente, da tábua de salvação, sabedoria e valor de cada um dos agentes), e mantém somente o seguinte elemento: “Suponhamos que um [...] homem tenha agarrado uma tábua de um o navio que está afundando, deve [um outro] homem tomá-la dele se puder?” (CÍCERO, 1913, p. 89 et seq.) A segunda pessoa é o ofensor, a primeira o ofendido. No caso dos exploradores não há uma distinção relevante entre ofensores e ofendidos, uma vez que todos eles decidem tirar a sorte para determinar qual deles deve morrer (não é realmente relevante que, em um momento posterior, o ofendido desiste do acordo). O caso de Fuller consiste basicamente no fato de que dois sobreviventes encontram uma tábua de salvação que não oferece espaço suficiente para que ambos sobrevivam. Desde o começo, Fuller claramente distingue a questão envolvida no seu caso de questões relativas à legítima defesa. Essa diferença entre Kant e Fuller não é fortuita, como veremos. Na verdade, no ensaio de Fuller, como

antes em Pufendorf³ não importa se uma das duas pessoas chegou à tábua de salvação antes da outra ou se ambas a alcançaram simultaneamente.

Qual é a “doutrina do direito” à qual Kant se refere? Não pode ser outra coisa além do seu conceito de Direito, que ele definiu algumas páginas antes: “O direito é [...] a soma das condições sob as quais a escolha [*Willkür*, que significa liberdade externa ou liberdade de ação] de um pode ser unida com a escolha de outro de acordo com uma lei universal da liberdade.” (KANT, 1996, p. 387; RL, AA 06: 230). Já que o conceito de direito de Kant é a soma das condições para a coexistência de pessoas livres, e já que “a autorização para tirar a vida de outra pessoa” (KANT, 1996a, p. 391; RL, AA 06: 235) destrói a coexistência entre ambas as pessoas, o alegado estado de necessidade não é compatível com o conceito de direito; portanto, não é um direito. Entretanto, deve-se observar que não primeiramente o uso do alegado direito de necessidade (*jus necessitatis*), mas já o caso de necessidade (*casus necessitatis*) faz a coexistência impossível e assim contradiz o conceito de direito. No ensaio de Fuller, o juiz Foster faz uma observação crucial: os exploradores não estavam em um “estado de sociedade civil”, mas em um “estado de natureza”, isto é, em um estado sem direito. Desde que em um estado sem direito ninguém possui algum *direito* – nem deveres correlatos – não pode existir qualquer “estado (*direito*) de necessidade”. Aqui se chega à mesma conclusão de Kant, mas a partir uma outra premissa: é primeiramente o caso de necessidade (*casus necessitatis*) – não o (*direito*) estado de necessidade (*jus necessitatis*) – que contradiz o conceito de direito. Por causa dessa premissa divergente, precisamos deduzir uma outra conclusão: em tais casos

de necessidade como o da tábua de Carnéades e o da caverna dos exploradores não há um direito à vida, por não haver qualquer direito. Assim, o direito à vida da pessoa ofendida em Kant e o direito à vida de Whetmore em Fuller não foram violados. Disso devemos extrair quatro conclusões. Em *primeiro lugar*, a negação de um estado de necessidade, isto é, de uma licença para matar, não equivale a uma proibição de matar em caso de necessidade. Em *segundo lugar*, em virtude de não haver no estado de necessidade uma proibição de, também não há crime. Em *terceiro lugar*, sem um crime, não há motivo para processo ou punição, de modo que, de acordo com o juiz Foster, a pena de morte deveria ser repudiada. Em *quarto lugar*, em estado de necessidade não há mais direito de defesa do que direito de agressão. Isso contradiz a perspectiva de Kant que o ofendido possa privar “[...] um agressor injusto à [sua] vida [...], caso em que a recomendação de moderação (*moderamen*) pertence não ao direito, mas à ética.” (KANT, 1996, p. 391; RL, AA 06: 235). Realizar um experimento mental tem a virtude de desenvolver todos os aspectos da punição que é abordada na segunda tese de Kant. Entre todos esses aspectos que pertencem a um processo judicial estão os seguintes: é o juízo competente? O juiz Foster responde que a corte não tem competência em tal estado de necessidade. Para um juiz, a consequência deve ser a absolvição.

É notório que Foster é somente um de cinco juízes, e seria abusivo afirmar sem qualquer outro argumento que o seu argumento acima mencionado expressa a visão de Fuller. Portanto voltarei mais tarde a esse ponto, afim de oferecer demais argumentos necessários.

A SEGUNDA TESE DE KANT

É importante ler in extenso o argumento de Kant sobre a punição do assassino em caso de estado de necessidade:

Está claro que essa assertiva [da existência do estado de necessidade] não deve ser entendida objetivamente, em termos do que a lei prescreve, mas somente subjetivamente, como o veredito que seria dado por um juiz. Em outras palavras, não pode existir lei penal que determine a pena de morte para alguém que, em um naufrágio, para salvar a sua própria vida, empurra outra pessoa, cuja vida se encontra igualmente em perigo, de uma tábua de salvação que tenha guardado para si, porque a punição determinada pela lei não poderia ser superior à perda de sua própria vida. Uma lei penal dessa natureza não poderia ter o efeito desejado, uma vez que a ameaça de um mau ainda incerto (morte em razão de uma decisão judicial) não pode superar o medo de um mal certo (afogamento). Por isso, a ação de salvar a própria vida com o uso de violência não deve ser julgada *inculpável* (*inculpabile*), mas somente *impunível* (*impunibile*), e por uma estranha confusão juristas tomam a impunidade subjetiva como imunidade objetiva (conformidade com a lei). (KANT, 1996, p. 391 et seq; RL, AA 06: 235 et seq.).

Neste ponto eu discordo de Joaquim Hruschka, que refere-se à distinção feita por Friedrich Gentz, aluno de Kant, entre justificar uma ação ilegal e desculpá-la:

A decisão de empurrar ao mar, após um desastre de navio, um inimigo com quem alguém ocupa uma estreita tábua, ao invés de simplesmente afogar-se, de fato não é nunca *justificável*, mas será provavelmente *desculpada* (já que em perigo extremo alguém teria que ser heroico para atender ao chamado dos deveres). (GENTZ⁴, 1793 apud HRUSCHKA, 1994, p. 338).

Hruschka também distingue desculpa legal de justificação⁵ (*exculpation*). Hruschka acredita que, de acordo com Kant, o ofensor tem uma desculpa legal, mas não uma justificação. Entretanto, Kant rejeita qualquer desculpa em sua Doutrina do Direito: “A lei penal [*Strafgesetz*] é um imperativo categórico

e infeliz aquele [...] que descobre algo que libera o criminoso da punição ou reduz a sua pena [...].” (KANT, 1996, p. 473; RL, AA 06: 331). Portanto, o veredito de absolvição em conformidade com a lei positiva não pode se basear em uma desculpa exclusivamente legal, mas na ausência de qualquer lei penal punindo o exercício do alegado direito de necessidade. E, de fato, isso é o que Kant escreve explicitamente e que contradiz a interpretação de Hruschka: “[...] não pode existir lei penal que determine a pena de morte para alguém que, em um naufrágio”, exerce o alegado estado de necessidade. (KANT, 1996, p. 392; RL, AA 06: 235).

Há mais uma objeção contra a tese da desculpa de Hruschka. Desculpas estão relacionadas ao dolo (mens rea), e aplicam-se quando é particularmente difícil ou impossível para a pessoa que cometeu o ato proibido (actus reus) evitar cometê-lo. Esse argumento é frequentemente levantado para sustentar o estado de necessidade. Christian Garve o menciona em seus comentários ao *De Officiis*, de Cícero, que Kant tinha lido:

Como? No instante em que a morte está flutuando perante os olhos de alguém e afastando todos os outros pensamentos, deve ele primeiramente questionar se ele é mais valioso para a nação do que a outra pessoa, que a contingência trouxe ao desastre da mesma embarcação? Todas as normas morais são válidas somente nas circunstâncias em que alguém pode lembrar ou pensar naquilo que alguém pensou. No instante em que o primeiro de todos os desejos, isto é, a vontade de viver, ocupa toda a mente, o primeiro de todos os motivos, isto é, o instinto, recobra todos os seus velhos direitos. Então alguém está sob o império da contingência ou dos movimentos mecânicos e involuntários. (GARVE, 1792, p. 179)⁶.

Entretanto, Garve finalmente rejeita este argumento pela razão seguinte: “Contudo o caráter, a formação da mente que já ocorreu e a experiência de vida inteira de alguém podem

exercer sua influência neste momento.” (GARVE, 1792, p. 179)⁷. Além disso Kant precisa rejeitar esse argumento, mas por duas outras razões. Em *primeiro* lugar, não somente evitar a morte pode nos motivar, mas outros sentimentos, como a honra:

O *casus necessitatis* não é um direito, mas uma impossibilidade física (subjetivamente prática) de proceder de acordo com a determinação do direito, porque isso faria alguém completamente infeliz. Mas é impossível demonstrar em que consistiria essa completa infelicidade. Ela não pode consistir na morte. (KANT, Refl., AA 19: 397)⁸.

Em *segundo* lugar, de acordo com a famosa filosofia moral de Kant, é sempre possível para qualquer ser racional resistir às mais fortes inclinações e obedecer à lei.

Diferentemente do que a maioria dos intérpretes assume, Kant não defende, de modo algum, a impunidade (ou qualquer outra punição mais clemente do que a morte) nesse caso. Ao contrário, ele pretende explicar porque tantos juristas e especialistas em direito erroneamente afirmam a existência do estado de necessidade: A asserção de um estado de necessidade deve “[...] ser entendida [...] somente subjetivamente, como o veredito que seria dado por uma corte.” (KANT, 1996a et seq., 391; RL, AA 06: 235 et sq.). Ora, de acordo como Kant, tal veredito, bem como a lei penal na qual ele se baseia, não pode ser fundamentado em nada mais que uma combinação de (a) uma teoria penal da prevenção e (b) a afirmação empírica de que nenhuma dissuasão é possível contra o uso do alegado direito de necessidade, isto é, contra ações realizadas em razão da necessidade. O argumento empírico (b) dificilmente pode ser defendido. É falso que “a ameaça de um mal que ainda é incerto (morte por um veredito judicial) não pode superar o medo de um mal que é certo (afogamento)”. Será que de fato não há alguém que prefira o afogamento e ser glorificado por

sua morte trágica ao invés de ser desonrado por uma sentença judicial que possivelmente ou provavelmente o levará à morte?⁹ No que diz respeito a (a), isto é, à teoria da prevenção, os comentaristas que veem elementos de prevenção na teoria penal de Kant referem-se à esse pequeno texto e nada mais (ver, por exemplo, Byrd 1989: 189). O próprio Kant diretamente contradiz essa visão e adota o retributivismo estrito: “[A pena] deve sempre ser-lhe infligida somente porque ele cometeu um crime.” (KANT, 1996, p. 473; RL, AA 06: 331).

Ora, vamos examinar o que o experimento mental de Fuller tem a dizer sobre as razões que motivam o veredito. Somente três juízes de cinco mencionam a prevenção como o objetivo da punição. Um deles é o juiz Keen, mas ele a menciona para rejeitá-la:

Meu irmão [Foster] acredita saber exatamente o que era desejado quando os seres humanos tornaram o homicídio um crime, e isso é algo que ele denomina “prevenção”. Eu duvido muito que o nosso estatuto, ao tornar o homicídio um crime, realmente tenha um “propósito” em qualquer sentido ordinário do termo. (FULLER, 1949, p. 30).

De acordo com Keen “nenhum estatuto em cem tem propósito único desse tipo.” (FULLER, 1949, p. 30). O experimento mental de Fuller proporciona uma evidência empírica forte a favor da visão de Keen: entre os cinco juízes não há nem um acordo sobre a finalidade da punição nem uma tentativa de alcançar um consenso sobre essa questão. De fato, não somente nesse experimento mental, mas também em numerosas decisões de cortes supremas, por exemplo, a Suprema Corte Norte-americana, não há referência alguma a um *único* objetivo da pena¹⁰. O juiz Tatting expressa a mesma visão e menciona retribuição e reabilitação como outros possíveis propósitos da pena (FULLER, 1949). Paradoxalmente, o único membro da corte que aceitaria a

prevenção como uma explicação auxiliar para impunidade e que oferece a prevenção como um argumento alternativo caso o seu primeiro argumento seja rejeitado pelos outros juízes é o juiz Foster. Contudo, ele enfatiza que o mesmo argumento da prevenção implica impunidade da legítima defesa como uma exceção à punição do homicídio¹¹ (FULLER 1949), o que contradiz o privilégio dado por Kant no caso de estado de necessidade do ofendido contra o ofensor.

Ora, como eu mencionei, a impunidade do alegado estado de necessidade não poderia estar localizada em uma desculpa legal, seja ela de origem judiciária ou legislativa, mas no escopo da lei que pune o homicídio (KÜPER, 1999) não considera a possibilidade de desculpas que tenham origem legislativa; se ele considerasse, ele teria adotado a mesma posição de Hruschka. A lei diria: matar intencionalmente um ser humano, se não ocorre em estado de necessidade, deve ser punido com a morte. Os juízes Truepenny e Keen, que confirmam a pena de morte, invocam principalmente o legalismo e enfatizam que o caminho certo de se alcançar a impunidade, à qual eles são simpáticos, seria uma revisão legislativa (FULLER, 1949). Também Tatting, que se abstém, menciona isso (FULLER, 1949), assim como Foster, que vota pela absolvição (FULLER, 1949) e Handy se refere à vontade soberana do povo. Handy expressa a opinião que seres humanos “[...] são bem governados quando os seus governantes entendem os sentimentos e concepções das massas” (FULLER, 1949, p. 35), que, ele acredita, decorrem do senso comum. Handy relata:

Uma das grandes cadeias de jornais fez uma pesquisa de opinião pública sobre a questão: “o que você acha que a Suprema Corte deveria fazer com os exploradores?” Cerca de noventa por cento expressou a crença que os acusados deveriam ser perdoados ou liberados com uma pena simbólica [...] Nos poderíamos

saber isso sem a pesquisa, claro, com base no senso comum, ou observando que nesta corte há aparentemente quatro homens e meio, ou noventa por cento, que compartilham da mesma opinião. (FULLER, 1949, p. 38).

Ora, em relação à opinião pública, nem Handy ou nenhum dos juízes menciona:

- as razões pelas quais a opinião pública é majoritariamente a favor da impunidade;
- qualquer objetivo da punição que a opinião pública poderia ter (portanto podemos supor que a opinião pública é tão dividida quanto os juristas sobre a questão do objetivo da pena);
- o estado de necessidade;
- qualquer proibição legal de agir por necessidade.

Se compararmos o experimento mental de Fuller com as suposições de Kant, observamos as seguintes diferenças:

Quadro 1 – Comparação entre Kant e Fuller sobre o estado de necessidade

	Kant	Fuller
(1) Veredito da corte	Absolvição	Pena de Morte
(2) Relação entre o veredito da corte e a questão se existe um estado de necessidade	Juristas confundem impunidade com a existência do estado de necessidade	Nenhum dos juízes trata da questão do estado de necessidade. Assim, não há relação.
(3) Relação entre o a opinião da Corte e a opinião pública.	A decisão da corte influencia a opinião pública: em virtude de a corte decidir pela impunidade, a opinião pública acredita que a ação é inculpável	Os juízes (com exceção de Handy) decidem desconsiderar a opinião pública, embora eles compartilhem seu ponto de vista, e requerem ao poder executivo que perdoe os condenados.
(4) Opinião Pública sobre a impunidade	Impunidade	Impunidade
(5) Opinião Pública sobre a existência do estado de necessidade.	Estado de necessidade	Não mencionado. Assim não existe.
(6) Opinião pública sobre a proibição de agir em razão de necessidade.	Não há proibição, pois há um estado de necessidade.	Não mencionado. Assim não existe.

Fonte: Elaborado pelo autor.

Se a vontade do povo é em última análise o lugar onde a questão se pune-se ou não é resolvida por meio do direito positivo através da revisão da legislação penal e se a opinião pública não fornece nenhuma razão para sua decisão em favor da impunidade nem um objetivo consensual sobre os objetivos da pena, alguém pode imaginar como é possível que o público decida com tão esmagadora maioria em favor da impunidade. Fuller não oferece qualquer resposta: “O caso foi construído com o único propósito de trazer a uma perspectiva comum certas filosofia divergentes do direito e do governo.” (FULLER, 1949, p. 47). Contudo, há elementos claros para responder à questão: de acordo com a opinião pública, do ponto de vista jurídico, não há:

- i) estado de necessidade;
- ii) proibição de agir em razão da necessidade;
- iii) nenhuma obrigação de agir por necessidade.

A conclusão a ser extraída de (i)-(iii) é que o direito não pretende dizer qualquer coisa sobre a necessidade. E a única explicação possível é que casos de necessidade não pertencem ao domínio do direito.

A PREMISSE OCULTA DE KANT

A falácia central de Kant é formulada em sua conclusão: “O lema do estado de necessidade diz: ‘Necessidade carece de lei’ (*necessitas non habet legem*). Contudo, não poderia haver necessidade que fizesse o que é injusto conformar-se à lei.” (KANT, 1996, p. 392; RL, AA 06: 236).

Trata-se de uma falácia pela seguinte razão: se (um caso de) necessidade não tem lei, então neste caso de necessidade nada pode estar errado (ou certo), de modo que a segunda frase não faz sentido.

Anteriormente, eu admiti que Foster, cujo argumento pela impunidade é a incompetência do juízo e do direito em geral em casos de necessidade, é somente um dos juízes, e que seria abusivo afirmar sem qualquer outro argumento que seu argumento anteriormente mencionado expressa a visão de Fuller. Após o legalismo, a referência à soberania da vontade popular e a análise de como Fuller caracteriza a vontade popular nessa matéria, agora nós chegamos ao ponto no qual descobrimos por fim que todos os outros quatro juízes compartilham esse argumento, embora eles não o expressem e embora eles possam não estar conscientes dele. Alguém pode objetar que ao menos Tatting rejeita a referência de Foster a um estado de natureza:

quando analiso a opinião apresentada pelo meu irmão Foster, eu acho que ela se encontra permeada por contradições e falácias. Comecemos com a sua primeira proposição: esses homens não estavam sujeito à nossa lei pois eles não se encontravam em um “estado de sociedade civil”, mas em um ‘estado de natureza’ [...] o Sr. Juiz Foster e eu somos juízes indicados da corte do Comunidade de Newgarth, jurados e empessados para administrar as leis da comunidade. Com que autoridade nós decidimos entrar em uma Corte da Natureza? Se esses homens estavam realmente sob a lei da natureza, de onde vem a nossa autoridade para expor e aplicar a lei? Certamente nós não estamos em um estado de natureza. (FULLER, 1949, p. 17 et seq.).

Contudo, Tatting comete uma típica falácia *post hoc ergo propter hoc*. De fato, a razão pela qual a corte deve decidir esse caso não é o fato de ela ser competente, mas, na verdade, o fato de o caso ter sido levado a ela. Uma corte pode se declarar incompetente, e pode fazer isso sem declarar qual corte seria competente. A Suprema Corte pode também considerar que todas as cidades inferiores que decidiram a questão também eram incompetentes.

Ora, quando uma corte criminal se declara incompetente ou é declarada incompetente por uma corte superior, a absolvição é a única solução possível. Um outro aspecto enigmático é o comportamento de Tatting. Um juiz só pode se abster em caso de um conflito de interesses ou de incapacidade (por exemplo, insanidade). Contudo, Tatting se abstém somente por comodidade, em razão do caso parecer a ele muito complexo, o que é surpreendente para um membro de uma Suprema Corte.

Diante de tudo isso vemos que o experimento mental de uma deliberação legal real levando a um veredito contradiz a explanação de Kant sobre a razão pela qual muitas pessoas acreditam que existe um estado de necessidade, assim como isso contradiz a visão dele que a ação por necessidade é culpável por causa da Doutrina do Direito (isto é, um conceito de direito) que contenha um estado de necessidade é autocontraditória. A tese da culpabilidade deriva de outra premissa que não o conceito de direito. A premissa oculta é que a pessoa que ataca primeiro está juridicamente errada e é culpável, (“agressor injusto”) *somente* porque ela ataca primeiro. Em *Sobre o provérbio: isso pode ser correto na teoria, mas não vale na prática* (1793), Kant explica a sua visão sobre o estado de necessidade da seguinte maneira:

Pois preservar a minha vida é somente um dever condicional (se pode ser realizado sem um crime); mas não tirar a vida de outrem que não está cometendo nenhuma ofensa contra mim e nem mesmo me coloca em perigo de perder minha vida é um dever incondicional. (KANT, 1996, p. 299; RL, AA 08: 300 nota 3).¹²

Dessa premissa resulta *tanto* a refutação de um estado de necessidade (não pode haver qualquer estado de necessidade, pois agir por necessidade é proibido) *quanto* a culpabilidade

da pessoa que age por necessidade (pois ela viola uma proibição).¹³ Mas então a referência ao conceito de direito é ao menos supérflua. E também é pelo menos enganadora, porque também essa solução, que leva à morte da pessoa que se abstém de agir por necessidade, é incompatível com o conceito de direito, definido como “[...] a soma das condições sob as quais a escolha de um pode ser unida com a escolha de outro, de acordo com uma lei universal de liberdade.” (KANT, 1996, p. 387; RL, AA 06: 230).

É claro que também os advogados do estado de necessidade podem cometer tais falácia e de fato as cometem. Aqui está um exemplo:

Que direito e deveres são correlatos é geralmente válido. Não obstante, como já mostramos, há uma obrigação interna à qual não corresponde nenhum direito. Assim, há um direito irregular ao qual não corresponde nenhuma obrigação. Ele é um direito irregular de tal natureza que alguém está legitimado a preservar sua vida em caso de um iminente perigo mortal quando, em um desastre, uma tábua não pode suportar duas pessoas, e ambas possuem o direito de afastar a outro sem qualquer obrigação correspondente. (THOMASIUS, 2003, p. 187).¹⁴

Porém, alguns autores clássicos já advogavam a inexistência tanto de um estado de necessidade quanto da culpabilidade daqueles que agem por necessidade, como no caso de Pufendorf: “Nós percebemos isso simplesmente como uma ofensa dessa natureza não está relacionada a qualquer pecado, então aquele que a experimenta deve recebê-la e considerá-la como um infortúnio trazido pelas circunstâncias.” (PUFENDORF, 1964, p. 299).

Seis meses depois da publicação da Doutrina do Direito de Kant, Fichte deriva do mesmo conceito de direito de Kant a conclusão correta:

O principal problema de uma doutrina do direito é: como podem muitos seres livres coexistir como tais? Ao se perguntar sobre a maneira dessa coexistência supõe-se ser ela, de modo geral, possível. [...] Aqui não há um direito positivo de sacrificar a vida de outrem para salvar a minha própria vida, mas também não é uma violação do direito fazer isso; isto é, eu não violo o direito positivo do outro se eu sacrifico a vida dele para salvar a minha, isto é, eu não violo qualquer direito positivo do outro se eu sacrifico sua vida para salvar a minha, pois o que está em jogo aqui não é mais, de modo algum, uma questão de direito. *Para nós dois* a natureza rescindiu o direito à vida [...]. (FICHTE, 2000, p. 221).

O curto experimento mental da tábua de salvação de Carnéades pode ser realizado de forma correta, se é levada à sério, mas o segundo experimento mental (a deliberação da Suprema Corte) apresentado por Fuller, ajuda a separar a tábua de Carnéades, considerada como um experimento mental sobre o *estado* de necessidade *stricto sensu*, de outras questões das quais ele não depende, mas que dele resultam. Aqui temos um caso claro de um experimento mental que proporciona uma abordagem heurística crítica para uma tese filosófica sobre um problema da Filosofia do Direito.

RESUMO: Na muito breve parte do Apêndice da Doutrina do Direito consagrada ao direito de necessidade (*ius necessitatis*), Kant formula duas teses relativas a duas experiências de pensamento, ou, melhor, a um duplo nível de experiência de pensamento. O presente artigo analisa e submete essas duas teses a um exame crítico, à luz da experiência de pensamento dos espeleólogos de Lon Fuller, que contém o análogo dessas duas experiências de pensamento kantianas. A primeira tese de Kant refere-se à prancha de Carneades: Kant nega a existência de um direito de necessidade. Mas, de fato, Kant vai mais longe: em lugar de somente afirmar que uma tal situação de necessidade não pertence ao conceito de direito (afirmação que decorre logicamente de seu conceito de direito), Kant acrescenta uma interdição jurídica que faz da ação em questão uma violação do direito. A segunda tese de Kant refere-se à maneira pela qual um tribunal julgaria aquele que cometesse um tal ato de necessidade. Segundo Kant, o tribunal o declararia culpado, mas lhe concederia a impunidade. A partir de uma análise da argumentação de Kant, esse artigo rejeita suas duas teses.

PALAVRAS-CHAVE: Direito de necessidade. Prancha de Carneades. Impunidade. Conceito de direito. Experiência de pensamento.

ABSTRACT: In the very short “Appendix to the introduction to the Doctrine of Right” devoted to the so-called right of necessity (*ius necessitatis*), Kant formulates two theses about a two-tiered thought experiment. This paper analyzes and criticizes these two theses in light of Lon Fuller’s thought experiment of the Speluceans, which presents for a counterpart to Kant’s two-tiered thought experiment of the shipwrecked. Kant’s first thesis refers to Carneades’ plank: Kant denies that there can be any right of necessity. But, in reality, Kant goes further. Instead of merely stating that such law is not competent for such a situation of “necessity”, since – as one must logically conclude from his concept of right – there can be neither law nor rights in such a situation, Kant also asserts a legal prohibition, which makes such an action out of necessity a violation of the law. Kant’s second thesis concerns the sentence that a court of justice would pronounce against the perpetrator of such an action out of necessity. According to Kant, the court of justice would find him guilty, but it would not punish him. On the basis of a close analysis of Kant’s argumentation, this paper will eventually reject both of Kant’s theses.

KEYWORDS: Right of necessity. Plank of Carneades. Impunity. Concept of right. Thought experiment.

REFERÊNCIAS

- BYRD, B. S. Kant’s Theory of Punishment: deterrence in its threat, retribution in its execution. *Law and Philosophy*, Dordrecht, v. 8, n. 2, p. 153-200, 1989.
- CÍCERO, M. T. *De officiis*. Translated by Walter Miller. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1913.

FICHTE, J. G. *Foundations of natural right.* Translated by Michael Baur. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2000.

FULLER, L. L. The case of the speluncan explorers. *Harvard Law Review*, Cambridge, Mass., v. 2, n. 4, p. 616-645, 1949.

GARVE, C. *Philosophische Anmerkungen und Abhandlungen zu Cicero's Büchern von den Pflichten.* 4. Aufl. Breslau: Wilhelm Gottlieb Korn, 1792. v. 3.

HUFELAND, G. *Lehrsätze des Naturrechts und der damit verbundenen Wissenschaften zu Vorlesungen.* 2. gänzlich umgearb. Ausg. Jena: Christ. Heinr. Cuno's Erben, 1795.

HRUSCHKA, J. On the history of justification and excuse in cases of necessity. In: KRAWIETZ, W., MACCORMICK, N.; WRIGHT, G. H. von (Org.). *Prescriptive formality and normative rationality in modern legal systems:* Festschrift für Robert S. Summers. Berlin: Duncker & Humblot, 1994. p. 337-349.

KANT, I. The metaphysics of morals. Translated by Mary J. Gregor. In: _____. *Practical philosophy.* Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1996a. 353-603.

_____. On the common saying: That may be correct in theory, but it is of no use in practice. Translated by Mary J. Gregor. In: _____. *Practical philosophy.* Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1996b. p. 273-309.

_____. Moralphilosophie, Rechtsphilosophie und Religionsphilosophie. Kant's handschriftlicher Nachlaß, Band VI, Kant's gesammelte Schriften, Band XIX, Hrsg. Preußische Akademie der Wissenschaften. Berlin: Walter de Gruyter, 1934.

KÜPER, W. *Immanuel Kant und das Brett des Karneades.* Heidelberg: C.F. Müller, 1999.

MERLE, J.-C. *Germany idealism and the Concept of Punishment.* Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2009.

PUFENDORF, S. *De Jure Naturae et Gentium Libri Octo.* Translated by C. H. Oldfather, W.A. Oldfather. New York: Oceana; London: Wildy & Sons, 1964.

THOMASIUS, C. *Grundlehren des Natur- und Völkerrechts.* Hildesheim: Georg Olms, 2003.

NOTAS

* Traduzido do original em inglês por Hugo Schayer Sabino. Revisão da tradução por Alexandre Travessoni Gomes Trivisonno.

1 Agradeço aos tradutores pela excelente tradução, bem como por seus valiosos comentários.

2 Jean-Christophe Merle is Professor of philosophy at the University of Lorraine (Nancy) and honorary professor of philosophy at the University of Saarland (Saarbrücken). He has published *Justice et Progrès* (1997), *Strafen aus Respekt vor der Menschenwürde* (2007; English : *German Idealism and the Concept of Punishment*, 2009), edited Fichte. *Grundlage des Naturrechts* (2001), *Globale Gerechtigkeit* (2005), *Die Legitimität von supranationalen Institutionen der EU* (2012), and co-edited *Weltrepublik* (2002), *Modelle politischer Philosophie* (2003), *Direito e Legitimidade* (2003), *Lamitié* (2005), *Leviathan between the wars* (2005), *Figures du communautarisme* (2006), *A Moral e o Direito em Kant* (2006), *Staat und Religion in Frankreich und Deutschland* (2008), *Spheres of Global Justice* (2013).

3 Cf. Pufendorf (1964, p. 299 et seq.).

4 GENTZ, F. Nachtrag zu dem Räsonnement des Hrn Professor Kant über das Verhältniß zwischen Theorie und Praxis. *Berlinische Monatschrift*, Berlin, v. 2, p. 518-554, 1793.

5 Cf. Hruschka (1994, p. 348).

6 "Wie? In diesen Augenblicken wo der vor Augen schwebenden Tod, alle anderen Gedanken verscheucht, soll ein Mensch erst untersuchen, ob er seinem Vaterlande nützlicher sey, als der andre, welchen der Zufall auf denselben Trümmern des Schiffes mit ihm zusammengebracht hat? – Alle Regeln der Moral sind nur für die Zeiten gegeben, wo der Mensch denken, oder sich doch des Gedachten wieder erinnern kann. In den Augenblicken, wo die erste aller Begierden, die Liebe zum Leben, die ganze Seele einnimmt, tritt auch die erste aller Triebfedern, der Instinct, in seine alten Rechte. Der Mensch ist alsdann in der Gewalt des Zufalls, oder mechanischer, unwillkürlicher Bewegungen."

7 "Doch kann der Charakter, die schon gebildete Denkungsart, die vorhergegangene Uebung des ganzen Lebens, auch auf diese Augenblicke Einfluß haben."

8 "Der casus necessitatis ist kein Recht, sondern eine physische (subjektiv practische) Unmöglichkeit nach der Regel des Rechts zu verfahren, weil man dadurch ganz unglücklich werden würde. Es ist aber unmöglich anzuseigen, worin das gänzliche Unglück bestehen könnte. Der Tod ist es nicht."

9 Cf. Merle (1999, p. 47) e Fuller (1949, p. 23), onde o juiz Tatting enfatiza o mesmo.

10 Alguém pode se opor ao meu argumento, alegando que ele supõe (i) a existência de uma pluralidade de instâncias (primeira instância, segunda instância e corte suprema), (ii) a presença de mais de um juiz, a saber, cinco juízes, e (iii) a existência de uma lei penal ou pelo menos de algum tipo de jurisprudência. Entretanto o meu argumento se mantém válido mesmo se nenhuma dessas condições for atendida. Para ser válido, o meu argumento somente necessita da suposição de que o juiz ou os juízes não estão necessariamente comprometidos, tanto pelo

direito penal, pela jurisprudência ou pela sua consciência, com algum tipo de teoria da pena como prevenção.

11 O juiz Tatting faz a mesma observação.

12 Hufeland refere-se a esse ponto e o aprova, mas ele troca o seu significado: “É um dever incondicional não agredir alguém, que portanto suprime todos os deveres incondicionais e respectivos direitos. [...] Assim não há estado de necessidade” (*Es ist eine unbedingte Pflicht, keines Menschen Rechte zu kränken, die folglich alle bedingte Pflichten, und damit zusammenhängende Rechte aufhebt. [...] Diesem zufolge giebt es kein Notrecht*). (HUFELAND, 1795, p. 111, §200) Ao mencionar os direitos (Rechte) de outra pessoa (o que Kant não faz), Hufeland supõe que no estado de natureza já há direitos, o que contradiz o próprio conceito de estado de natureza.

13 A tese de Kant que a pessoa que ataca primeiro é legalmente errada e culpável (“agressor injusto”) somente porque ela ataca primeiro é de grande importância na obra À Paz Perpétua (1795), como um meio para estabelecer a ordem jurídica internacional em contraposição ao estado de natureza. Porém, no caso da tábua de salvação de Carnéades ela não pode desempenhar esse papel, porque, ao contrário do caso de estados em um estado de natureza, não há solução para o caso de duas pessoas lutando pela sobrevivência.

14 “[...] daß das Recht und Verpflichtung correlata seyn, solches gehtet zwar insgemein an. Allein gleichwie wir schon [...] gezeigt haben, daß eine innerliche Verpflichtung sey, womit das Recht nicht überein kommt; also giebt es auch ein irregulaires Recht, womit die Verpflichtung nicht übereinkommet wie dasjenige ist, [...] daß es uns bey Ereignung der gegenwärtigen Gefahr das Leben zu erhalten zustebe, wenn ein Bret bey dem Schiffbruche beyde nicht erhalten kan, allwo beyde das Recht haben einander herunter zu werfen, ohne eine übereinstimmende Verpflichtung.”

Recebido em: 3 de junho de 2012

Aprovado em: 22 julho de 2012

LA CONCRETEZZA DELL'ESPERIENZA MORALE NELLA FILOSOFIA PRATICA DI KANT

Federica TRENTANI¹

1 INTRODUZIONE

La teoria morale di Kant è stata spesso criticata da parte di coloro che ne sottolineano la distanza dalla prassi concreta e l'incapacità di rendere conto delle specificità di ogni singolo caso; da questo punto di vista l'opposizione a cui di solito si fa riferimento è tra l'etica aristotelica e quella kantiana. In questo contributo si cercherà invece di mostrare che questi due modelli non sono poi così lontani:² il tema di fondo che verrà analizzato riguarda pertanto il ruolo del Giudizio pratico³ nella mediazione tra la ragione pura pratica e la prassi concreta della virtù.⁴

Va notato che la concretezza dell'agire morale è legata all'interazione tra l'empirico e il non-empirico, ovvero tra l'esperienza e il giudizio puro pratico; a questo proposito è opportuno ricordare che l'esperienza viene 'espulsa' soltanto dalla determinazione della volontà in quanto ragione pura pratica, ma non dalla sfera dell'agire concreto:⁵ in altre

parole, il fatto che entri in gioco la *Urteilskraft* e il bagaglio di esperienze che essa porta con sé non altera l'origine a priori delle norme morali.⁶ In questa prospettiva si può dire che è proprio l'esperienza a fornire i contenuti su cui esercitare il Giudizio pratico, rendendo così possibile quell'affinamento della *Urteilskraft* a cui Kant accenna nella *Fondazione*:

[i principi morali] richiedono ancora una facoltà di giudizio affinata attraverso l'esperienza, sia per distinguere in quali casi abbiano la loro applicazione, sia per procurar loro accoglienza nella volontà dell'uomo e vigore nell'attuazione, poiché questi, affetto com'è da molte inclinazioni, è certo capace dell'idea di una ragione pura pratica, ma non è così facilmente in grado di renderla efficace *in concreto* nel corso della sua vita. (KANT, GMS, AA 04: 389).

Il Giudizio pratico si articola in un momento descrittivo che coglie la situazione nei suoi aspetti moralmente rilevanti e in un momento normativo che individua l'azione in

grado di far fronte alle specificità del singolo caso; come vedremo nelle prossime pagine, entrambe queste componenti del giudicare si intrecciano nella formulazione delle massime, la quale richiede sia una competenza teoretico-cognitiva, sia un giudizio specificamente morale:⁷ seguendo il filo rosso di queste riflessioni, verrà quindi evidenziato come Kant delinei una concezione della razionalità pratica tutt'altro che incapace di interagire con gli aspetti concreti dell'esperienza morale.⁸

Un ulteriore elemento di cui bisogna tenere conto concerne il fatto che la prassi concreta della virtù è il risultato di un processo interpretativo che accosta la legge morale ad alcune considerazioni empiriche riguardo alla natura umana, quest'ultima intesa come una ‘natura modificata’ dal contesto in cui prende forma;⁹ l'etica kantiana ammette così una certa variabilità storica del contenuto concreto dei principi morali: la realizzazione dei fini della ragione pura pratica avviene infatti sul piano della contingenza di determinati sfondi storico-culturali e va quindi analizzata entro una prospettiva contestuale. A questo riguardo va evidenziato che è la *reflektierende Urteilskraft* a giocare un ruolo-chiave nella comprensione delle dinamiche che regolano la sfera dell'umano,¹⁰ le quali vanno dunque indagate non solo attraverso giudizi determinanti, ma anche facendo emergere le finalità implicite che muovono l'*esprit* di un determinato contesto culturale.

Per dimostrare le tesi qui introdotte, analizzerò in primo luogo il concetto di massima con l'obiettivo di mostrare che la determinazione del contenuto di questi principi soggettivi è il momento in cui la ragione pura pratica ‘incontra’ la realtà; passerò poi a esaminare il ruolo del Giudizio pratico nella risoluzione dei conflitti morali facendo notare che questi ultimi vanno pensati

come occasioni di esercizio e di affinamento della *Urteilskraft*. Si rifletterà inoltre sul come descrivere il contesto d’azione, ovvero sul come riconoscere gli aspetti moralmente rilevati di un’azione e delle circostanze in cui viene eseguita; a partire da questo nucleo problematico sarà possibile mettere a fuoco un punto centrale della questione, il quale consiste appunto nell’individuare gli ‘strumenti kantiani’ in grado di ricostruire la relazione tra i fatti del contesto e la legge morale: dal momento che questa relazione chiama in causa nessi simbolici e analogie, verranno quindi affrontati i temi dello schematismo simbolico, del Giudizio riflettente e dell’immaginazione pratica. Analizzerò infine la questione della *sympathia moralis* menzionata da Kant nella *Tugendlehre* con l’obiettivo di inquadrare il ruolo delle emozioni e dei sentimenti nella realizzazione dei fini dell’etica, focalizzando così l’attenzione sulla dimensione intersoggettiva dell’esperienza umana.

2 LE MASSIME COME GIUDIZI SUL CONTESTO D’AZIONE

In questo paragrafo verrà presa in esame la formulazione delle massime nelle situazioni concrete, ovvero il problema del come prendono forma i principi soggettivi dell’agire; più precisamente, si cercherà di mostrare che le massime vanno intese come forme del giudicare, ossia come entità complesse i cui elementi vengono legati tra loro dalla *Urteilskraft*.¹¹ La tesi che intendo sostenere si discosta quindi dalle interpretazioni più diffuse,¹² le quali si limitano a considerare le massime soltanto come determinazioni della volontà che restano su un piano molto generale, ovvero come regole di vita collocate in una dimensione diversa da quella del

Giudizio pratico e del contesto concreto dell'agire; secondo alcuni interpreti queste regole sembrerebbero infatti formare la rappresentazione soggettiva della vita buona che costituisce il profilo morale di ciascuno, senza però 'scendere' al livello di generalità che permette di descrivere un'azione specifica o le condizioni in cui avviene la sua realizzazione.

Per inquadrare il concetto di massima, si può invece partire dalla seguente considerazione: le massime si riferiscono alla prassi reale e regolano la finalità dell'azione in situazioni concrete;¹³ in altre parole, i principi pratici soggettivi vengono costruiti sempre in riferimento a un'esperienza determinata, facendo confluire nelle massime anche le informazioni riguardo alle circostanze dell'agire.¹⁴ Così intese, le massime vengono delineate a partire da un punto di vista contingente e sono dunque relative a un contesto d'azione che richiede una sorta di adattamento;¹⁵ in quanto principi inerenti alle specificità delle circostanze, le massime accostano infatti la normatività della ragione pura pratica a elementi descrittivi e valutativi che emergono da un 'qui e ora'. Va inoltre aggiunto che si tratta di regole seguite con continuità, le quali strutturano la prassi dell'agente secondo alcuni schemi ricorrenti, conferendo pertanto una certa uniformità alle azioni compiute dal soggetto nell'intero corso della vita;¹⁶ le massime stabiliscono dunque un nesso tra i diversi ambiti in cui si agisce, permettendo così di portare avanti la propria auto-determinazione seguendo un progetto di vita caratterizzato da una certa coerenza.

Riguardo alla relazione tra le massime e la ragione pura pratica è utile ricordare il passo della *Metafisica dei costumi* in cui Kant afferma che «[...] le leggi derivano dalla volontà, le massime dall'arbitrio» (MS, AA 06: 226): il punto su cui concentrare l'attenzione

consiste nel fatto che l'agire concreto viene determinato dalle indicazioni del libero arbitrio o, più precisamente, dalle massime che in esso hanno origine; in un certo senso si può dire che l'arbitrio 'traduce' le prescrizioni della ragione in azioni concrete, facendo da ponte tra l'esperienza e la dimensione a priori della legge morale.¹⁷

Non va dimenticato che il concetto di massima non si riferisce soltanto alla sfera morale: le massime possono infatti riguardare anche alcune attività della vita quotidiana che nulla hanno a che fare con la moralità.¹⁸ Riguardo alle massime morali è opportuno notare che esse non si basano sulla ripetizione quasi automatica di un comportamento, ovvero sull'abitudine; la regolarità delle volizioni prodotta dalle massime è invece la conseguenza di un'auto-determinazione libera e consapevole da parte del soggetto.¹⁹ A questo proposito Kant sostiene che:

[...] le massime morali, a differenza di quelle tecniche, non possono essere fondate sull'abitudine (perché questo riguarda la costituzione fisica della determinazione della volontà); altrimenti, se il loro esercizio diventasse un'abitudine, il soggetto perderebbe la libertà di adottare le sue massime, la quale è invece il carattere di un'azione fatta per dovere. (KANT, MS, AA 06: 409.).²⁰

Il passo appena citato mostra lo stretto rapporto che intercorre tra l'agire morale e le massime, queste ultime intese come il termine medio tra la ragione pura pratica e la prassi concreta che si dà nel contesto d'azione; il fatto che le massime morali non siano riducibili alla ripetizione irriflessa di un'abitudine implica dunque la necessità di un'elaborazione consapevole dei contenuti delle proprie volizioni: questo significa anche che l'applicazione dell'imperativo categorico non potrebbe neppure avere luogo senza la

mediazione razionale che avviene sul piano delle massime.²¹ Lo stesso Kant scrive in proposito che «[...] la massima determina per il giudizio il caso che sta sotto la regola» (Refl 1164, AA 15: 515), offrendo così lo spunto per reinterpretare la teoria morale kantiana a partire dalla centralità delle massime.²²

Va precisato che nella *Metafisica dei costumi* viene introdotta una distinzione tra «massime di fini» e «massime di azioni»:²³ le prime indicano un fine da realizzare, mentre le massime del secondo tipo riguardano la relazione strumentale tra un certo corso d'azione e un determinato fine; sulla base di questa suddivisione si può dire che la prassi della virtù consiste anche nell'individuare i mezzi per la realizzazione delle due massime di fini prescritte nella *Tugendlehre* (perfezionare se stessi e promuovere la felicità altrui).²⁴ Questo ragionamento tecnico-pratico confluiscce in massime di azioni che, a loro volta, sono connesse teleologicamente a massime di fini: sul piano della prassi concreta la teoria normativa di Kant si struttura dunque in una ‘gerarchia’ di massime al cui vertice sono collocati i due fini dell’etica (l’immagine delle ‘scatole cinesi’ potrebbe illustrare figurativamente questo sistema di principi pratici).²⁵

Relativamente alla realizzazione dei fini della ragione pura pratica va osservato che il soggetto deve acquisire sia un sapere pragmatico adeguato, sia le abilità tecniche legate ad ambiti specifici dell’agire umano: in altre parole, si tratta di arricchire il proprio bagaglio di esperienze e di riflettere criticamente su di esse, in modo da potenziare la propria capacità di giudizio per quel che concerne la sua efficacia nel ‘far presa’ sulla realtà. L’ambito problematico su cui riflettere riguarda quindi l’interazione tra la *Urteilskraft* e il contesto del suo esercizio: qui si dischiude infatti una prospettiva assai

complessa, la quale è caratterizzata da una molteplicità di sfere dell’esperienza umana che possono contribuire all’affinamento della *Urteilskraft*.²⁶ In particolare, la *Weltkenntnis* e la *Weltklugheit* permettono di interagire al meglio con il contesto d’azione in cui ci si trova,²⁷ il che significa che il soggetto deve tenere conto di tutte quelle informazioni che costituiscono lo sfondo oggettivo di ogni esperienza del mondo; utilizzando il termine wittgensteiniano ‘forma di vita’, si potrebbe dire che bisogna imparare a conoscere la *Lebensform* in cui si vive, in modo da instaurare una sinergia tra queste conoscenze empiriche e il contenuto delle proprie massime.²⁸ Queste ultime costituiscono dunque il momento d’intersezione tra il contesto in quanto oggettività data e l’immagine di esso che corrisponde al vissuto soggettivo di un determinato agente; da questo punto di vista il senso che ciascuno attribuisce alle proprie azioni rispecchia inevitabilmente anche le condizioni storiche e culturali in cui ci si trova. Da una parte, queste condizioni influiscono sull’applicazione dei principi morali delineando lo sfondo entro cui viene esercitata la capacità di giudicare moralmente;²⁹ dall’altra, le azioni umane portano con sé qualcosa di nuovo che proviene dalla rappresentazione soggettiva che ciascuno ha del mondo, mettendo così in gioco un elemento creativo, produttivo.³⁰

Le massime stabiliscono quindi un nesso tra la rappresentazione di varie azioni possibili e la descrizione delle circostanze dell’agire: saper riconoscere questa connessione significa non solo possedere alcune informazioni riguardo alla situazione che ci sta di fronte, ma anche aver sviluppato la capacità di riflettere criticamente sulle proprie esperienze passate. Va notato che questa attività di ‘analisi’ del proprio vissuto è affidata all’immaginazione, la quale presenta una visione d’insieme delle esperienze di cui si ha memoria, disegnando

così uno schizzo dei vari modi di agire che formano il profilo morale di ciascuno; a questo riguardo è interessante considerare la seguente *Reflexion*:

[...] il conversare con se stessi si basa sull'immaginazione, così come l'elaborazione delle opinioni, delle conoscenze e delle invenzioni. [...] L'animo è in un continuo viaggio sullo sfondo delle immaginazioni. Queste ultime non si modificano, ma è piuttosto l'animo a cambiare la propria posizione rispetto a esse. Si parla con se stessi, si gioca un ruolo da protagonista. Il pazzo pensa a voce alta; il saggio sceglie fra [i prodotti della propria immaginazione]. (KANT, Refl 337a, AA 15-1: 133).

Nella sfera della *praktische Urteilskraft* il soggetto si trova dunque a confrontarsi con un 'sapere' riguardo alla propria esperienza, un sapere che costituisce la mediazione necessaria per poter instaurare una relazione di senso con il mondo; in questa prospettiva conferire senso al proprio agire significa anche ricorrere all'attività del Giudizio per connettere la rappresentazione complessiva della realtà umana con la dimensione contestuale entro cui ciascun soggetto si muove.³¹ da queste osservazioni emerge quindi la dinamicità del rapporto tra la capacità di giudizio e il contesto del suo esercizio.

Un'ulteriore questione da analizzare è quella contenuta nel passo in cui Kant afferma che le massime hanno sotto di sé varie regole pratiche:

I principi pratici sono proposizioni che contengono una determinazione universale della volontà, la quale ha sotto di sé parecchie regole pratiche. Essi sono soggettivi, ossia massime, se la condizione viene considerata dal soggetto come valida soltanto per la sua volontà; ma sono oggettivi, ossia leggi pratiche, se la condizione viene riconosciuta come oggettiva, cioè valida per la volontà di ogni essere razionale. (KANT, KpV, AA 05: 19).³²

In questa citazione sembrerebbe venir tematizzato il rapporto tra due tipi di principi pratici soggettivi: da una parte, le massime; dall'altra, le regole della loro applicazione che si modificano in base al contesto d'azione. In proposito si può suggerire di intendere questa suddivisione senza operare una distinzione netta tra massima e regola applicativa: anche una massima 'derivata' è infatti pur sempre una massima.

L'interpretazione proposta in queste pagine vuole appunto evitare una rigida contrapposizione tra le coppie di concetti 'ragione pura pratica / massime' e 'Giudizio pratico / regole contestuali', stabilendo così una relazione di complementarietà tra il pratico-morale e il pratico-tecnico. In questa prospettiva il fatto che un principio pratico soggettivo possa avere sotto di sé altre regole indica semplicemente che le massime possono assumere diversi livelli di generalità;³³ così intesa, la generalità delle massime riguarda quindi la loro rilevanza per l'orientamento della vita pratica, ovvero l'estensione del loro campo applicativo, il quale sarà tanto più ampio, quanto più la massima sarà formulata in termini generali, lasciando in secondo piano i dettagli legati a circostanze precise. Nel terzo paragrafo cercherò di inquadrare il problema del livello di generalità delle massime connettendolo alla questione degli aspetti moralmente rilevanti del contesto d'azione: nel dibattito recente il complesso rapporto tra massima e azione è stato infatti analizzato nei termini delle cosiddette «descrizioni rilevanti» o «regole di rilevanza morale».³⁴

Il considerare le massime soltanto come principi generali ha fatto sorgere numerose critiche verso la teoria morale di Kant: più precisamente, alcuni interpreti hanno fatto notare che l'eccessiva generalità dei principi dell'agire implica un trattamento uniforme di

casi che sono invece profondamente diversi. Tuttavia, va notato che questa critica sembra non tenere conto del ruolo del Giudizio nell'applicazione dei principi generali alle situazioni concrete: la *Urteilskraft* può infatti determinare una modificazione del livello di generalità delle massime adottate in certe circostanze.³⁵ Ad esempio, potrebbe accadere che alcune massime molto specifiche vengano corrette sulla base di altre massime più generali, così come queste ultime potrebbero essere affinate per venire incontro alle specificità del contesto d'azione;³⁶ il fatto che le massime siano radicate nella ragione pratica non implica quindi che non le si possa modificare nel corso della propria vita: la ragione stessa può infatti indurre il soggetto a rivedere i propri principi dell'agire.³⁷

È utile chiarire che le massime generali contribuiscono a individuare le specificità del contesto,³⁸ motivo per cui queste massime potrebbero essere definite come il 'punto di partenza' del processo deliberativo, mettendo così in luce il fatto che esse forniscono indicazioni riguardo a come riconoscere gli aspetti moralmente rilevanti del contesto d'azione; in altre parole, la qualità normativa della situazione in cui si agisce viene riconosciuta innanzitutto attraverso il riferimento a qualcosa di generale: come vedremo nelle prossime pagine, questo elemento generale trova espressione nelle massime, le quali accostano il punto di vista della ragione pura pratica agli aspetti normativi del particolare.³⁹

3 IL CONFLITTO DI DOVERI TRA TEORIA E PRASSI MORALE

L'approccio contestuale sinora adottato permette di far emergere un significato non del tutto immediato delle pagine kantiane sui

conflitti morali: questi ultimi possono infatti essere considerati anche come un'occasione di esercizio e di affinamento della capacità di giudizio; in questo paragrafo verrà quindi esaminato il ruolo della *Urteilskraft* nella risoluzione dei conflitti tra doveri con l'obiettivo di mostrare che questo tema va affrontato a partire dal punto di vista della prassi concreta (e non da quello dell'analisi teorica dei concetti morali).

Kant riflette sul problema del conflitto tra doveri sostenendo che la nostra facoltà razionale non può dare luogo a contraddizioni pratiche, ovvero che essa non può prescrivere due o più doveri in contraddizione tra loro; in altre parole, le prescrizioni della ragione pura pratica sono oggettivamente necessarie e non possono perciò contraddirsi reciprocamente.⁴⁰ Sul piano della teoria morale Kant ritiene che:

[...] un *conflitto di doveri* (*collisio officiorum s. obligationum*) sarebbe un rapporto fra loro attraverso il quale uno annullasse (del tutto o in parte) l'altro. Ma dal momento che dovere e obbligazione sono in generale concetti che esprimono la *necessità* pratica oggettiva di certe azioni, e poiché due regole opposte fra loro non possono essere allo stesso tempo necessarie - ma anzi, se l'agire secondo una di esse è dovere, allora l'agire secondo quella opposta non solo non è dovere, ma è perfino contrario al dovere - così non è affatto concepibile una *collisione* fra *doveri* e obbligazioni [...]. Tuttavia, in un soggetto e nella regola che egli prescrive a se stesso potrebbero benissimo essere collegati due *fondamenti* di obbligazione (*rationes obligandi*), dei quali l'uno o l'altro non è sufficiente per obbligare (*rationes obligandi non obligantes*), cosicché uno di essi non è un dovere. (KANT, MS, AA 06: 224.).

In questo passo viene affermato che di fronte a un conflitto tra principi morali il soggetto è vincolato da uno solo di essi, il che significa che soltanto uno dei fondamenti di obbligazione è caratterizzato dalla «necessità pratica oggettiva» di un dovere; una

conseguenza di questa tesi consiste dunque nel fatto che non è possibile trovarsi in una situazione in cui si è ‘costretti’ ad agire in modo moralmente sbagliato, qualunque cosa si faccia.

Nelle prossime pagine verranno analizzate le ragioni per cui il concetto di fondamento di obbligazione dischiude una prospettiva più ampia di quella della teoria morale, spostando così la questione del conflitto morale sul piano della prassi concreta. Va notato che un *Verpflichtungsgrund* è formato dalla combinazione tra un principio morale e alcuni fatti del contesto, ovvero gli aspetti moralmente rilevanti delle circostanze prese in esame; in proposito bisogna inoltre evidenziare che su questo piano entra in gioco il contenuto concreto delle massime. In questa prospettiva un fondamento di obbligazione è quindi radicato nelle peculiarità della situazione in cui ci si trova e dipende pertanto dalle caratteristiche contingenti del contesto d’azione: questo vuol dire che non si tratta di un’entità astratta, ma piuttosto di un elemento relativo al punto di vista del soggetto agente.

Secondo Kant un conflitto può intercorrere tra due o più fondamenti di obbligazione, ma soltanto uno di essi genera un dovere; adottando una terminologia più precisa, va ribadito che nella teoria kantiana non si danno conflitti tra doveri (come già detto, la ragione pura pratica prescrive infatti un insieme armonico di principi morali). La risoluzione di ciò che siamo soliti chiamare conflitto morale è invece connessa al riconoscimento del fondamento di obbligazione più forte: «[...] quando due [fondamenti di obbligazione] si contrappongono, la filosofia pratica non dice che prevale l’obbligazione più forte (*fortior obligatio vincit*), ma piuttosto il *fondamento di obbligazione* più forte». (KANT, MS, AA 06: 224). Kant non aggiunge ulteriori

osservazioni sulla risoluzione dei conflitti e si limita a indicare soltanto la priorità da assegnare a un dovere perfetto rispetto a uno imperfetto.⁴¹

Le riflessioni di Kant lasciano dunque aperte alcune domande, tra le quali risulta di grande interesse quella legata al problema del cosiddetto ‘residuo morale’: ci si può infatti chiedere se, dopo aver agito in base al *Verpflichtungsgrund* più forte, il soggetto affronti una sorta di ‘residuo emotivo’ legato al fondamento di obbligazione più debole. Premesso che nella prospettiva di Kant sarebbe fuorviante parlare di un vero e proprio senso di colpa, questo residuo potrebbe consistere in un sentimento simile al rincrescimento: una volta portato a termine il processo deliberativo, resta infatti aperta la possibilità di fare esperienza del sentimento che si prova di fronte alle occasioni mancate, ovvero in relazione a qualcosa che avremmo voluto fare e a cui attribuiamo valore, ma che non si è tradotto in azione; si potrebbe anche provare dispiacere per le conseguenze negative derivate dal non aver compiuto l’azione corrispondente al fondamento di obbligazione più debole. Pur non essendo assimilabili a un senso di colpa per non aver adempiuto il proprio dovere, questi sentimenti sarebbero anzi una conseguenza della nostra razionalità.⁴²

È utile precisare che il residuo emotivo connesso ai casi di conflitto riguarda anche il profilo morale della persona, il quale viene plasmato dalle massime che ciascuno adotta come principi-guida del proprio agire; il punto su cui concentrare l’attenzione concerne la rilevanza morale del *Verpflichtungsgrund* che non è stato realizzato, la quale esercita comunque un’influenza sull’agente: il residuo emotivo può infatti svolgere una funzione di orientamento ‘a lungo termine’ spingendo il soggetto ad attribuire diverse priorità alle

massime che concorrono a formare la propria identità. In altre parole, il residuo legato al fondamento di obbligazione più debole può essere conservato nella memoria dell'agente come un 'segno affettivo' della rilevanza morale del principio che non è stato realizzato, conducendo così il soggetto a riflettere sulla propria esperienza anche a distanza di tempo.

Nell'analizzare la questione del conflitto morale in Kant, è importante menzionare il fatto che la *Metafisica dei costumi* discute alcune questioni casistiche a cui non si può fornire una risposta definitiva: la casistica morale non è infatti una dottrina chiusa in se stessa, ma piuttosto una ricerca frammentaria che non ha nulla di sistematico. In relazione a questo tema Kant scrive che:

[...] la *casistica* non è né una *scienza*, né una parte di essa, perché in questo caso sarebbe una dogmatica; essa non è tanto una dottrina relativa al come qualcosa deve essere *trovato*, ma un esercizio riguardo al modo in cui deve essere cercata la verità. Essa dunque si *intreccia* con la *scienza* in modo *frammentario*, non sistematico (come invece deve fare l'*etica*) e viene unita al sistema soltanto sotto forma di commenti. (KANT, MS, AA 06: 411).

Si può aggiungere che la *Tugendlehre* presenta sia questioni casistiche 'aperte' che 'chiuse': queste ultime ricevono una risposta diretta, senza alcun riferimento né alla complessità del Giudizio pratico, né alla necessità di approfondire la conoscenza del contesto d'azione; le questioni casistiche 'aperte' tengono conto invece del ruolo della *Urteilskraft* nell'individuare le peculiarità delle circostanze dell'agire.⁴³ Nella trattazione delle questioni casistiche Kant mostra così di essere consapevole del fatto che bisogna saper cogliere tutte quelle sfumature che distinguono un caso dall'altro; proprio perché richiedono di affinare la capacità di individuare le specificità del contesto d'azione, le situazioni che

generano un conflitto tra *Verpflichtungsgründe* vanno dunque affrontate come questioni casistiche. La casistica fornisce inoltre un ottimo strumento pedagogico per sviluppare la capacità di giudizio nei giovani e per far crescere in loro l'interesse per i problemi morali in generale; nella *Dottrina del metodo* della *Tugendlehre* viene infatti sottolineata l'utilità delle questioni casistiche in quanto occasioni di esercizio e di affinamento della *Urteilskraft*:

[...] in questo insegnamento catechetico della morale sarebbe di grande utilità per l'educazione morale proporre alcune questioni casistiche nell'analisi di ogni dovere e lasciare che i ragazzi riuniti assieme mettano alla prova il loro intelletto riguardo a come ciascuno di loro intenda risolvere l'insidiosa questione che gli è stata proposta. Questo è non solo un modo di coltivare la *ragione* perfettamente adeguato alla capacità di chi non si è ancora formato [...] e dunque il modo più opportuno di affinare l'intelletto della gioventù in generale, ma soprattutto - poiché è nella natura dell'uomo di *amare* ciò che egli ha elaborato fino a farne una scienza [...] - l'allievo viene implicitamente condotto all'*interesse* per la morale attraverso questi esercizi. (KANT, MS, AA 06: 483-484).⁴⁴

Come già detto, la risoluzione dei conflitti tra fondamenti di obbligazione avviene nella prassi morale (non nella teoria) ed è affidata alla *praktische Urteilskraft*, sia per quel che concerne l'analisi del contesto d'azione, sia nel riconoscimento dei principi morali pertinenti alle circostanze; in proposito va notato che, se la griglia concettuale con cui analizziamo la realtà si dimostra inadeguata, si deve allora superare questa *impasse* facendo ricorso a una nuova riflessione che possa cambiare il nostro approccio alla situazione; l'aspetto più interessante di questo processo riflessivo risiede nel fatto che il soggetto può così sviluppare la propria capacità di giudizio prendendo le mosse da una revisione critica della propria

esperienza. Da questo punto di vista il conflitto morale rappresenta dunque un'occasione per verificare l'efficacia della propria visione del mondo, ovvero per mettere in discussione alcune delle idee-guida che abbiamo ereditato passivamente da una tradizione culturale; questa ultima osservazione intende quindi mettere in luce il fatto che l'esperienza morale non è mai 'irreversibile' e va invece sottoposta - *immer wieder* - a un esame critico.

A conclusione di questo paragrafo è opportuno ribadire che le riflessioni di Kant sul tema del conflitto tra doveri vanno interpretate seguendo un doppio binario di analisi: da una parte, quello della teoria morale (caratterizzato dall'oggettività delle prescrizioni della ragione pura pratica); dall'altra, quello della sfera applicativa delle norme, la quale è connessa alla *praktische Urteilskraft* intesa come il momento di contestualizzazione dei principi morali. Si può allora suggerire di valorizzare un aspetto del problema che potrebbe apparire come una debolezza della teoria kantiana: il fatto che Kant non intenda risolvere a priori ogni possibile conflitto va presentato non come un'incertezza teorica, ma piuttosto come un atteggiamento di pensiero che è in grado di rendere conto della complessità dell'esperienza morale umana; questo significa che nella prassi concreta si potrebbe anche andare incontro a veri e propri dilemmi, se qui il termine 'dilemma' viene definito come l'impossibilità soggettiva di portare a termine il processo deliberativo (e non come l'incorrere in un errore morale che non può essere evitato, qualunque cosa si faccia).

4 COME DESCRIVERE IL CONTESTO D'AZIONE?

Nelle pagine precedenti è stato sottolineato che gli aspetti moralmente rilevanti del

contesto d'azione svolgono un ruolo-chiave nella determinazione del contenuto concreto delle massime;⁴⁵ in questo paragrafo il rapporto tra la *Urteilskraft* e le situazioni in cui essa viene esercitata verrà ora analizzato in modo più dettagliato. Nonostante Kant non affronti direttamente la questione degli aspetti moralmente rilevanti del contesto d'azione, negli scritti kantiani potrebbe però esserci una soluzione implicita a questo problema, il che vuol dire che alla domanda sul come descrivere le circostanze dell'agire si potrebbe rispondere utilizzando gli strumenti teorici forniti dallo stesso Kant;⁴⁶ bisogna inoltre concentrare l'attenzione sul fatto che è il Giudizio pratico a selezionare le informazioni empiriche che costituiscono il contenuto delle massime: la *Urteilskraft* deve infatti 'filtrare' la molteplicità di oggetti verso cui si volgono la facoltà conoscitiva e la facoltà di desiderare, in modo da individuare le specificità del contesto.

Per introdurre la questione, è utile riprendere alcuni concetti-chiave dell'etica kantiana, a cominciare dalla tesi più volte menzionata secondo cui nella *Tugendlehre* i doveri imperfetti prescrivono due fini che sono allo stesso tempo doveri (il perfezionamento di sé e la felicità altrui): il soggetto si trova così di fronte a un ampio spazio di scelta nel decidere come, quando e fino a che punto impegnarsi nella loro realizzazione. Attraverso il Giudizio pratico è quindi possibile 'adattare' i doveri imperfetti al contesto d'azione: questi doveri sono infatti caratterizzati da una certa *latitudo*, ossia da un margine di autonomia in cui fare uso della *Urteilskraft* per formulare massime inerenti alle peculiarità delle circostanze in cui si agisce.⁴⁷ In proposito va ricordato che i doveri etici prescrivono soltanto l'adozione di massime (non azioni determinate) ed è questo il motivo per cui la prassi della virtù richiede

di analizzare le situazioni a cui viene applicato un principio generale:

I doveri etici sono di obbligazione *larga*, mentre i doveri giuridici sono di obbligazione *stretta*. [...] Se la legge può comandare soltanto la massima delle azioni, ma non le azioni stesse, ciò è un segno del fatto che la legge lascia per il libero arbitrio un margine (*latitudo*) nell'adempimento (osservanza), ovvero essa non può indicare precisamente come e quanto, attraverso l'azione, debba essere realizzato un fine che è allo stesso tempo un dovere. (KANT, MS, AA 06: 390).

L'esperienza morale viene quindi determinata non solo dalla ragione pura pratica, ma anche dagli elementi del contesto che forniscono alle massime un contenuto concreto; questa osservazione permette di evidenziare sia che la prassi dell'etica è legata alle circostanze in cui accade, sia che la *Urteilskraft* 'traduce' le prescrizioni della ragione pura pratica in principi contestuali: il soggetto che ha assunto il punto di vista della morale è infatti guidato da un orientamento complessivo, il quale viene poi reso sempre più specifico attraverso una rete di massime che vengono continuamente confrontate tra loro e modificate nel loro livello di generalità.

Orientarsi nel contesto d'azione significa dunque farne emergere gli aspetti moralmente rilevanti e organizzarli in una rappresentazione che colga il loro senso complessivo; in altre parole, qui bisogna saper scegliere la descrizione più perspicua rispetto a molte altre descrizioni possibili. Come vedremo nel prossimo paragrafo, l'individuazione della prospettiva più adeguata per descrivere l'azione e il suo contesto avviene attraverso un giudizio riflettente,⁴⁸ il che significa che la riflessione sugli aspetti moralmente rilevanti costituisce il momento del processo deliberativo nel quale il Giudizio pratico

si intreccia a quello strettamente teoretico-cognitivo.⁴⁹

È opportuno chiarire che un principio morale contiene non solo la descrizione di un tipo d'azione, ma anche la descrizione delle circostanze nelle quali una certa azione va effettuata; da questo punto di vista i principi morali collegano quindi tipi d'azione a determinati modelli di situazione. Questa prospettiva non spiega però come individuare la descrizione delle circostanze che può cooperare coi principi morali; la domanda che resta aperta è la seguente: come riconoscere che una situazione richiede un certo tipo di risposta? Qui si tratta di decidere non solo quale massima applicare, ma anche quale livello di generalità essa debba avere, il che implica che il soggetto sappia cogliere gli aspetti moralmente rilevanti del contesto; in relazione al nostro tema si può forse parlare di un 'vedere di secondo grado' attraverso cui vengono individuate le caratteristiche del contesto che forniscono le ragioni per compiere una certa azione piuttosto che un'altra.⁵⁰

Va ricordato che il seguire massime generali presuppone un insieme di concetti che permettano di orientarsi nel mondo: questo reticolo concettuale rappresenta quindi l'elemento comune tra i principi generali e le descrizioni delle circostanze dell'agire; più precisamente, il soggetto ricorre a una griglia concettuale che dà forma sia alle descrizioni del contesto, sia alle massime e che può essere corretta o ampliata per cogliere più efficacemente le specificità del caso concreto. In questa prospettiva la deliberazione pratica avviene dunque innanzitutto entro uno sfondo concettuale, motivo per cui le descrizioni degli scenari d'azione non si formano indipendentemente dalle massime generali, le quali strutturano

invece ‘dall’interno’ l’esperienza morale.⁵¹ In proposito va sottolineato che la formulazione dell’imperativo categorico legata al concetto di umanità contribuisce a indicare il punto di vista morale per l’analisi della situazione in cui ci si trova; nel processo deliberativo bisogna infatti chiedersi se un’azione possa rispettare o promuovere l’umanità dei soggetti coinvolti nelle circostanze e questo significa che le descrizioni del contesto fatte dal *Gesichtspunkt* del principio dell’umanità sono appunto quelle che determinano il contenuto morale delle massime.

Non va dimenticato che anche l’immaginazione contribuisce alla descrizione degli scenari d’azione: essa permette infatti di elaborare una visione d’insieme del ‘macro-contesto’ entro il quale avviene il processo deliberativo;⁵² la rappresentazione di questo macro-contesto raccoglie tutte quelle conoscenze sul mondo che ne spiegano il funzionamento complessivo (sia in riferimento alla sfera naturale, sia sul piano delle relazioni tra gli esseri umani). Queste informazioni delineano dunque una sorta di sfondo riguardo a cui il soggetto non riflette in modo del tutto consapevole, ma che viene invece dato per scontato in quanto condizione di possibilità della deliberazione; va inoltre notato che la rappresentazione di questo *Hintergrund* emerge non solo dall’uso strettamente teoretico dell’intelletto: è infatti l’immaginazione a costruire la visione d’insieme che riconosce gli aspetti moralmente rilevanti del macro-contesto, ponendoli in risalto sullo sfondo delle nostre conoscenze riguardo alla sfera fenomenica. Nell’esercitare questa attività di riflessione e descrizione immaginativa, l’*Einbildungskraft* svolge così una funzione di orientamento preliminare della capacità di giudizio.

5 SCHEMATISMO SIMBOLICO E GIUDIZIO RIFLETTENTE

Prendendo le mosse dal problema della descrizione del contesto d’azione, in questo paragrafo cercherò di individuare gli ‘strumenti kantiani’ in grado di ricostruire la relazione tra i fatti del contesto e la legge morale; dal momento che questa relazione chiama in causa nessi simbolici e analogie, verranno pertanto affrontati i temi dello schematismo simbolico, del Giudizio riflettente e dell’immaginazione pratica. Come introduzione alle prossime pagine è utile ricordare un passo della *Metafisica dei costumi* nel quale Kant scrive che:

[...] così come è richiesto un passaggio con le sue regole particolari che conduca dalla metafisica della natura alla fisica, allo stesso modo si esige giustamente dalla metafisica dei costumi un passaggio simile, ovvero di *schematizzare* - per così dire - i principi puri del dovere mediante la loro applicazione ai casi dell’esperienza. (KANT, MS, AA 06: 468).⁵³

In ambito morale lo schematismo deve dunque stabilire un nesso tra un’azione concreta e la legge morale; a questo riguardo Kant fa notare che qui è in gioco una relazione diversa da quella che lega i concetti dell’intelletto ai dati dell’esperienza sensibile:

[...] qui non si tratta dello schema di un caso secondo leggi, ma dello schema (se qui è propria questa parola) di una legge, perché la determinazione della volontà solo mediante la legge [...] lega il concetto della causalità a condizioni del tutto diverse da quelle che costituiscono la connessione della natura. (KANT, KpV, AA 05: 68).⁵⁴

Nella *Tipica del giudizio puro pratico* la formulazione delle massime avviene infatti attraverso il riferimento alla legge naturale intesa come ‘tipo’ (ossia come modello) della necessità pratica: il rapporto tra la legge morale

e la legge della natura viene quindi delineato mediante un elemento simbolico affidato all'immaginazione.⁵⁵ In questa prospettiva il tema dello schematismo morale deve pertanto essere riletto prendendo le mosse dal § 59 della terza *Critica*:

[...] ogni *ipotiposi* (Darstellung, *subiectio sub adspectum*), in quanto resa sensibile, è di uno di questi due tipi: o *schematica*, se a un concetto colto dall'intelletto viene data a priori l'intuizione corrispondente; oppure *simbolica*, se sotto a un concetto che solo la ragione può pensare, e al quale nessuna intuizione sensibile può essere adeguata, ne viene posta una con la quale il modo di procedere della capacità di giudizio è solo analogo a quello che essa segue nello schematizzare. (KANT, KU, AA 05: 351).

Il rapporto tra l'immaginazione e la *Urteilskraft* costituisce dunque un problema fondamentale non solo nella sfera teoretica ed estetica, ma anche in quella pratica;⁵⁶ si può quindi ipotizzare che in ambito pratico sia all'opera uno schematismo simbolico attraverso il quale l'immaginazione interpreta il particolare (costituito da una molteplicità di azioni possibili) alla luce dell'universale (la legge morale).⁵⁷ Nell'analizzare il nesso tra questi due piani, è importante sottolineare che le azioni concrete forniscono esempi in grado di presentare indirettamente (*darstellen*) un'idea della ragione;⁵⁸ nel terzo paragrafo è già stato osservato che il soggetto descrive le circostanze dell'agire selezionandone gli aspetti pertinenti alla relazione con l'universale e individuando così un'azione che mostri per analogia la legge morale:⁵⁹ in questa presentazione figurativa è appunto l'immaginazione a ricostruire il legame simbolico tra l'azione concreta e il principio della moralità.

Da quanto detto finora emerge l'intreccio tra immaginazione e capacità di giudizio

nella prassi della virtù, una prassi che è basata sull'interazione e sulla complementarietà di due aspetti: *Darstellung* del sovrasensibile e conoscenza del contesto d'azione. Questa ultima considerazione permette inoltre di evidenziare che, prima di sussumere un caso sotto una regola, è necessario interpretare il contesto dell'agire, il quale non è formato da 'fatti bruti', ma piuttosto da fatti che la *Urteilskraft* ha organizzato secondo una configurazione di senso; in altre parole, il contenuto concreto delle norme morali è sempre il risultato di un'elaborazione concettuale che configura i fatti del contesto ponendoli in una relazione analogica con il sovrasensibile.⁶⁰

Nella *Tipica del giudizio puro pratico* compare implicitamente ciò che il § 40 della terza *Critica* definisce con il termine «riflessione»;⁶¹ in riferimento al nostro tema bisogna quindi esaminare il funzionamento della riflessione che conduce il soggetto ad assumere il punto di vista della ragione pura pratica:

[...] per *sensus communis* si deve intendere l'idea di un senso *che abbiamo in comune*, cioè di una facoltà di valutare che nella sua riflessione tiene conto nei pensieri (a priori) del modo di rappresentazione di ogni altro, per appoggiare, *per così dire*, il proprio giudizio all'interezza del senno umano e sfuggire in questo modo a quell'illusione che, in base a condizioni soggettive private facilmente scambiabili per oggettive, potrebbe avere un'influenza nociva sul giudizio.⁶²

La prospettiva in cui il soggetto si pone attraverso la riflessione coincide dunque con quello sguardo disinteressato che Kant presenta come il punto di vista della moralità: a questo riguardo è utile precisare che si tratta proprio del «modo di pensare ampio» che nella terza *Critica* viene proposto come una delle tre massime per la capacità di giudizio

e che consiglia di «pensare nella posizione di ogni altro soggetto».⁶³

Il concetto di riflessione ricorre anche nel § 59 di quest'ultima opera dedicato al tema del simbolo; in proposito è già stato mostrato che la *Urteilskraft* interpreta le informazioni sul contesto seguendo un'analogia con il sovrasensibile, il che significa che l'azione in quanto simbolo della legge morale viene quindi 'costruita' grazie alla riflessione, ovvero grazie a un'analogia formale. A queste osservazioni va aggiunto che, nell'interpretare simbolicamente le circostanze dell'agire, il soggetto elabora le informazioni sul contesto in modo da trasformarle in aspetti dotati di senso;⁶⁴ più precisamente, qui va notato che è una riflessione analogica basata su nessi simbolici a rendere possibile «[...] la trasposizione [*Übertragung*] della riflessione su un concetto dell'intuizione a un tutt'altro concetto, al quale forse non può mai corrispondere direttamente un'intuizione».⁶⁵ Questo concetto che si colloca oltre l'ambito fenomenico è costituito dalla legge morale, ovvero dal modello al quale rimandano le azioni concrete in quanto suoi esempi; il punto su cui concentrare l'attenzione risiede dunque nel fatto che il processo deliberativo richiede di giudicare attraverso il riflettere, cosa che Kant sostiene nel passo della *Erste Einleitung* in cui viene sottolineato che il giudicare (nel senso più generale del termine) è riflettente:

[...] riflettere significa comparare e congiungere rappresentazioni date o con altre [rappresentazioni] o con la propria facoltà conoscitiva, in relazione a un concetto reso possibile da questa. La capacità di giudizio riflettente è ciò che viene chiamato anche facoltà di giudicare (*facultas dijudicandi*). (KANT, EKU, AA 20: 211.).

Va ricordato che sia nella sfera della natura che in quella della morale è necessario

orientarsi in base a un principio che la *reflektierende Urteilskraft* «non può ricavare dall'esperienza» e che essa deve quindi darsi da sé;⁶⁶ com'è noto, la soggettività dei giudizi riflettenti non comporta affatto la loro inferiorità rispetto ai giudizi determinanti: al contrario, nella ricerca dell'universale a cui ricondurre il particolare l'autonomia del Giudizio riflettente consiste appunto nel fatto che la *Urteilskraft* dà a se stessa il principio che orienta finalisticamente la sua attività.⁶⁷ Se riguardo ai fenomeni naturali viene chiamato in causa il concetto di «finalità della natura», in ambito pratico bisogna invece fare riferimento ai fini della ragione pura pratica e, più in generale, al concetto di umanità come fine in sé; nel terzo paragrafo è già stato illustrato il ruolo del principio dell'umanità nell'individuazione degli aspetti moralmente rilevanti del contesto d'azione: nell'analizzare il funzionamento della riflessione, si è cercato di riproporre sotto un'altra luce la medesima questione, evidenziando inoltre il fatto che è la capacità di giudizio riflettente a costruire la relazione di senso tra le circostanze dell'agire e la legge morale.

In sinergia con la *reflektierende Urteilskraft* anche l'immaginazione contribuisce a delineare la rappresentazione finalistica di un possibile modo di agire, ovvero il modello figurale che fa da ponte tra le prescrizioni della ragione pura pratica e la loro realizzazione concreta; più precisamente, l'immaginazione connette le rappresentazioni delle varie azioni possibili che si danno nel contesto, organizzandole secondo una finalità soggettiva e determinando così una prassi che esprima il senso di questa finalità.⁶⁸ Anche nella sfera pratica l'attività dell'immaginazione può quindi essere definita come un «libero gioco»: l'*Einbildungskraft* può infatti svolgere la sua funzione nei modi più diversi, il che

vuol dire che - una volta assunto il punto di vista della moralità - i comandi della ragione possono essere realizzati mediante diverse azioni alternative. L'immaginazione permette inoltre di collegare ciò che mi è dato immediatamente con ciò che è presente nella mia esperienza solo in modo indiretto, ponendo così in relazione il 'qui e ora' con l'intero orizzonte della vita: in proposito va aggiunto che, proprio perché l'esperienza morale è radicata innanzitutto nel sapersi orientare entro la dimensione dell'umano, la funzione di orientamento svolta dal Giudizio riflettente risulta pertanto decisiva.⁶⁹

Nella *Methodenlehre* della *Metafisica dei costumi* compare un passo che conferma il fatto che in ambito pratico sono in gioco non solo giudizi determinanti, ma anche giudizi riflettenti; secondo Kant l'educazione morale va infatti pensata in modo tale che essa possa «[...] fornire anche regole riguardo al come si debba *cercare* in modo opportuno, ovvero regole sempre valide non soltanto per i giudizi *determinanti*, ma anche per i giudizi *provvisori* (*iudicia praevia*), per mezzo dei quali si è condotti ai pensieri».⁷⁰ Va notato che questi *vorläufige Urteile* svolgono la loro funzione di guida quando l'universale non è dato, ma deve essere cercato: si tratta quindi di principi riflessivi che operano nello stesso ambito in cui è attiva la capacità di giudizio riflettente; i giudizi provvisori esercitano infatti lo stesso ruolo 'propedeutico' mediante il quale la *reflektierende Urteilskraft* fornisce un orientamento di fronte al particolare.⁷¹

La capacità di giudizio riflettente elabora dunque le informazioni contestuali che vengono poi sottoposte ai giudizi determinanti della ragione pura pratica. Così inteso, il giudicare moralmente va pertanto considerato come la sinergia di due momenti: in primo luogo, un giudizio riflettente che permette al

soggetto di rappresentarsi il contesto d'azione secondo un'analogia con la legge morale; in secondo luogo, un giudizio determinante che sottopone il contenuto di questa rappresentazione all'imperativo categorico. Il «libero gioco» in cui la *reflektierende Urteilskraft* dà una regola a se stessa determina quindi massime concrete, ovvero inerenti alla situazione in cui vanno applicate: la massima pertinente alle circostanze e il suo corretto livello di generalità vengono infatti individuati attraverso una riflessione che prende le mosse dagli aspetti moralmente rilevanti del contesto, i quali rappresentano dunque una sorta di 'bussola' in grado di guidare il soggetto sia nella scelta tra massime alternative, sia nel passaggio tra i diversi livelli di generalità di una massima.

In proposito è interessante notare che queste regole contestuali non possono essere riutilizzate meccanicamente, motivo per cui ogni singolo caso richiede un nuovo giudizio (e non la ripetizione di alcuni schemi di comportamento acquisiti una volta per tutte);⁷² questo significa che nell'esperienza morale emerge inevitabilmente un problema interpretativo da affidare all'interazione tra l'immaginazione e la capacità di giudizio, ovvero al riconoscimento di nessi simbolici che non forniscono regole applicative 'pronte per l'uso': il giudicare moralmente è infatti un'attività che ricomincia sempre da capo e che richiede di confrontarsi criticamente con il contesto d'azione, in modo da rendere conto di tutte quelle impercettibili sfumature che favoriscono l'affinamento della *Urteilskraft*.

6 LA SENSIBILITÀ PER LE 'TONALITÀ AFFETTIVE' DELL'ESPERIENZA MORALE

Per completare la mia analisi degli aspetti concreti dell'esperienza morale, esaminerò

ora il ruolo delle emozioni e dei sentimenti nell'attività del Giudizio con l'obiettivo di mostrare che Kant attribuisce alla sfera dell'intersoggettività un'importanza cruciale, sia sul piano della prassi etica, sia in relazione al compimento della nostra destinazione cosmopolitica;⁷³ si cercherà dunque di mettere in luce che le emozioni e i sentimenti arricchiscono l'esperienza morale di uno 'strumento sensibile' per la realizzazione dei fini dell'etica, individuando così nella dimensione dell'affettività uno dei momenti in cui le prescrizioni della ragione pura pratica vengono collocate in un dove e in un quando precisi.⁷⁴

Il primo punto che intendo analizzare riguarda la questione della *sympathia moralis* menzionata nella *Tugendlehre* e il suo nesso con gli aspetti antropologici del concetto di umanità. A questo proposito Kant fa notare - in primo luogo - che i nostri sentimenti di 'apertura' verso gli altri emergono dalla struttura più profonda della natura umana, la quale è costitutivamente volta a interagire con gli altri; in secondo luogo, che questi sentimenti facilitano l'adempimento dei doveri verso gli altri accostando il punto di vista della ragione pura pratica a una sensibilità di tipo speciale:

[...] condividere la gioia o il dolore (*sympathia moralis*) rappresenta un sentimento sensibile (che per questo si può chiamare estetico) di piacere o di dispiacere in rapporto allo stato di contentezza o di sofferenza altrui (compartecipazione, simpatia), sentimento cui l'uomo è già predisposto per natura. Fare ricorso a questo sentimento come mezzo attraverso il quale promuovere la benevolenza fattiva e razionale rappresenta anche un dovere particolare, sebbene soltanto condizionato, che va sotto il nome di *umanità*, dal momento che in questo caso l'uomo non viene considerato soltanto come essere razionale, ma anche come animale dotato di ragione. (KANT, MS, AA 06: 456).

Dopo aver presentato queste osservazioni introduttive, Kant opera una distinzione tra l'aspetto attivo e passivo di questa sensibilità per le manifestazioni dell'umano, riconoscendo nel primo l'elemento in grado di sviluppare le pagine della terza *Critica* dedicate al tema del comunicare intersoggettivamente i propri pensieri:

[...] questa umanità può risiedere nella *facoltà* e nella *volontà* di comunicare l'un l'altro i propri *sentimenti* (*humanitas practica*), oppure semplicemente nell'essere *emotivamente predisposti* per natura a nutrire un comune sentimento di contentezza o sofferenza (*humanitas aesthetica*). La prima forma di umanità è *libera* e viene perciò chiamata *simpatetica* e si fonda sulla ragione pratica; la seconda *non è libera* e può essere chiamata *trasmissiva* o anche simpatia patologica in quanto si diffonde in modo naturale fra gli uomini che vivono uno accanto all'altro. Soltanto la prima è obbligatoria. (KANT, MS, AA 06: 456-457).

Il fatto che questa volontà di comunicare con gli altri «si fonda sulla ragione pratica» va compreso in tutta la sua rilevanza; questa 'sensibilità attiva' deve infatti essere considerata come un dovere indiretto in grado di far assumere al soggetto quel punto di vista che permette sia di 'vedere' gli altri entro la prospettiva della ragione pura pratica, sia di intraprendere le azioni che danno espressione al nostro sentimento di compartecipazione:

[...] anche se non è di per sé un dovere condividere il dolore (e la gioia) con gli altri, è però un dovere partecipare attivamente al loro destino e in fin dei conti è dunque un dovere indiretto coltivare in noi sentimenti naturali (estetici) di compassione e utilizzarli come altrettanti mezzi di compartecipazione in base a principi morali. (KANT, MS, AA 06: 457).

Il passo della terza *Critica* che si collega alle pagine sull'*humanitas practica* evidenzia le stesse tematiche, individuando così nella

condivisione e nella comunicazione di sé i tratti distintivi del modo specificamente umano di essere al mondo:

[...] umanità significa da una parte il *sentimento di partecipazione* universale, dall'altra la facoltà di potersi *comunicare* universalmente e nel modo più intenso, proprietà che - collegate insieme - costituiscono la socievolezza adeguata all'umanità, mediante la quale essa si distingue dalla limitatezza animale. (KANT, KU, AA 05: 355).

Nel riflettere sul significato di questa disposizione all'apertura e alla sinergia tra i soggetti, Kant sta dunque gettando un ponte tra il piano antropologico e la destinazione cosmopolitica del genere umano, anticipando inoltre un'idea che verrà esposta in modo ancora più chiaro nella *Metafisica dei costumi*:

[...] è un dovere tanto verso se stessi quanto verso gli altri coltivare in società le proprie perfezioni etiche, non *isolarsi* e considerare inoltre che, pur facendo dei propri principi un punto centrale inamovibile, questo circolo tracciato intorno a sé costituisce una parte del circolo che comprende l'intera disposizione cosmopolitica. (KANT, MS, AA 06: 473).

Come già detto, la *sympathia moralis* rientra nelle nostre disposizioni naturali, il che vuol dire che non si tratta di acquisirla *ex novo*, ma soltanto di svilupparla e di manifestarla mediante azioni connotate da una certa tonalità emotiva; in questa prospettiva si può dire che la realizzazione dei doveri dell'etica si declina anche attraverso una sensibilità in grado di conferire alle azioni un 'senso ulteriore', ovvero quello della finalità soggettiva che ciascuno vorrebbe inserire nella catena di cause ed effetti sullo sfondo del nostro agire: il coltivare la disposizione alla *sympathia moralis* rientra quindi a pieno titolo tra le sfere dell'esperienza umana che contribuiscono all'affinamento della *Urteilskraft*.

In proposito va notato che, proprio perché si può esercitare un controllo sul come le emozioni vengono espresse, la tonalità emotiva del modo di agire può essere decisiva nel conferire all'azione un'ulteriore specificazione di senso; qui viene dunque chiamata in causa una capacità espressiva da sviluppare, sia per quel che riguarda il saper esprimere emozioni e sentimenti, sia per quel che concerne il cogliere e l'interpretare i messaggi trasmessi dagli altri. Sulla base delle considerazioni fatte si può quindi affermare che anche gli aspetti emotivi della prassi della virtù confluiscono nella *latitudo* dei doveri etici: in altre parole, la *latitudo* dei doveri imperfetti richiede al soggetto di saper modulare le tonalità affettive che arricchiscono le azioni con un'impronta personale, ovvero con una sfumatura che porta con sé qualcosa dell'interiorità di chi la esprime.

Il concetto di *sympathia moralis* va infine esaminato chiarendo il rapporto che lo connette al dovere di beneficenza: a questo riguardo va infatti sottolineato che la persona simpatetica è in grado di 'vedere' in modo più perspicuo i bisogni degli altri (si potrebbe forse dire che si tratta di uno 'sguardo morale' che penetra il punto di vista, le aspettative e gli stati d'animo altrui).⁷⁵ Senza questa predisposizione simpatetica il soggetto potrebbe addirittura fallire nel riconoscere e nel soddisfare i desideri degli altri, il che significa che la formulazione di massime moralmente efficaci dipende anche dal fare buon uso delle proprie emozioni;⁷⁶ così intesa, la sensibilità morale di cui si è discusso in queste pagine concerne non il problema della motivazione, ma piuttosto l'affinamento della *Urteilskraft*: questa sensibilità per gli aspetti emozionali e affettivi della sfera umana costituisce infatti un veicolo di conoscenze sugli altri (e su se stessi).

Alla luce di quanto detto finora si può concludere che la prassi concreta della virtù viene determinata da una capacità di giudizio intesa in senso ampio che comprende quindi anche le ‘tonalità affettive’ dell’esperienza morale; alla *Urteilskraft* si lega infatti l’intera struttura del *Gemüt*, il quale è costituito anche dai sentimenti, dalle emozioni e dalla possibilità di esprimere, motivo per cui l’attività del giudicare è sempre orientata al confronto con altri esseri umani.⁷⁷

Le analisi condotte in questi cinque paragrafi hanno mostrato che Kant è in grado di confrontarsi su più fronti con il problema della prassi concreta, ovvero con gli aspetti contestuali dell’esperienza morale: l’obiettivo che ho perseguito è stato dunque quello di rovesciare l’immagine ‘caricaturale’ attraverso cui viene talvolta presentata la filosofia pratica kantiana;⁷⁸ sulla base di una conoscenza parziale del pensiero di Kant queste letture ‘caricaturali’ si sono infatti concentrate soltanto sul carattere meramente formale, rigido e ‘miope’ di una concezione del dovere che non tiene conto né delle specificità del contesto in cui si agisce, né dei sentimenti e delle emozioni dei soggetti coinvolti.⁷⁹

Seguendo il filo rosso della concretezza dell’esperienza morale, si è inoltre cercato di mettere in luce alcune affinità tra la morale kantiana e la cosiddetta etica della virtù; pur non trattandosi di analogie così strutturali da fare di Kant un *virtue ethicist*, si è però potuto rispondere alle critiche che vengono rivolte all’etica kantiana prendendo le mosse dai tratti distintivi dell’etica della virtù.⁸⁰ I temi comuni a entrambe le prospettive che sono stati analizzati in questo contributo sono appunto la costruzione del carattere empirico, la ‘sensibilità’ per il contesto d’azione e per gli aspetti emotivi dell’esperienza morale, la *latitudo* dei doveri etici intesa come

un’attenuazione del presunto ‘rigorismo kantiano’ e infine l’attenzione che Kant ha dedicato al problema della formulazione riflessiva di massime da parte del soggetto, individuando così nel processo deliberativo l’origine del valore morale, senza che questo implichi il riferimento a regole di comportamento astratte e impersonali.

RIASSUNTO: Questo articolo analizza il ruolo del Giudizio pratico nella mediazione tra la ragione pura pratica e la prassi concreta della virtù: il § 1 introduce gli elementi principali di questo tema. Nel § 2 viene esaminato il concetto di massima con l’obiettivo di mostrare che la determinazione del contenuto concreto delle massime è il momento in cui la ragione pura pratica ‘incontra’ la realtà; nel § 3 viene analizzato il ruolo del Giudizio pratico nella risoluzione dei conflitti morali. Nel § 4 si prova a riflettere sul come descrivere il contesto d’azione, ovvero sul come individuare gli aspetti moralmente rilevati di un’azione e delle circostanze in cui viene eseguita; nel § 5 vengono affrontati i temi dello schematismo simbolico e dell’immaginazione pratica. Il § 6 analizza la questione della *sympathia moralis* menzionata nella *Tugendlehre* con l’obiettivo di chiarire il ruolo delle emozioni e dei sentimenti nella realizzazione dei fini dell’etica.

PAROLA-CHIAVE: Giudizio pratico. Massima. Conflitti morali. Aspetti moralmente rilevanti. Esperienza morale concreta.

ABSTRACT: This article analyses the role of practical judgment in the mediation between pure practical reason and the concrete practice of virtue: § 1 presents the main elements of this topic. In § 2 I reflect on the concept of maxim in order to show that the determination of the concrete content of maxims is the moment in which pure practical reason ‘touches’ reality; § 3 analyses the role of practical judgment in the resolution of moral conflicts. In § 4 I try to reflect on the description of the context of action, i.e. on the individuation of the moral relevant aspects of an action and of the situation in which it is performed; § 5 outlines the topics of symbolic schematism and practical imagination. In § 6 I analyse the pages of the *Tugendlehre* concerning the so called *sympathia moralis* in order to explain the role of emotions and feelings in the realization of the ends of ethics.

KEYWORD: Practical judgment. Maxim. Moral conflicts. Moral relevant aspects. Concrete moral experience.

RIFERIMENTI

- ALBRECHT, M. Kants Maximenethik und ihre Begründung. *Kant-Studien*, Berlin, v. 85, n. 2, p. 129-146, Jan. 1994.
- ALLISON, H. E. *Kant's theory of freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- ANSCOMBE, G. E. M. *Intenzione*. Roma: Edusc, 2004.
- _____. *Intention*. Oxford: Blackwell, 1957.
- ARENDT, H. *Lectures on Kant's political philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- BACIN, S. *Massime e principi pratici in Kant*. *Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici*, Napoli, v. 16, p. 323-362, 1999.
- BARON, M. W. *Kantian ethics almost without apology*. Ithaca: Cornell University Press, 1999.
- _____. Kantian ethics. In: BARON, M. W.; PETTIT, P.; SLOTE, M. *Three methods of ethics: a Debate*. Oxford: Blackwell, 1997. p. 32-64.
- BETZLER, M. Kant's ethics of virtue: an Introduction. In: BETZLER M. (Hrsg.). *Kant's ethics of virtue*. Berlin: de Gruyter, 2008. p. 7-28.
- BITTNER, R. Maximen. In: FUNKE, G; KOPPER, J. (Hrsg.). *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongress*. Berlin: De Gruyter, 1974. p. 485-498.
- BREWER, T. Rethinking our maxims: perceptual salience and practical judgment in kantian ethics. *Ethical theory and moral practice*, Dordrecht, v. 4, n. 3, p. 219-230, 2001.
- BUBNER, R. Another look at maxims. In: BECK, L. W.; CICOVACKI, P. (Ed.). *Kant's legacy: essays in honour of Lewis White Beck*. Rochester: University of Rochester Press, 2001. p. 245-259.
- _____. Noch einmal Maximen. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlin, v. 46, n. 4, p. 551-561, 1998.
- _____. *Azione, linguaggio e ragione*. Trad. di B. Argenton. [S.l.]: Il Mulino, 1985.
- BORUTTI, S. Immaginazione e pensiero del limite: Darstellung e Einstimmung in Kant e Wittgenstein. *Paradigmi*, Roma, n. 3, p. 106-107, 2009.
- CAGLE, R. Becoming a virtuous agent: Kant and the cultivation of feelings and emotions. *Kant-Studien*, Berlin, v. 96, n. 4, p. 452-467, Dec. 2005.
- CHIEREGHIN, F. *Il problema della libertà in Kant*. Trento: Pubblicazioni di Verifiche, 1991.
- ESSER, A. Aufklärung der Praxis. Kantischer Konstruktivismus in der Ethik. In: KLEMME, H. F. (Hrsg.). *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*. Berlin: Walter de Gruyter, 2009.
- _____. Kant on solving moral conflicts. In: BETZLER, M. (Hrsg.). *Kant's ethics of virtue*. Berlin: de Gruyter, 2008. p. 279-302.
- FERRARIN, A. Immaginazione e giudizio nella filosofia pratica kantiana. In: FONNESU, L. (Ed.). *Etica e mondo in Kant*. Bologna: il Mulino, 2008.
- _____. *Saggezza, immaginazione e giudizio pratico*: studio su Aristotele e Kant. Pisa: ETS, 2004.
- FISCHER, P. *Moralität und Sinn: zur Systematik von Klugheit, Moral und symbolischer Erfahrung im Werk Kants*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2003.
- FONNESU, L. Kant e l'etica analitica. In: DE CARO, M.; POGGI, S. (A cura di). *Continenti filosofici: la filosofia analitica e le altre tradizioni*. Roma: Carocci, 2011. p. 79-106.
- GERHARDT, V. Die Menschheit in der Person des Menschen. Zur Anthropologie der menschlichen Würde bei Kant. In: KLEMME H. F. (Hrsg.). *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*. Berlin: De Gruyter, 2009. p. 269-291.
- _____. Menschheit in meiner Person: Exposé zu einer Theorie des exemplarischen Handelns. *Jahrbuch für Recht und Ethik*, Berlin, v. 14, p. 215-224, 2006.
- _____. Eine kritische Philosophie des Lebens. In: NAGL-DOCEKAL, H.; LANGTHALER, R. (Hrsg.). *Recht-Geschichte-Religion: die Bedeutung Kants für die Gegenwart*. Berlin: Akademie Verlag, 2004. p. 195-206.
- HERMAN, B. *The practice of moral judgement*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993.

- HILL, T. E. Kantian virtue and virtue ethics. In: BETZLER, M. (Hrsg.). *Kant's ethics of virtue*. Berlin: de Gruyter, 2008. p. 29-60.
- _____. Moral dilemmas, gaps and residues: a Kantian perspective. In: MASON, H. E. (Ed.). *Moral dilemmas and moral theory*. Oxford: Oxford University Press, 1996. p. 167-198.
- HÖFFE, O. Universalistische Ethik und Urteilskraft: ein aristotelischer Blick auf Kant. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Wurzach, v. 44, n. 4, p. 537-563, 1990.
- _____. Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Wurzach , v. 31, n. 3, p. 354-384, Jul./Sept. 1977.
- JAMES, D. N. Twenty questions: Kant's applied ethics. *Southern Journal of Philosophy*, Memphis, v. 30, n. 3, p. 67-87, 1992.
- JOHNSON, M. Kant's metaphoric morality. In: _____. *Moral imaginatio. implications of cognitive science for ethics*. Chicago: University of Chicago Press, 1993. p.65-77.
- JOHNSON, R. Was Kant a virtue ethicist? In: BETZLER, M. (Hrsg.). *Kant's ethics of virtue*. Berlin: de Gruyter, 2008. p.61-76.
- KAULBACH, F. *Philosophie des Perspektivismus: Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel und Nietzsche*. Tübingen: Mohr, 1990.
- _____. *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*. Berlin: De Gruyter, 1978.
- KÖNIG, P. *Autonomie und Autokratie*: über Kants Metaphysik der Sitten. Berlin. De Gruyter, 1994.
- KORSGAARD, C. M. *Creating the kingdom of ends*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- LA ROCCA, C. L'etica verso il mondo: Kant e il problema della deliberazione morale. In: FONNESU, L. (A cura di). *Etica e mondo in Kant*. Bologna: il Mulino, 2008. p.119-139.
- _____. *Soggetto e mondo: studi su Kant*. Venezia: Marsilio, 2003.
- _____. *Strutture kantiane*. Pisa: ETS, 1990.
- LOUDEN, R. B. Kant's virtue ethics. *Philosophy*, London, v. 61, n. 238, p. 473-489, Oct. 1986.
- LUKÓW, P. Maxims, moral responsiveness and judgment. *Kant-Studien*, Berlin, v. 94, n. 4, p. 405-425, Jan. 2003.
- MCCARTY, R. R. Maxims in Kant's practical philosophy. *Journal of the History of Philosophy*, Berkeley, v. 44, n. 1, p. 65-83, 2006.
- _____. Moral conflicts in kantian ethics. *History of Philosophy Quarterly*, Bowling Green v. 8, n. 1, p. 65-79, 1991.
- MAKKREEL, R. A. *Imagination and interpretation in Kant: the hermeneutical import of the critique of judgment*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- O'NEILL, O. Instituting principles: between duty and action. In: TIMMONS, M. (Ed.). *Kant's metaphysics of morals: interpretative essays*. Oxford: Oxford University Press, 2002. p.331-348.
- _____. *Constructions of reason: explorations of Kant's practical philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- _____. Kant After virtue. *Inquiry*, New York, v. 26, n. 4, p. 387-405, 1983.
- _____. *Acting on principle: an essay on Kantian ethics* New York: Columbia University Press, 1975.
- PAUER-STUDER, H. Maximen, Identität und praktische Deliberation: die Rehabilitierung von Kants Moralphilosophie. *Philosophische Rundschau*, Tübingen, v. 45, n. 1, p. 70-81, 1998.
- PLEINES, Jürgen-Eckardt. *Praxis und Vernunft: zum Begriff praktischer Urteilskraft*. Würzburg: Königshausen und Neumann; Amsterdam: Rodopi, 1983.
- PIRILLO, N. *L'uomo di mondo fra morale e ceto*. Bologna: Il Mulino, 1987.
- PONCHIO, A. Conflitti morali: una soluzione kantiana. In: DA RE, A.; PONCHIO, A. (A cura di). *Il conflitto morale*. Padova: Il Poligrafo, 2011. p. 127-139.
- POTTER, N. How to apply the categorical imperative. *Philosophia*, Ramat Gan, v. 5, n. 4, p. 395-416, 1975.
- RECKI, B. *Ästhetik der Sitten: die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant*. Frankfurt a.M.: Klostermann, 2001.

- SHERMAN, N. Wise maxims / wise judging. *The Monist*, La Salle, v. 76, n. 1, p. 41-65, 1993.
- _____. *The place of emotions in Kantian morality*. In: FLANAGAN, O. J.; RORTY, A. O. (Ed.). *Identity, character, and morality: essays in moral psychology*. Cambridge: MIT Press, 1990. p.149-172.
- SILBER, J. R. Procedural formalism in Kant's ethics. *The Review of Metaphysics*, Washington, DC, v. 28, n. 2, p. 197-236, Dec. 1974.
- _____. Der Schematismus der praktischen Vernunft. *Kant-Studien*, Berlin, v. 56, n. 3/4, p. 253-273, Nov. 1965.
- THURNHERR, U. *Die Ästhetik der Existenz: über den Begriff der Maxime und die Bildung von Maximen bei Kant*. Tübingen-Basel: Francke, 1994.
- TRAMPOTA, A. Autonome Vernunft mit moralischer Sehkraft: Die Komplementarität von Allgemeinem und Besonderem bei Immanuel Kant. In: BORMANN, F. J.; SCHRÖER, C. (Hrsg.). *Abwägende Vernunft: praktische Rationalität in historischer, systematischer und religionsphilosophischer Perspektive*. Berlin: De Gruyter, 2004. p.203-219.
- TRENTANI, F. Per difendere Kant: «sympathia moralis» e «humanitas practica» nella Dottrina della virtù. In: TOMASI, G. (A cura di). *Schiller interprete di Kant*. Pisa: ETS, 2013. Di prossima pubblicazione.
- _____. Il conflitto di doveri in Kant: l'esercizio della praktische Urteilskraft nel contesto d'azione. In: DA RE, A.; PONCHIO, A. (A cura di). *Il conflitto morale*. Padova: Il Poligrafo, 2011. p. 141-151.
- _____. La pratica della moralità nella Metafisica dei costumi. *Studi kantiani*, Pisa, v. 22, p. 83-98, 2009.
- WESTPHAL, K. R. How 'full' is Kant's categorical imperative? *Jahrbuch für Recht und Ethik*, Berlin, v. 3, p. 465-509, 1995.
- WIELAND, W. *Urteil und Gefühl: Kants Theorie der Urteilskraft*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001.
- WILLASCHECK, M. *Praktische Vernunft: Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*. Stuttgart-Weimar: Metzler, 1992.
- WOOD, A. W. *Kantian ethics*. New York: Cambridge University Press, 2008.

NOTE

1. Nel 2012 ha conseguito il titolo di Dottore di Ricerca presso la Scuola di Dottorato in Filosofia dell'Università di Padova. Ha studiato all'Università di Pavia, alla Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg e alla Universität Konstanz. È membro della Società Italiana di Studi Kantiani e ha pubblicato tre articoli e un libro sulla filosofia pratica di Kant. Dal settembre 2013 è borsista del CNPq presso la Universidade Federal de Santa Catarina (Florianópolis, Brasil).

PhD at the University of Padova (Italy) in 2012. She studied at the University of Pavia (Italy), at the University of Heidelberg and Konstanz (Germany). She is member of the Società Italiana di Studi Kantiani and published three articles and one book on Kant's practical philosophy. Since september 2013 she is CNPq fellow at the Universidade Federal de Santa Catarina (Florianópolis, Brasil).

2. Ci poniamo così in una linea di continuità con Höffe, il quale critica l'opposizione tra il modello aristotelico e quello kantiano sottolineando la vicinanza tra il Giudizio pratico in Kant e la *phronesis* aristotelica nella mediazione tra la massima generale e il caso concreto (cf. HÖFFE, 1990, p. 542-543).

3. Con la maiuscola nella locuzione «Giudizio pratico» si fa riferimento alla *Urteilskraft*, ovvero alla facoltà o capacità di giudicare; la minuscola indica invece un singolo giudizio.

4. «Non si chiama *prassi* una qualsiasi pratica, ma solo quell'attuazione di un fine che venga pensata come osservanza di certi principi dell'agire rappresentati in generale» (KANT, TP AA 08: 275).

5. Riguardo al ruolo dell'esperienza nella sfera morale Kaulbach fa notare che il contenuto concreto delle massime non viene determinato a priori, ma emerge piuttosto dall'interazione con l'esperienza: (KAULBACH, 1978)

6. Per questa osservazione (cf. WIELAND, 2001, p. 163).

7. L'idea di un intreccio tra il teoretico e il morale viene proposta da Höffe (1990, p. 546, 552).

8. O'Neill sottolinea che la concezione kantiana della razionalità pratica deve essere analizzata in tutta la sua ricchezza, senza lasciarsi fuorviare dall'immagine 'caricaturale' che talvolta si incontra in alcuni critici di Kant: cf. O'Neill (1983, p. 404).

9. Secondo Wood la prospettiva kantiana considera la natura umana come un'entità che viene integrata e modificata dal contesto di vita: (cf. WOOD, 2008, p. 60, 165).

10. A proposito del ruolo della capacità di giudizio riflettente (cf. PLEINES, 1983, p. 118, 142).

11. Sulla funzione sintetica della *Urteilskraft* in ambito morale (cf. RECKI, 2001, p. 229, 237).

12. Riguardo alle interpretazioni che delineano le massime soltanto come principi molto generali (BITTNER, 1974, p. 489-490); (cf. HÖFFE, 1977, p. 363). Willascheck ritiene che le massime non riguardino fini concreti: (cf. WILLASCHECK,

- 1992, p. 75). Un'analisi dettagliata del concetto di massima in Kant viene presentata da Bacin (1999, p. 342-343).
13. O'Neill fa notare che le massime esprimono il senso delle azioni, ovvero il modo in cui il soggetto interpreta il significato del proprio agire: (cf. O'NEILL, 1989, p. 71). Secondo La Rocca le massime esprimono il senso teleologico complessivo dell'azione: (cf. LA ROCCA, 1990, p. 75-76).
14. Il fatto che le massime siano principi contestuali viene evidenziato da Louden (1986, p. 473-489). Anche Fonne Su sottolinea che le massime vengono formulate in un contesto concreto: (cf. FONNESU, 2011, p. 96; KÖNIG, 1994, p. 77-78).
15. Bubner ritiene che le massime siano legate a una sorta di 'adattamento' al contesto: cf. Bubner (1998, p. 560; 2001, p. 256).
16. Per un'analisi del concetto di massima cfr. Bubner (1976, 1985). Cfr. Bacin (1999, p. 350-351).
17. Questo aspetto della relazione tra massime e arbitrio viene evidenziato da Chiereghin (1991, p. 163,166).
18. Va precisato che in questo contributo il concetto di massima viene tematizzato soltanto in riferimento alla sfera pratica; tuttavia, è opportuno ricordare che Kant considera sia massime di carattere scientifico (ovvero, massime che orientano la scienza nell'indagine sulla sfera naturale), sia massime volte a guidare il Giudizio (cfr. KANT, KU, AA 05: 294; Anth, AA 07: 200; Anth, AA 07: 228-229). Sulle massime dell'uso speculativo della ragione cfr. KANT, KrV A 471 / B 499; KrV A 666-667 / B 694-695.
19. Sulla relazione tra massime morali e abitudine cf. Albrecht (1994, p. 137).
20. Cf. Anche KANT, Anth, AA 07: 147; Päd, AA 09: 463.
21. Questo punto fondamentale viene evidenziato da Bubner (1985, p. 176-177, 189).
22. L'idea di reinterpretare la teoria morale di Kant a partire dal concetto di massima viene suggerita da Bubner (1998, p. 553). Cf. Bubner (2001, p. 247).
23. Le occorrenze della locuzione «Maxime der Handlungen» sono numerose: riguardo al tema qui analizzato cfr. KANT, MS, AA 06: 390; MS, AA 06: 395. Kant utilizza la locuzione «Maxime der Zwecke» nella formulazione del principio supremo della dottrina della virtù: "il principio supremo della dottrina della virtù è: agisci secondo una massima di fini, avere la quale può essere per ciascuno una legge universale" (MS, AA 06: 395).
24. Questo punto di vista interpretativo viene proposto da McCarty (2006, p. 79)
25. Secondo Allison il fatto che le massime siano caratterizzate da diversi livelli di generalità implica che esse sono ordinate in una sorta di gerarchia: (cf. ALLISON, 1990, p. 93). Anche Korsgaard pensa a una gerarchia di massime: (cf. KORSGAARD, 1996, p. 58).
26. Riguardo all'interazione tra la *Urteilkraft* e il contesto del suo esercizio cf. Thurnherr (1994, p. 109).
27. Riguardo al concetto di *Weltkenntnis* cfr. il seguente passo: "[...] tutti i progressi civili per mezzo dei quali l'uomo compie la propria educazione sono volti ad applicare le conoscenze e le abilità acquisite all'uso del mondo; ma l'oggetto più importante nel mondo a cui egli può applicarle è l'uomo, perché l'uomo è fine a se stesso. Dunque, il conoscere l'uomo nella sua specie come creatura terrestre dotata di ragione merita di essere detto in modo particolare conoscenza del mondo" (KANT, Anth, AA 07: 119). Cf. Anche KANT, Refl 1502a, AA 15: 800. A proposito della *Weltklugheit* cfr. KANT, Anth, AA 07: 271; GMS, AA 04: 416. Sul rapporto tra la *Weltklugheit* e l'educazione cfr. KANT, Päd, AA 09: 486; Päd, AA 09: 450.
28. Per quest'osservazione cf. Thurnherr (1994, p. 137).
29. Riguardo all'idea di uno 'sfondo' storico-culturale del giudicare moralmente cf. Fischer (2003, p. 263).
30. Questo aspetto viene sottolineato da Kaulbach (1978, p. 258, 310)
31. Il 'prospettivismo' di Kaulbach pone l'accento proprio su questo punto: cf. Kaulbach (1990, p. 96).
32. KANT, KpV, AA 05: 19.
33. Sulla questione della generalità delle massime cf. (LA ROCCA, 2008, p. 123-143; ALBRECHT, 1994, p. 138).
34. O'Neill analizza il problema delle «descrizioni rilevanti»: cf. O'Neill (1975, p. 13-17). Herman si concentra invece sulle «regole di rilevanza morale»: cf. Herman (1993, p. 75-78). Sul problema della descrizione dell'azione cfr. i §§ 23-26 di Anscombe (1957, 2004, p. 83-96). Sul rapporto tra massima e descrizione del contesto d'azione cfr. l'interessante analisi proposta da La Rocca (2008, p. 135-143)
35. Questo punto di vista interpretativo viene suggerito da Luków (2003).
36. Per questa osservazione cf. Sherman (1993, p. 49).
37. Il fatto che sia possibile rivedere e modificare le proprie massime viene evidenziato da Albrecht (1994, p. 132)
38. Gli aspetti positivi della generalità delle massime vengono analizzati da Luków (2003, p. 414-415).
39. Riguardo alla questione della generalità delle massime cf. Trampota (2004, p. 210) .
40. Riguardo ai conflitti morali nella prospettiva kantiana cf. Herman (1993, p. 167); MaCarty (1991, p. 167); O'Neill (2002, p. 341-342); Esser (2008, p. 279-302); Ponchio (2011, p. 127-139). Cf. anche Trentani (2011, p. 141-151).
41. Cfr. KANT, MS/Vigil, AA 27: 537.
42. Sul problema del residuo morale cf. Esser (2008, p. 289-290). Cf. anche Hill (1996).
43. Questa distinzione tra questioni casistiche 'aperte' e 'chiuse' viene proposta da James (1992, p. 75,84)
44. La funzione pedagogica della casistica viene analizzata anche in KANT, MS/Vigil, AA 27: 619. Come esempio della problematicità delle questioni casistiche si può ricordare un passo della *Metafisica dei costumi* dedicato al tema del suicidio: cf. KANT, MS, AA 06: 423-424. Riguardo alla casistica cf. Anche KANT, MS, AA 06: 458, 431, 426, 437, 454.
45. Bacin ritiene invece che gli aspetti moralmente rilevanti del contesto d'azione non concorrono a formare le massime: cf. Bacin (1999, p. 341-342).

46. Andrea Esser fa notare che si tratta non tanto di 'descrivere' (*beschreiben*) l'azione e il suo contesto, ma piuttosto di 'esibire' (*darstellen*) il loro senso complessivo; in relazione al tema della rappresentazione del contesto d'azione viene sottolineata la necessità di sviluppare ulteriormente i pochi spunti forniti dalla teoria kantiana: cf. Esser (2009, p. 329). Su questo tema cf. anche Potter (1975, p. 405).
47. Per un'analisi del concetto di *latitudo* cf. Trentani (2009, p. 83-88).
48. La *reflektierende Urteilskraft* connette il particolare a un universale che non è dato, ma che va invece trovato attraverso l'attività del giudicare. Riguardo alla distinzione tra giudizio determinante e giudizio riflettente cfr. il seguente passo della terza *Critica*: "[...] se è dato l'universale (la regola, il principio, la legge), allora la capacità di giudizio, che sussume sotto di esso il particolare, è *determinante* [...]. Ma se è dato solo il particolare, per il quale la capacità di giudizio deve trovare l'universale, allora esse è meramente *riflettente*" (KANT, KU, AA 05: 179).
49. Sull'intreccio tra il teoretico e il pratico nel processo deliberativo cf. Trampota (2004, p. 214).
50. Questo richiamo alla sfera della visione viene suggerito da Brewer (2001, p. 221).
51. Luków critica la proposta interpretativa di Herman incentrata sulle regole di rilevanza morale; il punto problematico della teoria di Herman riguarda il 'come' queste regole si inseriscono nel processo deliberativo. Senza fare ricorso alla *Urteilskraft*, non si riesce infatti a evitare un regresso infinito di regole applicative: cf. Luków (2003, p. 412, 420-421). Va notato che secondo Herman le regole di rilevanza morale non sono massime: Herman (1993, p. 75-78, 84). Per un'analisi della teoria di Herman sulle regole di rilevanza morale cf. Westphal (1995, p. 477, 481). Anche Pauer-Studer critica la teoria delle regole di rilevanza morale proposta da Herman: cf. Pauer-Studer (1998, p. 80).
52. Johnson fa notare che il riconoscimento degli aspetti moralmente rilevanti del contesto d'azione avviene tramite un processo immaginativo: cf. Johnson (1993, p. 75).
53. Cf. anche: "per decidere se un'azione [...] sia o no il caso soggetto alla regola, si richiede un giudizio pratico mediante il quale venga applicato *in concreto* ad un'azione ciò che nella regola fu detto in modo universale (*in abstracto*)" (KANT, KpV, AA 05: 67).
54. Cf. anche: "il giudizio secondo leggi della ragion pura pratica sembra essere soggetto a particolari difficoltà che consistono nel fatto che una legge della libertà deve essere applicata ad azioni in quanto eventi che accadono nel mondo sensibile e che dunque, come tali, appartengono alla natura" (KANT, KpV, AA 05: 68). Su questo tema cf. Silber (1974, p. 199-201, 208).
55. Borutti argomenta in favore di "[...] un ampliamento del tema dello schematismo oltre i limiti dell'apprensione teoretica degli oggetti": cf. Borutti (2009, p. 106-107).
56. Sull'immaginazione pratica cf. Ferrarin, (2004, p. 69 e segg). Cf. anche Ferrarin (2008, p. 99 e segg).
57. Riguardo allo schematismo simbolico cf. Silber (1974, p. 210). Cf. anche (Silber, 1965, p. 265-267). Wood sottolinea che si tratta di un'attività interpretativa: cf. Wood (2008, p. 60-61). Cf. anche Trentani (2009, p. 89-93).
58. Per un'analisi della funzione simbolica dell'esempio cf. Ferrarin (2004, p. 27 e segg). Cfr. anche Ferrarin (2004, p. 113-121). Gerhardt fa notare che l'azione morale esemplifica l'universalità dei comandi della ragione; inoltre, ogni individuo costituisce un esempio del concetto di umanità come fine in sé: cf. Gerhardt (2004, p. 203). Cf. anche Gerhardt (2006, p. 220-221); Gerhardt (2009, p. 274-275).
59. «Tutte le intuizioni che vengono poste sotto a concetti a priori sono o *schemi* o *simboli*: i primi contengono esibizioni dirette; i secondi esibizioni indirette del concetto. I primi lo fanno in modo dimostrativo; i secondi tramite un'analogia» (KANT, KU, AA 05: 352).
60. Wieland sottolinea che è la *Urteilskraft* a conferire un senso ai fatti del contesto: cf. Wieland (2001, p. 165).
61. Questa connessione tra il tema del Giudizio pratico e il concetto di riflessione viene evidenziata da Reckii (2001, p. 250-251).
62. KANT, KU, AA 05: 293. Cf. anche: "[...] questa operazione della riflessione sembra forse essere troppo artificiale per attribuirla a quella facoltà che chiamiamo senso *comune*; ma di fatto essa sembra tale solo se la si esprime in formule astratte; in sé, non c'è niente di più naturale dell'astrarre da attrattive ed emozioni [*Rührung*] quando si cerca un giudizio che deve servire da regola universale" (KANT, KU, AA 05: 294).
63. Qui si fa riferimento a una delle massime che la terza *Critica* delinea come principi-guida nell'attività del Giudizio: "1. Pensare da sé; 2. Pensare nella posizione di ogni altro; 3. Pensare sempre in accordo con se stessi. La prima è la massima del modo di pensare *libero da pregiudizi*, la seconda quella del modo di pensare *ampio*, la terza quella del modo di pensare *conseguente*" (KANT, KU, AA 05: 294). Le tre massime compaiono anche in KANT, Anth, AA 07: 200; Anth, AA 07: 228-229.
64. Questo punto viene sottolineato da Kaulbach (1990, p. 105-107).
65. KANT, KU, AA 05: 352-353. Cf. anche: "[...] la capacità di giudizio compie una duplice operazione: quella di applicare, in primo luogo, il concetto all'oggetto di un'intuizione sensibile e poi, in secondo luogo, la mera regola della riflessione su quell'intuizione a un tutt'altro oggetto, del quale il primo non è che il simbolo" (KANT, KU, AA 05: 352).
66. Cf. il seguente passo: "[...] la capacità di giudizio riflettente, che ha il compito di risalire dal particolare nella natura all'universale, ha bisogno di un principio che essa non può ricavare dall'esperienza [...]. Un tale principio trascendentale, dunque, la capacità di giudizio può darselo come legge soltanto da sé [...]. Il principio della capacità di giudizio riguardo alla forma delle cose della natura sotto leggi empiriche in generale è la *finalità della natura* nella sua molteplicità. [...] Questo concetto è del tutto differente dalla finalità pratica (dell'arte umana o anche dei costumi), sebbene sia senz'altro pensato secondo un'analogia con essa" (KANT, KU, AA 05: 180-181).
67. Per questa osservazione sulla *reflektierende Urteilskraft* cf. Chiereghin (1991, p. 131-132).

68. Sulla funzione dell'immaginazione in ambito pratico cf. Thurnherr (1994, p. 122).
69. Il rapporto tra interpretazione e giudizio riflettente è stato analizzato da Makkreel (1990, p. 154-155).
70. KANT, MS, AA 06: 478. Sui giudizi provvisori cfr. il seguente passo: “[...] per scoprire qualcosa (nascosta in noi o altrove) si richiede in molti casi un particolare talento, di sapere qual è il modo migliore per cercare; la dote naturale di giudicare provvisoriamente (*iudicium praevium*) dove possa trovarsi la verità; di seguire la traccia delle cose e di utilizzare i più piccoli motivi di affinità per scoprire o inventare ciò che si cerca” (KANT, Anth, AA 07: 223). Cf. Anche KANT, Refl 2519, AA 16: 403; Refl 535, AA 15: 233. Sul ruolo dei giudizi provvisori nel processo conoscitivo cfr. l'analisi complessiva presentata da La Rocca (2003, p. 79-119).
71. Riguardo al ruolo della capacità di giudizio riflettente nella ricerca della generalità pertinente alle circostanze cf. La Rocca (2008, p. 135, 137-138).
72. Il fatto che non si tratti di modelli da riutilizzare meccanicamente viene sottolineato da Chiereghin (1991, p. 138).
73. Sulla figura del *Weltbürger* cf. Pirillo (1987, p. 225-232).
74. Per un'analisi del ruolo dei sentimenti e delle emozioni nell'etica di Kant cf. Sherman (1990, p. 158-159). Cfr. anche Trentani (2013) (di prossima pubblicazione).
75. La relazione tra *sympathia moralis* e dovere di beneficenza è stata analizzata da Cagle (2005, p. 459).
76. Per questa osservazione cf. Brewer (2001, p. 223).
77. Questo è il punto centrale dell'interpretazione della filosofia kantiana elaborata da Arendt (1982, p. 74).
78. Baron sottolinea che Kant non ha affatto una concezione ‘ristretta’ del dovere; la presunta rigidità della morale kantiana viene infatti smentita dalla radice concreta della formulazione delle massime e dal significato delle questioni casistiche nella sfera applicativa dell'etica: cf. Baron (1999, p. 21, 66).
79. Per un'analisi delle letture ‘caricaturali’ dell'etica kantiana cf. Hill (2008, p. 30-31).
80. Sul rapporto tra etica kantiana ed etica della virtù cf. Baron (1997, p. 32-64). Cf. Anche Betzler (2008, p. 9-12, 25-26); Hill (2008, p. 53-54). Per una critica a queste interpretazioni cf. Johnson (2008, p. 68-75).¹

Recebido / Received: 10.6.2012

Aprovado / Approved: 14.7.2012

DIE ROLLE DER VORLESUNGEN ÜBER METAPHYSIK IN KANTS STILLEM JAHRZEHT (1770-1781): DER BEGRIFF *ONTOLOGIE*

Gualtiero LORINI

Meinem lieben Großvater Mariano

EINFÜHRUNG

Das Jahrzehnt nach der Ausarbeitung der *Dissertatio* wird von Forschern als eine der kryptischsten Periode der gesamten Kantischen Produktion betrachtet. Bekanntlich ist dies der Zeitraum, nach dem im Jahre 1781 die erste Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* veröffentlicht wurde. In der umfangreichen Literatur, die diese Jahre der schwierigen Verarbeitung des kritischen Wendepunkts zu rekonstruieren versucht, wurden verschiedene Hypothesen aufgestellt². Doch, wie von Kant selbst mehrfach bezeugt³, scheint es, dass die tatsächliche Ausarbeitung des Textes in den Monaten unmittelbar vor der Veröffentlichung (Mai 1781) abgeschlossen wurde. Dieser Entwurf beruhte auf der Anpassung und Zusammenstellung einer riesigen Menge von Notizen, Anmerkungen und Überlegungen, die im Laufe der zehn vorhergehenden Jahre gesammelt worden waren. Das ist auch einer der Gründe, warum

später Kant das Bedürfnis verspürte, seine Gedanken zuerst mit den *Prolegomena* und dann auch noch mit einer neuen Auflage der ganzen *Kritik* umzuformulieren⁴. Diese scheint also die Periode zu sein, in der den Vorlesungen über Metaphysik das größte Gewicht bei der so zu sagen „genetischen“ Rekonstruktion des Kantischen Begriffs *Ontologie* zugeschrieben werden kann. Allerdings ist das auch der Zeitabschnitt, dessen überlieferte Vorlesungstexte am knappsten sind, was umso mehr für den ersten Abschnitt dieser Vorlesungen gilt, d.h. die Ontologie, die eben das Thema dieser Arbeit ist. Vor der Analyse des verfügbaren Materials über diese Jahre wird es daher notwendig sein, dessen Natur und Geschichte zu klären.

VON PÖLITZ BIS HEINZE

Die erste Nachricht und darauffolgende Verbreitung von Kants Vorlesungen über

Metaphysik ist der 1821 von K. H. L. Pölitz⁵ herausgegebenen Ausgabe zu verdanken, deren Titel eben *Immanuel Kants Vorlesungen über Metaphysik*⁶ war.

Diese Ausgabe basiert auf zwei von Pölitz selbst in Leipzig gefundenen Handschriften, die er als originale, direkt während der Vorlesungen geschriebene Notizen betrachtete. Autoren der Manuskripte seien dieser Auslegung nach zwei Studenten, die Kants Kurse besucht hätten. Die erste Handschrift war ohne Datierung und wurde vom Herausgeber als die ältere betrachtet, dagegen konnte man die zweite aufgrund einiger Anmerkungen am Rande zwischen 1788 und 1790 festlegen⁷. Nach der in der kritischen Literatur verwendeten Namenskonvention verweisen wir auf die erste Handschrift mit dem Kürzel L1 und auf die zweite mit L2.

Die Ausgabe von Pölitz war nicht „neutral“, da er tatsächlich ein Kompendium veröffentlichte, in dem die von Kant abgedeckten Themen der vier traditionellen Abschnitte der Metaphysik – d.h. Ontologie, Kosmologie, Psychologie und Theologie – mit der größtmöglichen Folgerichtigkeit dargestellt wurden.

Diese systematische Aufmerksamkeit hat Pölitz jedoch einige große Fehler in seiner Rekonstruktion nicht erspart. Angesichts der Mängel von L2 operierte er einige Ergänzungen und Verunreinigungen zwischen den beiden Handschriften: Das Ergebnis war die Überschneidung und Verflechtung von zeitlich ziemlich voneinander entfernten Lehren in Kants Gedanke.

Diese Bemerkungen über die Arbeit von Pölitz sind heute möglich dank einer der genauesten und eingehendsten Studien über Kants metaphysische Vorlesungen d.h. M. Heinzes *Vorlesungen Kants über Metaphysik*

aus drei Semestern⁸ von 1894. Die Studie von Heinze ist einzigartig in diesem Bereich, nicht nur, weil er einer der wenigen Wissenschaftler war, der das Privileg hatte, das Manuskript L1 persönlich zu untersuchen, sondern auch weil er zu den wenigen gehört, die die Möglichkeit hatten, L1 mit zwei anderen Handschriften zu vergleichen. Diese beiden Handschriften werden als zeitgenössisch von L1 betrachtet und wie dieses Manuskript während des Zweiten Weltkriegs zerstört oder verschollen; aus Gründen, auf die wir später zurückkommen werden, datiert Heinze alle drei Hefte zwischen 1778 und 1781.

Die erste der beiden neuen Handschriften wurde bei der Königsberger Königlichen und Universitäts-Bibliothek gefunden, weshalb sie K1 genannt wurde. Auf der ersten Seite war kein Titel, aber wie im Fall von L1 waren auf der Rückseite des Heftes die Worte „P. Kants Metaphysik“, während an einer Stelle des Umschlags der Wortlaut „C. C. st. Korff“ war, der wohl als einer der ersten Besitzer aber nicht als der Verfasser der Handschrift betrachtet wird (HEINZE, a. a. O. 487-488). Die zweite Handschrift wurde in Hamburg (H) gefunden, der Titel ist diesmal auf der ersten Seite platziert und lautet „Immanuel Kants ordentl. Prof. Der Logic und Metaphysik Vorlesungen über Baumgartens Metaphysik“. Auf der linken Seite unter diesem Titel sind Ort und Datum: „Königsberg am 5. Junii 1788“, und auf der rechten Seite kann man die Worte „Carl Gottfr. Christian Rosenhayn aus Hirschenberg in Schlesien“ lesen (HEINZE, a. a. O. 489). Da Heinze auch in diesem Fall glaubt, dass Rosenhayn der Kopierer und nicht der Student war, der die Notizen direkt nahm (HEINZE, a. a. O. 489), ist diese Datierung nicht so nützlich, um das richtige Jahr des Kurses festzustellen. Der Grund aus dem Heinze argumentiert, dass sowohl L1, als auch K1 und H nicht

die ursprünglichen Texte von den während der Vorlesungen genommenen Notizen sind, beruht auf der Analyse der Merkmale, mit denen die Handschriften verfasst wurden. Es handelt sich – schreibt Heinze – um sehr klare und gut lesbare Zeichen, und es gibt keine typischen Elemente der Aufzeichnungen, d.h. Abkürzungen, Streichungen usw (HEINZE, a. a. O. 486). Die Ähnlichkeiten unter den drei Texten lassen uns ausschließen, dass es sich dabei um drei verschiedene Abschriften von genauso vielen verschiedenen Kursen handelt, weil eine solche Hypothese bedeuten würde, dass Kant im Abstand von Jahren die gleichen Vorlesungen wörtlich wiederholte, was sehr unwahrscheinlich ist (HEINZE, a. a. O. 495). Gleichermassen unwahrscheinlich scheint auch die Hypothese von drei verschiedenen Zuhörern, deren Notizen zu ähnlich wären. Die einzige verbleibende, von Heinze akzeptierte Möglichkeit ist, dass es sich dabei um drei verschiedene Abschriften der gleichen direkt aufgeschriebenen Notizen handle, deren ursprünglicher Autor unbekannt bleibt. Die drei Texte sind, bis auf zwei Passagen in L1, fast identisch: In L1 sind sowohl die Betrachtung von Ontologie als auch die Verweise auf Baumgartens *Metaphysica* viel kürzer und geringer als in K1 und H, und außerdem ist in L1 ein Abschnitt nicht zu finden, der in beiden anderen Handschriften unter dem Titel *Prolegomena* (HEINZE, a. a. O. 491) vor der Einführung steht. Ein weiterer Unterschied zwischen der Ontologie von L1 und der von H und K1 besteht darin, dass in L1 die Kategorie der Beschränkung („Limitation“) genannt wird, die in den beiden anderen Handschriften fehlt. Heinze glaubt jedoch, dass die Beschränkung im Original weder als Kategorie noch als Urteil zu finden und eher ein Zusatz sei, den der Schreiber anhand der späteren Entwicklungen des Kritizismus habe hinzufügen können.

Zur Unterstützung dieser These weist Heinze darauf hin, dass Kant im Bereich der *Kritik der reinen Vernunft*⁹ die Notwendigkeit fühlt, sich zu rechtfertigen, sowohl im Hinblick auf die Unterscheidung zwischen bejahenden und unendlichen Urteilen als auch im Hinblick auf die Einbeziehung der beiden letzteren neben die einzigen zwei Urteile (das bejahende und das verneinende), die die Logiker bis dahin unter dem Begriff der Qualität zählten. Die unendlichen Urteile sind genau die, von denen die Kategorie der Beschränkung ausgeht, und es erscheint unwahrscheinlich, dass diese in einer spätestens 1780 datierten Schrift (HEINZE, a. a. O. 493-494) schon vorhanden war.

Konzentrieren wir uns jetzt aber gerade auf das Problem der Datierung, die die Voraussetzung von vielen Bemerkungen Heinzes ist. B. Erdmann glaubt, der Kurs sei sehr nahe an der Erweiterung der *Dissertatio*, und lasse sich zwischen 1772 und 1773 stellen. Zur Unterstützung dieser Datierung verweist er auf eine Bemerkung der Pölitz-Ausgabe: Hier wird die Welt als ein *totum substantiale* (PÖLITZ, a. a. O. 81) definiert, deren Hauptteile *Materie* und *Form* sind. Obwohl die *Universitas* nicht vorhanden ist, lassen die darauffolgenden Beobachtungen keinen Zweifel daran, dass gerade diese einen unabhängigen dritten Teil ausmacht¹⁰. Die Übereinstimmung mit der *Dissertatio* ist offensichtlich, aber, wie E. Arnoldt unterstreicht¹¹, sind ähnliche Beobachtungen bei einem Kurs des Wintersemesters 1794/95 zu finden, in dem die Welt als ein *totum absolutum substantiarum* (KANT, V-MP/Dohna, AA 28: 657.1-2) definiert wird. Also wird die Welt auch hier als ein Ganzes definiert, das unmöglich Teil eines anderen sein kann, dessen Materie aus Substanzen (den Monaden) besteht; gleichzeitig deckt sich die Form mit dem *Nexus realis* unter

diesen Substanzen, das sie zu einem Ganzen und nicht zu einem bloßen Aggregat macht. So gibt es zwar unbestreitbare Ähnlichkeiten zwischen diesem Kurs und der *Dissertatio*, aber sie bieten keine schlüssigen Beweise, dass der Kurs unmittelbar nach der Ausarbeitung der *Dissertatio* stattfand.

In der Tat finden ähnliche Resonanzen auch nach der Entwicklung vom Kritizismus statt: Hier wird die Affinität zur *Dissertatio* von deutlich kritischen Überlegungen begleitet. Ein gutes Beispiel dieser Beobachtungen ist folgender Gedanke: Obwohl die absolute Totalität gedacht werden kann, kann sie nicht als „gegeben“ betrachtet werden, weil der größte denkbare Raum doch immer als Teil eines noch größeren gedacht werden kann (HEINZE, a. a. O. 512). E. Arnoldt bietet darüber genauere und endgültigere Elemente, da er Pöllitz in der Identifizierung vom *Terminus ad quem* folgt, dort wo dieser eine Passage aus der *Kosmologie von Metaphysik L1* als sehr wichtig hält: „Wasser lässt sich nicht in verschiedene Materie von verschiedenen Species scheiden“ (PÖLLITZ, a. a. O. 105; HEINZE, a. a. O. 512; V-Met-L1/Pöllitz, AA 28: 209. 28-29). Es scheint offensichtlich zu sein, dass Kant diesen Satz formulierte, bevor er von der Entdeckung über die Zusammensetzung des Wassers erfuhr. Arnoldt glaubt, dass Kant spätestens 1785 dieser Entdeckung bewusst wurde, aber er schließt nicht aus, dass diese Erkenntnis auch auf ein Jahr davor, also 1784, zurückzuführen sei. Diese Begrenzung löst aber nicht das Problem der Datierung dieser Vorlesungen im Verhältnis zu 1781, Jahr der Veröffentlichung der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*. Doch dank der Forschung von Arnoldt¹², der die endgültige Festsetzung der Grundpfeiler der *Kritik* (insbesondere der Kategorientafel) zwischen Mitte Dezember 1779 und November 1780 entstehen lässt,

geht Heinze einen Schritt weiter. Auf dieser Grundlage hält Heinze es für unmöglich, dass die Vorlesungen, bei denen die Kategorie der Beschränkung abwesend war, nach 1780 (HEINZE, a. a. O. 513) stattgefunden hätten, weil es bedeuten würde, dass Kant in seinen Kursen das neue System mit zwölf Kategorien nicht darlegte, obwohl es schon bereit für die Veröffentlichung innerhalb weniger Monate stand. Heinzes Meinung nach ermöglicht dies, den *Terminus ad quem* spätestens zum Wintersemester 1778-1779 (höchstens 1779-1780) zu stellen. Außerdem, selbst unter den *Reflexionen Kants zur Kritik der reinen Vernunft* (ERDMANN, 1882) – herausgegebenen von B. Erdmann – gibt es keine Spur von einer Formulierung der Tafel mit den zwölf Kategorien vor der Veröffentlichung der *Kritik*, z. B. würde die *Reflexion 5055* – „4 Titel der Verstandesbegriffe, unter jedem 3 Categorien. Und zu diesen verschiedene praedicabilien“¹³ – in den Jahren des späteren Kritizismus liegen¹⁴. Einige Nachrichten mehr über die Beschränkung kommen von der *Reflexion 5815*: „*Realitas, negatio, limitatio*; eine jede *negatio* ist entweder blos *limitatio*, d.i. *oppositum* der *quantitaet*, oder *negatio repugnantiae* und ein *oppositum* der *qualitaet*. Was von einem *quanto* gilt, gilt auch von dem *limite quanti*; denn die *qualitaet* bleibt“¹⁵.

Sicher erscheint hier die Beschränkung neben zwei Begriffen, die ihr innerhalb der Kategorientafel nah sind, aber es ist nicht anzunehmen, dass die drei genannten Begriffe hier als Kategorien betrachtet werden sollten, schon deshalb, weil die Art und Weise, wie sie beschrieben werden, diese Schlussfolgerung nicht erlaubt (HEINZE, a. a. O. 514). Darüber hinaus, obwohl Erdmann die Reflexion in die kritische Phase des Empirismus einreicht, fügt er in der Aufzeichnung hinzu, dass das Datum nicht sicher sei. Also, selbst wenn man

die drei in der Reflexion genannten Begriffe, als drei Kategorien betrachten möchte, bedeutet das nicht notwendigerweise eine frühzeitige und endgültige Identifizierung der Kategorientafel. Zwar wird die Beschränkung bei Reflexionen erwähnt, die sicherlich vor 1778 entstanden, aber darin erscheint sie niemals von der Verneinung getrennt und als „Kategorie“ in der später fixierten Bedeutung. Nach dem, was Kant in den *Prolegomena* (Prol, AA 04: 260.28-31) sagt, kann man vermuten (hier aber auch ohne Gewissheit), dass er seine kategorische Tafel nach seinem Kontakt mit der Kausalitätslehre von Hume beendet habe. Das könnte aber auch bedeuten, dass er bereits zu diesem Zeitpunkt eine Idee der vollen Anzahl von Kategorien und ihrer organischen Anordnung hatte.

Zu diesem Punkt erweist sich das *Terminus a quo* als Problem. Arnoldt schlägt eine extrem feine aber etwas begrenzte Auslegung vor. Er geht von einem Abschnitt der *Rationalen Theologie* in L1 aus, in dem Kant über die Beweise zur Demonstration des Daseins Gottes sagt:

Dieser transzendentale Beweis macht schon an sich die transzendentale Theologie aus; denn die übrigen transzentalen Begriffe des nothwendigen Wesens werden nur als Folgen aus diesem hergeleitet, und auf ihn angewandt. Damit aber die ganze Sache erschöpft sey; so müssen noch die übrigen Beweise, als: der kosmologische, der physikotheologische und der moralische angeführt werden; damit alle vier Beweise können übersehen werden, und man nicht, wie Sulzer glaubte: es werde sich noch einer finden, der eine recht ächte Demonstration vom Daseyn Gottes erfinden könnte. (KANT, V-Met-L1/Pöltz, AA 28: 314.6-15).

Der Schwerpunkt ist nicht so sehr der Inhalt dieser Passage, sondern die grammatischen Konstruktion der letzten Zeilen: Arnoldt schlägt das Fehlen einer verbalen Form für das unpersönliche Subjekt

„man“ vor, und bezieht die verbale Form „glaubte“ auf Sulzer. Das Verb im Präteritum würde zeigen, dass Kant sich auf Sulzer wie auf einen bereits verstorbenen Autor bezieht. Ein Indiz in diese Richtung ist, dass sich in der Handschrift von K1 nach „glaubte“ eine weitere darüber geschriebene verbale Form befindet, „annehme“, im Präsens, und darüber hinaus in der gleichen Federführung der ganzen Handschrift. So könnte sich diese verbale Form auf das „man“ beziehen, was also bedeuten würde, dass das „glaubte“ sich auf Sulzer bezieht.

Wenn Kant das Präteritum gebraucht, indem er sich auf Sulzer bezieht, dürfte man annehmen, dass Letzterer zur Zeit dieser Vorlesungen bereits verstorben sei. Sulzer starb am 25. oder 27. Februar (das Datum ist nicht sicher) 1779, und Arnoldt schließt daraus, dass die früheste Datierung dieses Kurses das Wintersemester 1778-1779 sein sollte. Da aber Kant höchstwahrscheinlich erst etwas später über Sulzers Tod informiert wurde, kann er sich erst ab dem Wintersemester 1779-1780 auf ihn bezogen haben. Allerdings gibt es grundsätzliche Einwände gegen diese faszinierende Interpretation. Tatsächlich erscheint die Form „annehme“ weder in den entsprechenden Abschnitten von L1 noch in H, auch gilt der Schreiber von K1 nicht als der zuverlässigste der drei. Wahrscheinlicher ist dann, dass „annehme“ eine willkürliche Hinzufügung des Schreibers von K1 sei und nicht im ursprünglichen Manuskript gestanden habe. Dagegen war sicherlich das „glaubte“ darin vorhanden, dessen Subjekt hochwahrscheinlich das „man“ und nicht Sulzer ist. Damit eröffnet sich das Feld für andere Möglichkeiten: Wenn das Subjekt vom „glaubte“ das „man“ ist, muss man eine falsche Übereinstimmung mit der Form im Präsens „übersehen werden“ annehmen: Der Fehler

könnte genauso gut Kant wie auch dem Hörer zuzuschreiben sein. Ausschließen kann man auch nicht, dass tatsächlich Kant „glaubt“ im Präsens gesagt habe, und dass der Hörer das Wort entweder missverstanden oder es im falschen Glauben eines Verweises auf Sulzer im Präteritum geschrieben habe. Jedenfalls kann dieses Element nicht als entscheidender Beweis angenommen werden, um den Kurs in die zweite Hälfte der 70er Jahre zu platzieren (HEINZE, a. a. O. 515-516). Es gibt jedoch mindestens zwei Elemente, die den Kurs in diesem Zeitraum datieren lassen: Auch in diesem Fall werden historiographische Verweise aus Anmerkungen abgeleitet, die Kant zu seinen theoretischen Gesprächspartnern schreibt. Es handelt sich um zwei Hinweise auf Crusius, aus denen hervorgeht, dass er schon tot ist, als Kant über ihn spricht¹⁶. Crusius starb am 18. Oktober 1775, und das erlaubt uns zu behaupten, dass diese Vorlesungen nicht vor dem Wintersemester 1775-1776 gehalten wurden. Einmal identifiziert auch der *terminus a quo*, können wir den Kurs zwischen zwei Wintersemestern platzieren: nicht vor 1775-1776 und nicht nach 1779-1780.

Jetzt ist das Problem ganz anderer Natur. Wie schon gesagt, ist keine der drei Handschriften zu uns gekommen, und die einzige offizielle Auflage der metaphysischen Vorlesungen dieser Jahre ist die bereits zitierte von Pölitz, die aber zwei Grenzen hat: 1) Sie wurde stark durch Ergänzungen des Herausgebers verunreinigt; 2) sie konnte nicht mit den Handschriften K1 und H verglichen werden und basiert deshalb nur auf L1 und L2, die wiederum voneinander mindestens zehn Jahre entfernt sind. Die bemerkenswerte Rekonstruktion von Heinze ermöglicht uns zu verstehen, was die bedeutendsten Eingriffe von Pölitz in seiner Ausgabe waren. Der wichtigste besteht in einer Hybridisierung: Er

ließ die besondere Metaphysik (*Metaphysica specialis*) von L1 der allgemeinen Metaphysik (*Metaphysica generalis*) d.h. der Ontologie von L2¹⁷ folgen. Darüber hinaus hatte das Heft von L2 – dessen Titel *Logik und Metaphysik von Kant Ein Collegium ann. 1798 nachgeschrieben* ist – einen ersten Teil von ungefähr 80 Seiten über die Logik, von dem lediglich die letzten Paragraphen erhalten geblieben sind: *Von der Philosophie überhaupt* und *Geschichte der Philosophie*. Diese beiden Absätze weisen starke – manchmal fast wörtliche – Ähnlichkeiten mit der *Logik Jäsche*¹⁸, während die Auslegung, was die *Ontologie* betrifft, manchmal unvollständig¹⁹ ist, was Pölitz dazu bewegte, die obenzitierten Ergänzungen aus L1 einzuführen. Interessant sind auch die Abschnitte, die zwischen der *Ontologie* von L1 und der von L2 verschwinden, was aber wahrscheinlich durch Kants ausdrückliche Entscheidung geschieht. Tatsache ist, dass man über all diese Eingriffe und über die Ähnlichkeiten und Unterschiede zur *Ontologie* von K1 und H keine direkten Vergleiche mehr machen kann, sondern man muss sich Studien wie denen von Arnoldt, Erdmann und Heinze anvertrauen. Es ist kein Zufall, dass Heinze die wichtigste *Auctoritas* ist, mit der die *Akademie Ausgabe* versucht, den Mangel von direkten Beweisen über einen didaktisch und spekulativ so grundlegenden Zeitraum in Kants Denken zu füllen. Eine Beobachtung kann vorweggenommen werden, die Heinze immer wieder betont: Wenn Pölitz Teile der Kantschen metaphysischen Vorlesungen, zwischen denen im besten Fall zehn Jahre lagen, ohne scheinbare Widersprüche in der Kohärenz der Beweise gegenseitig integrieren konnte, lässt das schließen, dass die wesentlichen Merkmale des kritischen Begriffs *Metaphysik* – und insbesondere der allgemeinen Metaphysik – bereits Ende der 70er Jahre gut definiert waren.

So muss die starke Spaltung in diesem Bereich bei der *Dissertatio* erkannt werden. Bei der Sektion der Vorlesungen über Metaphysik der siebziger Jahre in der Akademieausgabe findet man:

- Fragmente von K1 mit Kommentaren von Erdmann, unter denen der meist organische Teil aus einem jedoch sehr fragmentarischen Text mit dem Titel *Begriff von Raum und Zeit* besteht;
- Eine Zusammenfassung des Abschnitts *Prolegomena* von K1 und H mit Kommentaren von Heinze (nach Heinze selbst fehlt in L1 ein Abschnitt mit diesem Titel). Diesem Kompendium folgt eine vollständigere und organischere Fassung des Absatzes *Begriff von Raum und Zeit*. Diesbezüglich beobachtet H. Klemme, dass es irreführend wäre, einen Abschnitt, der so explizit auf die Grundlagen der transzendentalen Ästhetik hinweist, in diese Sektion zu setzen – die die *Prolegomena*, die „Einführung“ und vor allem die *Ontologie* einnimmt – d.h. die Sektion, die Kant schon in jenen Jahren „Analytik des reinen Verstandes“ nennt²⁰.
- Schließlich gibt es eine Auslegung – auch von Heinze –, die eine Einführung zur *Ontologie* darstellt und tatsächlich Themen betrachtet, die sehr nahe an der Erkenntnislehre der *KrV* sind.

Zum Zweck dieser Arbeit wird es nützlich sein, sich besonders auf die letzten beiden Abschnitte zu konzentrieren.

§ 4. DIE PROLEGOMENA ZUR ONTOLOGIE

Wie gesagt, stellen die Kurse der Mitte der siebziger Jahre eine wichtige Spaltung im Bezug auf die *Dissertatio*, und das gilt vor allem für die Definition der Ontologie, die

sich jetzt nach vielen Semantikänderungen ausdrücklich von der Perspektive von 1770 distanziert. Diese klare und endgültige Stellungnahme ist noch deutlicher sichtbar im Vergleich mit dem, was Kant bei der Nachricht über die Einrichtung seiner Vorlesungen im Winterhalbjahr 1765-1766 sagt (NEV, AA 02: 303-314). Auf die Thesen der *Deutlichkeit* (UD, AA 02: 290.22-26) zurückgreifend, wiederholt Kant hier die Notwendigkeit einer analytischen und nicht synthetischen Methode in der Metaphysik. Die eigentliche Einteilung der metaphysischen Methode braucht aber zuerst ein Material, mit dem sie sich auseinandersetzen muss. Daher müssen der Metaphysik – und noch mehr der ihr propädeutischen Ontologie – die empirische Psychologie und die empirische Kosmologie vorangehen. Es überrascht nicht, einen starken Bezug auf die primäre Wichtigkeit der Erfahrung zu finden, die schon bei den *Träumen* als Grenzbestimmung der metaphysischen Forschung über ihre eigene Legitimität deutlich unterstrichen wurde (KANT, TG, AA 02: 351.33-352. 5).

Bei diesem Angriff auf die klassische Einteilung der Metaphysik darf außerdem ein empiristischer Einfluss nicht unterschätzt werden (HEINZE, a. a. O. 518), obwohl Kant selbst in seinen Vorlesungen dieser Anordnung folgt.

Indem Kant die neue Reihenfolge seiner Darlegung begründet, erklärt er, dass am Anfang die empirische Psychologie als Lehre der metaphysischen Erfahrung des Menschen zu betrachten sei, dann folge die Kosmologie, die die externe Dimension behandle, und erst an dieser Stelle erscheine die Ontologie, die zwischen Sinnen- und Verstandswelt unterscheide. In diesem Sinne interessiere sich die Ontologie sowohl für die Verknüpfung als auch für die Trennung zwischen den

zwei Welten, und so kehre sie zur rationalen Psychologie wieder²¹. Schließlich komme die rationale Theologie als Betrachtung der Ursache aller Dinge: Gottes- und Weltlehre. Da die Ontologie zwischen sinnlicher und verständlicher Dimension unterscheidet, ist sie propädeutisch zur Metaphysik, die sich gerade mit diesem zweiten Bereich auseinandersetzt. Dies ist die Aufgabe, die der Ontologie auch in der *Dissertatio* zugeschrieben wird, und erklärt, warum Kant diese analytische Lehre nach zwei anderen Lehren gesetzt hat, die als Objekt den inneren Sinn (Psychologie) und den äußeren (Kosmologie) haben.

Doch wir wissen, dass Kant auch nach den siebziger Jahren in seinen Kursen der Anordnung folgt, in der sowohl die *Metaphysica* von Baumgarten als auch die damals gängigen Wolffschen Handbücher aufgeteilt waren (HEINZE, a. a. O. 518.). Dieser Widerspruch geht aber paradoxe Weise in die gleiche Richtung der Nachricht von 1765-1766²². Um zu verstehen, wie das möglich sei, muss man auf die im oben stehenden Abschnitt besprochenen Vorlesungen zurückgreifen. Hier wird erstmals der vernünftige Bereich des erkennenden Subjekts nach einem methodischen Ansatz und mit einer Terminologie thematisiert, die wie eine Einführung zu den Thesen der *KrV* erscheinen. Kant behauptet nämlich, dass die Metaphysik nicht zu den Lehren gehöre, die ihre Grenzen von der menschlichen Willkür übernehmen würden, sondern sie werde entweder durch die Natur oder durch die Vernunft selbst begrenzt.

Einige Wissenschaften haben Schranken, die von der Natur und von der Vernunft selbst bestimmt sind, andere aber, die von der Willkür der Menschen abhängen. Unter die ersten gehört auch die Metaphysik. Das erste also, was wir hier zeigen müssen, ist das Territorium und der Unterschied derselben von den übrigen Wissenschaften. (KANT, V-Met/Heinze, AA 28:172.30-34).

Die Metaphysik ist in der Tat rational hinsichtlich sowohl ihres *modus cognoscendi*, da der Verstand selbst sich hier aktiv ausdrückt, als auch ihres Objekts, das im Gebrauch des reinen Verstandes und der reinen Vernunft besteht.

Die Metaphysik wird hier erstmals als „eine Logik vom Gebrauche des reinen Verstandes und der reinen Vernunft“ definiert. (KANT, V-Met/Heinze, AA 28: 173.11-12). Kant scheint sich eindeutig auf die Metaphysik in ihrem allgemeinen und propädeutischen Sinn zu beziehen, also auf die Ontologie, und das scheint von einer unmittelbar darauffolgenden Beobachtung bestätigt zu werden, die uns gerade zu der Aufgabe zurückführt, die schon seit dem Programm von 1765-1766 der Ontologie zugeschrieben wird: „Doch sind die rationalen Wissenschaften nicht ganz von allen Erfahrungen (Erscheinungen), welche Vorstellungen der Sinnlichkeit sind, entblößt, sondern sind mit Vorstellungen des Verstandes oder Begriffen untermengt.“ (KANT, V-Met/Heinze, AA 28: 173.17-21).

In den rationalen Wissenschaften ist keine totale Abstraktion von den sinnlichen Vorstellungen, sondern eher eine Vermischung zwischen diesen und anderen verständlichen Vorstellungen, die „Begriffe“ genannt werden. Innerhalb dieser sogenannten Vermischung muss man also den Gegenstand der Metaphysik erkennen, der aus diesen letztgenannten Elementen besteht. So ist die Ontologie die erste Stufe bei der Betrachtung der Metaphysik, d.h. ihre Propädeutik, gerade wegen der Tatsache, dass sie diese Vorunterscheidung vollbringt, indem sie in den reinen Begriffen des Verstandes den Hauptgegenstand der Metaphysik identifiziert²³. Der Gebrauch des reinen Verstandes und der reinen Vernunft betrifft daher die Begriffe, und Kant erkennt

in der Mathematik und in der Philosophie zwei rationale Wissenschaften, die *nur* mit Begriffen zu tun haben. Darüber hinaus „überlegt“ die Philosophie über ihre eigene Natur, und sie ist der Ausgangspunkt zum Erkennen der rationalen Begriffe, genauso wie die sinnliche Affektion Ausgangspunkt für jede empirische Erkenntnis ist. (KANT, V-Met/Heinze, AA 28: 173.29).

Daher:

[...] müssen wir das Subject in der Metaphysik studieren, und die Metaphysik ist also eine Anweisung, mit reinen Vernunftbegriffen umzugehen, und eine Logik vom Gebrauche des reinen Verstandes und der reinen Vernunft. Weil nun die reinen Vernunftbegriffe so beschaffen sind, dass wir zu denselben weder durch die innern noch die äussern Erfahrungen gelangen können, so müssen wir in der Metaphysik die Gesetze untersuchen, nach welchen der Verstand auf solche Begriffe gelangen kann. (KANT, V-Met/Heinze, AA 28: 174.1-8).

Da Kant in den sechziger Jahren schreibt, dass die Ontologie für die Metaphysik das sei, was die Metaphysik für die Philosophie überhaupt ist (d.h. eine Propädeutik), überrascht nicht die kurz danach von Kant dargebotene Einteilung der reinen Metaphysik:

[...] in die reine Metaphysik, zu welcher folgende Wissenschaften gehören:

- a) die Ontologie, welche von den allgemeinsten Eigenschaften der Dinge handelt. Hier untersucht der Verstand, wie er auf solche reine Vernunftbegriffe gekommen,
- b) die Kosmologie; hier werden die Dinge gemeinschaftlich als Theile angesehen, im Verhältniss eines gemeinschaftlichen Ganzen, welches Ganze die Welt genannt wird,
- c) die Theologia naturalis, in welcher sich alle Dinge zusammengenommen einer obersten Ursache subordinieren, welche Gott genannt wird. – In der Ontologie werden die Dinge gleichsam distributive genommen, und dann wird beobachtet, was einem jeden Dinge besonders zukommt. In den andern beiden werden sie

collective und in Verbindung erwogen. (KANT, V-Met/HEINZE, AA 28: 174.23-36).

Aufgabe der Metaphysik ist also die Forschung der Gesetze, durch die der Verstand die reinen Begriffe erreicht. Die Abwesenheit der Psychologie ist damit zu erklären, dass Kant sie, in dieser Sektion, zusammen mit der rationalen Somatologie innerhalb der angewandten Metaphysik einordnet, deren Formulierungen aber auch in demselben Text nicht eindeutig sind. (Heinze, a. a. O. 519).

Kant argumentiert dann, dass die Spaltung zwischen Sinnlichkeit und Verstand schon seit der Antike weit verbreitet sei. Das führt uns zurück zu der zitierten Passage am Ende des Abschnitts über die *Dissertatio*: Kant setzt die Systeme von Plato und Aristoteles gegeneinander, und zeigt einen Vorzug für den zweiten, selbst wenn er in der Aristotelischen Methode einen Fehler unterstreicht. Dem Stagiriter nach habe jeder Begriff einen empirischen Ursprung, während Kant denkt, dass dies nur für einige von ihnen gelte.

Aristoteles gab zwar zu, dass die Begriffe erlangt wären, doch wollte er behaupten, dass alle und jede Begriffe ihren Ursprung aus der Sinnlichkeit hätten. Wir müssen aber bemerken, dass wir einige Begriffe abstrahiert von dem, was wir durch die Sinnlichkeit erkennen; andere hingegen, indem wir bei Gelegenheit desjenigen, was wir durch die Sinne erkennen, aber indem wir reflexiones anstellen, bekommen. (KANT, V-Met/Heinze, AA 28: 175.34-176.1).

Es gibt also auch „andere“ Begriffe, die nicht empirisch erreicht werden, sondern durch die „Überlegung“, von der der Verstand ausgeht, um die reinen Begriffe zu erreichen, die das Objekt der Metaphysik sind.

Wolff – hier von Kant als „großer mathematischer Geist“ (KANT, V-Met/Heinze, AA 28: 176.39.) definiert – versuchte erfolglos, diese Wissenschaft mit einer mathematischen Methode anzugehen, die aber wegen der mehrfach angesprochenen Gründe zum Scheitern verurteilt wurde.

Die Metaphysik kann jetzt als „Organon der reinen Vernunft“ definiert werden; sie – schreibt Kant – „kann sowohl die Form als das Object der Wissenschaft ein reiner Vernunftbegriff“ sein, und das sei die transzendentale Metaphysik, die entweder etwas Spezifisches oder ein Ding im Allgemeinen bespricht²⁴.

Man muss auf einige Schwächen dieser Kantschen Definitionen hinweisen: Hier wird nicht angegeben, was er unter dem Begriff „Organon“ meint; in der Tat kann man nicht sicher sein, dass diesem Wort die gleiche Bedeutung wie in der *KrV* beigemessen wird, vor allem weil Kant später der Metaphysik viel mehr als nur die Formalität der reinen Begriffe zuzuschreiben scheint. Diese Zweideutigkeit – die, wie gesagt, ein grundlegender Zug bei den Vorlesungen ist – vermindert jedoch nicht den Wert von Kants Bezug auf die „transzendentale“ Metaphysik in diesen Zeilen. Sie wird mit dem Gegenstand einer Wissenschaft identifiziert, die sich mit den Begriffen der reinen Vernunft auseinandersetzt, und führt zu einer Benutzung des Wortes „transzental“ ein, das sich, wie wir später sehen werden, vollständig von der traditionellen Bedeutung befreit. Diese Seiten sind zweifelsfrei ein Beweis für den Bruch mit der *Dissertatio*: Kant hat in der Tat sowohl den Zuständigkeitsbereich der Metaphysik als auch den Sitz der Zusammenstellung von Sinnlichkeit und Verstand deutlich in das Subjekt gesetzt. Von dieser Zusammenstellung stammt die Erscheinung, die *tout court* mit

der Erfahrung identifiziert wird. Das Subjekt ist nicht mehr der theoretische Schauplatz der Spaltung zwischen den zwei Teilen einer in sich gegebenen Vorstellung, sondern der logische Ort einer Synthese, von der die Ontologie den notwendigerweise *a priori*, d.h. den transzentalen Teil untersucht.

§ 5. BEGRIFF[E] VON RAUM UND ZEIT

Wie gesagt, wirft H. Klemme einige Bedenken über die Anordnung der Abschnitte über Raum und Zeit kurz nach den *Prolegomena* und noch vor der *Ontologie*. Kant hat bisher das Objekt der Ontologie dargestellt, und hat es in den Begriffen der reinen Vernunft und des reinen Verstandes²⁵ identifiziert. Dass er an dieser Stelle eine Untersuchung über die zwei Formen von Raum und Zeit einführt, kann wie eine unrechtmäßige Einmischung eines Teiles der Ästhetik innerhalb der Analytik erscheinen. Obwohl diese Deutung sicherlich relevant ist, geht sie von einer späteren Einteilung aus, da sie sich auf die *KrV* bezieht. Früher haben wir gezeigt, dass Kant in den späten 70er Jahren die Grundlagen der Kritik in der Tat schon klar hatte, und weitere Daten werden noch in diese Richtung geliefert werden. Allerdings müssen wir zugeben, dass Kant in diesem Kurs eine revolutionäre Verwendung des Begriffs „transzental“ eingeführt hat, und die Betrachtung von Raum und Zeit kann nützlich sein, um gerade die neue Kantsche Bedeutung des Wortes zu verstehen. Die Metaphysik ist tatsächlich transzental, sofern sie sich für jene Begriffe des Verstandes interessiert, die der Analysis jedes empirischen Phänomens vorangehen, aber es darf nicht vergessen werden, dass Kant der Ontologie die Aufgabe zuschreibt, die Verflechtung von sinnlichen und verständlichen Elementen zu entwirren, die die Erfahrung ausmacht: Dieser Prozess findet bei dem Subjekt der

Erkenntnis statt. Das Ziel ist es, die reinen Begriffe zu isolieren, die für die Schaffung der Erfahrung selbst notwendig sind. Man darf aber nicht die sinnliche Seite übersehen, da sie auch zur Schaffung der Erfahrung mit einigen a-priori-Elementen beiträgt. Dieser Meinung ist M.L. Miles²⁶, der in seiner Analysis ausgerechnet von jenem Abschnitt der *Kritik* ausgeht, in dem Kant behauptet, dass „nicht eine jede Erkenntniß *a priori*“ ist, sondern „nur die, dadurch wir erkennen, daß und wie gewisse Vorstellungen (Anschauungen oder Begriffe) lediglich *a priori* angewandt werden oder möglich sind, transzental (d.i. die Möglichkeit der Erkenntniß oder der Gebrauch derselben *a priori*) heißen müsse.“²⁷.

So sind nicht alle a-priori-Erkenntnisse transzental, sondern nur jene, durch die wir wissen können, dass bestimmte Vorstellungen *lediglich a priori* entweder anwendbar oder möglich sind. Solche Stellen gehören zum Absatz über die transzendentale Logik, in dem Kant erklärt, dass diese, im Gegensatz zur allgemeinen Logik, nicht völlig aus dem Inhalt der Vorstellungen abstrahiert, sondern sie beschäftigt sich mit jenen Teilen der Erkenntnis, die als Voraussetzungen der Denkbarkeit des Gegenstands nicht dem Gegenstand selbst gehören²⁸. Miles unterstreicht, dass einerseits das Bewusstsein der notwendigen Voraussetzung einiger erkenntnisorientierten Vorstellungen ganz transzental sei, andererseits sei das Bewusstsein der Weisen, wie diese Vorstellungen den Gegenstand so bestimmen würden, dass dessen Erkenntnis als objektiv gelten könne, ebenso transzental. Die transzendentale Erkenntnis ist nicht einfach wie jede a-priori-Erkenntnis, sondern wird als die besondere Erkenntnis identifiziert, durch die wir erkennen können, *dass* und *wie* eine bestimmte Vorstellung nur *a priori* möglich ist: Es ist kein Zufall, dass Kant in

Klammern neben dem Wort „Vorstellungen“ „Anschauung oder Begriffe“ präzisiert. So interessiert sich die transzendentale Erkenntnis nicht unmittelbar für die Gegenstände, sondern sie erreicht sie nach einer Überlegung, die das Erkenntnisvermögen selbst in Frage stellt, um seine Quellen und deren Anwendungsmöglichkeiten in der Setzung des Erkenntnisgegenstands zu identifizieren²⁹. Außerdem wird – wie M. Fichant behauptet hat – der vollständige Nachweis der Geometrie als Wissenschaft und überhaupt des mathematischen Wissens tatsächlich nicht in der Ästhetik dargeboten, sondern er benötigt die Analytik³⁰. In der Tat, wenn die mathematische Erkenntnis durch die „Konstruktion der Begriffe“³¹ erfolgt, bedeutet dies, dass in der Mathematik *bereits* vorliegende Begriffe vorhanden sind, und die Konstruktion, über die Kant spricht, bedeutet die Zuordnung diesen Begriffen von jeweils korrespondierenden Gegenständen. So würden die Begriffe nicht von der Konstruktion selbst gestaltet³². Es ist nämlich klar, dass die Bezugnahme des Raums auf die Geometrie, d.h. eine Erläuterung seiner begrifflichen Eigenschaften, nur mit der transzentalen Erörterung geboten wird³³. Dagegen gibt Kant bei der „metaphysischen Erörterung“ nur eine Analyse der anschaulichen Vorstellung des Raums³⁴. Die Bedingung, damit die Geometrie synthetisch und *a priori* die Eigenschaften des Raums bestimmen kann, besteht darin, dass der Raum sich in sich selbst in einer ganz reinen Anschauung gibt, die unmittelbar und einleitend in Bezug auf die Eigenschaften selbst sein muss³⁵.

Die scheinbare Asymmetrie zwischen *Ästhetik* und *Analytik* wird vielleicht im Licht der Doppelbedeutung des Raums erklärt, und sein geometrischer Sinn, der uns seine begriffliche Bestimmung zeigt, ermöglicht ihn

zusammen mit der Zeit zu jenen Vorstellungen zu zählen, deren Rolle bei der Konstruktion der Erkenntnis als transzental anerkannt wird. Mit einer wirksamen Synthese behauptet M. Fichant, dass die transzendentale Erörterung des Raums als Vorwegnahme der *Ästhetik* innerhalb der *transzentalen Logik* hier nur eine vorläufige und unvollständige Bedeutung haben könnte, weil der transzendentale Wert vom geometrischen Raum eher für die Physik gelte, als eine „Methode für die Konstruktion der Objektivität“³⁶. Bei Kant sind der Gegenstand der Wahrnehmung und jener der Erkenntnis immer verbunden: Wahrnehmung und Wissenschaft haben eine gemeinsame begriffliche Struktur und denselben Referenzpunkt, d.h. die Erscheinung. Die Euklidische Struktur des Raums betrifft den geometrischen Raum, den Kant als den gleichen betrachtet, in dem die Wahrnehmung der Gegenstände der gemeinen Erfahrung stattfindet. Die Bestimmung der Begriffe dieser Erfahrung als die gleich erforderlichen für die Regelmäßigkeit der Natur ist eher eine Aufgabe der Analytik (und nicht der Ästhetik)³⁷.

Kein Zufall, dass kurz danach Kant gerade den Raum als Beispiel wählt: „Imgleichen würde der Gebrauch des Raumes von Gegenständen überhaupt auch transzental sein: aber ist er lediglich auf Gegenstände der Sinne eingeschränkt, so heißt er empirisch.“ (KANT, KrV, A 57/B 81 (AA 04: 51.16-18 / AA 03: 78.16-18)).

Es wird von Raum in Beziehung auf die Gegenstände im Allgemeinen gesprochen, und der Gebrauch des Raums (nicht der Raum selbst) wird als transzental bezeichnet.

Das erklärt das Einordnen eines Absatzes über Raum und Zeit zwischen den *Prolegomena* und der *Ontologie*, d.h. gerade im Herzen dessen, was für Kant die Grundlegung des transzentalen Bereichs ist.

Das historische Kriterium ist doch weiterhin nützlich, um zu verstehen, an welchem Punkt der Bearbeitung seiner späteren kritischen Thesen Kant ist. Er setzt dem Abschnitt den Titel „Begriff von Raum und Zeit“. Obwohl seit der *Dissertatio* Raum und Zeit ausdrücklich als Anschauungen betrachtet werden, ist manchmal die Wahl des Wortes „Begriff“, um sie zu bezeichnen, sowohl bei der *Dissertatio* als auch bei der *Kritik* präsent. Was das bedeutet, ist eine Frage, auf die später zurückgegriffen wird. Hier wollen wir versuchen zu verstehen, welche Bedeutung das am Ende der siebziger Jahre haben kann, und die Antwort scheint noch einmal mit der Wahl verknüpft zu sein, diesen Abschnitt ausgerechnet in die Mitte der transzentalen Untersuchung zu setzen. Kant hat in der Tat so weit betont, dass Gegenstand dieser Untersuchung die Begriffe des reinen Verstandes sind, als notwendige Voraussetzungen für die Konstruktion der Erkenntnis. Gleichzeitig ist er sich aber auch bewusst, dass es auch sinnliche Voraussetzungen gibt, die nicht vernachlässigt werden dürfen, und, vielleicht aus Kohärenzgründen, bezeichnet er sie „Begriffe“, um sie voll unter jenen ursprünglichen, untrennbaren – jetzt kann man „transzentalen“ sagen – Begriffen zu zählen, die genau das Objekt der Metaphysik sind. Das, was Kant bei diesem Absatz meint, scheint mit dieser Interpretation übereinzustimmen.

„Raum und Zeit sind aber subjective Bedingungen der sinnlichen Anschauung der Dinge und der Erscheinung der Dinge, i.e. beides sind die ursprüngliche Form der Sinnlichkeit, die ursprüngliche Art, wie wir von den Gegenständen affiziert werden.“ (KANT, V-Met/Heinze, AA 28: 178.5-9).

Eshandelt sich eher um eine „ursprüngliche Art“, von den Gegenständen affiziert zu werden. Kant beharrt auf diesen Ausdruck

und betont, dass sie als „Arten“ an sich (d.h. jenseits der sinnlichen Vorstellungen, deren Bedingungen sie ausmachen) nichts sind.

Raum und Zeit sind also nur Arten, wie die Gegenstände unsren Sinnen erscheinen, sie sind also die Form der sinnlichen Erscheinung, sie beziehen sich auf keinen Gegenstand, es wird dadurch kein Prädicat noch ein Ding an sich selbst gedacht. Wenn wir uns Zeit und Raum vorstellen, so stellen wir uns dadurch noch kein Ding vor, sondern in Zeit und Raum können Sachen gedacht werden. (KANT, V-Met/Heinze, AA 28: 178.17-22).

Das gilt um so mehr, wenn man bedenkt, dass sie nichts voraussetzen, sondern von jedem Gegenstand vorausgesetzt werden. Man merke hierbei, wie das Wort „Gegenstand“, das eine kritische Charakterisierung zeigt, sich hier dem eher traditionellen Wort „Ding“ anschließt.

Eine zweite bereits deutlich kritische Beobachtung betrifft die Tatsache, dass die Zeit, als Form des inneren Sinnes, auch indirekt als Form der äußeren Sinne gilt, weil alle Phänomene innerhalb der Zeit, aber nicht alle innerhalb des Raums erscheinen.

Demnach ist Raum und Zeit gar kein objectiver Gegenstand. Raum ist die Bedingung aller unserer sinnlichen Anschauung; demnach wird ein Ding von uns im Raum gedacht, wenn es ein Gegenstand der äusseren Anschauung ist. Also ist die Zeit die Bedingung des Spiels der Empfindung, der Raum aber das Spiel der Gestalten. Die Bedingung der innern Anschauung ist aber auch zugleich die Bedingung der äussern Anschauung; denn in der äussern Anschauung kann nichts sein, was nicht vorher in der innern war. Also ist die Zeit die Bedingung der innern Anschauung; demnach werden alle Dinge als sinnlich von uns vorgestellt. Wir gedenken uns alle Dinge in der Zeit, aber nicht im Raume. (KANT, V-Met/Heinze, AA 28: 179.6-17).

Mit einem wirksamen Beispiel bekräftigt Kant, dass Raum und Zeit keine Substanzen sind, und er fügt hinzu, dass sie ohne sinnliche

Anschauung nichts wären, genauso wie die Empfindung des Süßen ohne Zunge³⁸.

Beim Schluss kommt Kant dann zu dem Status von Raum und Zeit zurück, zur Bestätigung, dass die Formulierung des Titels nicht als endgültig betrachtet werden kann.

Raum und Zeit sind nicht einmal allgemeine Begriffe, kein conceptus, sondern intuitus, Vorstellungen. Alle Räume werden vorgestellt, als lägen sie in dem unendlichen Raum, und alle Zeiten werden vorgestellt, als lägen sie in der unendlichen Zeit, also giebt es nur einen Raum und nur eine Zeit, und alle Räume und Zeiten sind Theile des unendlichen Raumes und der unendlichen Zeit. Alle Erkenntnisse im Raum und in der Zeit sind also nicht discursiv, sondern intuitiv, sogar alle allgemeine Erkenntnisse, [...]. (KANT, V-Met/Heinze, AA 28: 180.34-181.2).

Nach einer Ablehnung des Status von Begriffen für Raum und Zeit und nach ihrer Definition als Anschauungen, erklärt Kant weiter deren Abstand von den verständlichen Begriffen: Während die letztgenannten diskursiv sind, sind Raum und Zeit intuitiver Natur. Um diesen Abstand am besten zu markieren, fügt er hinzu:

Raum und Zeit sind keine Kategorien des Verstandes, wofür sie von allen sind gehalten worden; dadurch ist aber der menschlichen Erkenntniß ein grosser Tort geschehen. Es sind Kategorien der Sinnlichkeit, und nicht des Verstandes. Die Wissenschaft der Sinnlichkeit a priori wäre die transzendentale Aesthetik. (KANT, V-Met/Heinze, AA 28: 181.13-17).

Dies ist eines der ersten Vorkommen des Wortes „Kategorie“ bei den Vorlesungen über Metaphysik, das nicht eindeutig auf die Aristotelische Bedeutung zurückzuführen ist, und es scheint klar zu sein, dass Kant dieses Wort als Synonym von „Begriff“ benutzt. Gleich danach schreibt er aber den Ausdruck auch der Sinnlichkeit zu, d.h. jenen zwei

Vorstellungen, die er früher als Anschauungen bezeichnet hatte, und die dabei als Objekt der *transzendentalen Ästhetik* anerkannt werden. Wie gesagt, überleben in der *Kritik* einige Definitionen von Raum und Zeit als Begriffe, aber der Grund dazu scheint nicht mehr die Möglichkeit zu sein, sie als transzendentale Vorstellungen auftreten zu lassen. Wie N. Hinske nämlich behauptet hat, gibt es einen wesentlichen Unterschied zwischen der ersten und der zweiten Auflage, was die Definition der transzendentalen Erkenntnisse anbelangt³⁹. Während bei A transzendentale Erkenntnisse diejenigen sind, „die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unsren Begriffen *a priori* von Gegenständen überhaupt“⁴⁰ beschäftigen, sind sie bei B diejenigen, „die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnißart von Gegenständen, so fern diese *a priori* möglich sein soll, überhaupt“⁴¹ beschäftigen. Daher tritt ein Übergang von „Begriffen *a priori* von Gegenständen überhaupt“ zu einer breiteren „Erkenntnißart von Gegenständen, so fern diese *a priori* möglich sein soll“. Hiermit korrigiert Kant eine Definition, die, würde sie im strengen Sinne gedeutet, die raumzeitliche Funktion bei der Konstruktion der Erscheinung (und folglich der Erfahrung) von den transzendentalen Erkenntnissen ausschließen würde. Zur „Erkenntnißart“, die der oben begegneten Definition von Raum und Zeit sehr nahe ist, gehören sicherlich die Begriffe des reinen Verstandes, aber auch die sinnlichen *a-priori*-Bestimmungen der Erscheinung, ohne dass sie selbst als Begriffe interpretiert werden müssten (obwohl diese Interpretation zu einem späteren Zeitpunkt wieder auftauchen wird). Am Ende dieses Absatzes scheint Kant noch einmal einige Thesen zu formulieren, die später bei der Kritik wiederkommen werden. Insbesondere

argumentiert er – mit einem Ausdruck, der aus der Transzentalen Dialektik zu stammen scheint –, dass, da Raum und Zeit Formen der Sinnlichkeit seien, man nicht sagen könne, dass alle Dinge *in* Raum und Zeit liegen würden, weil es auch etwas Weiteres gebe, das nicht in die Sinnlichkeit falle, z.B. Gott und die Seele⁴². Auch kann man nicht wie Crusius behaupten, dass alle Dinge der Sinnlichkeit in Raum und Zeit *sind*, da Raum und Zeit nur die Formen deren Erscheinung *sind*⁴³, und diese Aussage scheint eine indirekte aber prägnante Definition des Phänomens (gerade als „Erscheinung“) zu sein, dessen Gültigkeit, Wahrheit und, im Endeffekt, Wirklichkeit ganz von den Formen der sinnlichen Anschauung abhängig ist.

§ 6. DIE ERSTEN SPUREN EINER KRITISCHEN ONTOLOGIE

Diesen *Prolegomena*, von der Anwesenheit eines bedeutenden Abschnitts über Raum und Zeit charakterisiert, folgt eine Einführung in die Ontologie, in der man – dank den in Heinzes Rekonstruktion erhaltenen Fragmenten – die wichtigsten Merkmale dieser Lehre im Zeitraum der ersten Auflage der *KrV* erkennen kann. Kant verdeutlicht in den Anfangsseiten, dass das Objekt der Transzendentalphilosophie die Untersuchung nach den Grundsätzen sowohl der reinen Anschauungen als auch der reinen Begriffe sei: Die ersten würden sich von empirischen Anschauungen unterscheiden, da sie nur die Materie und nicht die Form betreffen würden, die zweiten seien, im Gegensatz zu empirischen Begriffen, völlig unabhängig von der Erfahrung. Die Sinnlichkeitslehre ist selbstverständlich die transzendentale Ästhetik, während die Verstandeslehre die transzendentale Logik ist, welche wiederum in *Analytik* und *Dialektik* eingeteilt ist. Wie wir oben beobachtet haben,

ist die transzendentale Perspektive hier bereits vielfach aktiv, und die Ontologie, deren Objekte die Begriffe des reinen Verstandes sind, stimmt mit der transzentalen Logik überein. Allerdings scheint sie dem Bereich der Analytik direkter zu entsprechen, was von Kants Wahl bestätigt wird, die Dialektik nur als Teil der transzentalen Logik zu erwähnen, wohl aber den die Analytik betreffenden Teil zu entwickeln: „Die transzendentale Logik zerfällt dann weiter in transzendentale Analytik und Dialektik, und zwar soll die Analytik eine Analysis entweder der Grundbegriffe oder Grundsätze sein [...]“⁴⁴.

Da die Ontologie sich mit den Begriffen des reinen Verstandes beschäftigt, hat sie also wohl eine analytische Seite, die zur Methode zurückgreift, die so weit mehrmals der Metaphysik als Ganzem zugeschriebenen wurde. Kant führt aber zu diesem Punkt einen synthetischen Teil ein.

„Die Synthesis der Betrachtung der Grundsätze, welches der synthetische Theil ist. Aus den Begriffen des Verstandes entspringen Grundsätze des Verstandes, z.B.: Alles Zufällige hat eine Ursache, ist ein Grundsatz *a priori*.“ (HEINZE, a. a. O. 521; KANT, V-Met/Heinze, AA 28: 185.15-18).

Diese synthetische Branche der Ontologie zielt darauf ab festzustellen, auf welche Art und Weise die Grundsätze des Verstandes von dessen Begriffen abgeleitet werden. In der Tat, obwohl eine transzendentale (nicht transzendente) Verwendung des reinen Verstandes theoretisch möglich ist, muss immer bedacht werden, dass sowohl die Grundsätze als auch die Begriffe „bei ihrem Gebrauch“ immanent sind. Das erklärt die Bedeutung der Ontologie als Logik des Gebrauchs des reinen Verstandes und der reinen Vernunft. Obwohl die Quellen dieser Begriffe ganz von der Erfahrung unabhängig

sind, verknüpft sich ihre Anwendung notwendigerweise mit einer empirischen Benutzung: „Quelle nicht aus der Erfahrung schöpften, aber ihr Gebrauch doch reine immanente Gültigkeit habe“⁴⁵.

Wie Heinze darauf hinweist, nennt Kant die Kategorien bereits in diesen Vorlesungen, aber in Bezug auf die Struktur der *KrV* scheinen hier die Kategorien der Modalität nicht den gleichen Wert der anderen drei Gruppen zu haben. Doch nach der Betrachtung der Elemente der Erkenntnis, die nicht zur reinen Vernunft gehören (d.h. Raum und Zeit), fasst er die transzentalen Elemente des reinen Verstandes zusammen, die von den vier Urteilsformen stammen: Hier werden die Modalitätsbegriffe nicht mehr von den anderen drei getrennt⁴⁶. Da der synthetische Teil der Ontologie auf den Übergang vom Begriff des Verstandes zum konkreten Verstandesgrundsatz abzielt, aus dem die Erkenntnis entsteht, ist das Ziel der transzentalen Philosophie – gerade als Logik jener Benutzung des Verstandes, die vom Begriff bis zum Grundsatz führt – die Identifizierung der Quellen der kognitiven Synthese. Der höchste Grundsatz bei dieser Untersuchung ist, dass alle Objekte der Erkenntnis zur Erfahrung gehören⁴⁷.

Am Entstehen der Erfahrung nehmen ein anschauliches und ein diskursives/überlegendes Element teil: Das zweite Element ist die spezifische Aufgabe der Transzentalphilosophie, weil es den allgemeinen Begriff des Objekts ausdrückt – d.h. all jene Merkmale, die dem Subjekt zugeschrieben werden. Diese Eigenschaften drücken die Einheit des Subjekts aus und unterstreichen die Verschiebung des Zentrums der Kantschen ontologischen Untersuchung ins erkennende Subjekt selbst. Gerade von dieser Betrachtung ausgehend, stellt Kant die

synthetischen Grundsätze fest sowohl bei den reflektierenden, von der Erfahrung getrennten Begriffen als auch bei jenen Begriffen, die die Voraussetzungen für die empirische Anschauung ausmachen. Das Ergebnis dieses Schrittes ist die Identifizierung der Kategorien der Relation mit den Grundsätzen, die den diskursiven Begriffen ermöglichen, auf die Anschauungen in Raum und Zeit bezogen zu werden. Dies bedeutet letztlich die Identifizierung der Kategorien der Relation mit den synthetischen Grundsätzen⁴⁸. Genau an diesem Punkt nimmt Kant noch einmal die kritische These vorweg: „Alle synthetischen Principia sind nichts anders als Principia der Exposition der Erfahrung, weil sie auch Principia der Composition der Erfahrung sind, und ohne sie keine Erfahrung möglich ist.“⁴⁹

Diese Wiederholung der Zentralität der Sinnlichkeit beim Entstehen der Erfahrung verknüpft sich mit der ganzen bisher geleisteten Arbeit, um gegen eine allzu geistige Auffassung der Ontologie zu warnen. Hier wird Wolff nicht ausdrücklich in Frage gestellt, aber – selbst nach der Einschränkung des Bereichs der Ontologie auf die reinen Begriffe des Verstandes – unterstreicht Kant die Notwendigkeit, diese Begriffe in ihrem Grundsatzwerden, d.h. in ihrer Anwendung, zu studieren.

Das bekräftigt die Unverzichtbarkeit der Sinnlichkeit, die von Anfang an unter den konstituierenden Elementen der Erfahrung gezählt wird, und die Erfahrung selbst scheint hier als ein „Grenzland“ betrachtet zu werden. Wenn es nämlich stimmt, dass der einzige Weg, auf dem die Ontologie die Kategorien studieren kann, von ihrer Rolle beim Entstehen der Erfahrung ausgeht, ist es auch wahr, dass bei diesem Prozess die Anschauung unverzichtbar ist. Das bedeutet, dass die Ontologie diese Komponente nicht ignorieren darf, und das ist der Grund, aus dem jeder Versuch, die Quellen

der Synthesis nur mit den Kategorien zu identifizieren, ausschließlich zu einer sterilen Darstellung der Grundsätze der Erfahrung und zur Wiederholung ihrer primären Bedeutung führt.

Wie von Heinze bekräftigt, spielen Raum und Zeit bei diesem Kurs nicht nur zum ersten Mal eine transzendentale Rolle, sondern sie werden von Kant auch intensiver als in jedem anderen Kurs behandelt⁵⁰, weil die *KrV* bei den Kursen der kritischen Jahre zum Referenztext wird. Schon in den Prolegomena dieses Kurses äußert sich Kant sehr deutlich über die notwendige raumzeitliche Voraussetzung jeder Anschauung, während Raum und Zeit selbst nichts voraussetzen. Um Objektivität bei der Vorstellung zu haben, scheint es daher notwendig zu sein, zwei *subjektive* Vorstellungen – wie Raum und Zeit – vorauszusetzen, die so für angeboren und fertig gehalten werden können⁵¹. Viele der in diesen Vorlesungen angetroffenen Ausdrücke sind oft absichtlich unbestimmt wegen der etwas „experimentellen“ Art dieser Kurse, aber es ist bedeutsam, dass die Doppeldeutigkeiten über Raum und Zeit viele sind, und sie werden nicht immer geklärt. Wenn Kant zum Beispiel schreibt, dass in Raum und Zeit Sachen gedacht werden können⁵², meint er mit „gedacht werden“ nicht die genaue Bedeutung als „durch das Bewusstsein begriffen“, sondern eher – glaubt Heinze – als „umfasst“: So zeigt Kant eine solche unbestimmte Gesinnung, die vielleicht in der Form der „Anlage“⁵³ verstanden werden kann.

Diese Beobachtungen zeigen wieder den Abstand, der sicherlich bei der Kantschen Erkenntnislehre vorhanden ist, zwischen einerseits Raum und Zeit als Formen der Anschauung und andererseits den Kategorien als Begriffe des reinen Verstandes. Trotzdem kehrt das Problem bei der *KrV* wieder, da

Kant sich in der *transzendentalen Ästhetik* (und in den entsprechenden Anmerkungen) auf Raum und Zeit als Begriffe bezieht, was gerade bei den Titeln jener Paragraphen geschieht, in denen er versucht zu demonstrieren, dass sie weder empirische noch diskursive Begriffe sondern Anschauungen sind⁵⁴.

An dieser Stelle, d.h. um die Zeit der Veröffentlichung der ersten Auflage der *KrV*, können zwei, selbst wenn nur vorübergehende, Schlussfolgerungen gezogen werden. Erstens scheint es nun klar zu sein, dass die echt kritischeren Wendepunkte in Kants Auffassung der Ontologie und überhaupt der Metaphysik schon bei den Vorlesungen der zweiten Hälfte der 70er Jahre erkennbar sind, und in diesem Sinne kann die *Dissertatio* als kontrastiver Ausdruck angezeigt werden. Zweitens erscheinen hier in all ihrer Klarheit die Originalität und die Rolle der Vorlesungen über den Status von Raum und Zeit bei der Rekonstruktion des Kantschen Wegs. Die mehrdeutigen Formulierungen, die die Betrachtung des Ursprungs von Raum und Zeit in den Vorlesungen charakterisieren, werden weitgehend in den darauffolgenden Schriften bleiben. Daher kann man annehmen, dass diese Mehrdeutigkeit zur Struktur der Kantschen Erkenntnislehre gehöre, was im Einklang mit der Notwendigkeit sei, die Vorstellung in ihrem weitesten Sinne, d.h. durch eine empirisch-intuitive und eine begrifflich-diskursive Komponente zu beschreiben.

ZUSAMMENFASSUNG: Der Beitrag bezieht sich auf die Rolle von Kants Vorlesungen über Metaphysik zur Erklärung der theoretischen Entwicklung, die von der Veröffentlichung der *Dissertatio* (1770) zur ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* (1781) führt. Es handelt sich um eine sowohl historische als auch theoretische Betrachtung: einerseits wird der genaue Zeitpunkt des Hauptkurses dieses Jahrzehnts untersucht, andererseits werden Kants Aussagen über die Zusammensetzung der Urteils- und Kategorientafel und den ontologischen Status von Raum und Zeit vertieft, um ihren tatsächlichen Wert für die kritische Wende zu schätzen. Die gemeinsame Zuschreibung der reinen Verstandesbegriffe (die Kategorien) und der reinen a priori Anschauungen (Raum und Zeit) zum transzendentalen Bereich wird durch den Vergleich mit den Vorlesungen erklärt, und die Vertiefung der Definition von „Transzentalphilosophie“, die bei der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* vorhanden ist, wird schon in diesen Vorlesungen antizipiert.

STICHWORTE: Vorlesungen. Handschrift. Kategorien. Raum. Zeit. Verstandesbegriffe. Anschauungen. Transzental. Ontologie.

LITERATURVERZEICHNIS

ARNOLDT, Emil. Zur Beurtheilung von Kant's Kritik der reinen Vernunft und Kant's Prolegomena. III. Altpreussen Monatsschrift, [S.I.], Bd. 25-30, 1888-1893, p. 59-147, 26 (1889), 400-446, 29 (1892).

ERDMANN, Benno. *Reflexionen Kants zur Kritik der reinen Vernunft*. Leipzig: [s.n.], 1882.

_____. Eine unbeachtet gebliebene Quelle zur Entwicklungsgeschichte Kants. *Philosophischen Monatshaefte*, [S.I.], Bd. 19, p. 129-144, 1833.

FALKENBURG, Brigitte. *Kants Kosmologie*: Die wissenschaftliche Revolution der Naturphilosophie im 18. Jahrhundert. Frankfurt: Klostermann 2000.

FICARA, Elena. *Die Ontologie in der Kritik der reinen Vernunft*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006.

HEINZE, Max. *Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern*. Leipzig: S. Hirzel, 1894.

HINSKE, Norbert. *Kants Weg zur Transzentalphilosophie*: Der dreißigjährige Kant. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1970.

KIM, Chang Won. *Der Begriff der Welt bei Wolff, Baumgarten, Crusius und Kant*: Eine Untersuchung zur Vorgeschichte von Kants

Weltbegriff von 1770. Frankfurt: Peter Lang, 2004.

KLEMME, Heiner. *Kants Philosophie des Subjekts*: systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis. Hamburg: Felix Meiner, 1995.

KNITTERMEYER, Heinrich. *Von der klassischen zur kritischen Transzentalphilosophie*. Kant-Studien, Berlin, Bd. 45, n. 1-4, p. 113-131, 1953-1954.

MILES, Murray Lewis. *Logik und Metaphysik bei Kant*. Frankfurt: [s.n.], 1978.

PÖLITZ, Karl Heinrich Ludwig. *Immanuel Kants Vorlesungen über die Metaphysik*. Erfurt: Kessinger, 1821.

THEIS, Robert. Le silence de Kant. *Revue de Métaphysique et de Morale*, [S.l.], Bd. 87, n. 2, p. 209-239, 1982.

RUMORE, Paola. *L'ordine delle idee*: La genesi del concetto di 'rappresentazione' in Kant attraverso le sue fonti wolffiane (1747-1787). Firenze: La Lettere, 2007.

DE VLEESCHAUWER, Hermann J. *La déduction transcendentale dans l'œuvre de Kant*. Paris: Garland, 1934. Bd. 1.

NOTEN

1 Gualtiero Lorini hat im Rahmen eines internationalen Doktorandenprogramms (Universität zu Salento – Paris IV Sorbonne) über den Begriff Ontologie in Kants Vorlesungen über Metaphysik promoviert (2007-2010). Er war Gastwissenschaftler am Thomas-Institut der Universität zu Köln (2008-2009) und bei der Herzog-August Bibliothek Wolfenbüttel (2009). Zur Zeit ist er DAAD-Stipendiat (Post-Doc) beim Institut für Philosophie, Literatur-, Wissenschafts- und Technikgeschichte der Technischen Universität Berlin. Er ist Mitglied der „Società Italiana di Studi Kantiani“ und des „Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa“. Er befasst sich mit der Quellengeschichte im Rahmen der Kant-forschung, insbesondere im Hinblick auf das Verhältnis zwischen Kant und der Wolffschen Tradition.

2 Siehe dazu z.B. De Vleeschauwer, Hermann (1934, p. 164-173, 210-217, 257-289); Knittermeier (1954, p. 113-131); Hinske (1970, p. 99-112) (insbesondere über den Begriff Antinomie); Theis (1982, p. 221-226); Rumore (2007, p. 235-289).

3 Siehe dazu den Brief vom 8. Juni 1781 an J. E. Biester, in KANT, Br, AA 10: 272.27-33: „Dieses Werk ist von mir zwar verschiedene Jahre durch wohl überdacht, aber nur in kürzer

Zeit in der gegenwärtigen Form zu Papier gebracht worden; weswegen auch theils einige Nachlässigkeiten, oder Uebereilungen der Schreibart, theils auch einige Dunkelheiten übrig geblieben seyn werden, ohne die Druckfehler zu rechnen, denen ich nicht abhelfen konnte, weil, wegen der Nahheit der Messe, das Verzeichniß derselben nicht gemacht werden konnte.“.

4 Siehe dazu den Brief vom 7. April 1786 an J. Bering, in KANT, Br, AA 10: 441.7-17: „Indessen wird doch, wenn ich bey Gesundheit bleibe, etwas, was eine Zeitlang ihre Stelle vertreten kann, nämlich eine neue sehr umgearbeitete Auflage meiner Critik, in Kurzem (vielleicht nach einem halben Jahre) zum Vorschein kommen, da mein Verleger, welcher über mein Vermuthen geschwinde seinen ganzen Verlag dieses Buchs schon verkauft hat, darum dringend anhält. Ich werde auf alle die Misdeutungen, oder auch Unverständlichkeiten, die mir binnen der Zeit des bisherigen Umlaufs dieses Werks bekannt geworden, Rücksicht nehmen. Dabei wird Vieles abgekürzt, manches Neue dagegen, welches zur besseren Aufklärung dient, hinzugefügt werden.“.

5 Pöltz, Karl Heinrich Ludwig (1772-1838): Professor für Staatswissenschaft in Leipzig, Historiker und Schriftsteller, Sammler und Herausgeber von Vorlesungsnachschriften zur Metaphysik 1821 und Religionsphilosophie (1830²) sowie zur Logik. Seit 1794 war er Privatdozent der Philosophie in Leipzig, und seit 1795 Professor der Moral und Geschichte an der Kadettenanstalt in Dresden. 1803 wurde er Professor in Wittenberg und 1815 Professor an der Universität Leipzig.

6 Pöltz (1821).

7 Vgl. PÖLITZ, a. a. O. V.

8 HEINZE (1894).

9 Siehe dazu KANT, KrV A 72/B 97 (AA 04: 61:3-12 / AA 03: 88.3-12): „Eben so müssen in einer transzendentalen Logik unendliche Urtheile von bejahenden noch unterschieden werden, wenn sie gleich in der allgemeinen Logik jenen mit Recht beigezählt sind und kein besonderes Glied der Eintheilung ausmachen. Diese nämlich abstrahirt von allem Inhalt des Prädicats (ob es gleich verneinend ist) und sieht nur darauf, ob daselbe dem Subject beigelegt, oder ihm entgegengesetzt werde. Jene aber betrachtet das Urtheil auch nach dem Werthe oder Inhalt dieser logischen Bejahung vermittelst eines bloß verneinenden Prädicats, und was diese in Ansehung des gesamten Erkenntnisses für einen Gewinn verschafft.“.

10 HEINZE, a. a. O. 511, darüber vgl. auch Erdmann (1833, p. 131).

11 ARNOLDT (1908, 435).

12 Siehe dazu Arnoldt (1889, S. 59).

13 KANT, Refl, AA 18: 74.09-10.

14 Gegen Erdmanns Datierung plaziert Adickes diese *Reflexion* in AA zwischen 1776 und 1778.

15 KANT, Refl, AA 18: 361.22-25.

16 KANT, V-Met/Heinze, AA 28: 181.21-24: „Ferner können wir nicht einmal von Gegenständen der Sinnlichkeit sagen, dass sie im Raum und in der Zeit sind, wie Crusius behauptete, weil Raum und Zeit nur die Form ist, wie uns Dinge erscheinen“ und KANT, V-Met-L1/Pöltz, AA 28: 233.27-29: „Crusius hat

von solchen Schwärmereien den Kopf voll gehabt, und er war so glücklich, daß er sich so was ganz denken konnte“.

17 HEINZE, a. a. O. 565. Diese Rekonstruktion wird nun wieder von einer der komplettesten und umfassendsten Quellen für das Studium der Lehre von Kant vorgeschlagen, der auf der Webseite <http://www.manchester.edu/kant/Home/indexAck.htm> zugänglichen Datenbank. Es handelt sich um ein Projekt von Steve Naragon von Manchester College unter der Leitung von Werner Stark der Philipps-Universität beim Kant Arkiv Marburg.

18 Vgl. *Begriff von der Philosophie überhaupt* (KANT, Log, AA 09: 21-26) und *Kurzer Abriß einer Geschichte der Philosophie* (KANT, Log, AA 09: 27-33).

19 HEINZE, a. a. O. 564 f.

20 Vgl. darüber Klemme (1995, S. 102).

21 NEV, AA 02: 309.1-17: „Ich fange demnach nach einer kleinen Einleitung von der empirischen Psychologie an, welche eigentlich die metaphysische Erfahrungswissenschaft vom Menschen ist; denn was den Ausdruck der Seele betrifft, so ist es in dieser Abtheilung noch nicht erlaubt zu behaupten, daß er eine habe. Die zweite Abtheilung, die von der körperlichen Natur überhaupt handeln soll, entlehne ich aus den Hauptstücken der Kosmologie, da von der Materie gehandelt wird, die ich gleichwohl durch einige schriftliche Zusätze vollständig machen werde. Da nun in der ersten Wissenschaft (zu welcher um der Analogie willen auch die empirische Zoologie, d.i. die Betrachtung der Thiere, hinzugefügt wird) alles Leben, was in unsere Sinne fällt, in der zweiten aber alles Leblose überhaupt erwogen werden, und da alle Dinge der Welt unter diese zwei Classen gebracht werden können: so schreite ich zu der Ontologie, nämlich zur Wissenschaft von den allgemeinen Eigenschaften aller Dinge, deren Schluß den Unterschied der geistigen und materiellen Wesen, imgleichen beider Verknüpfung oder Trennung und also die rationale Psychologie enthält.“.

22 Zur Kantschen Erhaltung vom *ordo expositionis* der Wolffschen Metaphysik siehe Falkenburg (2000, S. 58-59). Falkenburg behauptet, dass noch in der *Dissertatio* Kant eine dogmatische Kosmologie als Teil einer Metaphysik im Wolffschen Stil auffasse, vgl. a. a. O., 147. Dagegen glaubt Chang Won Kim, dass die Abwesenheit eines Verweises auf die Kosmologie als Teil der Metaphysik und die Aufnahme der Möglichkeit mehrerer existierender Welten in der *Dissertatio* zwei ausreichende Gründe seien, um Falkenburgs These abzulehnen, vgl. Kim (2004, S. 191-193).

23 Siehe dazu Ficara (2006, S. 139). Die Autorin konzentriert sich auf die Bedeutung des Präfixes „meta“ innerhalb Kants Lexikon. Sie besteht hier auf die Unterscheidung zwischen zwei Formen der Transzendenz: jene der allgemeinen Metaphysik (Ontologie), die die reinen Begriffe charakterisiert, und jene der besonderen Metaphysik (in diesem Fall die Theologie), die als bloßes „Erfahrungsübersteigen“ betrachtet werden kann. Die Transzendenz der Metaphysik wird zum logischen und allgemeinen Charakter der vernünftigen Begriffe zurückgeführt, so dass „meta“ bei Kant die Zugehörigkeit zu einer begrifflichen Ordnung bedeutet.

24 KANT, V-Met/Heinze, AA 28: 177.5-9: „Die Metaphysik ist ein Organon der reinen Vernunft. Es kann also sowohl die

Form als das Object der Wissenschaft ein reiner Vernunftbegriff sein, und dieses ist die transzendentale Metaphysik, in welcher von einem etwas oder von einem Dinge überhaupt geredet wird“. Aus diesem Abschnitt scheint es möglich zu beschließen, dass die Gegenstände der Metaphysik auch empirisch sein können, aber sie müssen jedenfalls von den allgemeinen Gründen der reinen Vernunft abgeleitet werden.

25 Es ist kein Zufall, dass man hier über „reine Begriffe des Verstandes“ und nicht „reine Verstandesbegriffe“ redet, weil Kant zu diesem Punkt noch nicht die ganze Auffassung der Kategorien als reine Verstandesbegriffe – wie sie z.B. in der *KrV* und in den späteren Vorlesungen vorhanden sein werden – entwickelt hat.

26 Miles (1978).

27 KANT, KrV A 56/B 80 (AA 04: 51.5-11 / AA 03: 78.7-11).

28 KANT, KrV A 55-56/B 79-80 (AA 04: 50.21-31 / AA 03: 77.21-31): „Die allgemeine Logik abstrahirt, wie wir gewiesen, von allem Inhalt der Erkenntniß, d.i. von aller Beziehung derselben auf das Object, und betrachtet nur die logische Form im Verhältnisse der Erkenntnisse auf einander, d.i. die Form des Denkens überhaupt. Weil es nun aber sowohl reine, als empirische Anschauungen giebt (wie die transzendentale Ästhetik darthut), so könnte auch wohl ein Unterschied zwischen reinem und empirischem Denken der Gegenstände angetroffen werden. In diesem Falle würde es eine Logik geben, in der man nicht von allem Inhalt der Erkenntniß abstrahire; denn diejenige, welche bloß die Regeln des reinen Denkens eines Gegenstandes enthielte, würde alle diejenigen Erkenntnisse ausschließen, welche von empirischem Inhalte wären.“.

29 Siehe dazu Miles, a. a. O. 53.

30 Fichant, Michel: „Espace esthétique et espace géométrique chez Kant“. In: *Revue de métaphysique et de morale*, 44, 2004, 4 531-532. Darüber sieht man auch Kaulbach, Friedrich: *Die Metaphysik des Raumes bei Leibniz und Kant*. Köln 1960, 131 f.

31 Siehe dazu zum Beispiel KANT, FM, AA 20: 286.1, V-Lo/Busolt, AA 24: 649.20-23, V-Lo/Dohna, AA 24: 697.35-36, 724.2-4, 745.13-15, 767.18-21.

32 Vgl. KrV A 140-141/B 180 (AA 04: 101.4-5 / AA 03: 136.2-3), wo ein *reiner sinnlicher Begriff* vom berühmten Bild des Dreiecks („Triangel“) beispielhaft dargestellt wird.

33 KANT, KrV B 40-45 (AA 03: 54).

34 KANT, KrV A 22-25/B 37-40 (AA 04: 32-33 / AA 03: 51-53). Muss man aber hier unterstreichen, dass in A diese Erörterung nicht als „metaphysisch“ definiert wird, und sie ist dort leicht unterschiedlich.

35 Die Vorläufigkeit der reinen Anschauung in Bezug auf die Möglichkeit der geometrischen und mathematischen Thematisierung ist auch bei der Lesung von Koriako, Darius: *Kants Philosophie der Mathematik. Grundlagen, Voraussetzungen, Probleme*. Hamburg 1999, 217-222 grundlegend. Er beharrt aber auf die Grenzen, die die Auffassung der Ästhetik wegen ihrer Nähe zu der Lehre der *Dissertatio* meistens in Bezug auf die Erklärungen der Analytik betreffen. Der Übergang von der äußeren Notwendigkeit der Raumvorstellung zu der inneren der geometrischen Struktur sei nicht überzeugend, und wie bei der *Dissertatio* denke Kant dabei, dass die konkrete Vorstellung nicht wesentlich in der Geometrie sei, weil die Mathematik

ihre Gegenstände aus der Anschauung kenne. So könne nur *das Konzept einer reinen Anschauung* erklären, warum dieses konkrete (und so besondere) Verständnis gleichzeitig allgemein sei. Trotzdem bleiben dabei die gleichen Probleme von 1770: Die geometrische Struktur des Raums beruhe auf dem menschlichen Koordinationsvermögen, und sie habe die Aufgabe, die anschauliche Natur der mathematischen Erkenntnis durch die Lehre der reinen Anschauung und die Allgemeinheit/Notwendigkeit der mathematischen Wahrheiten durch die formale Natur der reinen Anschauung zu erklären. Jedenfalls haben die bei diesen Beweisen benutzten Argumente nicht mit der Bestimmung der mathematischen Begriffe und ihrer epistemischen Funktion zu tun.

36 FICHANT, a. a. O. 550.

37 FICHANT, a. a. O. 541.

38 KANT, V-Met/Heinze, AA 28: 180.5-9: „Wir glauben aber, die Bedingung unserer Anschauung wäre die Bedingung aller möglichen Anschauung, ja wir halten es gar für die Bedingung der Sache selbst. Abstrahieren wir die sinnliche Anschauung, so ist Raum und Zeit gar nichts, ebenso wie es keine Annehmlichkeit des Süßen ohne Zunge geben kann.“.

39 HINSKE, a. a. O. 32 f.

40 KANT, KrV, A 10 (AA 04: 23.9-10).

41 KANT, KrV, B 25 (AA 03: 43.17-19).

42 KANT, V-Met/Heinze, AA 28: 181.17-21: „Weil also Raum und Zeit nur Formen der Sinnlichkeit sind, so können wir erstlich nicht allgemein behaupten, dass alle Dinge im Raume und in der Zeit sind, weil nicht alle Dinge Gegenstände der Sinnlichkeit sind, z.E. Gott und unsere Seele.“.

43 KANT, V-Met/Heinze, AA 28: 181.21-24: „Ferner können wir nicht einmal von Gegenständen der Sinnlichkeit sagen, dass sie im Raum und in der Zeit sind, wie Crusius behauptete, weil Raum und Zeit nur die Form ist, wie uns Dinge erscheinen.“.

44 HEINZE, a. a. O. 521; KANT, V-Met/Heinze, AA 28: 185.15-18.

45 HEINZE, a. a. O. 522; KANT, V-Met/Heinze, AA 28: 186.1-2.

46 HEINZE, a. a. O. 523; KANT, V-Met/Heinze, AA 28: 186.17-18.

47 HEINZE, a. a. O. 524; KANT, V-Met/Heinze, AA 28: 187.10-11.

48 HEINZE, a. a. O. 525; KANT, V-Met/Heinze, AA 28: 188.7-11: „a) Alles, was da ist, ist entweder Substanz oder Accidens. – b) Alles, was geschieht, ist eine Wirkung oder eine Folge einer Ursache, oder: Alles, was in der Zeit nach einander folgt, ist bedingt in einer Reihe. – c) Alles, was zugleich ist, ist bestimmt in einem Ganzen.“.

49 HEINZE, a. a. O. 525 KANT, V-Met/Heinze, AA 28: 187.34-37.

50 HEINZE, a. a. O. 526; KANT, V-Met/Heinze, AA 28: 188.22-28.

51 HEINZE, a. a. O. 528-529; KANT, V-Met/Heinze, AA 28: 189.24-26.

52 HEINZE, a. a. O. 671; KANT, V-Met/Heinze, AA 28: 178.22.

53 HEINZE, a. a. O. 529; KANT, V-Met/Heinze, AA 28: 189.37.

54 Es handelt sich um die Paragraphen 2 bis 6 der *transzendentalen Ästhetik* (KANT, KrV, A 22-36/B 37-53; AA 04: 31-39 / AA 03: 51-61). Obwohl diese Titel erst in der zweiten Auflage der Kritik hinzugefügt wurden, sind sie in der Tat eine Überarbeitung der Absätze 6-13 der *Prolegomena*.

KANT AND SCHILLER ON PURE ETHICS: WHY PHILOSOPHERS SHOULD CONCERN THEMSELVES WITH GERMAN LITERATURE (AND VICE VERSA)¹

Laura Anna MACOR²

1 STATE-OF-THE ART

In his book *Kant's Impure Ethics*, Robert Louden has definitively invalidated the traditional interpretation of a narrowly purist reading of Kant's ethics, assessing «the numerous pitfalls» associated with the very notion of “empirical ethics” in Kantian philosophy, «with the aim of clarifying the meaning, role and status» of impure ethics and the importance of moral anthropology.³

A pivotal role in the discussion of Kant's pure ethics is played by the philosopher and poet Friedrich Schiller. Schiller's relationship to Kant's moral philosophy and, in particular, to its ethical purism has always been controversial: Schiller professed himself to be a Kantian but nevertheless criticized Kant's lack of anthropological awareness through his consideration of man as a moral agent. Over the years, different solutions to this apparent contradiction have been found according to the point of view of the field of scholarly

research concerned: whereas German Literature scholars saw in Schiller's criticisms the heritage of his medical education at the Stuttgart *Karlschule*,⁴ philosophers conceived his position as the beginning of an important process of the recovery of the sensuous,⁵ or, an outcome of the recent rehabilitation of Kant's moral philosophy, as the starting point in a long tradition of misinterpretations.⁶ In sum, both readings hold that Schiller did not endorse Kantian purism.

In spite, or perhaps precisely because, of this general agreement, Frederick Beiser has recently tried to free Schiller of any responsibility for the legend of Kant's “asceticism”, claiming that Schiller's aim as a philosopher was to improve, not refute, Kantian ethics through the concept of “inclination” (*Neigung*) insofar as it «describes not *why* someone does something but *how* they do it, that is, whether they do it gladly or reluctantly, with great effort or with ease».⁷

The reactions to this new insight have varied from moderate approvals⁸ to subtle but incisive corrections.⁹ Beiser's own reply does not seem to have solved every doubt,¹⁰ since some of the latest studies maintain, though the renewal Kant-scholarship has undergone in recent decades, the image of Schiller as Kant's philosophical opponent from the moral standpoint.¹¹

This essay aims to deal with this issue from a perspective which is in some ways new, since it addresses, first, Kant's own assessment of his pure ethics (§ 2), and second, the real extent to which Schiller endorsed it (§ 3), in order to show that there was in fact far more agreement between them than is usually admitted. Kant and Schiller undoubtedly did not propose the same ethical system, yet their systems were not completely antithetical. The final scope of this paper is, therefore, to prove that a true interdisciplinary approach would have saved two centuries of misinterpretations, since it would have shown Kant scholars that Schiller endorsed what one is accustomed to calling Kant's ethical purism, and to Schiller scholars that Kant was not the blind, biased moralist they persist in assuming he was (§ 4).

2 KANT'S ALLEGED PURISM

Kant's ethics is grounded in a comprehensive knowledge of the major theories of the 18th century and aims to overcome their aporias. By reflecting on the Wolffian system in the heterodox version of Alexander Gottlieb Baumgarten,¹² and on the British tradition of moral sense,¹³ Kant developed the "purist" trait in his moral philosophy, whose first systematic appearance can symbolically be traced back to the year 1770. Both in the dissertation *De mundis sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* and in a letter to Johann Heinrich

Lambert, Kant referred to moral philosophy as something to be considered from a "pure point of view", since it cannot be known but by the «pure Understanding [intellectus purus]» (MSI, AA 02: 396) and, as a «[...] pure moral wisdom, has not to contain any empirical principles». (Br, AA 10: 97). From that point on Kant rejected any empirical foundation of ethics and maintained the rational, conceptual or intellectual character of moral notions. Needless to say, this purism did not remain a vague claim for the necessity for a non-sensible moral theory but became more complex during the 1770s and was expounded in its entirety in the *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (1785) and in the *Critique of Practical Reason* (1788). In these works it is clear that "purism" includes two specific aspects, which are reciprocally related but not identical.

Explicitly, purism concerns moral law both a) as originating in pure practical reason and b) as a motivating force for the realization of its own demands. Therefore, two steps are necessary in order to analyse Kant's alleged purism.

a) First of all, Kant refers the legislative power in ethics to pure practical reason, which alone can preserve the objectivity of morals and avoid its contamination with egoism. Neither feelings nor rational concepts such as the search for perfection and the intention to follow the will of God can seriously be taken as authorities in this field. Feelings, emotions and drives are, from the "purist shift" in about 1770, unsuitable candidates as sources of necessary moral prescriptions, but the non-empirically founded concepts of "perfection" and "will of God" also lack all consistency: in both these cases, a man has indeed himself and his own utility in mind, because furtherance of his own talents and skills has

a value only in relation to «the advantages of life» they guarantee, and obedience to the will of God («if agreement with it has been taken as the object of the will without an antecedent practical principle independent of this idea») becomes a motive only with regard to «the happiness we expect» from it. (KANT, KpV, AA 05: 41; CPR, 37).

Happiness is a material principle of morality and leads to the «[...] direct opposite of the principle of morality», if it is made «the determining ground of the will». (KANT, KpV, AA 05: 25; CPR, 32). As a matter of fact, it leads the moral agent to follow hypothetical imperatives, whose formula is: «I ought to do something *because I will something else*», whereas the moral action is led by the categorical one, which rests on the opposite rule: «I ought to act in such or in such a way even though I have not willed anything else». (KANT, GMS, AA 04: 441; GMM, 47).

Actions which conform to hypothetical imperatives therefore destroy the distinction between morality and ability/prudence, «[...] put motives to virtue and those to vice in one class and only teach us to calculate better». (KANT, GMS, AA 04: 442; GMM, 48). In all these cases, the will shows heteronomy and stands in contrast to «[...] *the supreme principle of morality*», which is «autonomy». (KANT, GMS, AA 04: 440; GMM, 47). Autonomy is realized when the will «[...] is subject only to laws given by [it]self but still universal» and therefore determines itself in the fullest sense of the expression». (KANT, GMS, AA 04: 432; GMM, 40). «Autonomy of the will is the property of the will by which it is a law to itself (independently of any property of the objects of volition)». (KANT, GMS, AA 04: 440; GMM, 47).

As thus appears evident, “purism” in this sense means that the moral law comes

only from reason and not from feelings, conceptions of self-improvement or religious prescriptions.

b) Secondly, Kant refers the motivating power to pure moral law itself. The problem of moral motivation, i.e. the problem of how ethical norms can be effective, has been one of the most widely discussed questions in the Western philosophical tradition since Socrates but gained new relevance in eighteenth-century empirical psychology as a consequence of the discovery of the irresistible force exerted by obscure and confused representations, also defined as “unconscious”.¹⁴ Johann Georg Sulzer devoted his psychological essays to this topic and found out that passions, emotions and drives often have a greater impact on human actions than reason does, which is why the sole knowledge of what is right does not guarantee that it will be effected. On the contrary, everyday experience shows that theoretical convictions nearly always lack necessary effectiveness and remain therefore useless.¹⁵

Kant was acquainted with Sulzer's analysis and was well aware of the importance of the problem. In the *Groundwork* he says he had «a letter from the late excellent Sulzer in which he asks [him] what the cause might be that the teachings of virtue, however much they contain that is convincing to reason, accomplish so little». Kant informs us that «[...] [b]y trying to prepare a complete answer» he «delayed too long». (GMS, AA 04: 411n; GMM, 22f./n).¹⁶ As a matter of fact, Kant seems to have comprehensively dealt with this problem in the 1770s, without, however, finding a solution. In his lessons, he claimed that «[...] no one can, nor ever will, understand the fact that the intellect must exercise a motivational force», since the mechanism by which «judgment» becomes an

«incentive which leads the will to the execution of the action» is the «philosopher's stone» for the moral philosopher. (KANT, V-Mo/Mron, AA 27: 1428). The «senses» are opposed to the «intellect» as far as the motivational drive to action is concerned, and it is hard to see whether and how the latter «[...] could teach the former what he has learned», since it lacks «motivational force». (KANT, V-Anth/Fried, AA 25: 487).

It is in no way surprising that it is the purism of his mature moral view which provided Kant with the answer to Sulzer's question. The reason why moral norms so rarely become effective is «[...] simply that the teachers themselves have not brought their concepts to purity, but, since they want to do too well by hunting everywhere for motives to moral goodness, in trying to make the medicine really strong they spoil it». (KANT, GMS, AA 04: 411n.; GMM, 23n.). In Kant's view, these teachers try to lead to moral actions by involving the pathological side of human nature, i.e. by ascribing to feelings and desires a role in promoting the moral conduct, but in doing so they pervert the very nature of morality itself. For

[...] [i]f the determination of the will takes place *conformably* with the moral law but only by means of a feeling, of whatever kind, that has to be presupposed in order for the law to become a sufficient determining ground of the will, so that the action is not done for the sake of the law, then the action will contain *legality* indeed but not *morality*. (KANT, KpV, AA 05: 71; CPR, 62).

That is to say that the moral «[...] incentive of the human will (and of the will of every created rational being) can never be anything other than the moral law» itself which therefore must «*determine the will immediately*» without the cooperation of any other incentives such as «advantage» and

«sensible impulses». (KANT, KpV, AA 05: 72; CPR, 62f.). The eventual cooperation of such external incentives would only lead to «hypocrisy». (KANT, KpV, AA 05: 72; CPR, 62).

The moral law is not only an «[...] objective determining ground» but it is also a «subjective determining ground» for the action «[...] inasmuch as it has influence on the sensibility of the subject and effects a feeling conducive to the influence of the law upon the will». (KANT, KpV, AA 05: 75; CPR, 65). This feeling is not «pathologically» but «*practically effected*» because it does not exist prior to the law but derives from it and is «produced solely by reason». It «[...] does not serve for appraising actions and certainly not for grounding the objective moral law itself, but only as an incentive to make this law its maxim». (KANT, KpV, AA 05: 75f.; CPR, 65). This feeling is called by Kant “respect” (*Achtung*). «Immediate determination of the will by means of the law and consciousness of this is called *respect*». (KANT, GMS, AA 04: 401n; GMM, 14n.). «Respect for the moral law is therefore the sole and also the undoubted moral incentive». (KANT, KpV, AA 05: 78; CPR, 67).¹⁷

As must be evident, “purism” in this sense means that the moral incentive stems only from reason and has nothing to do with empirical feelings, emotions and drives.

However, this does not mean that a moral action *must* be performed without, or even contrary to feeling, as if it could be moral only either against men's inclination or, if anything, when the latter is completely absent. A moral action can be accompanied by inclination but does not owe its moral quality to this eventual inclination. Since Paton's highly influential book in 1948, Kant-scholarship has become accustomed to speaking of Kant's «method of

isolation», whereby if we are to «[...] justify our contention that a good will – under human conditions – is one which acts for the sake of duty, we must first *isolate* actions done for the sake of duty and judge whether they possess the supreme worth which we have ascribed to a good will». (PATON, 1948, p. 47). In order to do this, we are compelled to distinguish actions for the sake of duty from those performed out of interest or following an immediate inclination. In Kant's view, egotistical actions are not likely to be confused with those performed for the sake of duty, whereas actions carried out following an immediate inclination are. This is why Kant insists on the necessity to separate duty from inclinations, feelings and drives. To be explicit, this is a rhetorical strategy which is used in order to permit readers to understand what Kant wishes to say, but not an assessment of what *must* be. It is a method of exposition, not an exposition of what is moral and what is not. Following Paton, Kant-scholarship has until today embraced the view that «a lack of inclination» is not «crucial to acting from duty» (BARON, 1995, p. 147)¹⁸, and has gone even further by claiming that Kant not only permits but even demands the participation of feelings in order to attain virtue.¹⁹

This would appear fairly clear. Unfortunately, Schiller scholars have not noticed this new approach in Kant studies.

3 SCHILLER ON PURISM

Schiller began reading Kant's moral philosophy between the end of 1791 and the start of 1792: he ordered the *Critique of Practical Reason* on 28th November, 1791, and focused his attention on Kantian philosophy almost exclusively until 1795.²⁰ In 1793, he devoted several considerations to Kantian

ethics, wherein he explicitly professed himself to be a Kantian.

On 8th February, he wrote to his close friend Christian Gottfried Körner that «[...] practical reason abstracts from every knowledge and refers only to determinations of the will, to interior actions», because «[...] practical reason and determination of the will out of pure reason are the same thing». The «[...] form of practical reason is the immediate connection of the will with representations of reason, i.e., the *exclusion of any external motives*, since a will which is not determined by the sole form of practical reason is determined from outside in a material and heteronomous way». To accomplish a «moral action» means therefore «to be self-determined, autonomous». Thus, «[...] a rational being has to act out of *pure reason*, if he aims to show self-determination». (NA, XXVI, 181f.). On 18th February, Schiller said that «[...] no mortal has spoken greater words than these Kantian ones, which are the content of his whole philosophy: Be self-determining». (NA, XXVI, 191). In the letter of 3rd December to Prince von Augustenburg, Schiller explained his Kantian *credo*: Schiller said about himself that he thought «[...] in a wholly *Kantian* way in the chief point of ethics», namely in attributing moral worth only to those «[...] actions to which we are determined exclusively by respect [Achtung] for the law of reason and not by any drives [Antriebe], however refined they might be, or whatever impressive names they might bear». Schiller claimed he shared «with the most rigid moralists» the conviction «[...] that virtue must simply rest on itself and must not refer to any other purpose but itself»: he «[...] fully subscribe[d] in this aspect to the principles of Kant» and believed that «[...]

good is [...] what happens merely because it is good». (NA, XXVI, 322).

From February to December, Schiller wrote some philosophical essays dealing directly with Kant's moral philosophy. In *On Grace and Dignity*, the morality of an action does not rely on «[...] the *conformity* of acts *to the law* but rather only on the *conformity* of intentions *to duty*». The «*approval of sensibility*» cannot «[...] *guarantee* the *conformity* of the will to *duty*», which is why the «[...] participation of an inclination in a free action does not prove anything about the pure *conformity* of this action to *duty*». (NA, XX, 283). The «*drive toward happiness*» may «not assert any blind power over human being», but it nevertheless «wants to have its voice in moral decisions, and thus it damages the purity of the will, which ought to follow only the *law* and never its *drives*», since «*freedom of spirit*» is nothing less than «domination over the impulses through moral force». (NA, XX, 282, 294). In *On the Necessary Limitations in the Use of Beauty of Forms* (published in 1795 but written in 1793), Schiller insisted on similar Kantian assertions by claiming that «[...] respect is a feeling that can only be felt for the law and for what corresponds to it», which «requires absolute obedience». (NA, XXI, 24). In *The Moral Utility of Aesthetic Manners* (published in 1796 but written in 1793), he said that «[...] the morality of an interior action depends upon *the immediate determination of the will by the law of reason*». (NA, XXI, 29).

In 1794, Schiller confirmed his philosophical position by commenting on a review of his early poem *Resignation* (published in 1786). During his first stay in Swabia since he fled from there in his youth, Schiller read the comment of the Stuttgart banker Gottlieb Heinrich Rapp on the above-

mentioned poem and wrote a short essay where he explained his moral convictions, especially in relationship to religion. Virtue must not be accomplished because of our hope to be rewarded «in the afterlife», since virtue has «*inner necessity*». «Our moral duties» compel us «[...] not in the way a contract would do but rather absolutely» and must not derive from the expectation of «future benefits». (NA, XXII, 178).²¹

In short, Schiller endorsed Kant's purity thesis in its both legislative and motivational aspect and must have been particularly interested in Kant's posthumous answer to Sulzer, since he himself had been interested in Sulzer's psychology and moral philosophy.²² So, Schiller rejected all religious foundation of ethics and sustained Kant's view of pure practical reason as a legislating faculty and of moral law as a motivating force. In Schiller's view, therefore, the moral agent must accomplish his actions because of their being intrinsically good, i.e., because of their responding to moral law, without thinking of any reward and without needing a further, non-rational incentive since moral law provides him with a sufficient one. Moral law from the perspective of the subject is called «*respect*» which is the only moral incentive *qua* practical feeling. No other feeling can serve as an incentive to a free moral action.

Even «*love*», which is an «ennobled affection» and the most «fruitful» one «in impressions which correspond to the true dignity of man», is only a source of self-deception since we think that we are acting selflessly (and thus supposedly morally) while we are, on the contrary, merely following our self-interest. To prove this assertion, Schiller supposes that «a loved object [...] is unhappy, and unhappy because of us, and that it depends only on ourselves to make it

happy by sacrificing a few moral scruples» . Numerous false questions thus arise:

Shall we let this loved being suffer for the pleasure of keeping our conscience pure? Is this resistance permitted by this generous, devoted affection, always ready to forget itself for the benefit of its object? I grant it is going against conscience to have recourse to this immoral means to solace the being we love; but can we be said to love if in presence of this being and of its sorrow we continue to think of ourselves? Are we not more taken up with ourselves than with it, since we prefer to see it unhappy rather than consent to be so ourselves by the reproaches of our conscience? (NA, XXI, 24).

Schiller defined these as «the sophisms» through which love can make conscience an object of contempt because of its supposed selfishness and lead us to see «[...] moral dignity as a *component of our happiness*». (NA, XXI, 25). In no way surprisingly, «Love» is conceived of as «at the same time the most generous and the most egotistical thing in nature» since on the one hand «it receives nothing and gives all», but on the other hand «[...] it seeks and enjoys in its subject always and exclusively itself». (NA, XX, 304). If one thinks of the fact that Schiller based his early ethics on love, one becomes aware of the grade of Schiller's agreement with Kant.²³

In face of the evidence of this conclusion, it seems at least strange that many scholars have supported, and still support, the idea that Schiller was totally critical of Kant's moral philosophy. Schiller is supposed to have rejected Kant's «[...] separation of acting morally from acting from inclination» in order to restore to «[...] actions done from natural inclination rather than from duty» their moral worth; in doing so, Schiller, however, is said to have included notions Kant's ethics could not «[...] accommodate, although Schiller was inclined to think that it should».

(SCHAPER, 1979, p. 114f.). Moreover, one can, unfortunately, note the survival of some old misunderstandings regarding Kant himself, which in turn determine a grave misunderstanding of Schiller's own view: from a Kantian perspective, «[...] an action accomplished out of duty and *against inclination*» would be «[...] evaluated as morally better than that accomplished out of duty but according to inclination». (MEIER, 2011, p. 50f.).

Yet these scholars to some degree quite rightly saw Schiller as Kant's opponent in ethical matters. In fact, there are some passages in Schiller's above-cited texts, above all in *On Grace and Dignity*, which seem to (but, in reality, do not) contradict the "purist view" of Schiller proposed in this paper.

Schiller himself claims that, despite his agreement with the rigorist perspective in the «[...] field of pure reason and in moral legislation», he aims to embrace the cause of the «latitudinarians» in the «[...] realm of phenomena and in the effective execution of moral duty». (NA, XX, 283). However puzzling such an assertion can be, there is a very simple solution to the apparent contradiction which arises concerning Schiller's parallel assessment of "respect" as the unique moral incentive. With his attempt to reevaluate the sensible aspects of human nature insofar as moral agency is concerned, Schiller is not willing to supplement respect with other emotional incentives, but he is aiming to outline a theory of virtue as something relating to the moral agent rather than to the moral action. Inclinations and feelings do not play any role in determining the (im)moral quality of a single action, but only in determining the moral character of the person accomplishing it. «The moral perfection of man» depends precisely upon the «share of his inclination

in his moral acting» since «[...] man is not designed to perform single moral actions, but to be a moral being». This means that «[...] virtue, and not virtues, is prescribed for him, and virtue is nothing but “an inclination to duty”». (NA, XX, 283).²⁴

Schiller is trying to show here that, although a single action can be, or rather, *is* morally worthy only if it is accomplished for the sake of duty and therefore without any sensible motivation, the human being performing it accomplishes many moral actions during his lifetime and must therefore develop a constant disposition to act morally with pleasure, since «[...] one does not have a good opinion of a person if he can trust the voice of his feelings so little that he is forced on every occasion to judge them first by moral law». (NA, XX, 287).²⁵

Kant himself agreed with Schiller in 1794 by seeing in the «[...] slavish frame of mind [...] a hidden *hatred* of the law, whereas a heart joyous in the *compliance* with its duty [...] is the sign of genuineness in virtuous disposition». (KANT, RGV, AA 06: 23n; RBMR, 49n). There is no question that in his Vigilantius lectures of 1793-1794 on the metaphysics of morals Kant is far less conciliating than in the second edition of *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, since he maintains that «[...] every obligation is forthwith associated with a moral constraint» (which Schiller does not question at all) and that «[...] [it] is contrary to the nature of duty to *enjoy* having duties incumbent upon one». It is rather «[...] necessary [...] that men's impulses should make him disinclined to fulfil the moral laws, and that these impulses should be overcome only through the authority of the latter, without it being possible to say that these laws demand respect in the manner of painful or despotic commands». Therefore,

Schiller is wrong «in his *Thalia*», insofar as he claims «that such fulfilment also has a certain *charm* about it», that is «a charm that attracts us to fulfilling it». (KANT, V-MS/Vigil, AA 27: 490; LE, 259). The only way man has to «[...] find pleasure in virtue and the contemplation of it» is there when «[...] we have already become equipped to fulfil duties, and it is thus easy for us to follow the prescriptions of reason». (KANT, V-MS/Vigil, AA 27: 490; LE, 260). Kant says, «Strict duties are incompatible with love» (again like Schiller himself), and with this assessment he criticizes Schiller for having questioned «[...] whether it is detrimental and blameworthy to couple man's moral worth directly with his inclinations in the determining of his dutiful behaviour», furthermore claiming that «[...] it would be a repulsive, crude, Carthusian morality, to wish to establish the basis of one's actions merely upon strict respect for the law». (KANT, V-MS/Vigil, AA 27: 623; LE, 365). Of course, duty can «never» guarantee graciousness, yet «[...] we can lend to virtue a vesture of graciousness» in «the outer appearance of the disposition» as we «[...] endeavour not to act in contravention of the laws of seemliness». (KANT, V-MS/Vigil, AA 27: 707; LE, 432).

To sum up, Kant in no way excludes pleasure and joy from his moral theories, and the passages in which he takes issue with Schiller's proposal address problems Schiller himself looked at in a strictly Kantian way (e.g. the value of love and the cogency exerted by reason over impulses). Not by chance, the core of Kant's later ethics is far more similar to Schiller's and has been, again not by chance, interpreted at least in part as a silent response to the latter: in 1797, Kant stressed the necessity to have a «*cheerful*» frame of mind in «practising virtue» since «[...] what is not

done with pleasure but merely as compulsory service has no inner worth for one who attends his duty in this way». (KANT, MS, AA 06: 484; MM, 227).²⁶ In 1798, Kant confirmed these views and claimed that

[no] matter how insignificant [the] laws of refined humanities may seem, especially if one compares them to pure moral laws, nevertheless, anything that promotes sociability, even if it consists only in pleasing maxims or manners, is a garment that dresses virtue to advantage, a garment which is also to be recommended in a serious respect. (KANT, Anth, AA 07: 282; APPV, 182).

The example of the «[...] anchorite's mortification of the flesh» may not be a casual one: his attitude is in the end «[...] a distorted form [...] of virtue which does not make virtue inviting; rather, being forsaken by the graces», he can make «no claim to humanity». (KANT, Anth, AA 07: 282; APPV, 182).

Despite all this, Kant scholars unfortunately did not notice the consistency of Schiller's ethical proposal and its similarity (which is no coincidence) with that of the late Kant.

4 A MISSED OPPORTUNITY

The reasons why scholars do not usually concern themselves with others' research fields are fully comprehensible since the present academic system presupposes a high degree of specialization and hence quite frequently leads to neglect extra-disciplinary studies, however closely related to one's own interests they might be. In the case presented in this paper, both Kantian scholars and Schiller experts were mistaken in thinking that they could not discover anything new in the "others' author": had the latter read Kant's works on ethics, they would have presumably noted that Kant ended up by accepting

feelings and emotions in moral life; had the former dealt with Schiller without prejudice, they would have probably recognised that Schiller is not (or at least did not intend to be) the starting point in a long tradition of misinterpretations. In this way, two myths could have been dispelled much earlier, that of Kant as a one-sided, rigorist and ascetic moral philosopher, and that of Schiller as mere amateur in philosophy, whose naiveties and inconsistencies should be eliminated. For example, we are told, regarding Kant, that Schiller's treatment of his concepts is more like «[...] an attempt to persuade the stylised figures or an antique vase to step down and begin living», and, regarding Schiller, that «[from] the point of view of the professional philosopher» his «[...] complex distortions and misunderstandings of his mentor are deplorable», although certainly «creative». (SCHAPER, 1979, p. 99, p. 117).

Unfortunately, neither Kant experts nor Schiller scholars have seriously committed themselves to reading the author of the "others", whereas they both continued to look only at "their own", taking his words for granted without any further reflection. Thus, philosophers have chosen just some expressions from the second edition of *Religion between the Boundaries of Mere Reason* and *Vigilantius-Lectures on the Metaphysics of Morals* in order to establish that Schiller's aim was to undermine the purity of the will, and vice versa, Schiller scholars have extrapolated some phrases from *On Grace and Dignity* and taken them as proof that Schiller either did not understand Kant (because as a poet he could not!) or did not endorse his theory. In the latter case, he is said to have continued pretending to be a follower of Kant exclusively because of the theoretical atmosphere of that period, which was dominated by Kant.

From this point of view, Schiller's allegedly apparent endorsement of Kant's philosophy should be seen as an intentionally strategic «self-presentation [*Selbstinszenierung*]» due to his wish to find an audience, in spite of profoundly diverse convictions on the relationship between emotions and reason. (MEIER, 2011, p. 50f.).

Fortunately (and this has been long due), the tide seems to be on the turn: after Paul Guyer' well-balanced interpretation of Schiller's essay *On Grace and Dignity* in 1993 (which, however, did not lead to any further enquiry),²⁷ and Frederick Beiser's programmatic book and article in 2005 and 2007 respectively (which instead did), the consistency of Schiller's proposal within a Kantian framework seems to have been taken into serious account. In 2006, although without any reference to Beiser (probably for chronological reasons), Otfried Höffe stated that Schiller's theory of grace rests on «[...] an incorporation of the respect for the moral law which is not alien to Kantian philosophy». (HÖFFE, 2006, p. 17). In 2008, Anne Margaret Baxley suggested moreover that, whether Beiser be right or wrong in his «[...] reconstruction of Schiller's account of inclination in the virtuous person», i.e., in his (in my view persuasive) project to free Schiller of any accusation of dilettantism and rough criticism of Kant, his interpretation merits in any case «[...] careful consideration, especially by Kantians interested in according cultivated feelings and inclinations a prominent role in a rationalist moral psychology in which duty alone is the sufficient motive for moral action». (BAXLEY, 2008, p. 8).²⁸ In 2012 Katerina Deligiorgi saw in Schiller «[...] one of the earliest and most perspicacious readers of Kant» and said that Schiller's criticisms, despite his own «modesty», were «wide-

ranging». Most of all, Schiller's dealing with feelings «[...] provides a useful foil for Kant's own treatment of emotions, in *Metaphysics of Morals*, the *Anthropology*, the *Religion*». (DELIGIORGI, 2012, p. 142–144).

So, whether one is convinced about the compatibility of Kant's and Schiller's account of moral action and virtue or not, there is something which has to be acknowledged: the missed opportunity described here should not be repeated.

ABSTRACT: This essay deals with Kant's and Schiller's ethical views in order to show that there was far more agreement between them than is usually admitted. Kant and Schiller did not propose the same ethical system, yet their convictions were not completely antithetical, especially regarding the issue of purism and emotions. Striking, Schiller can be rather considered as the first supporter of the so-called 'method of isolation' which was elaborated by Herbert J. Paton in the 1940s and which renewed the interest in Kantian ethics in the second half of the twentieth century. I suggest that the reason of the misunderstanding of Schiller's pivotal role is the high degree of specialization of the academic system which, on the one hand, led (and still leads some of) the Schiller experts to see in Kant the philosophical personification of an abstract and one-sided rejection of feelings and, on the other hand, gave to Kant scholars the occasion to maintain the prejudice according to which Schiller is the starting point in a long tradition of misinterpretations. The final scope of this paper is, therefore, to prove that a true interdisciplinary approach is the only solution.

KEYWORDS: Kant. Schiller. Moral Philosophy. Emotions. Feelings. Purism. Virtue. Interdisciplinary Approach.

BIBLIOGRAPHY

PRIMARY SOURCES

- AA: I. Kant, *Gesammelte Schriften*, ed. by the *Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften*, Berlin: Reimer – de Gruyter, 1900ff.
- APPV: I. Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, ed. by R. B. Louden with an Introduction by M. Kuehn, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

- CPR: I. Kant, *Critique of Practical Reason*, ed. by M. Gregor, with an Introduction by A. Reath, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- GMM: I. Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, ed. by M. Gregor and C. M. Korsgaard, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- LE: I. Kant, *Lectures on Ethics*, ed. by P. Heath and J. B. Schneewind, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- MM: I. Kant, *The Metaphysics of Morals*, ed. by M. Gregor, with an Introduction by R. J. Sullivan, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- NA: F. Schiller, *Werke. Nationalausgabe*, ed. by J. Petersen, L. Blumenthal, B. v. Wiese et al., Weimar: Böhlaus Nachfolger, 1943ff.
- RBMR: I. Kant, *Religion within the Boundaries of Mere Reason And Other Writings*, ed. by A. Wood and G. di Giovanni, introd. by R. Merrihew Adams, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- TP: I. Kant, *On the Proverb: That May be True in Theory, But Is of No Practical Use*, in: Idem, *Perpetual Peace and Other Essays*, ed. by T. Humphrey, Indianapolis: Hackett, 1983, 61-89.
- für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, Stuttgart, v. 46, p. 248–293, 1972.
- BARON, M. Overdetermined Actions and Imperfect Duties. In: KLEMME, H.; KÜHN, M.; SCHÖNEKER, D. (Ed.). *Moralische Motivation: Kant und die Alternativen*. Hamburg: Meiner, 2006. p. 23–37.
- _____. *Kantian Ethics Almost without Apology*. Ithaca: Cornell University Press, 1995.
- BAXLEY, A. M. *Kant's Theory of Virtue: The Value of Autocracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- _____. Pleasure, Freedom and Grace: Schiller's 'Completion' of Kant's Ethics. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, New York, v. 51, n. 1, p. 1–15, 2008.
- BEISER, F. Schiller as Philosopher: A Reply to My Critics. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, New York, v. 51, n. 1, p. 63–78, 2008.
- _____. A Lament. In: KERRY, P. E. (Ed.). *Friedrich Schiller: Playwright, Poet, Philosopher, Historian*. Bern: Peter Lang, 2007. p. 233–250.
- _____. *Schiller as Philosopher: A Re-Examination*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- BETZLER, M. *Kant's Ethic of Virtue*. Berlin: de Gruyter, 2008.
- BISHOP, P. Review of: Beiser 2005. *Seminar: A Journal of Germanic Studies*, Toronto, v. 43, n. 1, p. 76–78, 2007.
- CESA, C. Der Begriff 'Trieb' in den Frühschriften von J. G. Fichte (1792–1794). In: CESA, C.; HINSKE, N. (Ed.). *Kant und sein Jahrhundert: Gedenkschrift für Giorgio Tonelli*, Frankfurt a. M.: Peter Lang, 1993. p. 165–186.
- DELIGIORGI, K. *The Scope of Autonomy: Kant and the Morality of Freedom*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- _____. Grace as Guide to Morals? Schiller's Aesthetic Turn in Ethics. *History of Philosophy Quarterly*, Bowling Green, v. 23, n. 1, p. 1–20, 2006.
- FEGER, H. Review of: Beiser 2005. *Internationales Jahrbuch des deutschen Idealismus*, Berlin, v. 6, p. 325–327, 2008.

SECONDARY LITERATURE

- ACOSTA LÓPEZ, M. del Rosario. ¿Una superación estética del deber? La crítica de Schiller a Kant. *Episteme*, Caracas, v. 28, n. 2, p. 1–24, 2008.
- ALLISON, H. W. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- AMERIKS, K. Kant and Motivational Externalism. In: KLEMME, H.; KÜHN, M.; SCHÖNEKER, D. (Ed.). *Moralische Motivation: Kant und die Alternativen*. Hamburg: Meiner, 2006. p. 3–22.
- BACIN, S. *Il senso dell'etica: Kant e la costruzione di una teoria morale*. Napoli: il Mulino, 2006.
- BARNOUW, J. 'Der Trieb, bestimmt zu werden'. Hölderlin, Schiller und Schelling als Antwort auf Fichte. *Deutsche Vierteljahrsschrift*

- GIORDANETTI, P. La Potenza dell'oscuro. Sulzer, Kant, Schiller. In: GIORDANETTI, P.; GORI, G.; MAZZOCUT-MIS, M. (Ed.). *Il secolo dei lumi e l'oscuro*. Milano: Mimesis, 2008. p. 241–253.
- GIORDANETTI, P.; POZZO, R.; SGARBI, M. (Ed.). *Kant's Philosophy of the Unconscious*. Berlin: de Gruyter, 2012.
- GOSLING, J. *Weakness of the Will*. London-New York: Routledge, 1990.
- GUYER, P. *Kant and the Experience of Freedom: Essays on Aesthetics and Morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- HERMAN, B. *The Practice of Moral Judgment*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- HINDERER, W. Friedrich Schiller und die empirische Seelenlehre. Bemerkungen über die Funktion des Traumes und das 'System der dunklen Ideen'. *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft*, Stuttgart, v. 47, p. 187–213, 2003.
- HÖFFE, O. 'Gerne dien ich den Freunden, doch tue ich es leider mit Neigung ...' – Überwindet Schillers Gedanke der schönen Seele Kants Gegensatz von Pflicht und Neigung? *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Frankfurt a. M., v. 60, p. 1–20, 2006.
- KLEMME, H. F. Johann Georg Sulzers 'vermischte Sittenlehre'. Ein Beitrag zur Vorgeschichte und Problemstellung von Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: FALDUTO, A.; KOLISANG C.; RIVERO, G. (Ed.). *Metaphysik – Ästhetik – Ethik: Beiträge zur Interpretation der Philosophie Kants*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2012. p. 91–106.
- KOUKOU, K. Schillers Kant-Kritik in seiner Schrift *Ueber Anmuth und Würde*. In: BURTSCHER C.; HIEN, M. (Ed.) *Schiller im philosophischen Kontext*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2011. p. 40–49.
- LOUDEN, R. B. Moralische Stärke: Tugend als eine Pflicht gegen sich selbst. In: KLEMME, H.; KÜHN, M.; SCHÖNEKER, D. (Ed.). *Moralische Motivation: Kant und die Alternativen*. Hamburg: Meiner, 2006. p. 79–95.
- _____. *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- MACOR, L. A. 'Intendere un autore meglio di quanto egli stesso si sia inteso'. Schiller interprete dell'etica kantiana. In: SIANI, A. L.; TOMASI, G. (Ed.). *Schiller lettore di Kant*. Pisa: ETS, 2013. p. 185–203.
- _____. *La fragilità della virtù: Dall'antropologia alla morale e ritorno nell'epoca di Kant*. Milano: Mimesis, 2011a.
- _____. Die Moralphilosophie des jungen Schiller. Ein 'Kantianer ante litteram'. In: HIGH, J. L.; MARTIN, N.; OELLERS, N. (Ed.). *Who Is This Schiller Now? Essays on His Reception and Significance*. Rochester: Camden House, 2011b. p. 99–115.
- _____. *Der morastige Zirkel der menschlichen Bestimmung*: Friedrich Schillers Weg von der Aufklärung zu Kant, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010.
- MEIER, L. Kantische Grundsätze? Schillers Selbstinszenierung als Kant-Nachfolger in seinen *Briefen Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen*. In: BURTSCHER, C.; HIEN, M. (Ed.). *Schiller im philosophischen Kontext*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2011. p. 50–63.
- PATON, H. J. *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1948.
- PICHÉ, C. La méthodologie éthique de Kant. In: GOYARD-FABRE, S.; FERRARI, J. (Ed.). *L'année 1797. Kant: La métaphysique des mœurs*. Paris: Vrin, 2000. p. 109–122.
- RIEDEL, W. Abschied von der Ewigkeit. In: OELLERS, N. (Ed.). *Gedichte von Friedrich Schiller: Interpretationen*. Stuttgart: Reclam, 1996. p. 51–63.
- _____. *Jakob Friedrich Abel*: Eine Quellenedition zum Philosophieunterricht an der Stuttgarter Karlsschule (1773–1782) mit Einleitung, Übersetzung, Kommentar und Bibliographie. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1995.
- _____. Erkennen und Empfinden. Anthropologische Achsendrehung und Wende

zur Ästhetik bei Johann Georg Sulzer. In: SCHINGS, H.-J. (Ed.). *Der ganze Mensch: Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*, Stuttgart-Weimar: Metzler, 1994. p. 410–439.

_____. Die Aufklärung und das Unbewußte: Die Inversionen des Franz Moor. *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft*, Stuttgart, v. 37, p. 198–220, 1993; updated and enlarged in: ENGELHARDT, D. v.; WIßKIRCHEN, H. (Ed.). *Von Schillers „Räubern“ zu Shelleys „Frankenstein“: Wissenschaft und Literatur im Dialog um 1800*. Stuttgart: Schattauer, 2006. p. 19–40.

SCHADOW, S. *Achtung für das Gesetz: Moral und Motivation bei Kant*. Berlin: de Gruyter, 2012.

SCHAPER, E. Schiller's Kant: A Chapter in the History of Creative Misunderstandings. In: SCHAPER, E. *Studies in Kant's Aesthetics*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979. p. 99–117.

SCHWAIGER, C. *Alexander Gottlieb Baumgarten – ein intellektuelles Porträt: Studien zur Metaphysik und Ethik von Kants Leitautor*. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 2011.

_____. Das Problem des Handelns wider besseres Wissen bei Wolff, Baumgarten und Meier. In: MARCOLUNGO, F. L. (Ed.). *Christian Wolff tra psicologia empirica e psicologia razionale*. Hildesheim-Zürich-New York: Olms, 2007. p. 167–175.

_____. *Kategorische und andere Imperative: Zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785*. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1999.

SULLIVAN, R. J. *Immanuel Kant's Moral Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

WOOD, A. *Kant's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

YAMATSUTA, S. Kant über die Popularphilosophie und den Begriff der Achtung. Anmerkungen zu H. F. Klemmes Johann Georg Sulzers 'vermischte Sittenlehre'. In: FALDUTO, A.; KOLISANG, C.; RIVERO, G. (Ed.). *Metaphysik – Ästhetik – Ethik: Beiträge zur*

Interpretation der Philosophie Kants. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2012. p. 107–119.

NOTES

1 This paper was written during a two-month Visiting Fellowship at the Institute of Germanic & Romance Studies of the School of Advanced Study/University of London.

2 Dr. Laura Anna Macor studied Philosophy at the Scuola Normale Superiore (Pisa), the Pisa University and the Padua University. She has been Visiting Fellow at the Institute of Germanic & Romance Studies of the School of Advanced Study/University of London and Alexander von Humboldt-Fellow at the Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt. Currently, she is a Senior Postdoctoral Fellow at the Philosophy Department of the Padua University.

3 Cf. Louden (2000, p. viii).

4 Cf. Riedel (1995, p. 5).

5 Cf. Barnouw (1972).

6 Cf. Paton (1948, p. 47); Allison (1990, p. 110); Sullivan (1989, p. 336); Herman (1993, p. 2); Baron (1995, p. 147, p. 206); Wood (1999, p. 11, p. 28f; Louden (2000, p. 77, p. 203); Baron (2006, p. 23).

7 Cf. Beiser (2005, p. 177).

8 Cf. Bishop (2007); Feger (2008).

9 Cf. Baxley (2008).

10 Cf. Beiser (2008).

11 Cf. Baxley (2010, p. 85–97); Koukou (2011); Meier (2011).

12 See on this topic especially: Schwaiger (1999); Schwaiger (2011).

13 This is a theme thoroughly analysed, but for a brief presentation I refer to Bacin (2006, p. 4f., p. 16–19).

14 Cf. Gosling (1990); Schwaiger (2007); Giordanetti/Pozzo/Sgarbi (2012).

15 Cf. Riedel (1994); Giordanetti (2008); Macor (2011a, p. 31–48).

16 Some scholars think that Kant is referring to Sulzer's letter of the 8th December, 1770 (KANT, Br, AA 10: 111f.). On this point see Klemme (2012, p. 98–104).

17 In relation to this key-notion in Kant's philosophy see Yamatsuta (2012); Schadow (2012).

18 Cf. further Allison (1990); Sullivan (1989); Louden (2000).

19 Cf. Bacin (2006); Louden (2006); Betzler (2008).

20 Cf. NA, XXVI, 112.

21 Schiller distanced himself from religious ethics not only in the above-mentioned poem *Resignation* but also in the unfinished novel *Philosophical Letters* (published in 1786), where he became aware of the fact that the hope for a divine reward resp. the fear of a divine punishment leads to the very contrary of morality. In the *Philosophical Dialogue* of the *Ghost-Seer* (1789) he therefore tried to give a fully worldly and non-egotistical account of morality. On all these aspects see Riedel (1985, p. 239–248); Riedel (1996); Macor (2010, p. 59–68).

22 Cf. Riedel (1993/2006); Hinderer (2003); Macor (2010, p. 101–127).

23 Schiller saw the inadequacy of love as a moral principle already in his early writings, i.e., before he started reading Kant: in *The Robbers* (1781) he revealed the egotistical core of the ethics of love by letting both Karl and Franz Moor react in a vindictive way to the supposed lack of love by their father; in his 14th April 1783 letter to Reinwald he defined love as «a happy illusion» (NA, XXIII, 79); in the *Philosophical Letters* love became just another name for interested virtue. In all these cases, altruistic love was irreversibly undermined. To all this I may refer to my own studies: Macor (2010, p. 57–71); Macor (2011b).

24 For a more detailed treatment of Schiller's insistence on the value of emotions cf. Deligiorgi 2006; Acosta López 2008; Macor 2013.

25 The merit of having definitively explained Schiller's intentions in the essay *On Grace and Dignity* and having defined Schiller's criticisms as an attempt «to complete» «Kant's moral theory» rather than «to correct» it, is owed to Beiser (2005, p. 81; see also p. 80–85, p. 176–179). However, it must be noted that Beiser sometimes seems to confuse the role of feelings in promoting virtue with the one they would play in promoting the realization of a moral action: on the one hand he asserts that Schiller uses the term “inclination” (*Neigung*) only referring «to some disposition, which consists in the manner or style of action» and which therefore describes «not *why* someone does something but *how* they do it, that is, whether they do it gladly or reluctantly, with great effort or with ease» (177); on the other hand he says that love can be for Schiller «the most powerful stimulus or incentive for following the moral law» since it gives us «more energy and motivation to act on moral principle» (84). As I have tried to demonstrate, these two assertions contradict each other from a Kantian perspective, and not by chance does Kant himself take issue with this kind of moral theory, since the presence of «contributing motives [*mitwirkende Motive*]» is to him «the death of all morality» (KANT, TP, AA 08: 285; TP, 68). Nevertheless, it is today a very vexatious question whether moral “over-determined actions” are allowed within a Kantian framework, since they could eventually pertain not to the realm of the so-called “perfect duty” but to that of “imperfect duties”, cf. Baron 2006.

26 On this extremely discussed topic in Kant see Louden (2006). For Kant's theses of 1797 as a silent response to Schiller, cf. Piché (2000, p. 118–120); Beiser (2005, p. 182).

27 Cf. Guyer (1993, p. 351, p. 354): «[...] it is by no means clear whether Schiller's conception of grace is even intended as a critique of Kant's rejection of moral sentiment from our requirement of moral worth», «[the] principle, and ultimately even the language, of Schiller's argument is in fact the same of that of Kant's».

28 Baxley does not seem to fully endorse Beiser's view since she maintains that Schiller «[...] is wedded to the view that inclination plays a role in motivating the virtuous person», thereby finally rejecting «Kant's purity thesis, according to which duty alone is the proper motive for moral action». For «[...] one would be hard pressed to deny that there are passages

in *On Grace and Dignity* supporting the idea that Schiller treats inclination as a moral motive in the person with full virtue», although «no passage strictly requires it», Baxley (2008, p. 7).

Received / Received: 9.7.2012

Approved / Approved em: 25.8.2012

KANT'S THEORY OF CRIMINAL LAW AND THE JUS TALIONIS¹

Dieter HÜNING²

1 KANT'S REHABILITATION OF THE JUS TALIONIS AND ITS CONTEMPORARY CRITICS

The justification of criminal law is among the most controversial parts of Kant's *Metaphysical Principles of the Doctrine of Right*, published in 1797. Various aspects of this justification, as well as Kant's acutely dense form of presentation, already called forth fierce objections from some contemporary readers.³ Some reviewers even discovered in his "egregious theory of criminal law"—at least in regard to its application of basic juridical principles—" [...] deplorable examples of senile decay, ignorance of the status quaestionis, even an increased amount of arbitrariness and plain inconsequence"⁴. Yet originally, the contemporaries had yearned for the treatise with great expectations:

Quite likely, the philosophical public has never desired a promised book more strongly than the present one, which already a few years ago

deluded our wishes to acquire possession of the same just in the very moment when we believed their realization to be all but certain. It is to be expected that this book, since it has now finally appeared, will be devoured both by the friends and opponents of Kantian philosophy, and it may indeed be of interest to observe the sensation that it will necessarily have to cause both, but particularly to the latter.⁵ (GROLMAN, 1797, p. 123).

The same reviewer of the *Doctrine of Right*, however, rejects Kant's rehabilitation of the *jus talionis* as a legal-philosophical relapse into the bygone era of the Old Testament:

Of this I am certainly convinced, that only a principle of pure justice is appropriate;—and who would doubt this!—but that this solely appropriate principle should be the Old Testament principle of retaliation, for this I am not capable at all to state the reason. Kant will certainly have had good reasons for regarding all other principles as reprehensible; but alas! he did not convey them to us, and neither did he specify the other considerations interfering, from which their unsuitability with pure justice

might be illuminated, and indeed he even forgot to deduce his principle of retaliation, so that no-one who did not already share Kant's opinion is able to find any other reason to abandon his previous conviction than Kant's authority. (GROLMAN, 1797, p. 130).⁶

Yet, retracing Kant's argumentation posed a difficulty to these reviewers in that they identified Kant's application of the "principle of retribution, of like for like"⁷, with a defense of material retribution as represented by "an eye for an eye, a tooth for a tooth". This applies, for example, to the reviewer of the *Doctrine of Right* writing in the *Allgemeine Juristische Bibliothek*:

The author places the ground of criminal law in a categorical imperative, and the standard of punishment respecting the quantity and quality of the same in the Right of retaliation (*ius talionis*). That imperative is not expressed in its generality; yet in the examples adduced—he who kills ought to die, he who defames another defames himself—lies the general proposition: he who commits a crime ought to be punished, and the punishment ought to be equal to the crime. Still, the ground for the right to punish, which a court of justice is supposed to hold in a state, is not yet demonstrated here. There is something to it, indeed, that one can only be punished on the account that he is punishable; but in this first requirement for the conceivability of punishment does not yet lie a ground of necessity, if not this one: Satisfaction is owed by him who violated the public order; the object of satisfaction demanded from the punishable is that he be punished, as a means of deterring others from future crimes. But how is retaliation now supposed to be the standard? Is the adulterer supposed to experience the same evil himself? If the proposition is commanded: he who killed shall die!—is he who killed from negligence supposed to die nevertheless, like an evil murderer, since he killed? Here, at any rate, many a thing still obstructs the applicability of this principle in criminal law. Mr. Kant himself may note that, toward the end of his book, some sections are treated with less elaboration.⁸ (REZENSION..., 1797, p. 166).

Another contemporary reviewer of the *Doctrine of Right*, Ludwig Heinrich Jacob, criticizes Kant's rejection of a penal authority *contained in natural law*, which was championed by Grotius, Locke, and their successors. According to this conception, the *jus puniendi* is a competence that is originally, viz. in the state of nature, contained in each individual's right to self-preservation, and is only later transferred from these individuals to the bearer of state authority.⁹ In regard to Kant's contrary opinion that the right to punish is "[...] a right a ruler has against a subject to inflict pain upon him because of his having committed a crime" (KANT, RL, AA 06: 331), Jacob objects:

This explanation presupposes that there occurs no right to punish between persons who are on terms of equality. But even if this were true, it would still require a proof, which this reviewer loathed to miss. For that [...] no right to punish can take place in the state of nature is neither contained in the concept of this right, nor is it contrary to common sense. For if a bratty boy, in the state of nature, continually teases a man, and this man gives him a good beating in return; then anyone will recognize this for an entirely just punishment, even if the one who metes out the punishment does otherwise have no authority over the tease. (JACOB, 1797, Column 57 f.).¹⁰

Neither did Kant's theory of criminal law meet with much approval subsequently. Correspondingly, Kant's reputation as a theoretician of criminal law remained weak: While, for example, Köstlin asserts that Kant's "[...] dicta on criminal law straightforwardly contradict the principles of his overall philosophy"¹¹, von Bar apodictically declares that Kant's theory, "[...] if one wants to be honest and does not allow oneself to be blinded by the famous name, hardly [deserves] to be called a scientific attempt"¹².

From the beginning, the rehabilitation of the notion of retribution, particularly in the

shape of the *jus talionis*, was at the center of the criticism directed at Kant's justification of criminal law.¹³ What already made this rehabilitation of the *jus talionis* look problematic in the eyes of the contemporaries was above all its seemingly blatant fallback to theological or theologizing patterns of argumentation. Kant writes in the *Doctrine of Right's* famous "island example":¹⁴

Even if a civil society were to be dissolved by the consent of all its members (e.g., if a people inhabiting an island decided to separate and disperse throughout the world), the last murderer remaining in prison would first have to be executed, so that each has done to him what his deeds deserve and blood guilt does not cling to the people for not having insisted upon this punishment; for otherwise the people can be regarded as collaborators in this public violation of justice. (KANT, RL, AA 06: 333).¹⁵

Among criminalists of the Enlightenment, however, the language of blood guilt was considered the epitome of a theocratic theory of criminal law¹⁶, which informed the practice of punishment within the European states far into the 18th century. This is the reason why Kant's reference to this concept was criticized by contemporary commentators and reviewers of the *Doctrine of Right* as an anachronistic relapse. The theocratic theory of criminal law was dominated by the belief that it is a ruler's duty to severely punish the sins and offenses of his subjects in order to ascertain that his entire people would not become the object of divine retribution due to the blood guilt that was to result from a neglect of such punishment. As a rule, these considerations were based on "the general notion of the 17th and 18th centuries according to which public punishment primarily was supposed to serve in diverting the wrath of God from a community stained by the sins of its members."¹⁷ The idea of blood guilt occupied

a natural, unquestioned place in Benedikt Carpzov's *Practica nova*, arguably the most influential German textbook on criminal law in the 17th and early 18th century.¹⁸

Carpzov comprehends the crime primarily as an insult to God, respectively as a violation of the moral order ordained by God. If the authorities did not punish these crimes severely, God would bring "*ames, peste, bella, terrae motus, inundationes, atque alias id genus plagas generales*" over the country as punishment.¹⁹ Not only was the theory of criminal law founded upon the notion of blood guilt, but also many penal codes. This is the reason why the Kingdom of Prussia's *Verbessertes Landrecht*, enacted in 1721, stated in regard to blasphemy that

[...] among all vices and abuses which are prohibited by divine law, insult to the Divine Majesty is deemed the first, greatest, and most grave, by which men, if they gravely insult the Almighty, do not only become unworthy and are deprived of the Divine Grace in this world and the hereafter, but also in regard to which the wrathful and offended God himself did earnestly threaten in his holy Word to let severe punishments and plagues, such as famine, inflation, pestilence, war, bloodshed, malformation, and suchlike, come over the people and countries in which such abominable abuse is exuberant and not severely punished. (SELLERT, 1989, p. 467).²⁰

This notion central to the theocratic theory of punishment—that the ruler effectively administers penal jurisdiction on the authority of God and is dutybound to punish crimes severely in order to divert the blood guilt threatening state and people—increasingly became an object of criticism by the spokesmen of criminal-political Enlightenment during the 18th century. However, their advocacy of displacing theological determinations of the purpose of punishment in favor of a humanization

of criminal law²¹ does not amount to a fundamental critique of cruel punishments so much as to a functionalization of criminal justice in the interests of a secular political authority. To the latter, a theologically grounded theory of punishment appears “irrational” because it imposes a barrier on the enforcement of its political interests, viz. the purpose of the state. The following remarks by Karl Ferdinand Hommel are characteristic for the negative stance taken by Enlightenment criminalists in regard to the notion of blood guilt:

Among those bulky words that knock reason, sentiments, senses, and everything to the ground thus also belongs the word *blood*, or, even more terrifying, *man's blood*, but especially *blood guilt*, the latter of which does have no meaning among us Christians anyhow, and not the least significance. [...] Among the Jews and Arabs, this [the exclamation: “His blood be upon us and upon our children!” D.H.] certainly had a reasonable meaning, in that this Hebrew expression is taken from *blood vengeance*, since the closest relative of the disembodied had—if he did not want to be disdained by all earth and regarded a cowardly wretch, and for other reasons besides—an obligation on him to take revenge on the manslayer, which obligation one called *blood guilt*, so that the authorities were bound to support the avenger and, if they held the murderer captive, to surrender him in order that this blood avenger may kill him himself and indulge in taking his revenge on him. [...] I do not doubt that this blood vengeance was a beneficial law among those migrating patriarchs, who knew no authorities—that is, among other people and at other times. But among Christians the expressions: *to bring blood guilt upon oneself*, *to bring blood guilt upon a country* are mere words, which certainly surprise a lot and provoke a shudder, but otherwise contain as little true meaning in themselves as raving and clamoring do, which are without all meaning, but employ tremendous words. To bring blood guilt upon a country, what does that mean? It means that God, due to the lenience of a single judge, will bring ruin on an entire country, on a million men—among whom after all there will also be the orthodox—a million,

I say, of innocent men who do not participate in government. Is suchlike [consistent] with the divine attributes?²²

It is apparent that Hommel is familiar with the theological and historical background of the notion of blood guilt and that he at the same time regards this notion as thoroughly inappropriate for an adequate comprehension of the nature of punishment. We are here faced with a question: What may have motivated Kant to make use of a terminology so problematic and historically burdened?

Moreover, contemporary reviewers of the *Doctrine of Right* also felt perturbed by the penal principle of retribution as such, and its connection to the notion of talion. Here, Kant's critics could point to a long tradition of natural law scholars who had regarded retribution as a principle identical to revenge, which was held to be impermissible on natural law grounds and even regarded as cruel or inhuman, since it only considers the deed as located in the past but is not connected to some future purpose.²³ The vast majority of early modern theoreticians of criminal law had assumed that the purpose of punishment could only lie in the future: reform of the offender and above all deterrence of persons tending toward crime.²⁴ Similarly, a series of more recent commentators maintains reservations toward the principle of retaliation and sees an uncritical bias in favor of the notion that “[...] a repair of the breach of Right by the criminal can only take place in the form of retaliation”, when “[...] the protection of liberty and the security of the state” are supposed to form the actual center of Kant's theory of punishment (FALCIONI, 2001, p. 110).²⁵

In what follows, I will attempt to show that Kant's rejection of traditional penal

principles—of the so-called *relative* purposes of punishment, of legal security, deterrence, reform, or of rendering innocuous²⁶—and his rehabilitation of the notion of retribution, viz. the *jus talionis*, are a reaction to certain problems faced by the consequentialist theories of punishment in regard to determining the degree of punishment.²⁷

2 THE PROBLEM OF DETERMINING THE DEGREE OF PUNISHMENT IN THE CRIMINAL LAW LITERATURE OF THE ENLIGHTENMENT

But what are the reasons that moved Kant to rehabilitate the principle of talion, in opposition to the predominant convictions of contemporary natural law doctrine and its theory of punishment? An answer may be found by investigating the specific problems resulting from the question of what the determining grounds for the degree of punishment are. I already indicated that the vast majority of criminal law theoreticians during the Age of Enlightenment rejected the idea of retribution and instead declared deterrence and reform the only legitimate purposes of punishment.²⁸ Because of its assertion that the so-called relative purposes of punishment possess primacy, the criminal law doctrine of the Enlightenment faced a problem: On the one hand, the punishment was supposed to correspond in its severity to the crime committed. This was required by the rational law principle of proportionality as accepted by most theoreticians of criminal law.²⁹ But on the other hand, no *a priori* principle for determining the degree of punishment—by means of which the relationship between crime and punishment could have been determined—was to be found in purposes of punishment like deterrence

or reform. For the efficacy of the degree of punishment threatened, be it for reasons of deterrence or of reform, does not at all stand in an *a priori* determinable relation to the juridical quality of the crime. An answer to the question of what degree of punishment is sufficient to contain the “*peccandi libido*”³⁰ of the offender after all entirely falls within the realm of psychological considerations, viz. of so-called “criminal psychology” (“Criminalpsychologie”), and is hence dependent on the expected psychological effects of deterrence that accompany the threatening and execution of punishment. Characteristic for this problem—as well as for the inability exhibited by advocates of the relative purposes of punishment to solve it—are the remarks by Wolff’s disciple Regner Engelhard³¹, who is cited here as representative (together with his teacher, Wolff) for advocates of the notion of deterrence. In his treatise *Versuch eines allgemeinen peinlichen Rechtes*³², Engelhard on the one hand endorses the natural law requirement that “[...] the magnitude of the punishment should be established according to the magnitude of the offense” (“[...] die Größe der Strafe nach der Größe der Beleidigung eingerichtet”)³³, but at the same time also endorses the purpose of deterrence, according to which “[...] the intent of punishment consists in the future prevention of crime” (“[...] die Absicht der Strafen in der künftigen Abwendung der Verbrechen bestehe”)³⁴. Engelhard’s further discussion regarding the determination of the degree of punishment clearly reveals that the natural law requirement of proportionality is thrust aside in all cases where the criminal-political interests of the state to intensify the punishment for reasons of deterrence predominate. It is in this spirit that Engelhard discusses the question of whether, for example,

theft could also be punishable by death. The objection against the imposition of the death punishment, derived from the proportionality requirement, “[...] that money and property are incommensurable to the life of a human being; and that thus a thief, who only took money and property, cannot be deprived of life on that account” (“[...] daß Geld und Gut nicht mit dem Leben eines Menschen in Vergleichung kommen; Und daher ein Dieb, der nur Geld und Gut genommen hat, nicht dafür des Lebens beraubet werden könne”)³⁵, is rejected by Engelhard

[...] because, in the determination of penalties, we are not to compare the evil inflicted by the crime with that in which the punishment consists; but to make use of the necessity to avert the crime with the means against it: It is thus elucidated that this objection, too, is not of relevance (“weil bey Bestimmung der Strafen nicht das Übel, welches durch das Verbrechen zugefügt wird, mit dem, worinnen die Strafe bestehet, zu vergleichen ist; Sondern die Nothwendigkeit das Verbrechen abzuwenden, mit dem Mittel dagegen gebrauchet wird: So erhellet, daß auch dieser Einwurf von keiner Erheblichkeit seye”).³⁶

Since the deterring motives, which are created in the imagination of an individual by the threatening of punishment, are of differing efficacy, it remains a priori indeterminable whether a certain degree of punishment can actually deter someone from willfully intending the deed. Engelhard draws the consequence of this indeterminability—that no universally valid principle for determining the punishment can be established at all—with logical consistency: Since it must remain a priori indeterminate which degree of punishment is sufficient in order to deter a crime, it follows

[...] that one cannot set a limit to the magnitude of punishment, but has to determine it according to circumstances. Since such a right

is called an infinite right ([Wolff] Inst. §94): “Thus, the right to punish is infinite” (“daß man der Größe der Strafe keine Gränzen setzen könne, sondern dieselbe nach den Umständen bestimmen müsse. Da nun ein solches Recht ein unendliches heißtet ([Wolff] Inst. § 94): So ist das Recht zu strafen unendlich”).³⁷

Substantially, this constellation of problems can already be found in Christian Wolff, whose moral philosophy Engelhard systematically reverts to in all of its major points. Like most of his predecessors (such as Grotius or Pufendorf), Wolff rejects the principle of retaliation in his *Jus naturae*: On the one hand, retaliation is contrary to the general preventive purpose of punishment, and on the other hand, to punish merely out of reasons of revenge is forbidden by natural law. In this context, Wolff moreover invokes Grotius' principle (2005, II, § 20, § 1) that no misdeed by its nature entails the necessity of being punished: “malum in se tale non est, ut puniri debet” (WOLFF, 1968, VIII, § 642). The repudiation of any criterion by means of which the relationship between crime and punishment could be determined—and thereby also the quantity and quality of the punishment—already leads Wolff to replace the principles of natural law with an arbitrary power held by the bearer of state authority and embellished with considerations of political convenience. Wolff answers the question—“An malum poenæ æquale esse debeat malo culpæ” (WOLFF, 1968, VIII, § 641)—by reference to the state's need of deterrence, so that the punishment may either fall short of or exceed the degree of the offender's guilt, when and as the need arises. Wolff indeed holds the view that, due to its function of deterrence³⁸, there can be no limit to the *jus puniendi* as a matter of principle.³⁹

Since the standard of punishment is not contained within the deed itself, respectively within the guilt of the offender⁴⁰, the only principle for determining the punishment remains the law-giver's intent to deter the perpetration of criminal offenses by means of threatening and executing punishment. Therefore, only the effect expected by the law-giver as a result of his threatening of punishment can serve as a principle for determining punishment: "In eum, qui te læsit, tantundum tibi licet, quantum ad avertendum periculum læsionis futuræ [...] sufficit."⁴¹

However, the determinability of the human will by the threatening of evils differs among individuals. Due to this differing efficacy of the motive, which is supposed to be created in the imagination of an individual by the threatening of punishment in order to deter the deed, it remains a priori indeterminable whether a certain degree of punishment will actually deter someone from intending the deed. This is the reason why in all instances in which the criminal justice interest of the state in crime prevention dominates, the proportionality requirement is thrust aside and an increase in punishment promoted that bears little relation to the gravity of the deed. Wolff is therefore logically consistent in deriving the consequence of this indeterminability, namely that no universally valid principle for determining the degree of punishment can be established: The right to punish can only be conceived of as a *jus infinitum*.

On these grounds, Wulff never tires of describing with great detail and in accordance with the common law practice of punishment the suitable means, e.g., for making a criminal contemptible in the eyes of his fellow men, for the sake of deterrence by means of public humiliation. In this case, Wolff advocates for

a special "thieves' habit" in order to highlight the "vileness of the crime":

Precisely because the punishment imposed on the evildoer is to serve as an example unto others, so that they are moved by it to beware of such crimes and get to loathe them; hence the observers need to find an opportunity in it to vividly picture the vileness of the crime as much as the sternness of the authorities in punishing it. [...] For example: In some places, thieves are specially dressed as they are shown around, so that they be pictured to observers by their thieves' habit according to how their mind was conditioned, that is, that they look treacherous and fraudulent, and eager to conceal what they have stolen. (WOLFF, 1975, § 354).⁴²

Considerations like these only make it all too clear that the degree of punishment is not to comply with the juridical quality of the deed but with the contingent requirements of the state's interest in deterrence, and that it therefore can be arbitrarily varied according to these interests. This is why Wolff feels no scruples to expand the execution of a criminal—by means of aggravating the punishment in the form of particularly degrading "ceremonies"—into a "theater of terror"⁴³:

Since a large crowd should see the miserable exhibition made of the evildoer both when he is shown around and at the place of execution; hence the place of execution should lie far off from the place where he is sentenced so that he may be comfortably lead through many people and his own fear of death is augmented as well, in order that he make an even greater impression on the minds of the observers by his wretched appearance. (WOLFF, § 351).⁴⁴

Proposals like these make it obvious that a determination of punishment according to purposes of general or specific deterrence implies as its "[...] principle of possibility that a subject of the state is without rights in the face of the ruler." (EBBINGHAUS, 1988, p. 306).

3 KANT'S JUSTIFICATION OF THE PRINCIPLE OF RETALIATION

In what follows, I will only address Kant's justification for the principle of punishment, respectively for the principle of determining the degree of punishment, but neither his justification of punishment as such, nor the closely connected problem of juridical imputation. Similarly, I will not address the problem of the death punishment, which constitutes a special case in the application of the *jus talionis*, since Kant's attitude toward the death punishment (today regarded as problematic) all too easily obstructs the view on the systematic reasons that underlie his defense of retaliation. In regard to his justification of punishment, I will limit myself here to three systematic remarks.

(1) First of all, as I have already mentioned, Kant only talks about punishments meted out by the *state* in the *Doctrine of Right*: "The right to punish is the right a ruler has against a subject to inflict pain upon him because of his having committed a crime. [...] Punishment by a court (*poena forensis*) [...] is distinct from natural punishment (*poena naturalis*), in which vice punishes itself and which the legislator does not take into account." (KANT, RL, AA 06: 331). This definition of the right to punish is of importance in that Kant solely regards punishment that is *legally* determined by the sovereign as punishment in the true sense of the word and accepts no-one other than the sovereign as the authority called upon to exercise the penal power. Hence, Kant clearly rejects the conviction—which had been prevalent since Grotius—that the legal ground for the penal power consists in a natural or original right of each individual, and that it should therefore be regarded as a natural law competence: The *jus puniendi* is a sovereign competence

constituted by constitutional law and as such presupposes the submission of individuals to the universal legislation of a sovereign coercive power. However, Kant's view that the penal power can only be exercised by an authorized public authority—and that punishment in the true sense of the word can only refer to the punishment imposed by a judge—does not imply that the principles of penal justice are exclusively to be found in the *Doctrine of Right*. That, for example, violations of the law deserve to be punished is a proposition based upon the idea of a moral world order, and it therefore holds good for ethics at large, i.e., "[...] even before any possibility [arises] for a differentiation of Right and Ethos in the narrower sense (Virtue)." (OBERER, 1982, p. 401)⁴⁵. The reason for an immoral deed's punishability, already addressed in the *Critique of Practical Reason*⁴⁶, consists in its being committed for the sake of increasing one's own happiness, yet without respect for the rights of others or one's own duties. For this reason, the immoral deed deserves a punishment in the sense of inflicting a physical evil that diminishes happiness. The concept of punishment is thus not an exclusively juridical concept, but a basic concept of ethics as such in that it addresses the "[...] imputable relationship between ought and action". (OBERER, 1982, p. 401).⁴⁷ In this regard, the notion of punishment is an "[...] implication of the concept of positive freedom, in the sense that each violation of a practical law is punishable as a matter of principle, i.e., that punishment is necessitated by reason." (OBERER, 1982, p. 410).⁴⁸

(2) The reason for linking punishment (as imposed by a judge) with state authority consists in the *Doctrine of Right*'s "Hobbesian legacy", viz. in Kant's adoption of a central aspect from Hobbe's conception of the state of nature: The state of nature is that state

in which—due to the indeterminacy and indeterminability of legal claims—there can be nothing but a private mode of determining and enforcing Right. It is therefore “[...] a state of externally lawless freedom, [where] men do one another no wrong at all when they feud among themselves; for what holds for one holds also in turn for the other, as if by mutual consent (*uti partes de iure suo disponunt, ita ius est*).” (KANT, RL, AA 06: 307).⁴⁹ Accordingly, there is no action in the state of nature which someone were forbidden to undertake by his own judgment in order to enforce his (alleged) legal claims against another: In this state, arbitrary coercive actions against others are allowed to all individuals. It stands to reason that, under such conditions of private assessment and enforcement of Right, the difference between injustice and punishment is merely one of subjective opinion. In the state of nature, no competence can be thought of according to which the actions someone believes necessary to undertake in order to enforce his (subjectively determined) rights can be subjected to punishment by others. The abolition of the private enforcement of Right—by determining punishment according to the positive laws of the state as well as by imposing such punishment by the appropriate state-operated courts of law—is therefore constitutive for overcoming the state of nature.

(3) As is generally known, Kant limits the regulatory reach of juridical legislation (and thereby also the legislative competence as well as the coercive and penal powers of the state) to the external use of *Willkür*. This is why the concept of Right only pertains to “[...] the external and indeed practical relation of one person to another, insofar as their actions, as facts, can have (direct or indirect) influence on each other.” The Law of Right is the principle

which determines the external use of freedom in a manner so that “[...] the choice of one can be united with the choice of another in accordance with a universal law of freedom.” (KANT, MS, AA 06: 230).⁵⁰ Within the framework of this concept of Right, coercion is legally possible only “[...] as a hindering of a hindrance of freedom”. Only then is it “[...] in accordance with universal laws, that is, it is right.” (KANT, MS, AA 06: 231).⁵¹ The foundation for punitive coercion—i.e., the condition for the punishability of a deed—therefore exclusively consists in the violation of the rights of another as effected by the deed. This limitation of the state’s juridical legislation and penal power to the conditions of mutual security in the external use of freedom clearly differentiates Kant’s *Doctrine of Right* from Wolff’s theory of punishment, which also treats vices as punishable under certain circumstances. In the eighth volume of his *Jus naturae*, Wolff expressly declares that depraved actions can be punished within a state even if no third party was harmed or violated in their rights.⁵² For Wolff, the decisive consideration for punishability is not the occurrence of a rights violation, but the deed’s social detriment. In this regard, Wolff draws no distinction between the punishability pertaining to the violation of a legally ascertained right and that pertaining to depraved moral conduct, by which someone sets a bad example for others. According to Wolff, both vice and breach of law are equally lines of action whose proliferation the authorities are empowered to forestall by threatening punishment.

The starting point for Kant’s entire theory of criminal law is the *principle of punishment*, i.e., a law which stipulates punishment for the infringement of a legal norm. According to Kant’s view, this law is a *categorical imperative* which states that crimes must be punished

without fail because the perpetrator incurred guilt through his unlawful deed and thus deserves punishment as compensation for his infringement of the law.⁵³ In this connection, the addressee of the categorical imperative is not discreet individuals but the authorities empowered to punish as well as those who bear these authorities.⁵⁴ That crimes can and must be punished or retaliated against follows from the idea of juridical legislation for the external use of Willkür: Accession to the status civilis results from the necessity to guarantee mutual legal security. He who acts in contradiction to the possibility of general legal security, by violating the rights of others, therefore deserves to be punished.

However, the mere insight into the possibility and necessity of retributive punishment does not determine anything in regard to its principle, i.e., regarding “the quality and the quantity” of punishment. The *how* of punishment thus requires further juridical justification that transcends the mere notion of retribution. (KANT, RL, AA 06: 332).⁵⁵ The justification for the necessity of punishment and the principle of punishment’s categorical imperative on the one hand, and the principle for determining the degree of punishment or *jus talionis* on the other therefore rest on a difference between the principle of retribution as such (*Vergeltung*: crimes must be atoned for) and the principle of retaliation (*Wiedervergeltung*: the degree of punishment is determined according to the juridical quality of the crime). Within the framework of Kant’s theory of punishment, the doctrine regarding the penal principle of retribution needs to be differentiated from (formal) talion as the principle that determines the degree of punishment. While both principles are closely related in systematic terms (as the

two central aspects of the justification for criminal law), they need to be distinguished nonetheless due to their different grounding functions: According to Kant, the purpose of punishment is retribution of the guilt incurred by infringing on the Law of Right. For Kant, this guilt is sufficient ground for punishing the perpetrator; no further consideration of the so-called relative purposes of punishment is required for it. That, however, retribution itself may only take place in the form of (formal) talion and in this sense functions as principle for determining the degree of punishment is a further claim made by Kant and in need of separate justification. It is obvious that justice in regard to punishment can only mean the commensurability of punishment and unlawful deed, in that (formally) like is retaliated against with like. Correspondingly, the principles of retribution and retaliation are to be differentiated: That the crime requires retribution by punishment is, according to Kant, a categorical imperative; that the standard of this retribution derives from the deed itself is a conclusion following from it and just as much a categorical demand of justice.⁵⁶

The method and manner of determining and executing the punishment have to accord with the principles of justice, and this is only to be guaranteed, in Kant’s view, by the principle of *retaliation*, respectively by the *jus talionis* as the principle determining the punishment.⁵⁷ For the determination of the degree of punishment is *just* only if it stands in a possible lawful relation to the deed, i.e. if the standard of punishment corresponds to the deed itself, respectively to the gravity of guilt. In light of this differentiation between (1) the justification of punishment as such and (2) the determination of the degree of punishment and the kinds of punishment, it

seems only consistent that Kant distinguishes the already mentioned categorical imperative of the *principle of punishment*, which justifies the penal principle of *retribution*, from the “categorical imperative of penal justice”, which manifestly refers to *retaliation as the principle determining the punishment*: “[...] unlawful killing of another must be punished by death.” (KANT, RL, AA 06: 336 f).

The infinity of the right to punish, as outlined in the second section, the arbitrariness of the degree of punishment, respectively the lack of principle in determining the punishment, are the problems in the theory of criminal law that Kant's theory of punishment in the *Doctrine of Right* had to address. That he replaces the penal purposes of deterrence, prevention, and reform with the penal principle of retaliation or *talion*⁵⁸ results in the first place from the insight that the *jus talionis* represents the sole legally possible principle for determining the punishment because only this principle “[...] can specify definitely the quality and the quantity of punishment; all other principles are fluctuating and unsuited for a sentence of pure and strict justice because extraneous considerations are mixed into them.” (KANT, RL, AA 06: 332).

In the *Doctrine of Right*, specifically in his examination of the relative purposes of punishment, Kant makes it obvious that the primacy of deterrence and reform leads to the subjection of the perpetrator to the arbitrariness and contingency of the state's criminal-political intents—and to managing human beings “[...] as a mere means to the intents of another”, against which however he is protected according to Kant's theory of Right by “his innate personhood.” (KANT, RL, AA 06: 331).⁵⁹ In this regard, the rejection of the penal purpose of deterrence is also a

result of the categorical imperative, which forbids that a human being be treated merely as a means without also being treated as an end-in-itself at the same time.⁶⁰ To secure the innate Right of the person against an arbitrary determination of punishment, i.e., the *justice* of punishment (the ‘*iustitia punitiva*’), is thus the governing factor in Kant's discussion regarding the degree of punishment.⁶¹ For this reason “[...] disgraceful punishments that dishonor humanity itself (such as quartering a man, having him torn by dogs, cutting off his nose and ears).” (KANT, TL § 39, AA 06: 463), which Wolff and Engelhard had regarded as particularly suited to the criminal-political purpose of deterrence, are inadmissible. In contrast, Kant advocates for a “judicially executed” enforcement of the punishment “[...] against the perpetrator, but [freed] from all abuse that could turn humanity in the person affected into an abomination.” (KANT, RL, AA 06: 333)⁶². Above all, however, it is important to foreclose an arbitrary determination of punishment: “To inflict *whatever* punishments *one chooses* for these crimes would be literally contrary to the concept of *punitive justice*.” (KANT, MS, AA 06: 363)⁶³ Therefore, punishment—contrary to reward—needs to stand in an a priori determinable “relationship of Right”⁶⁴ to the deed.

In his *Anhang erläuternder Bemerkungen zu den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre*, published in 1798, Kant himself calls attention to the central consideration motivating his endorsement of the *jus talionis*. First of all, it is necessary for a philosophical justification of Right to distinguish

[...] punitive justice (*iustitia punitiva*) [...] from punitive prudence, since the argument for the former is moral, in terms of being punishable (*quia peccatum est*), while that for the latter is merely pragmatic (*ne peccetur*) and based

on experience of what is most effective in eradicating crime. (KANT, MS, AA 06: 363).⁶⁵

Furthermore, it is necessary to answer the question

[...] whether it is a matter of indifference to the legislator what kinds of punishment are adopted, as long as they are effective measures for eradicating crime (which violates the security a state gives each in his possession of what is his), or whether the legislator must also take into account respect for the humanity in the person of the wrongdoer (i.e., respect for the species) simply on grounds of Right. (KANT, MS, AA 06: 362 f.).⁶⁶

As far as the *distinction between punitive justice and punitive prudence* is concerned, it is easy to see that Kant takes up a theme here that had also been important to him in his so-called “Gemeinspruch” essay, namely the relationship between a priori justified moral-philosophical principles and the political application of such principles in the context of merely empirical considerations of prudence. The determination of the perpetrator’s punishability (including the related distinction of culpa and dolus⁶⁷) and the determination of the degree of punishment according to the gravity of guilt have to remain of overriding importance, in terms of justification, compared to all other considerations (i.e., regarding the “ne peccetur”), for otherwise justice is not served. Punishability itself does not rest on the perpetrator’s evil intent, but exclusively on the fact that he “acted in contradiction to the possible realization of the Right of humanity under conditions of experience”, though not in the sense that he failed to adopt “this realization as the purpose” of his action. (EBBINGHAUS, 1988, p. 308).⁶⁸ The justice of the punishment is purely **external** and concerns the compliance of action, not

of intention, with the duties that result from the Right which human beings have amongst each other.

With his claim that “[...] the ius talionis is by its form always the principle for the right to punish since it alone is the principle determining this Idea a priori.” (KANT, MS, AA 06: 363)⁶⁹, Kant distinguishes himself clearly from the prevalent natural law doctrine and its theory of criminal law, including the relative purposes of punishment. According to Kant’s view, the infinite penal authority articulated in theories of deterrence à la Wolff results in a violation of the perpetrator’s human Right. A legal coercive authority not restricted by an a priori principle for determining the punishment does not stand in any possible lawful relationship to the perpetrator’s will, and therefore in contradiction to his right to be only subjected to laws such that he, as a matter of possibility, could have himself consented to. This contradiction—between the infinity of the authorities’ penal competence on the one hand, and a human beings’ right to a punishment that stands in a possible lawful relationship to the will of the punished on the other hand—leads Kant to rehabilitate the principle of retaliation (“not [...] in terms of the letter”⁷⁰, but “by its form”⁷¹) because only if we follow this principle in determining the degree of punishment will the perpetrator’s own deed (according to its juridical quality) yield the proper standard of punishment, by applying the “[...] principle of equality (in the position of the needle on the scale of justice)”. The principle of equality, by means of which the “kind” and “amount of punishment” can be determined, is formulated as follows: “Whatever undeserved evil you inflict upon another within the people, that you inflict upon yourself. If you insult him, you insult yourself; if you steal from him, you steal from

yourself; if you strike him, you strike yourself; if you kill him, you kill yourself." (KANT, RL, AA 06: 332).⁷² "The *law of retribution* [...] is applied by a court (not by your private judgment)." Therefore, "[...] this fitting of punishment to the crime [...] can occur only by a judge [...] in accordance with the strict law of retribution" and "in proportion" to the "inner wickedness" of the criminal. (KANT, RL, AA 06: 332 f.).⁷³ For Kant, the "Idea of juridical authority" is thus determined by the idea of justice "[...] in accordance with the universal laws that are grounded a priori." (KANT, RL, AA 06: 334).⁷⁴ Reference to the idea "of pure and strict justice" thus constitutes the characteristic feature of Kant's theory of punishment.

4 CONCLUSION

What follows from Kant's rehabilitation of the *jus talionis*? First of all, I demonstrated that, on Kant's account, the penal principle of retribution cannot be misunderstood as a fallback to the Old Testament principle of revenge.⁷⁵ To him, the principle of talion represents the one and only principle—for systematic reasons pertaining to criminal law theory—that allows for a definitive determination of the degree of punishment, by making the criminal's deed itself (respectively the gravity of guilt connected to it) the standard of punishment. In contrast, the perpetrator would become a mere object of arbitrary encroachment by the state if not the principles of justice—namely those of retribution according to the principle of equality—but the criminal-political intent of the authorities (such as an effective control of crime by means of deterrence) were decisive in the determination of the degree of punishment.

In this regard, the reasons that moved Kant to rehabilitate the *jus talionis* appear fully convincing to me. The assertion advanced by many commentators—that Kant, in the justification of criminal law, fell short of the standards established by his own theory—thus appears as rather unconvincing. Yet, it is not my goal in this paper to immunize Kant's justification of criminal law against criticism at all cost. The purpose of my considerations was to clarify the reasons for certain fundamental systematic decisions made by Kant, which are not sufficiently taken into account by most of his critics. That Kant's theory of punishment raises critical questions in regard to some points—often due to the terseness of the relevant explanations—is obvious for example in the case of his discussion regarding the punishability of the "*crimina carnis contra naturam*", viz. "1. Onania, 2. Paederastia, 3. Sodomia." (KANT, Refl 7594, AA 19: 464 f.)⁷⁶. Kant's justification for the punishability of the *crimina carnis contra naturam*, as stated in the "Reflexionen"—namely that "[...] compliance with the essential purposes of nature [is] the supreme ground for obligations toward another" ("die Übereinstimmung mit den wesentlichen Zwecken der Natur [...] doch der oberste Grund der Verbindlichkeit gegen einen anderen"); which, of course, cannot be regarded as the philosopher's final verdict on the matter—only makes it obvious that Kant here still uncritically followed a Wolffian theory of obligation and thus overlooked that "[...] a normative distinction between 'the natural' ('according to nature') and 'the unnatural' ('contrary to nature') on the basis of given (natural) phenomena", as the Wolffians propagated it, is impossible.⁷⁷ It is striking how this view contrasts with Kant's revolutionary concept of Right—revolutionary in that Kant "[...] founded the

Right not on a supposed harmony of creation with all possible natural purposes of man, but on a Law of Freedom” that determines the legal powers of each individual according to the possibility of their lawful concordance with the freedom of all others (and thus not according to some presupposed purposiveness of nature).⁷⁸ Objections of a different kind can also be raised against the already mentioned demand that sexual offenders be castrated.⁷⁹ Hariolf Oberer has pointed out that, with this demand for castration, an “unnoticed contradiction” befell Kant in that he implicitly substituted material talion for the formal talion which, on principle, his approach demands.⁸⁰

There also remain certain doubts in regard to Kant’s justification for the right to punish, even on a charitable reading of the *Doctrine of Right*: First of all, we may here mention again his problematic use of blood guilt, as already discussed. The question remains why Kant, in the *Doctrine of Right*, invokes a notion so closely “[...] connected to belief in the penal justice of God in the Old Testament.” (SCHILD, 1998, p. 440)⁸¹. A preliminary answer may be that Kant, in regard to justice, indeed has in mind the idea of Divine law-giving as a norm. According to his view, the principle of the Divine will “can be none other than that of justice”. While the philosophical “idea of a Divine penal justice” lends itself to being imagined as “personified”, it is not as “[...] a particular, judging being that exercises it [...]”, but Justice alike a substance (otherwise called Eternal Justice), which, like the Fate (destiny) of the ancient philosopher-poets, is even above Jupiter.” In this capacity, it pronounces “Right according to an adamant, indivisible necessity that remains inscrutable to us.” (KANT, TL, AA 06: 488 f).⁸²

Moreover, there remain other problematic aspects of Kant’s theory of punishment that have only been addressed insufficiently in the literature: For example, Kant holds it to be possible that a thief sentenced to time in jail can, depending on the gravity of his guilt, also be sentenced to forced labor (“Karren- und Zuchthausarbeit”) and in this manner be transferred “[...] into the state of slavery for a certain time or even forever, depending on adjudication”. Yet how is such punitive enslavement, widely recognized as a punishment in early modern natural law doctrine, supposed to be compatible with the “[...] original Right that every man is entitled to in virtue of his humanity”, or with the juridical “[...] quality of being *his own master (sui iuris)*”? (KANT, MS, AA 06: 237 f).⁸³

ABSTRACT: Kant’s theory of criminal Right was already criticized by his contemporaries. His manner of speaking of the „blood debt“ and his rehabilitation of the *ius talionis* were considered a relapse into the Middle Ages. The essay tries to show against this the reasons that Kant had in order to discharge the principle of retaliation: the dominant theory of punishment as a deterrent (in Pufendorf, Wolff, Beccaria and many other representatives of the criminal political Enlightenment) leads to increase the punishment arbitrarily and to threaten with tougher penalties, because only in this way the purpose of deterrence can be achieved. Kant, however, thinks that the degree of the punishment must be appropriated to the weight of the crime. Such a consistency between crime and punishment is only guaranteed within the frame of the *ius talionis*.

KEYWORDS: Natural Right. Philosophy of Punishment. *Jus talionis*.

REFERENCES

- ABHANDLUNG über die neueste Bearbeitung des Criminalrechts und der Strafgesetzgebung. *Neue Leipziger Literaturzeitung*, Leipzig, 1. Stück, 1. Theil, Column 1-15, here Column 3 f, den 2. Januar 1805.
- ACHENWALL, Gottfried. *Iuris naturalis pars posterior*. [S.l.]: Göttingen, 1763.
- AUXTER, Thomas. Kant’s Theory of Retribution. In: INTERNATIONALEN KANT-

- KONGRESSES, 7., Mainz, 1990. *Akten...* Bonn: [s.n.], 1991. v. 2, p. 307-315.
- BACHMANN, Hanns-Martin. *Die naturrechtliche Staatslehre Christian Wolffs*. Berlin: Duncker und Humblot, 1977.
- BAR, Carl Ludwig von. *Geschichte des deutschen Strafrechts und der Strafrechtstheorien*. Berlin: [s.n.], 1882.
- BRANDT, Reinhart. Gerechtigkeit und Strafgerechtigkeit bei Kant. In: SCHÖNICH, Gerhard; KATO, Yasushi. (Ed.). *Kant in der Diskussion der Moderne*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1996. p. 425-463.
- BECCARIA, Cesare. *Über Verbrechen und Strafen*. Berlin: [s.n.], 1966.
- BYRD, B. Sharon. Kant's theory of punishment: deterrence in its threat, retribution in its execution. *Law and Philosophy*, Dordrecht, v. 8, n. 2, p. 151-200, Aug. 1989.
- THE CAMBRIDGE Edition of the Works of Immanuel Kant: Practical Philosophy. Trans. and ed. Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- CARPZOV, Benedikt. *Practica nova imperialis Saxonica rerum criminalium*. Wittenberg: [s.n.], 1635.
- CATTANEO, Mario A. Beccaria und Kant: Der Wert des Menschen im Strafrecht. In: _____. *Aufklärung und Strafrecht*: Beiträge zur deutschen Strafrechtsphilosophie des 18. Jahrhunderts. Baden-Baden: Nomos 1998. pp. 7-47.
- DÜLMEN, Richard van. *Theater des Schreckens*: Gerichtspraxis und Strafrituale in der frühen Neuzeit. München: Beck, 1988.
- EBBINGHAUS, Julius. Die Strafen für Tötung eines Menschen nach Prinzipien einer Rechtsphilosophie der Freiheit. In: _____. *Gesammelte Schriften*. Bonn: [s.n.], 1988. (Philosophie der Freiheit, 2), p. 283-380.
- ENGELHARD, Regner. *Versuch eines allgemeinen peinlichen Rechtes aus den Grundsätzen der Weltweisheit, und besonderst des Rechtes der Natur hergeleitet*. [S.l.]: Goldbach, 1996.
- FALCIONI, Daniela. Aporien des Strafrechts bei Kant. Eine Alternative zum Jus Talionis. In: KANT UND DIE BERLINER AUFKLAERUNG. INTERNATIONALEN KANT-KONGRESSES, 9., Berlin, 2001. *Akten...* Berlin: Walter de Gruyter, 2001. v. 4, p. 106-115.
- FILANGIERI, Gaetano. System der Gesetzgebung. _____. *Von den peinlichen Gesetzen*. Anspach: [S.l.], 1787.
- FISCHL, Otto. *Der Einfluß der Aufklärungsphilosophie auf die Entwicklung des Strafrechts in Doktrin, Politik und Gesetzgebung*. Breslau: Schletter'sche, 1913.
- FRANK, Reinhart. *Die Wolffsche Strafrechtsphilosophie und ihr Verhältnis zur criminalpolitischen Aufklärung im XVIII. Jahrhundert*. [S.l.]: Vandenhoeck & Ruprecht, 1887.
- GEISMANN, Georg. *Ethik und Herrschaftsordnung*: Ein Beitrag zum Problem der Legitimation. Tübingen: Mohr, 1974.
- GROLMAN, Karl Ludwig Wilhelm. *Rezension der Metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre*: Bibliothek für die peinliche Rechtswissenschaft und Gesetzkunde, 1. Theil, p. 123-141, 1797.
- GROTIUS, Hugo. *De Iure Belli Ac Pacis*. libri tres. Edidit P. C. Molhuysen, Leiden 1919b
- GÜNTHER, Georg Ludolf Louis. *Die Idee der Wiedervergeltung in der Geschichte und Philosophie des Strafrechts*. Erlangen: Bläsing's, 1891. v. 2; 1895. v. 3.
- HÄRTER, Karl. Zum Verhältnis von Policey und Strafrecht bei Carpzov. In: JEROUSCHEK, Günter; SCHILD, Wolfgang; GROPP, Walter. (Ed.). *Benedikt Carpzov*: Neue Perspektiven Zu Einem Umstrittenen Sachsischen Juristen, 2000. p. 181-225.
- HEINECCIUS, Johann Gottlieb. *Elementa iuris naturae et gentium*: commoda auditoribus methodo adornata. Genf: Cramer et Philibert, 1744.
- HEPP, Ferdinand Carl Theodor. *Kritische Darstellung der Strafrechts-Theorien*. Reprint. Frankfurt/M: Saue & Auermann, 1968.
- HOBBS, Thomas. *Leviathan*. Edited by Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

- _____. *De Cive*: the Latin Version. Critical Edition by Howard Warrender. [S.l.]: Oxford University Press, 1983.
- HÖFFE, Otfried. Kants Begründung des Rechtszwangs und der Kriminalstrafe. In: Reinhard Brandt (Ed.). *Rechtsphilosophie der Aufklärung*: Symposion Wolfenbüttel 1981. Berlin: [s.n.], 1982. p. 335-398.
- HOMMEL, Karl Ferdinand. *Philosophische Gedanken über das Criminalrecht aus den Hommelschen Handschriften als ein Beytrag zu dem Hommeliischen Beccaria herausgegeben, und mit einer Vorerinnerung und eignen Anmerkungen begleitet von Karl Gottlieb Rössig*. Breslau: Korn, 1784.
- HRUSCHKA, Joachim. Die Notwehr im Zusammenhang von Kants Rechtslehre. *Zeitschrift für die gesamte strafrechtswissenschaft*, Berlin, v. 115, n. 2, p. 201-223, 2003.
- HÜNING, Dieter. Die Grenzen der Toleranz und die Rechtsstellung der Atheisten. Der Streit um die Verbindlichkeit des natürlichen Gesetzes in der neuzeitlichen Naturrechtslehre. In: DANNEBERG, Lutz et al. (Ed.). *Säkularisierung in den Wissenschaften seit der Frühen Neuzeit*. Vol. 2: Zwischen christlicher Apologetik und methodischem Atheismus. Berlin: De Gruyter, 2002. p. 219-273.
- _____. Literatur - Versuch eines allgemeinen peinlichen Rechtes aus den Grundsätzen der Weltweisheit, und besonderst des Rechtes der Natur hergeleitet, Goldb. *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie*, Stuttgart, v. 87, n. 4 , p. 595-597, 2001.
- _____. Nonne puniendi potestas reipublicae propria est: Die naturrechtliche Begründung der Strafgewalt bei Hugo Grotius. In: BYRD, B. Sharon; HRUSCHKA, Joachim; JOERDEN, Jan C. (Ed.). *Annual Review of Law and Ethics / Jahrbuch für Recht und Ethik*, Bd. 8, S. 93-124, 2000.
- JEROUSCHEK, Günter; SCHILD, Wolfgang; GROPP, Walter. (Hg.). *Benedict Carpzov: Neue Perspektiven zu einem umstrittenen sächsischen Juristen - Rothenburger Gespräche zur Strafrechtsgeschichte*, Band 2. Psychosozial: [S.l.], 2000.
- JAKOB, Ludwig Heinrich. Rezension der Rechtslehre. *Annalen der Philosophie und des philosophischen Geistes*, [S.l.], Bd. 3, Column 57 f, 1797.
- KANT, Immanuel. Metaphysical First Principles of the Doctrine of Right. In: _____. *The Metaphysics of Morals*. Translated and edited. by Mary J. Gregor. New York: Cambridge University Press, 1991.
- KLIPPEL, Dietelhm. Kant im Kontext: Der naturrechtliche Diskurs um 1800. In: STOLLEIS, Michael et al. *Jahrbuch des Historischen Kollegs 2001*. München: Oldenburg, 2001. p. 77-107.
- KÖSTLIN, Christian Reinhold. *Neue Revision der Grundbegriffe des Kriminalrechts*. Tübingen: [s.n.], 1845.
- LAISTNER, Ludwig. *Das Recht in der Strafe*: Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Versuch einer Dialektik des Strafrechtsproblems. München: [s.n.], 1872.
- MARAT, Jean Paul. *Plan einer Criminalgesetzgebung*. Berlin: Deutscher Zentralverl, 1955.
- MERLE, Jean-Christophe. Eine kantische Alternative zu Generalprävention und Wiedervergeltung. In: KANT UND DIE BERLINER AUFKLAERUNG. INTERNATIONALEN KANT-KONGRESSES, 9., Berlin, 2001. *Akten...* Berlin: Walter de Gruyter, 2001. v. 4, p. 196-203.
- MERLE, Jean-Christophe. Eine kantische Alternative zu Generalprävention und Wiedervergeltung. In: INTERNATIONALEN KANT-KONGRESSES, 9., 2001, [S.l.]. Kant und die Berliner Aufklärung: akten. [S.l.]: [s.n.], 2001. v. 4, p. 196-203.
- MICHAELIS, Johann David. *Mosaisches Recht*: Sechster Theil. Frankfurt: Gotlieb Garbe, 1775.
- MONTESQUIEU. *De l'esprit des lois*. Paris: Flammarion, 1979.
- OBERER, Hariolf. Über einige Begründungsaspekte der Kantischen Strafrechtslehre. BRANDT, Reinhard (Ed.). *Rechtsphilosophie der Aufklärung*: Symposion Wolfenbüttel 1981. Berlin: de Gruyter, 1982. p. 399-423.

- PUFENDORF, Samuel. *De jure naturae et gentium*. In: _____. *Gesammelte Werke*. Edited by Frank Böhling. Berlin: Oldenbourg, 1998. v. 4, p. 745 ff.
- REZENSION der Rechtslehre. *Allgemeine Juristische Bibliothek*, [S.l.], Bd. 3, p. 145-168, 1797.
- RITTER, Christian. *Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen*. [Frankfurt]: Klostermann, 1971.
- RÜCKERT, Joachim. Kant-Rezeption in juristischer und politischer Theorie (Naturrecht, Rechtsphilosophie, Staatslehre, Politik) des 19. Jahrhunderts. In: THOMPSON, Martyn P. (Ed.). *John Locke und/and Immanuel Kant: historische Rezeption und gegenwärtige Relevanz*. Berlin: Duncker und Humblot, 1991. p. 144-215.
- RÜPING, Hinrich. *Grundriß der Strafrechtsgeschichte*. München: C. H. Beck, 1991.
- SCHAFFSTEIN, Friedrich. *Johann David Michaelis als Kriminalpolitiker*: Ein Orientalist am Rande der Strafrechtswissenschaft. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988.
- SCHILD, Wolfgang. Die staatliche Strafmaßnahme als Symbol der Strafwürdigkeit, in: ZACZYK, Rainer; KÖHLER, Michael; KAHLO, Michael. (Ed.). *Festschrift für E. A. Wolff zum 70*: Geburtstag am 1.10.1998. Berlin: [s.n.], 1998.
- SCHILD, Wolfgang. (Hrsg.). *Benedikt Carpzov (1595-1666)*: Werk und Wirken: Gesammelte Aufsätze, Vorträge und Dissertationen zu Carpzov aus drei Jahrhunderten. Band 1: 1667-1927. Goldbach: [S.l.], 1997.
- SCHMITZ, Heinz-Gerd. *Zur Legitimität der Kriminalstrafe*: Philosophische Erörterungen, Berlin: Duncker & Humblot, 2001.
- SEELMANN, Kurt. Zum Verhältnis von Strafzwecken und Sanktionen in der Strafrechtsliteratur der Aufklärung. *Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft*, Berlin, v. 101, n. 2, p. 335-351, 1987.
- _____. Gaetano Filangieri und die Proportionalität von Straftat und Strafe. Imputation und Prävention in der Strafrechtsphilosophie der Aufklärung. *Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft*, Berlin, v. 97, n. 2, p. 241-267, 1985.
- SELLERT, Wolfgang. *Studien - und Quellenbuch zur Geschichte der deutschen Strafrechtfspflege, Band 1*: Von den Anfängen bis zur Aufklärung. Aalen: Scientia, 1989.
- STEPHANI, Heinrich. *Anmerkungen zu Kants metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre*. Erlangen: J. J. Palm, 1797.
- THOMASIUS, Christian. *Institutiones jurisprudentiae divinae, libri tres*: in quibus fundamenta iuris naturalis secundum hypotheses illustris Pufendorffii perspicue demonstrantur. Aalen: Scientia, 1994.
- VOLTAIRE. *Prix de la justice et de l'humanité*. In: _____. *Oeuvres complètes*. Paris: [s.n.], 1818. t. 18, p. 211.
- WOLFF, Christian. *Grundsätze des Natur- und Völkerrechts, worin alle Verbindlichkeit und alle Rechte aus der Natur des Menschen hergeleitet werden*. [S.l.]: Olms, 1980.
- _____. *Vernünftige Gedanken. 4, Deutsche Politik*: von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen. Reprint. Ed. By Hans Werner Arndt. New York: G. Olms, 1975. 5 v.
- _____. *Jus naturæ methodo scientifica pertractatvm: pars octava, sive ultima: De imperio publico, sev juri civitatis, in qua omne jus publicvm universale demosnratvr et verioris politicae inconcvssa fundamenta ponvntr*. Hildesheim: [s.n.], 1968.
- ZACZYK, Rainer. Staat und Strafe: Bemerkungen zum sogenannten "Inselbeispiel" in Kants Metaphysik der Sitten. In: LANDWEHR, Götz. (Ed.). *Freiheit, Gleichheit, Selbständigkeit*: Zur Aktualität der Rechtsphilosophie Kants für die Gerechtigkeit in der modernen Gesellschaft. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999. p. 73-89.

NOTES

1 I am grateful for critical comments by Rosmarie Burger †, Prof. Dr. Georg Geismann (Berlin), Prof. Dr. Allegra de Laurentiis (Stony Brook/New York), PD Dr. Gideon Stiening (München) and Andreas Thomas, M.A. (Wuppertal). I am also grateful to Sascha Settegast (Trier) for translating this article from German. A former version of this article was published

in Dieter Hüning, Karin Michel und Andreas Thomas (eds.): Aufklärung durch Kritik. Festschrift für Manfred Baum zum 65. Geburtstag, Berlin, pp. 333–360.

2 After studying at the Freie Universität in Berlin and the Philipps Universität in Marburg, he received an undergraduate degree in philosophy from the Philipps Universität in Marburg. In 1996 he gets his PhD with the thesis „Freiheit und Herrschaft in der Rechtsphilosophie des Thomas Hobbes“ (Berlin 1998). In 2009 he became Doctor in Philosophy in the University of Siegen with the essay „Philosophie der Strafe. Aspekte der Grundlegung des Strafrechts in der neuzeitlichen Naturrechtslehre“ (Göttingen/New York 2013). Since April 2010 he works as research assistant at the Kant-Forschungsstelle of the University of Trier. He is author of many essays focused on the doctrine of Natural Right in the Modernity, the Philosophy of the Enlightenment and the German Idealism.

3 On the ambivalent reception of the Kantian *Doctrine of Right* overall and the conditions of reception informing it; cf. the elaborate account by Diethelm Klippel (2001), and especially p. 100 ff. on the reception of the criminal law theory. Likewise, cf. Rückert (1991).

4 Cf. Abhandlung... (1805) [Julius Friedrich Heinrich Abegg]: “So far Kant himself had not remarked on the philosophy of law, apart from a few, very vague intimations. The chief cause of this was his utter ignorance of the science of law, and of that which *had been done for it in modern times*. But since this science had not been *accommodated* yet by him to his doctrine, he proceeded to work with a rashness that (every unbiased observer must acknowledge it) is only pardonable by the weakness of old age, above all with such an infinitely important enterprise, and he completed—after preparations that had at most granted him a knowledge of the legal system at the time of the *Lauterbachs* or *Ludovicis*—the most monstrous of his works, the general *Doctrine of Right*, which contains the *most admirable proofs* of an *incomparable penetration* in its presentation of the basic principles; but, regarding their *application*, in contrast, deplorable examples of senile decay, ignorance of the status *quaestionis*, even an increased amount of arbitrariness and plain inconsequence. Nowhere, however, did the latter show themselves more unmistakably than in his egregious *Theory of Criminal Law*. (“*Noch hatte Kant selbst sich über die Philosophie des Rechts, bis auf einzelne sehr unbestimzte Winke, nicht geäussert. Die Hauptursache davon war seine völlige Unkunde in der Rechtswissenschaft und dem, was in neuen Zeiten für dieselbe gethan worden war. Da aber diese Wissenschaft auf seine Lehre von ihm selbst noch nicht accommodirt worden war; so schritt er (jeder Unbefangene muss es anerkennen) mit einer, zumal bey einem so unendlich wichtigen Geschäft, nur der Schwäche des Greises verzeihlichen Voreiligkeit zum Werke, und vollendete nach einer Vorbereitung, die ihm höchstens zur Kenntniß des Rechtssystems aus den Zeiten der Lauterbache und Ludovicis verholfen hatte, das monströseste seiner Werke, die Allgemeine Rechtslehre, welche die bewundernswürdigsten Beweise eines unvergleichbaren Scharfsinnes in Darstellung der Grundprincipien; bey deren Anwendung hingegen beklagenswürdige Proben der Altersschwäche, Unkunde des status *quaestionis*, ja eine gedrängte Zahl von Willkürlichkeit und klaren Inconsequenzen enthält. Nirgends haben sich indess die*

letzteren unverkennbarer gezeigt, als bey seiner unerhörten *Theorie des Strafrechts*.”)

5 “*Noch nie war wol das philosophische Publikum auf ein versprochenes Buch begieriger, als auf dieses, welches schon vor einigen Jahren unsre Wünsche, den Besitz desselben zu erlangen, gerade in dem Augenblick getäuscht hatte, als wir der Realisirung derselben völlig gewiß zu seyn glaubten. Es ist zu erwarten, daß dieses Buch, da es nun endlich erschienen ist, sowol von den Freunden, als auch den Gegnern der Kantischen Philosophie werde verschlungen werden, und es mag allerdings sehr interessant seyn, die Sensation zu beobachten, die es nothwendig bey beiden, vorzüglich aber bey den letztern, verursachen muß.*” – I want to thank Prof. Dr. Diethelm Klippel (Bayreuth) for granting me access to the texts of contemporary reviews of the *Doctrine of Right*.

6 “*Davon bin ich freilich überzeugt, daß nur ein Princip der reinen Gerechtigkeit angemessen sey; – wer wird auch dieses bezweifeln! – aber daß dieses allein angemessene Princip das alttestamentarische der Wiedervergeltung sey, davon bin ich im geringsten nicht im Stande, den Grund anzugeben. Kant muß freilich seine guten Gründe gehabt haben, warum er jedes andre Princip verwerflich fand; allein er hat diese uns leider! nicht mitgetheilt, hat uns nicht die andern sich einmischenden Rücksichten angegeben, aus welchen ihre Unangemessenheit mit der reinen Gerechtigkeit erhellt, ja, er hat sogar vergessen, sein Princip der Wiedervergeltung zu deduciren, so daß also jeder, der nicht schon vorher Kants Meynung war, keinen andern Grund finden kann, seine vorige Ueberzeugung aufzugeben, als Kants Auctorität.*” (GROLMAN, 1797, p. 130). Rezension der *Rechtslehre*. A similar criticism of Kant is raised by Heinrich Stephani (1797, p. 117).

7 Immanuel Kant, Metaphysical First Principles of the Doctrine of Right, in: *The Metaphysics of Morals*, ed. by Mary J. Gregor, Cambridge 1991, specifying the pagination of the Akademie-Ausgabe (Gesammelte Schriften, Vol. VI, Berlin 1900 ff., abbreviated in what follows as ‘AA’ with number of volume and page), p. 332.

8 “*Den Grund des Strafrechts setzt der Verf. in einen categorischen Imperativ, und den Maastab der Strafe in Rücksicht auf Quantität und Qualität derselben in das Wiedervergeltungsrecht (jus talionis). Ausgedrückt ist jener Imperativ in seiner Allgemeinheit nicht; doch liegt in den angezogenen Beispiele: wer tödtet, der mus sterben, wer den andern beschimpft, beschimpft sich selbst, der allgemeine Saz: wer ein Verbrechen begeht, mus gestraft werden, und die Strafe mus mit dem Verbrechen gleich seyn. Hier ist doch wohl der Grund des Strafrechts, das ein Gerichtshof im Staate haben soll, noch nicht erwiesen. Es ist zwar an deme, daß einer nur deswegen gestraft werden kann, weil er strafbar ist; aber in dieser ersten Bedingung der Denkbarkeit der Strafe liegt noch kein Grund der Nothwendigkeit, wenns nicht der ist: Genugthuung ist derjenige schuldig, der die allgemeine Ordnung verletzt hat; das Object der Genugthuung, das von dem Strafbaren gefordert wird, ist die Strafe an ihm, als Abhaltungsmittel für Andere von künftigen Verbrechen. Aber wie soll nun die Wiedervergeltung der Maastab seyn? Soll der Ehebrecher das nemliche Uebel wieder an sich erfahren? Soll, wenn der Saz geboten ist: wer getödtet hat, der sterbe! derjenige nun, welcher aus Nachlässigkeit tödtet, dennoch sterben, weil er getödtet hat, wie der boshafe Mörder. Hier liegt*

wenigstens noch manches der Anwendbarkeit dieses Grundsatzes für das Strafrecht im Wege. Hr. Kant bemerkt selbst, daß gegen das Ende des Buchs manche Abschnitte mit minderer Ausführlichkeit behandelt seyen.” (REZENSION..., 1797, p. 166). The same mistake of not differentiating between material and formal talion is also committed by the author of the already quoted “Abhandlung über die neueste Behandlung des Criminalrechts” (see above, footnote 2), Column 5: “How the legislator is supposed to avenge uproar and riot, counterfeit in coins, and the like with the punishment of *talion* (which is advanced as the sole just standard), or how it should be possible to him to take a tooth for a tooth when an entirely toothless woman knocks out the teeth of another, is not determined.” (“Wie der Gesetzgeber Aufruhr und Tumult, Falschmünzen u. s. w. mit der Strafe der Talion (die als einziger gerechter Maasstab aufgestellt ist) ahndet, oder wie ihm möglich seyn sollte, Zahn um Zahn zu nehmen, wenn ein ganz zahnloses Weib einem andern die Zähne eingeschlagen hat, ist nicht entschieden.”) – Hariolf Oberer (1981, p. 423) remarks on this: “It is more of an argument against an author’s rational powers of judgment than against the retaliation principle of justice when the argument is brought forward that deed and punishment are not comparable measures. The tertium comparationis is the freedom in the external use of *Willkür*” (“Es ist eher ein Argument gegen die vernünftige Urteilsfähigkeit eines Autors als gegen das Vergeltungsprinzip der Gerechtigkeit, wenn damit argumentiert wird, daß Tat und Strafe keine vergleichbaren Größen sind. Das tertium comparationis ist die Freiheit des äußeren Willkürgebrauchs.”)

9 This assertion—that the *jus puniendi* is a natural law competence of the individual which only later got transferred to the bearer of the supreme political authority—essentially reaches back to Hugo Grotius (); on Grotius’ theory regarding the right to punish cf. my article “*Nonne puniendi potestas reipublicae propria est* – Die naturrechtliche Begründung der Strafgewalt bei Hugo Grotius (HÜNING, 2000).

10 “Diese Erklärung setzt voraus, daß zwischen Personen, die auf dem Fusse der Gleichheit mit einander stehen, kein Strafrecht statt finde. Aber wenn dieses auch wahr wäre; so bedürfte es doch eines Beweises, welchen Rec. ungern vermißt hat. Denn das [...] im Naturstande kein Strafrecht statt finden kann, liegt weder im Begriffe dieses Rechts, noch ist es der gemeinen Vernunft zuwider. Denn wenn ein muthwilliger Bube z. B. im Naturstande einen Mann kontinuirlich neckt, und dieser giebt ihm eine Tracht Schläge dafür; so erkennt jeder dieses für eine ganz gerechte Strafe, ob der Strafende gleich dem Beleidiger sonst nichts zu befahlen hat.” (JACOB, 1797, Column 57 f.).

11 “Aussprüche über das Strafrecht [...] stünden mit den Prinzipien seiner Philosophie überhaupt [...] in geradem Widerspruch.” (KÖSTLIN, 1845, p. 1); a similar argument is found in (LAISTNER, 1872, p. 102), who claims that “[...] the notion of retaliation as Right contradicts Kant’s own principles.” (“der Gedanke der Wiedervergeltung als Recht mit Kants eigenen Prinzipien in Widerspruch steht”) (LAISTNER, 1872, p. 105).

12 “[...] wenn man ehrlich sein will und sich nicht blenden lässt durch den berühmten Namen, kaum die Bezeichnung eines wissenschaftlichen Versuchs”, (BAR, 1882, p. 242).

13 Köstlin (1845, p. 7): Kant “[...] really believes that, out of the theologians’ archaic metaphysical concept of retaliation and

punishment, he made a new concept which allegedly agrees with his new metaphysics, founded upon the necessities of practical reason, and does not, from the outset, contradict his tracing back of the remaining Doctrine of Right to transcendental freedom.” (“vermeint wirklich aus dem altmetaphysischen Vergeltungs- und Strafbegriff der Theologen einen neuen Begriff gemacht zu haben, der sich mit seiner neuen, auf die Bedürfnisse der praktischen Vernunft gegründeten Metaphysik vertrage und von vornherein in keinem Widerspruch zu seiner Zurückführung der übrigen Rechtslehre auf die transzendentale Freiheit stehe.”)

14 On this cf. Byrd (1989); Zacyk (1999). Neither authors discusses the problem of “blood guilt” that is of interest here.

15 KANT, RL, AA 06: 333. – The theme of blood guilt reappears toward the end of the “Metaphysical First Principles of the Doctrine of Virtue” (in the “Concluding Remark”): “I will not allow *blood-guilt* to come upon my Land by granting pardon to an evil, murdering duelist for whom you intercede, a wise ruler once said” (KANT, TL, AA 06: 490).

16 On the continuation of the Mosaic idea of talion far into the 18th century, cf. the evidence presented by Louis Günther (1891, p. 20 f.; 1895, p. 48 f.).

17 “[...] die grundsätzliche Auffassung des 17. und 18. Jahrhunderts, nach der die staatliche Strafe in erster Linie dazu dienen sollte, von der durch die Sünde ihrer Mitglieder beleckten Gemeinschaft den Zorn Gottes abzuhalten.” (SCHAFFSTEIN, 1988, p. 9).

18 Carpzov (1635, Practica nova, Pars III, quæstio 101, n. 15): “Ac licet maxime poenarium irrogatio delinquentem nec juvet, nec corrigit, attamen propter alios nequaquam haec omittenda erit; ne scilicet ob delictum alterius impunitum, gravius quid alii, eiusdem Civitatis hominibus contingat. Saepe enim ob unius delictum, dum non vindicatur, DEUS in universum irascitur populum” (quoted after Sellert (1989, p. 286). – For the earlier literature on Carpzov, cf. Schild (1997); regarding the more recent state of scholarship cf. the anthology by Jerouschek, Schild and Gropp (2000).

19 Carpzov (1635, q. 76, n. 5). – On Carpzov’s conception of punishment cf. Härtter (2000, p. 184 ff.).

20 Quoted after Sellert (1989, p. 467). Also cf. Günther (1891, p. 13 ff.). Even as late as 1748, the penal code for the Electorate of Hesse (Title IV §1) specifies as the purpose of punishment that “God’s wrath and punishment be diverted from country and people, and that blood guilt not be brought over the country” (“Gottes Zorn und Strafe von Land und Leuten abgewendet und nicht Blutschuld auf das Land gebracht werde”). Quoted after Fischl (1913, p. 8).

21 On another occasion, I attempted to delineate the process by which secular purposes of punishment came to be widely accepted by investigating the penologic assessment of atheism. Cf. Hüning (2002).

22 “Unter diese baumstarken Wörter, die Vernunft, Empfindungen, Sinne und alles zu Boden schlagen, gehört also auch das Wort Blut, oder noch schreckhafter, Menschenblut, besonders aber Blutschuld, welches letztere gleichwohl bey uns Christen keinen Sinn, und nicht die geringste Bedeutung hat. [...] Bey den Juden und Arabern hatte das allerdings eine vernünftige Bedeutung, indem diese hebräische Redensart vom Bluträcher hergenommen

ist, da des Entleibten nächster Anverwandter wenn er nicht vor aller Welt verachtet, und für einen feigherzigen Schurken gehalten seyn wollte, so wie auch ausserdem, eine Verbindlichkeit auf sich hatte, an dem Todschläger sich zu rächen, welche Obliegenheit man *Blutschuld* nennte, so daß die Obrigkeit verbunden war, den Rächer zu unterstützen, und, wenn sie den Mörder gefangen hielt, ihn auszuliefern, damit dieser Bluträcher ihn selbst tödten, und seine Rache an ihm austoben könnte. [...] Ich zweifle nicht, daß diese Blutrache bey denen herum ziehenden Patriarchen, die keine Obrigkeit kannten, also bey andern Völkern und zu andern Zeiten ein heilsames Gesez gewesen, aber bey den Christen sind die Redensarten: *Blutschuld auf sich haben; Blutschulden auf ein Land bringen* blos Worte, die allerdings sehr überraschen, und ein Schaudern erregen, übrigens aber so wenig wahren Sinn in sich fassen, als Zeter und Zetergeschrey, welches ohne alle Bedeutung, gleichwohl aber ein gewaltiges Wort ist. *Blutschuld auf ein Land bringen*, was heißt das? Es bedeutet, daß Gott wegen der Nachsicht eines einzigen Richters, das ganze Land, eine Million Menschen, worunter doch auch Orthodoxen, eine Million, sage ich, unschuldiger an der Regierung nicht Antheil nehmender Menschen, verderben wird. Stimmt dergleichen mit den göttlichen Eigenschaften überein?" Hommel (1784, § 56, p. 114 f., 117). – An approach that attempts to place retributive punishment in its historical context can also be found in Filangieri (1787, p. 164 ff.): On the one hand, punishment by retaliation (in the sense of material talion) is of such a kind that it "must be effaced from every code of law of a nation yet come to its maturity" ("aus jedem Gesetzbuch einer schon zu ihrer Reife gekommenen Nation vertilgt werden muß"), but on the other hand it is thoroughly appropriate in primitive or barbaric societies since it was, by means of it, possible to "give the people the first, albeit inchoate idea of the punishments' relation to the crime" ("dem Volk die erste obgleich unvollkommene Idee von dem Verhältnis der Strafen zu dem Verbrechen") and to avoid private revenge.

23 Regarding the rejection of retaliation by the vast majority of natural law scholars, cf. Hobbes (1991, p. 106 f.): "[W]e are forbidden to inflict punishment with any other designe, than for correction of the offender, or direction of others. [...] Revenge, without respect to the Example, and profit to come, is a triumph, or glorying in the hurt of another, tending to no end; [...] and glorying to no end, is vain-glory, and contrary to reason; and to hurt without reason, tendeth to the introduction of Warre; which is against the Law of Nature; and is commonly stiled by the name of *Cruelty*"; Hobbes (1983, III, § 1); Pufendorf (1998, § 8 ff.); Thomasius (1994, lib. III, cap. VII, § 37); Wolff (1968); Wolff (1980, § 156); Voltaire (1818, art. III, p. 211); Michaelis (1775, p. 11 ff.); Filangieri (1787, v. 4, book 3, p. 17 ff.).

24 In lieu of the vast majority of criminal law theoreticians I will here only refer to Hobbes (1991, p. 215 f.): "the aym of Punishment is not a revenge, but terror". – On the overall problem of the purpose of punishment, cf. Seelmann (1987).

25 Also cf. Thomas Auxter, Kant's Theory of Retribution, in: Gerhard Funke (ed.), Akten des Siebten Internationalen Kant-Kongresses Mainz 1990, Bonn/Berlin 1991, Vol. II, 2, pp. 307-315, who claims that "retribution is not suitable as a theory of criminal justice for Kant's moral philosophy" (p. 315).

26 On Kant's rejection of the theories of punishment prevalent in the 18th century, cf. Ritter (1971, p. 176 ff.).

27 This thesis was already argued by Ebbinghaus (1988, p. 306). That it is necessary in regard to Kant's justification of criminal law to distinguish "between the reason for threatening and the reason for executing punishment", since the doctrine of retaliation only relates to the latter problem, was emphasized by B. Sharon Byrd (1989, p. 153). – Incidentally, Kant was not the only one who championed the notion of talion during the Age of Enlightenment, cf. Günther (1891, p. 149 ff., here p. 149): "In opposition to those who object to the notion of talion on principle [Christian Wolff and his disciple Regner Engelhard, D.H.] we find disquisitions, still strongly embellished with theological set phrases, by the jurist Samuel v. Cocceji, the theologian and philosopher Crusius, and the philosopher Baumgarten, which remained of rather minor importance to the history of criminal law theory overall. All of them behold the actual nature of punishment in its orientation toward the past, and therefore still allow vast dominion to the *idea of retribution*." ("Im Gegensatz zu diesen prinzipiellen Gegnern des Talionsgedankens stehen die im ganzen nur von ziemlich untergeordneter Bedeutung für die Geschichte der Strafrechtstheorien gebliebenen, noch stark mit theologischen Floskeln verbrämten Erörterungen des Juristen Samuel v. Cocceji, des Theologen und Philosophen Crusius und des Philosophen Baumgarten, welche sämtlich das eigentliche Wesen der Strafe in ihrer Richtung auf die Vergangenheit erblicken und daher auch der *Vergeltungsidee* noch ein weites Herrschaftsgebiet einräumen.")

28 Seelmann (1987, p. 336 f.).

29 On the rational law requirement of proportionality, cf. for example Thomasius (1994, III, 7, § 120): "Quamvis igitur exactissimæ regulæ propter infinitas circumstantias tradi nequeant, summa tamen eo reddit, quod princeps in paenarum irrigatione prospicere debeat, ut paenæ adibeantur proportionate delictis, hoc est, ut ille tantæ sint, quante sufficiunt ad reprimendam libidinem mortaliū, qua feruntur in peccatum, nam & medicus medicamenta adhibet proportionata morbis"; Montesquieu (1979, XII, c. 4); Beccaria (1966, p. 47 ff.); Filangieri (1787, p. 286 ff.); Marat (1955, p. 51); Jakob (1797, 429 ff.); regarding the proportionality requirement also cf. Rüping (1991, p. 59), und Seelmann (1985, p. 241-267), as well as the article by the same author mentioned in the previous footnote.

30 According to the formulation by Heineccius (1744, II, 8, §§ 164 f.) (quoted after Kurt Seelmann (1987, p. 340)).

31 In what follows, Engelhard and Wolff are treated as authors whose theories exhibit the problems related to the determination of the degree of punishment in a remarkably clear manner. However, I do not claim that Kant is actually referring to these authors in his Doctrine of Right. – On Wolff's theory of punishment, cf. the still important analysis by Frank (1887), as well as the remarks by Bachmann (1977, p. 222 ff.), who however attempts to soften the difficulties of determining the degree of punishment in Wolff.

32 Engelhard (1996). Cf. my review of this reprint in: Hüning (2001, p. 595-597).

33 Engelhard, *Versuch eines allgemeinen peinlichen Rechtes*, § 8.

34 Engelhard, *Versuch eines allgemeinen peinlichen Rechtes*, § 170.

35 Engelhard, *Versuch eines allgemeinen peinlichen Rechtes*, § 299.

36 Engelhard, *Versuch eines allgemeinen peinlichen Rechtes*, § 299.

37 Engelhard, *Versuch eines allgemeinen peinlichen Rechtes*, § 172.

38 On the preventive purpose of punishment, cf. for example Wolff (1975, § 346; quoted in what follows as: Deutsche Politik): "Since punishments, where necessity requires it, are also executed against the life of criminals, in order that everyone beheld the sternness of the authorities and dread is awakened on that account; they do not take place merely to reform those who endure them, so that they will no longer accede in the future to the same misdeeds the like they had carried out, but for the most part—and, as far as the life penalties are concerned, solely—as an example unto others, that they may reflect on themselves in it." ("Weil die Straffen, auch, wo es die Noth erfordert, am Leben der Verbrecher, vollzogen werden, damit jedermann den Ernst der Obrigkeit siehet, und dadurch eine Furcht erwecket wird; so geschehen sie nicht allein zur Besserung derer, die sie ausstehen, daß sie sich künffttig nicht mehr auf dergleichen Unthaten, als sie ausgeübet, betreten lassen, sondern hauptsächlich, ja die Lebens-Straffen einig und allein, zum Exempel anderer, daß sie sich daran spiegeln.")

39 Wolff, *Jus naturæ I*, Frankfurt/Leipzig 1740, § 1063: "Jus puniendi infinitum est. Etenim cum jus puniendi illud sit, quod tibi competit in eum, qui te læsit (§ 1061), in hunc vero tantumdem tibi liceat, quantum ad avertendum periculum læsionis futuræ, sive ab eodem tibi atque aliis, sive ab aliis ejus exemplum securis tibi metuendæ sufficit (§ 1059); juri puniendi in genere non præscribi possunt limites, sed ei demum ex circumstantiis præsentibus præsigendi. Quoniam itaque jus infinitum est, cui in genere præscribi limites non possunt, sed cui demum ex circumstantiis præsentibus præfigendi (§ 977); jus puniendi infinitum est"; cf. Frank, *Die Wolfsche Strafrechtsphilosophie*, pp. 82 f.

40 Nonetheless, on other occasions Wolff holds on to the proportionality principle and accordingly to the requirement that the degree of punishment correspond to the gravity of guilt, cf. Wolff, *Jus naturæ VIII*, § 625; Id., *Deutsche Politik* § 343.

41 Wolff, *Jus naturæ I*, § 1059.

42 "Eben deswegen weil die Straffe, damit die Ubelthäter belegt werden, andern zum Exempel dienen sol, daß sie nemlich dadurch bewogen werden, für dergleichen Verbrechen sich zu hüten, und einen Abscheu davor zu bekommen; so müssen die Zuschauer dabey Gelegenheit finden, nicht weniger die Schändlichkeit des Verbrechens, als den Ernst der Obrigkeit es zu bestraffen, ihnen lebhafft vorzustellen. [...] Z. E. Es werden an einigen Orten die Diebe besonders angekleidet, indem man sie ausführt, damit sie durch den Diebs-Habit denen Zusehern abgebildet werden, wie das Gemüthe bey ihnen beschaffen gewesen, das ist, daß sie tückisch und betrügisch, und begierig das gestohlene zu verbergen aussehen".

43 Dülmen (1988).

44 "Da eine grosse Menge das klägliche Bezeichen des Uebelthäthers so wol bey der Ausführung, als auf der Gerichtsstätte sehen sol; so sol die Gerichtsstätte von dem Orte, wo er verurtheilet wird, weit abliegen, damit er durch viele Leute bequem kan durchgeführt werden, auch ihm dadurch die Angst des Todes vermehret wird und er durch seine erbärmliche Gestalt einen desto grösseren Eindruck in das Gemüthe der Zuschauer machet". Wolff also declares that, should the culprit have died prior to the execution of the death punishment, it is permissible to carry out the punishment as a *poena exemplaria* against his corpse. Cf. Wolff (1968, VIII, § 705).

45 "[...] noch vor aller Möglichkeit einer Unterscheidung von Recht und Ethos im engeren Sinne (Tugend)."

46 KANT, KpV, AA 05: 37.

47 "[...] zurechenbare Verhältnis von Sollen und Handlung."

48 "Implikat des positiven Freiheitsbegriffs, in der Bedeutung der prinzipiellen Strafwürdigkeit eines jeden Verstoßes gegen ein praktisches Gesetz, d. h. die Vernunftnotwendigkeit der Strafe."

49 Doctrine of Right.

50 Doctrine of Right § B.

51 Doctrine of Right § D.

52 Wolff (1968, VIII, §§ 653 f.).

53 KANT, RL, AA 06: 331: "The principle of punishment (Strafgesetz) is a categorical imperative" which states that punishment can be inflicted on the criminal "only because he has committed a crime". Kant (nominally) defines punishment itself as "the rightful effect of what is culpable" (KANT, MS, AA 06: 227). Regarding the real definition of punishment, Kant follows the natural law tradition, which again follows Grotius in designating punishment as a "malum passionis quod infligitur ad malum actionis" (GROTIUS, 2005, II, 20, § 1); cf. Achenwall (1763, § 40), (AA 19: 347), KANT, Praktische Philosophie Powalski, V-PP, AA 27: 150; Moralphilosophie Collins, V-Mo/Collins, AA 27: 286; Metaphysik der Sitten Vigilantius, V-MS/Vigil, AA 27: 552.

54 On this cf. Byrd (1989, p. 153); Brandt (1996, p. 449); Hruschka (2003, p. 218).

55 On this cf. Hepp (1968, § 4, p. 23): "The rational necessity of punishment does not yet give the principle for its *quantity and quality* (the degree and kind of punishment)." ("Mit der Vernunftnothwendigkeit der Strafe ist aber noch nicht das Prinzip für die *Quantität und Qualität* (den Grad und die Art der Strafe) gegeben"). For a similar view, cf. Ebbinghaus (1988, p. 306).

56 On this cf. Ebbinghaus (1988, p. 306 ff.); Cattaneo (1998, p. 44) and Höffe (1981, p. 364 ff.), where he distinguishes between 'general' and 'special' retribution. However, Höffe believes that Kant made the "[...]" transition from a broad to a narrow concept of retribution [...] without enunciating it, perhaps even without noticing it" ("Übergang vom weiten zum engen Vergeltungsbegriff [...] ohne es auszusprechen, vielleicht auch, ohne es zu bemerken") (HÖFFE, 1981, p. 367 f.). To me it seems that this distinction is of a **systematic** nature in Kant, in the way outlined above, and thus carried out knowingly.

57 That the principle of talion is specifically located in the question regarding the determination or execution of the punishment was repeatedly and rightly pointed out in the literature, cf. *Byrd* (1989, p. 152 f.), who emphasizes that Kant strictly differentiates between “[...] the reason for threatening and the reason for executing punishment” (BYRD, 1989, p. 153); likewise *Brandt* (1996, p. 456), *Schmitz* (2001, p. 113) and *Merle* (2001, p. 196), who likewise limits Kant’s use of the principle of retaliation to the determination of the degree of punishment.

58 Kant does recognize the relative purposes of punishment of deterrence or reform, but only as subsidiary principles for determining the punishment; regarding this cf. *Oberer* (1982, p. 412 f.).

59 Kant also rejects the deterministic psychology presupposed by theories of deterrence: “But to regard punishments and rewards completely as a clockwork in the hands of a higher power, which serves only to move rational beings into activity toward their final intent (happiness) by their means, is even too obviously a mechanism of their will, abrogating all freedom, for us to occupy ourselves with.” (“Vollends aber Strafen und Belohnungen nur als das Maschinenwerk in der Hand einer höheren Macht anzusehen, welches vernünftige Wesen dadurch zu ihrer Endabsicht (Glückseligkeit) in Täthigkeit zu setzen allein dienen sollte, ist gar zu sichtbar ein alle Freiheit aufhebender Mechanismus ihres Willens, als daß es nöthig wäre uns hiebei aufzuhalten.”) (KANT, KpV, AA 05: 38).

60 KANT, GMS, AA 04: 428 ff.

61 Critique of Practical Reason, in: The Cambridge... (KANT, KpV, AA 05: 37): “In every punishment as such there must first be justice, and this constitutes what is essential in this concept.”

62 “am Thäter gerichtlich vollzogenen, doch von aller Mißhandlung, welche die Menschheit in der leidenden Person zum Scheusal machen könnte”, Doctrine of Right.

63 Explanatory Remarks on the Metaphysical First Principles of the Doctrine of Right.

64 “Rechtsverhältniß”, KANT, RL, AA 06: 228.

65 Explanatory Remarks on the Metaphysical First Principles of the Doctrine of Right; regarding the distinction between “punitive justice” and “punitive prudence”, also cf. KANT, Metaphysik der Sitten Vigilantius, V-MS/Vigil, AA 27: 551; Moral Mrongovius, V-Mo/Mron, AA 27: 1436.

66 Explanatory Remarks on the Metaphysical First Principles of the Doctrine of Right.

67 KANT, Doctrine of Right, RL, AA 06: 224: “An unintentional transgression of a Duty, which is, nevertheless, imputable to a Person, is called a mere *fault* (*culpa*). An intentional transgression—that is, an act accompanied with the consciousness that it is a transgression—constitutes a crime (*dolus*).”

68 “[...] im Widerspruch mit der möglichen Realisierung des Rechtes der Menschheit unter Bedingungen der Erfahrung gehandelt” “sich diese Realisierung nicht zum Zwecke”.

69 Explanatory Remarks on the Metaphysical First Principles of the Doctrine of Right.

70 KANT, Doctrine of Right, RL, AA 06: 332.

71 The decisive specification—that the principle for determining the degree of punishment can be nothing but formal talion (“das jus talionis der Form nach”)—is only found in the ‘Anhang erläuternder Bemerkungen’ (KANT, MS, AA 06: 363) and probably represents a reaction to the misunderstandings that befell reviewers, as outlined above.

72 Doctrine of Right.

73 Doctrine of Right.

74 Doctrine of Right. – I will disregard the fact that Kant uses these formulations to justify the legitimacy of the death punishment; in this context, I am only concerned with reconstructing the principles behind the Kantian argument in favor of the *jus talionis*.

75 BYRD, Strafgerichtigkeit bei Kant, p. 157: “Retributive justice [...] is [...] not a principle that serves to justify state-legitimized revenge for criminal deeds, but rather a principle that prescribes strict limitations for the state’s treatment of each individual.” (“Vergeltungsgerechtigkeit [...] ist [...] nicht ein Prinzip, das dazu dient, staatlich-legitimierte Rache für kriminelle Taten zu rechtfertigen, sondern vielmehr ein Prinzip, das die strikte Begrenzung der staatlichen Behandlung eines jeden Individuums vorschreibt.”)

76 Cf. also KANT, MS, AA 06: 277.

77 “[...] eine normative Unterscheidung zwischen ‚Natürlichem‘ („Naturgemäßen“) und ‚Unnatürlichem‘ („Naturwidrigen“) auf der Grundlage von vorfindlichen (natürlichen) Phänomenen”, Geismann (1974, p. 33), who criticizes Kant’s discussion of the “*crimina carnis contra naturam*” as a fallback to a “mode of thought oriented toward that which *is*” (“am Sein orientierte Denkweise”, Geismann (1974, p. 34)), a mode of thought typical for natural law doctrine.

78 “[...] das Recht statt auf die angenommene Harmonie der Schöpfung mit allen möglichen natürlichen Zwecken des Menschen auf ein Gesetz der Freiheit gründete” (EBBINGHAUS, 1988, p. 296).

79 KANT, Doctrine of Right, RL, AA 06: 363.

80 “[...] unvermerkte[r] Widerspruch”, Oberer (1982, p. 416 ff.) demonstrated that one can in fact argue against punishment by castration or death on the basis of the Kantian principles of Right.

81 “[...] mit dem Glauben an die Strafgerichtigkeit Gottes im Alten Testament verbunden war.”

82 “kein anderes sein als das der Gerechtigkeit” “Idee einer göttlichen Strafgerichtigkeit” “[...] ist nicht ein besonderes richtendes Wesen, was sie ausübt [...], sondern die Gerechtigkeit gleich als Substanz (sonst die ewige Gerechtigkeit genannt), die wie das Fatum (Verhängniß) der alten philosophirenden Dichter noch über dem Jupiter ist” “[...] das Recht nach der eisernen, unablenkbaren Nothwendigkeit aus, die für uns weiter unerforschlich ist”, Doctrine of Virtue.

83 “[...] auf gewisse Zeit, oder nach Befinden auch auf immer in den Sklavenstand” “[...] ursprüngliche(n), jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende(n) Recht”, Doctrine of Right.

Received / Received: 6.8.2012

Aproved / Approved: 29.8.2012

EL KANT DE FOUCAULT¹

*Robert B. LOUDEN*²

Muchos kantianos se mostraron asombrados, muy asombrados, cuando supieron que Michel Foucault, satisfaciendo parte de las exigencias de su doctorado en filosofía, no sólo había traducido, sino también escrito un detallado ensayo interpretativo de la *Antropología en sentido pragmático* de Kant. ¿Cómo? Foucault, el autor que acusaría más tarde a Kant de haber arrullado al pensamiento moderno en “el sueño antropológico”, una “forma de pensamiento deformada y retorcida”, “[...] que ha gobernado y controlado la senda del pensamiento filosófico de Kant a nuestros días”³ (FOUCAULT, 1993, p. 331-333) – ¿este individuo comenzó su carrera académica como un traductor y estudiioso de Kant? *Qu'est que c'est?* Seguramente, alguien que se ha enfrentado largas horas al reto de verter las difíciles frases de Kant a otra lengua y ha explorado con detalle los orígenes del texto y sus conexiones con otras obras del *corpus* kantiano, tendría que llegar a amar (o, por lo menos, a *respetar*, habida cuenta de que

después de todo hablamos de Kant)⁴ el objeto de su devoción?

Naturalmente, la tarea de reevaluar la relación de Foucault con Kant se ha emprendido antes, muy probablemente a raíz de la publicación de “¿Qué es la Ilustración?” en 1784, poco después de su muerte. En este último ensayo y en varios escritos relacionados, Foucault habla sobre Kant de una manera mucho más positiva de lo que lo hizo en *El orden del discurso*, abordando explícitamente la concepción de la Ilustración en Kant como una “[...] crítica permanente de nuestra era histórica” y elogiándole por haber inaugurado “[...] una ontología de nosotros mismos, de la realidad presente” – “una forma de reflexión”, añade, “a la que me adscribo”.⁵ (FOUCAULT, 1984, p. 42; 2010, p. 21). Tras la aparición inesperada de “¿Qué es Ilustración?” varios comentadores secundaron la línea de Habermas, al concluir que Foucault estaba trabajando en dos Kant diferentes –el Kant de *Las palabras y las cosas*, que “[...]

humanismo postrero” y el Kant de “¿Qué es la ilustración?”, que fue “[...] mucho más interesante y provocador”⁶. (SCHMIDT; WARTENBERG, 1994, p. 283).

La traducción de Foucault de la *Antropología* se publica por primera vez en 1964, pero su ensayo interpretativo, *Introducción a la Antropología de Kant*, que es el objetivo principal de este texto, no se publicó oficialmente hasta 2008.⁷ Esta publicación de 2008 es la declaración más detallada de Foucault sobre la filosofía de Kant, en la que explora con algún detalle no sólo la *Antropología*, sino también muchos otros escritos de este pensador. Mientras que muchos comentadores consideran que este trabajo temprano contiene las raíces del “humanismo vacío” posterior de Foucault en *Las palabras y las cosas*⁸, la postura que aquí se toma con respecto a Kant se encuentra en algún lugar entre el que ocupan *Las palabras y las cosas* y “¿Qué es Ilustración?”. ¿Deberíamos extender el planteamiento de Habermas y decir que Foucault estaba trabajando con tres Kant distintos, a saber, uno que le gustaba, otro que no y otro que estaba a medio camino entre estos dos? Mi punto de vista es que multiplicar a Kant, cuando la interpretación se pone difícil, no es una estrategia prudente. Y, justamente, así como el Capitán Renault (de la célebre película *Casablanca*) no estaba de hecho asombrado por el hecho de que se apostara en el club nocturno de Rick (toda vez que él mismo era un participante frecuente y beneficiario de esta actividad)⁹, no creo que muchos estudiosos kantianos se asombraran realmente al saber que el mismo Foucault que escribió *Las palabras y las cosas* había traducido y escrito extensamente con anterioridad sobre la *Antropología* de Kant. La evidencia ha estado a la vista durante muchos años. La tarea es qué hacer con ella.

En lo que sigue analizaré y evaluaré la interpretación de Foucault de la *Antropología* de Kant. Algunos autores se han referido a la *Introducción* de Foucault como a un “comentario”¹⁰, pero no se trata de un comentario en el sentido tradicional del término. No hay un análisis línea a línea del texto de Kant. Algunos pasajes específicos se comentan separadamente, pero muchos carecen de referencia alguna. El texto de Foucault carece de encabezamientos de capítulos y secciones. Se divide en diez secciones no numeradas – en la edición francesa separadas por asteriscos; en la traducción inglesa, mediante un espacio extra.

Sección 1. La mayor parte de la sección 1 se publicó efectivamente antes de 2008. Foucault usó el material inicial para la “Nota histórica” que precedía a su traducción de la *Antropología* de Kant, editada por primera vez por Vrin en 1964. Buena parte del texto está concernido por “la cuestión de las fechas” (FOUCAULT, 2009 p. 23; 2008, p. 15). La *Antropología* de Kant se publicó por primera vez en 1798, pero ¿cuándo fue escrita exactamente? No es fácil responder a esta pregunta, en parte porque el texto de Kant está basado en cursos que impartía anualmente a partir del semestre de invierno 1772/73, pero también porque Kant comenzó a dar cursos sobre geografía física en 1756. Sus cursos de antropología son, en parte, fruto de sus cursos de geografía física. La Geografía física y la Antropología son dos partes de un conjunto más amplio que Kant llama *Weltkenntnis* o conocimiento del mundo. En su “Introducción” a las *Lecciones de Geografía física*, declara: “La experiencia de la naturaleza y la del ser humano constituyen conjuntamente el conocimiento del mundo. Adquirimos conocimiento del ser humano por medio de la antropología; debemos nuestro conocimiento de la naturaleza a

la *geografía física*" (KANT, PG, AA 09: 157)¹¹. Foucault se lamenta de que "[...] no sepamos nada, o virtualmente nada, sobre las diferentes versiones de [...] [la *Antropología* de Kant] previas al manuscrito definitivo" (FOUCAULT, 2009, p. 18; 2008, p. 11). Esto era verdad en 1961, cuando Foucault escribió su *Introducción*, pero afortunadamente ya no es el caso. En 1997, Reinhard Brandt y Werner Stark publicaron un conjunto de Cursos de Antropología en la Academia alemana de las Ciencias, que contiene siete transcripciones diferentes de Antropología que datan entre 1772 y 1798. Una traducción inglesa de la mayor parte de este material, editado por Allen Wood y yo mismo, se publicará en diciembre de 2012 como un volumen de la *Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*.¹² El deseo de Foucault de "[...] criterios externos fiables [...] que ofrecerían los medios para datar [...] las capas que proporcionan [a la *Antropología*] su profundidad geológica". (FOUCAULT, 2009, p. 19; 2008, p. 12) es ahora una realidad. Una "arqueología del texto" (FOUCAULT, 2009, p. 19; 2008, p. 13) es ahora posible.

En una parte importante de la sección I, que no se reimprimió con la "Nota histórica", Foucault introduce un tema al que vuelve repetidamente en secciones posteriores —a saber, "[...] la cuestión central de la relación entre antropología y crítica" (FOUCAULT, 2009, p. 22; 2008, p. 14). Kant comenzó a impartir cursos sobre antropología en 1772, y la primera edición de la *Critica de la razón pura* se publicó en 1781, de modo que una posibilidad es que la perspectiva de Kant sobre la antropología y la naturaleza humana influyeron en la primera *Critica*. Como indica Foucault: "[...] ¿había, ya desde 1772, y yaciendo quizá en el fondo de la Crítica, una cierta imagen concreta del hombre que

ninguna elaboración filosófica ha alterado en lo esencial" (FOUCAULT, 2009, p. 39; 2008, p. 12)? Más adelante, en el mismo párrafo, señala una segunda posibilidad: "[...] [p]uede ser también que la *Antropología* haya sido modificada en sus elementos mayores a medida que se iba desarrollando la empresa crítica" (FOUCAULT, 2009, p. 39; 2008, p. 13). En el último caso, agrega que la primera *Crítica* "[...] añadiría [a su carácter propio de "propedéutica" a la filosofía] un papel constitutivo en el nacimiento y el devenir de formas concretas de la existencia humana" (FOUCAULT, 2009, p. 39; 2008, p. 13). Someter a prueba la propia respuesta de Foucault a las cuestiones que plantea sobre la relación *Antropología/Crítica* es más fácil de decir que se llevar a cabo. Con todo, intentaré hacerlo sucintamente. Sin embargo, lo más extraño a propósito de este aspecto clave de la *Introducción* de Foucault es que establece rígidas alternativas a lo largo de la entera discusión. O bien la *Crítica* es "constitutiva" para la *Antropología*, o bien la *Antropología* y su consideración del hombre subyacen a la *Crítica*. No toma en consideración otras opciones, por ejemplo, que las dos obras no están estrechamente interconectadas, sino que constituyen componentes relativamente independientes de la filosofía de Kant. Esta tercera opción es la que la mayor parte de los estudiosos de la *Antropología* de Kant sostienen. Reinhard Brandt, por ejemplo, escribe al comienzo de a p. 500 de su *Kritisches Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*:

La antropología pragmática es una enciclopedia de la filosofía kantiana en un nivel empírico; no se integra en el ... sistema de la filosofía transcendental o de la filosofía crítica, sino que más bien se encuentra cerca de la filosofía real [*eigentliche*] y discute sus problemas en la dimensión posible en una disciplina empírica – con diversos préstamos y puentes a la filosofía

pura. Su enseñanza es, en principio, de una generalidad empírica; no justifica estructuras universales y *a priori*. (BRANDT, 1999, p. 8).

En la restante sección I, en buena parte reimpressa en la “Nota histórica” de 1964, Foucault vuelve a la cuestión de la fecha de redacción de la *Antropología*. Aquí cita extractos de varias cartas entre Kant y sus correspondientes, lo que incluye a Hufeland, Biester y Tiefrunk. Basándose en este material [citado con anterioridad por Oswald Külpe en su edición de la *Antropología* de 1907, publicada en el volumen VII de la Edición de la Academia]¹³, Foucault alcanza la conclusión, ampliamente aceptada, de que “[...] el manuscrito de la *Antropología* debió de ser puesto a punto, en lo esencial, durante la primera mitad del año 1797” (FOUCAULT, 2009, p. 45; 2008, p. 17). Sin embargo, la “Nota histórica” de 1964 se cierra con esta importante nota a pie, no incluida en la *Introducción*: “Las relaciones entre pensamiento crítico y reflexión antropológica se estudiarán en una obra posterior”.¹⁴ (FOUCAULT, 1979, p. 10). Se considera habitualmente que *Las palabras y las cosas* es esa “obra posterior”.

Sección 2. En la relativamente breve sección segunda de su *Introducción*, Foucault compara rápidamente la *Antropología* con varias de las obras del Kant pre-crítico, incluyendo *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (1764), *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* (1764), Reseña del escrito de Moscati *De las diferencias corpóreas esenciales entre la estructura de animales y hombres* (1771) y *De las diferentes razas humanas* (1775). Considero que Foucault tiene toda la razón cuando observa que la *Antropología* de 1798 “se ajusta sin dificultades” a estos trabajos (FOUCAULT, 2009, p. 46; 2008, p. 17). Esta es una de las razones por las que Günter Zöller y yo

reunimos traducciones de todos estos escritos en nuestro volumen, Kant, *Anthropology, History, and Education* (2007). Como he señalado en la introducción de este volumen, el tópico de la naturaleza humana es “[...] el tema más presente y persistente en todos los escritos de Kant”¹⁵; un tema visible mucho antes de 1798. (LOUDEN, 2007, p. 1).

Al final de la sección 2, Foucault dirige la atención al célebre párrafo conclusivo del ensayo sobre las razas de 1775 (que también sirvió como anuncio de su curso de geografía física de ese año), donde Kant anuncia que la geografía física sirve como “[...] ejercicio preliminar para el *conocimiento del mundo*” (KANT, VvRM, AA 02: 443). Como se ha indicado antes, *Weltkenntnis* consta de dos partes para Kant: naturaleza y ser humano; geografía física y antropología. Foucault reivindica que la geografía física desaparece de esta imagen en el tiempo en que se publica la *Antropología* en 1798 y que “*Weltkenntnis* es ahora la única responsabilidad de [...] la antropología” (FOUCAULT, 2009, p. 50; 2008, p. 20)¹⁶. Esto es incorrecto. Kant continuó impartiendo clases de geografía física hasta que se retiró de la docencia en 1796,¹⁷ y una versión de su curso sobre geografía [que, como indica al final del Prefacio de la *Antropología*, era “[...] difícilmente legible para nadie que no fuera yo mismo” (KANT, Anth, AA 07: 122n.)] se publicó eventualmente en 1802. Concedamos (y este es probablemente el pasaje que Foucault tiene en mente), que Kant anuncia al comienzo del Prefacio de la *Antropología* que el conocimiento del ser humano “[...] merece llamarse especialmente [*besonders*] *Weltkenntnis*”, puesto que se trata del “objeto más importante del mundo” (Anth, AA 07: 119)¹⁸. Pero añade también que el ser humano “[...] constituye únicamente una parte de las criaturas sobre la tierra” (KANT, Anth, AA 07: 119). El conocimiento de ambos,

naturaleza y ser humano, sigue siendo necesario para el *Weltkenntnis* – la antropología no puede cargar con esta responsabilidad en solitario.

Sección 3. En la mucho más extensa tercera sección, Foucault se dirige a escritos que se encuentran “[...] en el otro extremo de la obra de Kant” (FOUCAULT, 2009, p. 50; p. 20) – a saber, textos posteriores a la Crítica de los años ‘90 y ‘70. La sección 3 se subdivide en tres partes. En la primera de ellas, Foucault examina parte de la correspondencia entre Kant y Beck desde 1794-97, mantenida poco antes de que la *Antropología* se publicara. Beck, un profesor de filosofía en Rostock (donde está archivado el *Handschrift* original de la *Antropología*), fue uno de los más devotos discípulos de Kant, cuya filosofía defendió en tres libros. Aquí Foucault se ocupa, en primer lugar, de mostrar que las respuestas de Kant a las preguntas de Beck sobre la sensibilidad, la unidad de la conciencia y el conocimiento de sí “[...] pueden descifrarse tanto en la obra publicada como en el manuscrito” (FOUCAULT 55/23) – es decir, tanto en el *Handschrift* como en la *Antropología*. Mi opinión es que Foucault exagera el alcance de la influencia que Beck ejerce sobre la *Antropología*. Kant no menciona a Beck ni una vez ni en el texto publicado ni en el *Handschrift*, como sería de esperar que hiciera si estuviese respondiendo efectivamente a los puntos señalados por su discípulo.

En la segunda parte, Foucault se dirige inesperadamente a la discusión infame de Kant sobre los “Derechos personales de carácter real” en la *Metafísica de las costumbres* (1797), donde argumenta que la relación sexual sólo puede justificarse moralmente dentro de la institución del matrimonio heterosexual, donde los consortes tienen derechos recíprocos al uso de los órganos sexuales del otro. En palabras de Kant:

En este acto [sexual] un hombre se convierte a sí mismo en cosa, lo cual contradice al derecho de la humanidad en su propia persona. Esto es sólo posible con la condición de que, al ser adquirida una persona por otra *como cosa*, aquella, por su parte, adquiera a ésta recíprocamente; porque así se recupera a sí misma de nuevo y reconstruye su personalidad (KANT, MS, AA 06: 278).

La visión fríamente legalista que Kant tiene sobre el matrimonio ha sido punto central de una discusión reciente,¹⁹ pero Foucault recuerda que el contemporáneo de Kant, Christian Gottfried Schütz, también lanzó objeciones contra ella. “No puedes creer realmente”, declara Schütz en una carta a Kant, “[...] que un hombre convierte a una mujer en una cosa sólo por establecer cohabitación *marital* con ella, y viceversa. Pareces pensar que el matrimonio no es nada más que una mutua subordinación” (Carta a Schütz del 10 de julio de 1797; KANT, Br, AA 12: 181²⁰)²¹.

Schütz, que corrigió también las pruebas para la segunda edición de la *Antropología* de Kant en 1800,²² plantea aquí una objeción que muchos otros autores, incluido Hegel,²³ harán más tarde. Pero Foucault se refiere a este punto principalmente con vistas a hacer hincapié en que la libertad pragmática subrayada en la *Antropología* de Kant no debería confundirse con la libertad legal ni con la libertad moral. La “libertad pragmática”, observa Foucault, “[...] trata de pretensiones y astucias, de intenciones turbias y disimulos, de esfuerzos inconfesados en pos del dominio, de un acuerdo entre paciencias” (FOUCAULT, 2009, p. 59; 2008, p. 27). Foucault acierta al dirigir la atención a esta cara oscura de la antropología pragmática. El término “pragmático”, observa Kant hacia el final de la *Antropología*, se refiere a la habilidad de “[...] usar hábilmente a otros seres humanos para los propios propósitos” (Anth, AA 07:

322). O, como afirma en el curso precedente, la transcripción del curso de antropología *Busolt* (1788-89), “[...] nos muestra cómo podemos usar a las personas para nuestros propios fines” (KANT, V-Anth/Busolt, AA 25: 1436).²⁴ Y, si leemos un poco entre líneas, estaremos en condiciones de detectar las insinuaciones en esta discusión de los intereses posteriores del propio Foucault hacia las prácticas de poder. Pero – como era también el caso de las referencias de Foucault a Beck- no encuentro evidencia ninguna de que Kant “[...] hiciera alusión sin duda a todo esto” (FOUCAULT, 2009, p. 59; 2008, p. 27) cuando preparaba la publicación de sus cursos de antropología en 1797. Kant no menciona a Schütz ni en el *Handschrift* ni en el texto publicado, y sus observaciones sobre las mujeres en la *Antropología* (que, por desgracia, no son menos objetables que las que se encuentran en la *Metafísica de las costumbres*) fueron formuladas mucho antes de que escribiese a Schütz el 10 de julio de 1797.²⁵

Finalmente, en la tercera parte de la sección 3, Foucault vuelve a la correspondencia de Kant de 1796-97 con Hufeland, centrándose ahora en el ensayo de Kant “Acerca del poder de la mente para dominar sus sentimientos mórbidos mediante la mera resolución”. Este ensayo, que escribió a finales de 1796, tras recibir un ejemplar del libro de Hufeland *Macriobiótica, o el arte de prolongar la vida humana* (1796), se publicó en 1798 como tercera parte de *El conflicto de las facultades*. El principal objetivo de Foucault es ahora establecer conexiones entre “Acerca del poder...” y la *Antropología*. Estas dos partes, afirma,

[...] están en el mismo nivel. Descontando los dos párrafos de *Von der Macht*, todos los otros se entrecruzan con los temas tratados en la *Antropología*: hipocondría, sueño, problemas de la alimentación y de la digestión, reflexiones sobre el tiempo oportuno del pensamiento (FOUCAULT, 2009, p. 64; 2008, p. 30-31).

La decisión de Foucault de concentrarse en esta cuestión refleja probablemente

sus propios intereses en la historia de la medicina (Hufeland fue un físico y profesor de medicina de varias universidades alemanas), y considero que en relación a este punto avanza sobre una base sólida. Hay cierto solapamiento entre *Von der Macht...* y la *Antropología*; los dos textos “[...] proceden del mismo cauce de pensamiento” (FOUCAULT, 2009, p. 49; 2008, p. 31). Pero, en lugar de considerar esto como evidencia de “[...] la contemporaneidad del pensamiento crítico y de la reflexión antropológica” (FOUCAULT, 2009, p. 33; 2008, p. 20), pienso que evidencia más bien que la parte 3 de *El conflicto de las facultades* es en sí mismo un texto pragmático. Aquí Kant ofrece un consejo práctico, basado en su propia experiencia personal (Anth, AA 07: 98), sobre cómo prolongar la propia vida. Ninguno de estos textos debe demasiado a la primera *Critica*.

Sección 4. En la sección 4 Foucault cambia de estrategia, invitándonos ahora a “[...] fingir [...] situar la *Antropología* sin referencia a la *Critica*, como ella misma nos invita a hacerlo, puesto que en ningún momento el texto de 1798 la supone explícitamente” (FOUCAULT, 2009, p. 65; 2008, p. 31). En esa línea, se ocupa brevemente de cuatro temas interrelacionados que Kant plantea en el Prefacio de la *Antropología*: 1) el pensamiento antropológico es una exploración del ser humano como parte de la naturaleza y como ser libre, 2) el uso que el hombre “[...] puede y debe [*kann und soll*] de sí mismo” (KANT, Anth, 07: 119), 3) el carácter pragmático de la antropología, definido ahora como algo que relacionado con “la singularmente importante” (FOUCAULT, 2009, p. 67; 2008, p. 33) noción de juego (*Spiel*), 4) “el libro del ejercicio diario” (FOUCAULT, 2009, p. 67; 2008, p. 33), que,

como observa Foucault, en la antropología pragmática “[...] no es un libro teórico ni un manual de escuela” (FOUCAULT, 2009, p. 67; p. 33), sino más bien el mundo mismo.

Estos cuatro temas no se examinan con detalle, sino que el propósito principal de Foucault al hacerse cargo de ellos es mostrar –a pesar de su aviso inicial de leer la *Antropología* como si la *Critica* no existiese– que no podrían aparecer en la *Antropología* si este texto “[...] hubiera permanecido ajeno a la labor y a la palabra de la *Critica*” (FOUCAULT, 2009, p. 69; 2008, p. 34). Intenta probar esto citando unos pocos pasajes de algunas versiones de los cursos de antropología de Kant (*Collegentwürfe*), de 1770-1780. Los cuatro temas presentes en la *Antropología* de 1798, argumenta Foucault, no están presentes en los *Collegentwürfe* precedentes y la única manera de cobrar conciencia de la diferencia es reconocer la influencia de la *Critica*.

Sin embargo, aunque pueda darse por sentado que los cuatro temas están ausentes en los *Collegentwürfe* anteriores, si bien presentes en la *Antropología* de 1798 (las descripciones sueltas que Foucault hace de ellos dificulta someter a prueba de manera definitiva esta tesis), no necesitamos concluir que la única explicación viable sea la influencia de la *Critica*. Hay muchas otras posibilidades. Por ejemplo, la concepción de la antropología en Kant puede perfectamente haber evolucionado con los años, pero por vías independientes de la *Critica*. Además, un examen de las transcripciones de antropología anteriores a 1798 (a las que Foucault no tuvo acceso cuando escribió su *Introducción*) pone de manifiesto que al menos algunos, si es que no todos, de los cuatro temas están presentes en versiones anteriores de los cursos de antropología. Por citar sólo un ejemplo, el cuarto tema (a saber, el mundo mismo como “el libro de ejercicio

diario”) está claramente presente al comienzo de la transcripción del curso de antropología *Friedländer*, donde Kant observa que “[...] la persona que tiene mucho conocimiento teórico, que tiene un gran conocimiento, pero carece de la habilidad para hacer uso de él, está instruida para la escuela, pero no para el mundo” (V-Anth/Fried, AA 25: 469). Pero *Friedländer* se basa en cursos de antropología de Kant de 1775-76 – seis años antes de que se publicara la *Critica*. En otras palabras, empleando el propio modelo de arqueología del texto de Foucault²⁶, estamos en condiciones de someter a falsación algunos de sus manifestaciones más especulativas con respecto a la conexión entre la *Critica* y la *Antropología* de 1798.

Sección 5. La sección 5 se ocupa primordialmente de la función y relación de los términos “*Gemüt*” (ánimo) y “*Geist*” (espíritu) en la *Antropología* de Kant. Foucault afirma, en primer lugar, que *Gemüt* es “el elemento principal de la exploración de Kant” – “[...] antropología es [...] un análisis del *Gemüt*” (FOUCAULT, 2009, p. 69-70; 2008, p. 34-35). Sin embargo, el mismo término “*Gemüt*” aparece sólo en escasas ocasiones en la *Antropología* (KANT, Anth, AA 07: 161, 202, 255, 285).²⁷ ¿Por qué, entonces, Foucault lo tilda de “elemento principal” de esta obra? Lo explica parcialmente el que la Parte I de la *Antropología* (la *Didáctica*) esté dividida en tres libros: I: Sobre la facultad de conocer, II: El sentimiento de placer y displacer, III: Sobre la facultad de desear (KANT, Anth, AA 07: 123-24). Y como Foucault señala, Kant, en la “Primera Introducción de la *Critica del Juicio*”, las denomina las tres “facultades del ánimo” (*Vermögen des Gemüts* – KANT, EKU, AA 20: 245)²⁸. Con todo, Kant emplea este principio de división únicamente en la Parte I de la *Antropología*. La Parte II (la *Característica*) no trata en absoluto del *Gemüt*.

El término “*Gemüt*” no aparece ni una sola vez en la Parte II. El deseo de Foucault de establecer conexiones entre la *Antropología* y la primera *Critica* se encuentra, sospecho, tras este movimiento particular.

En lo concerniente al Segundo término, “*Geist*,” Foucault dice que *Gemüt* “[...] es y no es *Geist*. No por ser discreta, la presencia del *Geist* en la *Antropología* es menos decisiva” (FOUCAULT, 2009, p. 73; 2008, p. 37). La principal razón de que se sirve para conectar *Geist* con *Gemüt* de esta manera contradictoria es la siguiente afirmación en la *Antropología*: “El principio del ánimo [*des Gemüts*] vivificante por medio de *ideas* se llama espíritu [*Geist*]” (KANT, Anth, AA 07: 246)²⁹. Pero como “*Gemüt*,” “*Geist*” se usa también raramente en la *Antropología*. Aparece seis veces en la breve discusión sobre el genio (KANT, Anth, AA 07: 225-26) y en cuatro ocasiones más en la p. 246. Pero, eso es todo. ¿Por qué, entonces, afirma Foucault podemos preguntarnos si el “*Geist*, que se esboza en los confines de la reflexión antropológica, no es un elemento secretamente indispensable en la estructura del pensamiento kantiano?” (FOUCAULT, 2009, p. 77; 2008, p. 40)? Aquí también sospecho que responde a su deseo el establecer conexiones “[...] entre el conocimiento antropológico y el pensamiento crítico” (FOUCAULT, 2009, p. 70; 2008, p. 35). En cualquier caso, ni “*Gemüt*” ni “*Geist*” se usan con frecuencia en la *Antropología* de Kant, y temo que Foucault esté colocando más peso sobre estos términos de lo que están destinados a llevar. Y aumenta este peso hasta el límite cuando al final de la sección 5 presenta el misterioso concepto de “hecho originario”. *Geist*, se nos dice ahora, es un “hecho originario”, que está en la raíz de la posibilidad del saber ..., indisociablemente presente y ausente de las figuras del conocimiento... Su ser es no estar ahí...

Hecho originario que se alza, en su estructura única y soberana, sobre la *necesidad* de la *Critica* y la *posibilidad* de la *Antropología* (FOUCAULT, 2009, p. 77-78; 2008, p. 40-41).

Sección 6. La sección 6, que se subdivide en tres partes numeradas con letras, continua la enigmática discusión sobre lo “originario”. Pero las cosas no se vuelven ni un ápice más claras. En la Parte a) Foucault anuncia que la *Antropología* es “el negativo de la *Critica*” (FOUCAULT, 2009, p. 78; 2008, p. 41):

La relación de lo dado y de lo *a priori* adquiere en la *Antropología* una estructura inversa a la que se colegía en la *Critica*. El *a priori*, en el orden del conocimiento, deviene, en el orden de la existencia concreta, un *originario* [*un originaire*] que no es cronológicamente primero, sino que [...] se revela como ya ahí (FOUCAULT, 2009, p. 80; 2008, p. 42).

Sin embargo, el término “*a priori*” sólo aparece unas pocas veces en la *Antropología*, y en cada ocasión Kant pone sobre aviso a los lectores de que no se trata de la ocupación propia de la antropología. Por ejemplo, en una observación añadida a la sección 7, recuerda a los lectores que la condición formal de la sensibilidad “debe (como intuición) ser dada *a priori*” (KANT, Anth, AA 07: 141), pero al final de la Observación añade:

Esta nota no pertenece propiamente a la antropología. En la antropología ... la cuestión de cómo ... [nuestra manera de representar cosas], aparte de su relación con los sentidos (consecuentemente, tal y como son en sí mismas), no se toma en consideración en absoluto; pues esto pertenece a la Metafísica, que tiene que ver con la posibilidad de un conocimiento *a priori*. Pero, con todo, fue necesario remontarse tan lejos simplemente para detener las agresiones de la mente especulativa (KANT, Anth, AA 07: 142-43).³⁰

Kant declara claramente aquí que la antropología no se ocupa del *a priori*, y pide

disculpas a los lectores por usar el término en un trabajo dedicado al estudio empírico de la naturaleza humana. ¿Por qué, entonces, Foucault persiste en hablar de una presencia del *a priori* en la *Antropología*? De nuevo, temo que esté proyectando temas sobre el texto que no están en él.

La parte b), que es relativamente corta, no añade nuevas cuestiones. Pero la Parte c) se concentra en un detalle concerniente a las divisiones de la antropología en Kant, que Foucault considera significativo: “Todos los *Collegentwürfe* y el –bastante tardío– texto publicado por Starke ofrecen el plan general de la *Antropología* dividido en dos partes: una *Elementarlehre* y una *Methodenlehre*” (como también ocurre en la *Critica*), mientras que la *Antropología* de 1798 se divide en una *Didáctica* y una *Característica* (FOUCAULT, 2009, p. 82; 2008, p. 44). Pero, en efecto, muchas de las transcripciones anteriores no emplean ni la terminología *Elementarlehre/Methodenlehre* ni la de *Didáctica/Característica*.³¹ Y el curso *Menschenkunde*, editado por Starke³² y basado en cursos de Kant de 1781-82 (a saber, cuando se publicó por primera vez la primera *Critica*), emplea, contrariamente a lo que Foucault sostiene, la distinción *Didáctica/Característica* al dividir las dos partes de la antropología (KANT, V-Anth/Mensch, AA 25: 851-52). Pero lo que es más extraño es el fallo de Foucault al citar la siguiente relevante nota al margen del *Handschrift* de Kant:

Antropología 1^a Parte *Didáctica* antropológica ¿Qué es el hombre? 2^a Parte *Característica* antropológica ¿Cómo se conoce la peculiaridad de cada ser humano?

La primera es como si fuera la *Elementarlehre* de la antropología, la última es la *Methodenlehre* (KANT, Anth, AA 07: 410).

En otras palabras, el mismo Kant considera los dos grupos de términos intercambiables, y

esta parece haber sido su posición, desde 1781 en adelante: la *Característica* corresponde a la *Elementarlehre*; la *Didáctica* a la *Methodenlehre*. Foucault concluye la sección 6 sosteniendo que al lenguaje *Elementarlehre/Methodenlehre* de la *Critica* “[...] le sucede una articulación que lo repite como en negativo [...] Una reproducción en espejo” [*Reproduction en miroir*]” (FOUCAULT, 2009, p. 84; 2008, p. 45). Pero, como hemos visto, el mismo Kant no usa los términos de esta manera.

Sección 7. En la sección 7, Foucault continúa su búsqueda “para descubrir qué relación mantiene la *Antropología* con la *Critica*”, informándonos ahora de que “[...] los dos textos son de una singular importancia” en esta búsqueda (FOUCAULT, 2009, p. 84; 2008, p. 46). El primer texto aparece cerca del final de la *Critica*, en la “Arquitectónica de la razón pura”, donde, como Foucault observa correctamente, Kant argumenta que “[...] la filosofía pura [...] no hace espacio alguno para la antropología” (FOUCAULT, 2009, p. 84; 2008, p. 46). En la “Arquitectónica”, Kant, tras subdividir la metafísica en metafísica de la naturaleza y metafísica de la moral, declara inequívocamente que la segunda “[...] no está fundada en ninguna antropología (no tiene condición empírica)” (KANT, KrV, A 841-42/B 869-70)³³. Foucault concluye, en principio, de esto que “no hay empresa crítica posible sobre la forma o el contenido de una Antropología. Entre ambas formas de reflexión el contacto es nulo (FOUCAULT, 2009, p. 85; 2008, p. 46). Pero entonces, unas líneas más tarde, cambia de actitud y anuncia, sólo unas pocas líneas más tarde, que la *Critica* “[...] está oculta dentro del texto de la *Antropología*, del que forma la trama” (FOUCAULT, 2009, p. 84; 2008, p. 46). ¿Cuál es la causa del cambio?

El segundo texto en el que Foucault enfoca su atención es el del pasaje de las famosas “Cuatro preguntas” de la *Lógica Jäsche*:

El campo de la filosofía ... puede remitirse a las preguntas siguientes:

1. ¿Qué puedo saber?
2. ¿Qué debo hacer?
3. ¿Qué me es permitido esperar?
4. ¿Qué es el hombre?

La Metafísica responde a la primera pregunta, la Moral a la segunda, la Religión a la tercera y la Antropología a la cuarta. Sin embargo, fundamentalmente podemos considerar [*rechnen*] todo esto como Antropología, porque las primeras tres preguntas remiten a la última [*sich [...] auf die letzte beziehen*] (9: 25)³⁴.

Ahora Foucault se pregunta si la afirmación de Kant según la cual todas las ocupaciones de la filosofía están concernidas por la pregunta *¿Qué es el hombre?* es “[...] el signo de una ruptura en el pensamiento de Kant”, toda vez que parece implicar que “[...] el importante estatuto empírico que la primera *Critica* asignaba a la *Antropología* es [...] recusado” (FOUCAULT, 2009, p. 85-86; 2008, p. 47).

Pero ¿los cursos de antropología de Kant tienen que ver acaso con la versión transcendental (por oposición a la empírica) de la pregunta *¿qué es el hombre?* empleada en la *Lógica*? Brandt, en su *Kommentar zu Kants Anthropologie*, escribe: “[...] la antropología pragmática [...] no responde a la pregunta *¿qué es el hombre?* [...] Ni los cursos de antropología ni la *Antropología* [publicada] de 1798 remiten a la pregunta ‘*¿qué es el hombre?*’ como su problema central; no la mencionan ni una sola vez”.³⁵ Lo que Brandt quiere decir con ello es que en ningún lugar de las diferentes versiones de los cursos de antropología Kant anuncia que el conjunto de las preguntas de la filosofía se

respondan mediante la información que sobre los seres humanos contienen esos cursos, pues el abordaje de la naturaleza de esos cursos es empírico y pragmático, no transcendental ni metafísico. Brandt tiene razón, y Foucault (al menos de momento) se muestra de acuerdo cuando sostiene que “[...] la *Antropología* tal y como la conocemos no se toma en ningún momento por la respuesta a la cuarta pregunta” (FOUCAULT, 2009, p. 86; 2008, p. 47).

Sin embargo, encontramos otro desliz por parte de Foucault. A continuación propone que “por el camino de regreso” (FOUCAULT, 2009, p. 87; 2008, p. 48), a partir de la última obra de Kant, el *Opus postumum*,³⁶ podemos alcanzar mayor conocimiento de la pregunta *¿qué es el hombre? Was ist der Mensch?* El *Opus postumum*, una obra perennemente controvertida (por ejemplo, según el temprano biógrafo Wasianski (1804, p. 283), Kant mismo “[...] declaró que se trataba de su obra más importante”, mientras que el biógrafo contemporáneo Manfred Kuehn (2001, p. 413) la contempla como “[...] no representativa del mejor pensamiento de Kant”),³⁷ se ocupa prioritariamente de la metafísica de la naturaleza; más específicamente, de la formulación de los principios *a priori* de la física. Pero la discusión de Foucault sobre el *Opus postumum* se concentra en varios pasajes en las relaciones entre Dios, el mundo y el hombre, particularmente la siguiente osada declaración: “Dios, el mundo y el hombre como una persona: esto es, como un ser que reúne [*vereinigt*] estos conceptos” (KANT, OP, AA 21: 29).³⁸ Foucault considera esta observación sobre el hombre como unidad de Dios con el mundo como un desarrollo posterior de la célebre afirmación de Kant en la *Lógica*, según la cual la pregunta *Was ist der Mensch?* contiene el resto de preguntas filosóficas. Pienso que puede tener razón con respecto a esto –si el

hombre, de alguna manera, une a Dios y al mundo, la respuesta a todas (o, al menos, a la mayoría) de las preguntas de la filosofía debería encontrarse también en el hombre. Sin embargo, como vimos antes, Foucault reconoce, asimismo, que “[...] la *Antropología* [...] no se toma en ningún momento por la respuesta a la pregunta *Was ist der Mensch?*” (FOUCAULT, 2009, p. 86; 2008, p. 47). El excuso que Foucault realiza a través del desirio especulativo del *Opus postumum* no puede ni debería usarse, por consiguiente, para encontrar el sentido de la *Antropología* de Kant. Son proyectos radicalmente diferentes.

Más tarde, en la sección 7, Foucault vuelve a la *Lógica* y a su pregunta “¿Qué es el hombre?” (FOUCAULT, 2009, p. 92; 2008, p. 51), pero ahora topamos con lo siguiente: “La *Antropología* no dice nada distinto de lo que dice la *Critica*” (FOUCAULT, 2009, p. 93; 2008, p. 52). La *Antropología*, en otras palabras, se toma ahora por una mera repetición de la *Critica*.

Sección 8. En la sección 8 Foucault continua su indagación para determinar cuál es la relación entre la *Antropología* y la *Critica* concentrando su atención en la observación de Kant a propósito de que una antropología “[...] escrita desde un punto de vista pragmático” es “dibujada sistemáticamente y, empero, [es] popular” (KANT, Anth, AA 07: 121). Previsiblemente, contempla la afirmación de Kant según la cual la antropología pragmática está dibujada sistemáticamente como un indicio más de que la *Antropología* repite la estructura de la *Critica*: “La *Antropología* es sistemática. Sistemática en virtud de una estructura que es la de la *Critica* y que la repite” (FOUCAULT, 2009, p. 101; 2008, p. 58)³⁹.

En cualquier caso, cuando Kant llama a su antropología pragmática “sistemática”, no pretende decir que repita la estructura

de la *Critica*. Más bien, quiere decir fundamentalmente que la antropología pragmática está organizada en torno al ensayo de presentar un examen *general* de la naturaleza humana, más que uno meramente *local* de subgrupos particulares de seres humanos en tiempos y lugares específicos. El conocimiento general de la naturaleza humana, subraya, tiene que preceder al conocimiento local, pues, si no se procede así, “[...] todo el conocimiento adquirido no podrá ofrecer nada más que tanteos fragmentarios y ninguna ciencia” (KANT, Anth, AA 07: 120). Kant enfatiza también la prioridad necesaria de un conocimiento general de la naturaleza humana un poco antes, en la misma página del Prefacio, mediante el término crucial “*Weltbürger*”: la antropología se llama propiamente pragmática sólo “[...] cuando contiene conocimiento del ser humano como un *Weltbürger*” (KANT, Anth, AA 07: 120). Esto es asimismo un punto fundamental que recalca en muchas versiones previas de sus cursos de antropología. Por ejemplo, en la “Introducción” del curso *Friedländer* (1775-76), Kant declara:

La antropología no es, empero, una antropología local, sino una general. En ella uno no llega a conocer el estado de los seres humanos, sino más bien la naturaleza de la humanidad, pues las propiedades locales de los seres humanos cambian siempre, pero la naturaleza de la humanidad no. (KANT, V-Anth/Fried, AA 25: 471).⁴⁰

Como indiqué antes en mi análisis de la sección 5, Foucault también encuentra evidencias de que la *Antropología* repite la *Critica* por cuanto ambos textos emplean la misma división tripartita de las facultades del ánimo. Vuelve a enfatizar ahora este punto en la sección 8, al pretender elucidar la afirmación de Kant de que la antropología es sistemática: “[...] los tres libros de la *Didáctica* repiten los de las tres *Críticas*” (FOUCAULT,

2009, p. 98; 2008, p. 55). Pero Kant emplea la misma división triple en los cursos de Filosofía práctica *Herder*, de 1763-64⁴¹ – aproximadamente veinte años antes de la publicación de la *Critica*. El uso que Kant hace de este principio particular de división, por consiguiente, no indica necesariamente en absoluto una repetición de la *Critica*.

En la segunda mitad de la sección 8, Foucault indaga lo que Kant entiende al llamar “popular” a la antropología. En este punto recurre como ayuda a un pasaje ya citado de la *Lógica Jäsche*. “Popularidad” para Kant es un atributo positivo, más que negativo – “[...] no es añadido, epíteto ni estilo de expresión: es una *perfección* [...] ‘eine wahrhaft pöpulare Vollkommenheit des Erkenntnisses,’” (FOUCAULT, 2009, p. 93; 2008, p. 59)⁴². Como Foucault observa, Kant subraya en la misma sección de la *Lógica* que “[...] la verdadera popularidad exige un patrimonio significativo del mundo y de los seres humanos [*viele praktische Welt- und Menschenkenntniß*]” (KANT, Log, AA 09: 47)⁴³. Desde el momento que la antropología pragmática en combinación con su socio, la geografía física, aspiran por encima de todo a proveer a estudiantes de *Menschenkenntnis* y *Weltkenntnis*, satisfacen claramente este criterio para la popularidad verdadera.

Sin embargo, Foucault emprende a continuación un excuso de nueve páginas sobre el lenguaje, afirmando que un indicio adicional de la popularidad de la antropología es que “[...] está arraigada [...] en un sistema de expresión y de experiencia que es un sistema alemán” (FOUCAULT, 2009, p. 105; 2008, p. 61). Creo que Foucault se equivoca a este respecto. Aun dando por supuesto que en la *Antropología* Kant se refiere al lenguaje como “[...] el mayor instrumento para entendernos a nosotros mismos y a otros” (KANT, Anth,

AA 07: 192)⁴⁴, en ninguna parte sostiene que la antropología pueda presentarse de manera apropiada sólo en alemán.⁴⁵ Y cuando, al final de la sección 8, Foucault glosa el significado de *Weltbürger*, diciendo que “[...] el hombre de la antropología es en verdad un *Weltbürger* [...] Es un *Weltbürger* puro y simplemente porque habla” (FOUCAULT, 2009, p. 110; 2008, p. 64), pienso que se equivoca aún más. El significado de “*Weltbürger*” en Kant no se refiere primordialmente a una dimensión lingüística de la vida humana, sino a sus dimensiones moral, política y legal. Los hombres se separan por el lenguaje, la religión y tradiciones culturales, pero tienen la capacidad de superar esas diferencias comprometiéndose a sí mismos con normas transculturales. Como observa al final de la *Antropología*, el carácter de la especie humana es que se siente “[...] destinada por naturaleza a [desarrollarse], a través de la consticción mutua bajo leyes que proceden de ellos mismos [los hombres], en una sociedad *weltbürgerliche*” (KANT, Anth, AA 07: 331). Y solamente “[...] mediante una organización progresiva de ciudadanos de la tierra en y hacia la especie, como un sistema que está unido de manera cosmopolita” (KANT, Anth, AA 07: 333) alcanzaremos el bien.

Sección 9. Al llegar a la sección 9, Foucault se ha decidido ya por la “tesis de la repetición”, como una explicación de la relación entre la *Antropología* y la *Critica*. La *Antropología*, se nos dice ahora, es “[...] la repetición misma de la *Critica* [...] repite [...] el *a priori* del conocimiento y el imperativo de la moral” (FOUCAULT, 2009, p. 111; 2008, p. 65-66). Y con independencia de cuán plausible pueda uno considerar esta tesis (he ofrecido varios argumentos contra ella), es claro que Foucault mantiene que la posición de Kant (a saber, *su interpretación de la posición de Kant*)

es un desastre en términos filosóficos. La *Antropología* de Kant, se nos sigue diciendo, es un lugar donde “[...] se reproducirá de manera incesante confusión”, y esta confusión (esencialmente, confusión entre lo empírico y lo transcendental) “llegará a alienar la filosofía” (FOUCAULT, 2009, p. 113; 2008, p. 67). Además, esta confusión no es un defecto menor: atañe al carácter central de la filosofía post-kantiana. Como Foucault lo formula: “Un día habrá que considerar toda la historia de la filosofía postkantiana y contemporánea desde el punto de vista de esta confusión sostenida” (FOUCAULT, 2009, p. 113-114; 2008, p. 67). Este es uno de los varios pasajes de las páginas finales de la *Introducción* que anuncian el famoso lenguaje de denuncia de *Las palabras y las cosas*. De momento estamos en la tierra de “[...] formas de reflexión deformadas y retorcidas”, que han “[...] gobernado y controlado el camino del pensamiento filosófico de Kant hasta nuestros días”. La fenomenología se menciona brevemente como un intento de salida, pero Foucault la rodea de la misma confusión que pretendidamente infecta todo el pensamiento postkantiano (FOUCAULT, 2009, p. 114; 2008, p. 67-68). Destacan igualmente al final de la sección 9 varias alusiones a Nietzsche y a su evaluación negativa, bien diferente, de Kant. La filosofía post-kantiana es amonestada por no haber percibido hasta qué punto únicamente repite los dictámenes “del viejo chino de Königsberg”⁴⁶, y Foucault sugiere que aprendamos primero a “filosofar con un martillo”⁴⁷ y comprender la necesidad de una *Morgenrot*⁴⁸ (aurora, nuevo comienzo), si la filosofía quiere liberarse de la confusión causada por la antropología (FOUCAULT, 2009, p. 114-115; 2008, p. 68).

Sección 10. La sección 10, la final, comienza con un intento de establecer “[...] un sistema

doble de solidaridad en obra en la *Antropología*” (FOUCAULT, 2009, p. 115; 2008, p. 69) entre la primera *Critica* y un buen número de otros escritos antropológicos alemanes de finales del siglo XVIII. El primer componente en este sistema doble de solidaridad es la tesis de Foucault sobre la repetición, que se ha discutido más arriba. En lo que concierne al segundo componente, la mayor parte de los autores mencionados –por ejemplo, Tetens, Schmid, Ith- son prácticamente desconocidos para los lectores actuales, y algunas de las conexiones que Foucault intenta establecer entre sus trabajos y la *Antropología* de Kant tienen puntos flacos. Por ejemplo, en 1791 Schmid publica su *Empirische Psychologie*, haciendo hincapié en el Prólogo de esta obra en la importancia de “[...] los libros de historia, biografías, [...] poesía trágica y cósmica, la novela”, como un *Hilfsmittel* importante para el estudio de la antropología (FOUCAULT, 2009, p. 118; 2008, p. 70). Kant señala lo mismo en el Prefacio de su *Antropología* de 1798⁴⁹, de lo que Foucault se sirve para concluir que Schmid debe de haber influido en Kant. Sin embargo, en la “Introducción” a la transcripción del curso de antropología *Menschenkunde*, Kant también subraya que “[...] la historia [...], las novelas, las comedias, las obras de teatro, las tragedias (por ejemplo, las de Shakespeare)” constituyen fuentes del conocimiento antropológico (KANT, V-Anth/Mensch, AA 25: 857-58).⁵⁰ Pero el curso *Menschenkunde* se impartió diez años antes de que el libro de Schmid se publicara. De manera similar, la afirmación de Foucault de que la parte dedicada a la psicología empírica en la *Metaphysica* de Baumgarten “[...] sirve como guía de lectura de la *Antropología*” (FOUCAULT, 2009, p. 118; 2008, p. 70) es una exageración. Pues en la transcripción del curso *Reichel* (1793-94), Kant manifiesta: “[...] antropología no es psicología, como Baumgarten cree. La psicología se ocupa

solo del alma, pero la antropología toma forma cuando considero al ser humano tal y como lo veo animado [*beseelt*] ante mí.”⁵¹ No obstante, la cuestión básica para Foucault está bien planteada: la *Antropología* de Kant no surgió ciertamente de un vacío intelectual. Más bien, se trata de una pieza integrada en un esfuerzo ilustrado mucho más amplio para tomar en serio el consejo de Alexander Pope, según el cual “[...] el estudio propio de la humanidad es el hombre”.

En las páginas finales de la sección 10, Foucault retrocede para ofrecer un examen más extenso de “[...] en qué red de contrastes y de ilusiones la antropología y la filosofía contemporánea se comprometieron la una con respecto a la otra” (FOUCAULT, 2009, p. 126; 2008, p. 76). “Pero ¿qué es exactamente la ilusión antropológica?” (FOUCAULT, 2009, p. 126; 2008, p. 76). En un momento dado, Foucault lo caracteriza como el propósito de hacer “[...] valer la *Antropología* como *Crítica*, como una crítica liberada de los prejuicios y del peso inerte de lo *a priori*” (FOUCAULT, 2009, p. 126; 2008, p. 76). En otras palabras, la ilusión antropológica consiste en el intento de conceder “el valor positivo de la *Crítica*”⁵² (NEGRO, 2008, p. 136) a una empresa que “se hace pasar”⁵³ como exclusivamente empírica, pero que no lo es. Corresponde a lo que Foucault llama más tarde (en *Las palabras y las cosas*) “[...] la confusión de lo empírico y lo transcendental”. (FOUCAULT, 1993, p. 331.). Pero, ¿cómo podría esta caracterización de la ilusión antropológica aplicarse a la *Antropología* de Kant? Kant no califica a su *Antropología de Crítica* en ningún lugar: la antropología pragmática no es un ensayo de “[...] instituir un tribunal de justicia que le asegure en sus reivindicaciones legítimas, y que por el contrario pueda despachar todas las arrogaciones infundadas” (KANT, KrV, A

xi-xii), sino más bien una investigación acerca de lo que el hombre “[...] como un ser que actúa libremente hace de sí mismo, o puede y debe hacer de sí mismo” (KANT, Anth, AA 07: 119).

Sin embargo, con independencia de si “la ilusión antropológica” describe con exactitud la propia *Antropología* de Kant, es claro tanto que Foucault cree que se necesita una crítica de la misma cuanto que “el modelo para tal crítica nos fue dado” por Nietzsche (FOUCAULT, 2009, p. 128-129; 2008, p. 78). Pues la famosa doctrina de Nietzsche de la muerte de Dios implica también la muerte del hombre: “[...] en la muerte del hombre es donde se realiza la muerte de Dios” (FOUCAULT, 2009, p. 129; 2008, p. 78). Pero ¿en qué sentido la muerte de Dios implica la muerte del hombre? Cuando Nietzsche discute la muerte de Dios en *La gaya ciencia*, la caracteriza como “[...] un nuevo amanecer; [...] finalmente, el horizonte parece claro de nuevo [...] finalmente, nuestras naves emprenden su curso otra vez” (§ 343). A juzgar por esta observación, parecería que la muerte de Dios actúa como heraldo de tiempos mucho mejores para el hombre. Pero Nietzsche cree que una entera constelación de creencias ilusorias sobre el hombre –por ejemplo, que dispone de una voluntad libre y es un sujeto que actúa– está ligada necesariamente a la fe en el Dios cristiano.⁵⁴ Una vez que la fe en Dios muere, sostiene Nietzsche, estas creencias igualmente ficticias sobre el sujeto humano mueren con él⁵⁵ El concepto de hombre en el sentido tradicional, al menos con arreglo a Nietzsche, muere por consiguiente junto con Dios, y esto explica también, a mi juicio, que Foucault concluya su *Introducción* sustituyendo el *Mensch* de Kant por el *Übermensch* de Nietzsche: “La trayectoria de la pregunta *Was ist der Mensch?* en el campo de la filosofía se acaba en la respuesta que la recusa y la desarma:

der Übermensch” (FOUCAULT, 2009, p. 124; 2008, p. 79).

En el informe oficial sobre la defensa oral de Foucault de su Tesis de 1961, Henri Gouhier, el presidente del tribunal, hizo el siguiente comentario concerniente a la *Introducción*: “[...] las ideas eran seductoras, pero rápidamente desarrolladas sobre la base de unos pocos hechos. El señor Foucault es más filósofo que exégeta o historiador”. (ERIBON, 1991, p. 114)⁵⁶ Coincido con ese juicio. Foucault dispara literalmente una vasta colección de afirmaciones provocadoras en su texto, pero muchas de ellas no son defendidas con acierto. Un segundo comentario del informe concerniente a la *Introducción* suena igualmente cierto: es “[...] el esbozo de un libro de antropología y, como el señor Hyppolite [el tutor de la Tesis complementaria] ha señalado, de un libro inspirado más en Nietzsche que en Kant.” (ERIBON, 1991, p. 114). De nuevo, la *Introducción* de Foucault no es de ninguna manera un comentario de la *Antropología* de Kant en el sentido tradicional del término: funciona mejor cuando se la lee como un veredicto acerca de las consecuencias de la aventura de la filosofía continental con la antropología.⁵⁷ Y, por supuesto, la influencia nietzscheana, que en las páginas finales arrolla y se impone al resto del texto, es imposible de ignorar.

Pero, ¿adónde nos conduce esto, especialmente con respecto a la cuestión de mayor calado acerca de la relación de Foucault con Kant? ¿Deberíamos concluir, como varios comentadores han proclamado recientemente, que “Foucault es un kantiano”? (KOOPMAN, 2010, p. 106).⁵⁸ Un hecho que todo el que bregue con la *Introducción* de Foucault tiene que reconocer es que Foucault no ha sido un lector meramente casual de Kant. Tiene un buen conocimiento no sólo de todas

las obras publicadas de Kant, tanto de las tempranas como de las últimas, sino también de su correspondencia, notas y fragmentos, transcripciones de cursos accesibles en la época, de la misma manera que de un *corpus* amplio de literatura alemana del siglo XVIII, que forma parte del contexto de la *Antropología* de Kant. Pero una profunda familiaridad con el *corpus* de un autor no trae consigo que uno sea seguidor de tal autor. En el caso de Foucault, prefiero denominarle kantiano con una ‘k’ pequeña. Foucault adopta claramente el énfasis y la crítica de Kant, pero para Foucault los instrumentos de la crítica siempre se historizan, se relativizan. Sin embargo, sentado esto, vemos rápidamente que muchos otros pensadores contemporáneos son también kantianos con una ‘k’ pequeña.⁵⁹ Pero, ¿qué hay de malo en ello?⁶⁰

RESUMEN: En este ensayo analizo y evalúo la interpretación de Michel Foucault de la antropología de Kant, en particular tal y como queda expuesta en su obra temprana, *Introduction à l'Anthropologie* (publicada por primera vez, de manera póstuma, en 2008). Aun coincidiendo con él en algunos puntos clave y reconociendo la profunda familiaridad que tiene con el conjunto de las obras publicadas de Kant, así como con un conjunto amplio de la literatura alemana del siglo XVIII, perteneciente al contexto histórico del desarrollo del proyecto de Kant en las ciencias humanas, argumento que, al fin y a la poste, Foucault aborda la antropología de Kant sirviéndose excesivamente de las lentes de Nietzsche (y quizás de Heidegger). La impresionante *Introducción* de Foucault funciona mejor cuando se la lee, no tanto como un comentario de la *Antropología en sentido pragmático* de Kant, cuanto como un veredicto acerca de las consecuencias de la aventura de la filosofía continental con la antropología.

PALABRAS CLAVE: Foucault. Kant. Antropología. Humanismo vacío

ABSTRACT: In this essay I analyze and evaluate Michel Foucault's interpretation of Kant's anthropology, particularly as presented in his early work, *Introduction à l'Anthropologie* (first published posthumously in 2008). While agreeing with him on a number of key points, and while acknowledging his deep familiarity with all of Kant's published works as well as a wide body of eighteenth-century German literature that forms part of the historical context for the development of Kant's project in the human sciences, I argue that in the end Foucault approaches Kant's anthropology too much through the lens of

Nietzsche (and perhaps also Heidegger). Foucault's impressive *Introduction* works best when read not as a commentary on Kant's *Anthropology for a Pragmatic Point of View*, but rather as a verdict on the consequences of continental philosophy's affair with anthropology.

KEYWORDS: Foucault. Kant. Anthropology. Empty humanism.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALLEN, A. Foucault and Enlightenment: A Critical Reappraisal. *Constellations*, [S.l.], v. 10, n. 2, (2003), p. 180-198.
- BRANDT, R. *Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798). Hamburg: Felix Meiner, 1999.
- ELDEN, S.; MENDIETA, E. (Ed.). *Reading Kant's Geography*. Albany: SUNY Press, 2011.
- ERIBON, D. *Michel Foucault*. Transl. by Betsy Wing. Cambridge: Harvard University Press, 1991.
- FÖRSTER, E. *Kant's Final Synthesis*: An Essay on the Opus postumum. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*: Una arqueología de las ciencias humanas. Trad. de Elsa C. Frost. México, DF: Siglo XXI, 1993.
- _____. M. *Introduction à l'Anthropologie* (publicada en un mismo volumen con la traducción de Foucault de la Antropología en sentido pragmático de Kant). Ed. Daniel Defert; François Ewald; Frédéric Gros. Paris: Vrin, 2008/Una lectura de Kant: Introducción a la «Antropología en sentido pragmático». Trad. de A. Dillon. Madrid: Siglo XXI, 2009/*Introduction to Kant's Anthropology*. Transl. by Roberto Negri and Kate Brings. Los Angeles: Semiotect(e), 2008.
- _____. What is Enlightenment? In: RABINOW, P. (Ed.). *A Foucault Reader*. New York: Pantheon Books, 1984. p. 32-50.
- _____. Verdad y poder. En: *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. Ed. by Colin Gordon, transl. by Colin Gordon, Leo Marshall, John Mepham, Kate Soper. New York: Pantheon Books, 1980.
- _____. *The Government of Self and Others: Lectures at the College de France 1982-1983*, Ed. by Frédéric Gros, transl. by Graham Burchell. New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- HABERMAS, J. Taking Aim at the Heart of the Present. In: KELLY, M. (Ed.). *Critique and Power*: recasting the Foucault/Habermas debate. Cambridge, MA: MIT Press, 1994. p. 149-156.
- HAN, B. *Foucault's Critical Project*: Between the Transcendental and the Historical. Transl. by Edward Pile. Stanford: Stanford University Press, 2002.
- _____. Reseña de Foucault, Introduction à l'Anthropologie. *Notre Dame Philosophical Reviews*, [S.l.], n. 5, 2009.
- HEGEL, G. W. F. *Elements of the Philosophy of Right*. Tranlated by H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- HERMAN, B. Could It Be Worth Thinking About Kant on Sex an Marriage? En: ANTONY, L. ; WITT, C. (Ed.). *A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity*. Boulder: Westview Press, 1993. p. 49-68.
- HOY, D. *Foucault: A Critical Reader*. New York: Basil Blackwell, 1986.
- KANT, IMMANUEL, *Kant's gesammelte Schriften*: herausgegeben von der preußischen Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter, Berlin, ab 1905 ff.
- _____. *Lectures on Anthropology*. Edited by Allen W. Wood, Robert B. Louden. Cambridge: Cambridge University Press.
- KOOPMAN, C. Historical Critique or Transcendental Critique in Foucault: Two Kantian Lineages. *Foucault Studies* (2010).
- KUEHN, M. *Kant: A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- LOUDEN, R. B. *Kant's Impure Ethics*: From Rational Beings to Human Beings. New York: Oxford University Press, 2000.
- _____. General Introduction. En: KANT, I. *Anthropology, History, and Education*. Edited by Günter Zöller, Robert B. Louden. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2007. p. 1-17.
- _____. The Play of Nature: Human Beings in Kant's Geography. En: _____. *Kant's Human Being: Essays on His Theory of Human Nature*.

- New York: Oxford University Press, 2011. p. 121-35.
- MACEY, D. *The Lives of Michael Foucault: A Biography*. New York: Pantheon Books, 1993
- MAY, J. A. *Kant's Conception of Geography and Its Relation to Recent Geographical Thought*. Toronto: University of Toronto Press, 1970.
- NIETZSCHE, F. W. *Más allá del bien y del mal*. Trad. por A. Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2005.
- _____. *El crepúsculo de los ídolos o cómo filosofar con el martillo*. Trad. por A. Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2004.
- _____. *Morgenröte [Aurora]*. Trad. por G. Cano. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.
- SCHMIDT, J.; WARTENBERG, T. E. Foucault's Enlightenment: Critique, Revolution, and the Fashioning of the Self. In: KELLY, M. (Ed.). *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1994, 283-314.
- WASIANSKI, E. A. C. *Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahren*. Königsberg: [s.n.], 1804.
- WILSON, H. L. *Kant's Pragmatic Anthropology: Its Origin, Meaning, and Critical Significance*. Albany: State University of New York Press, 2006.
- WOOD, A. W. *Kant's Ethical Thought*. New York: Cambridge University Press, 1999.

NOTAS

1 Traducción al español por Nuria Sánchez Madrid (UCM, Madrid).

2 Robert B. Louden es *Distinguished Professor* de Filosofía en la University of Southern Maine, USA. Entre sus publicaciones se encuentran las siguientes obras: *Kant's Human Being: Essays on His Theory of Human Nature* (2011), *The World We Want: How and Why the Ideals of the Enlightenment Still Elude Us* (2007), *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings* (2000) y *Morality and Moral Theory: A Reappraisal and Reaffirmation* (1992). Louden es también coeditor y traductor de dos volúmenes de *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*. Actualmente es Presidente de la North American Kant Society (NAKS). Sus escritos se ocupan especialmente de cuestiones y temas centrales de la teoría ética, la historia de la ética y Kant.

Robert B. Louden es Distinguished Professor of Philosophy at the University of Southern Maine, USA. His publications include *Kant's Human Being: Essays on His Theory of Human Nature* (2011), *The World We Want: How and Why the Ideals of the Enlightenment Still Elude Us* (2007), *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings* (2000), and *Morality and Moral Theory: A Reappraisal and Reaffirmation* (1992). Louden is also co-editor and translator of two volumes in the The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Currently President of the North American Kant Society, his writings focus on core issues and themes in ethical theory, the history of ethics, and Kant.

3 FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas*. Trad. de Elsa C. Frost. México, DF: Siglo XXI, 1993.

4 "No puede mandarse el amor como inclinación" (KANT, GMS, AA 04: 399), pero "[...] respeto es un tributo que no podemos rechazar pagar al mérito, queramos o no" (KpV 5: 77). Todas las citas de obras de Kant se indicarán siguiendo las siglas publicadas por la *Kant-Forschungsstelle* de la *Johannes Gutenberg-Universität de Mainz* [disponible por ejemplo en: <<http://www.marilia.unesp.br/#!departamentos/dfil/cpek/revista-estudios-kantianos/normas-para-citacoes-dos-escritos-de-kant/>> Acceso: 24 de septiembre de 2012], seguidas de la numeración del volumen de la edición de la Academia Kant [Immanuel, ab 1905 ff, *Kant's gesammelte Schriften*: herausgegeben von der preußischen Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter, Berlin] al que pertenezca el texto referido y del número de la página, en arábigos en ambos casos.

5 FOUCAULT, M. What is Enlightenment? In: RABINOW, P. (Ed.). *A Foucault Reader*. New York: Pantheon Books, 1984. p. 32-50; FOUCAULT, M. *The Government of Self and Others: Lectures at the College de France 1982-1983*, Ed. by Frédéric Gros, transl. by Graham Burchell. New York: Palgrave Macmillan, 2010.

6 SCHMIDT, J.; WARTENBERG, T. E. Foucault's Enlightenment: Critique, Revolution, and the Fashioning of the Self. In: KELLY, M. (Ed.). *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1994, 283-314. Cf. Habermas (1994, p. 150): "En [...] [¿Qué es la Ilustración?] de Foucault no encontramos al Kant familiar de *Las palabras y las cosas*, al epistemólogo que impulsa abrir la puerta a la era del pensamiento antropológico y a las ciencias humanas con su análisis de la finitud. En lugar de ello, encontramos un Kant diferente –el precursor de los jóvenes hegelianos, el Kant que fue el primero en establecer un serio corte con la herencia metafísica, que apartó a la filosofía de las Verdades Eternas para concentrarse en lo que los filósofos habían considerado carente de concepto y no existente, meramente contingente y transitorio." HABERMAS, J. Taking Aim at the Heart of the Present. In: KELLY, M. (Ed.). *Critique and Power: recasting the Foucault/Habermas debate*. Cambridge, MA: MIT Press, 1994. p. 149-156. (trad. mía; N.S.M.).

7 Intrépidos investigadores pudieron consultar la "Tesis complementaria" de Foucault en la Biblioteca de la Sorbona en París y, en parte como resultado de ello, ese trabajo se discutió en varios artículos y libros antes de 2008. Al menos

- una traducción no oficial estuvo también accesible en la *Web* antes de esa fecha.
- 8 Por ejemplo, al final del texto, Foucault habla críticamente de “la ilusión antropológica” –de la “[...] red de contrasentidos y de ilusiones [en que] la antropología y la filosofía contemporánea se comprometieron la una con respecto a la otra” (FOUCAULT, M. *Una lectura de Kant: Introducción a la « Antropología en sentido pragmático »*. Trad. de A. Dillon. Madrid: Siglo XXI, 2009. p. 126; FOUCAULT, M. *Introduction à l'Anthropologie (publicada en un mismo volumen con la traducción de Foucault de la Antropología en sentido pragmático de Kant)*. Ed. Daniel Defert; François Ewald; Frédéric Gros. Paris: Vrin, 2008. p. 76.
- 9 La popular expresión “asombrado, realmente asombrado” (que significa esencialmente “nada asombrado”) la profirió por primera vez el capitán Renault en la película *Casablanca* (“I'm shocked, shocked to find that gambling is going on here”).
- 10 Por ejemplo, HAN, B. *Foucault's Critical Project: Between the Transcendental and the Historical*. Transl. by Edward Pile. Stanford: Stanford University Press, 2002, p. xi ss. El propio título de Foucault era simplemente *Introduction à l'Anthropologie*. Para un comentario de la *Antropología* de Kant en un sentido tradicional, cf. BRANDT, R. *Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*. Hamburg: Felix Meiner, 1999. (Kant-Forschungen, Band 10).
- 11 Cf. KANT, VvRM, AA 02: 443.
- 12 KANT, I. *Lectures on Anthropology*. Edited by Allen W. Wood, Robert B. Louden. Cambridge: Cambridge University Press. En prensa.
- 13 Cf. KANT, Anth, AA 07: 354.
- 14 FOUCAULT, M. Noticia histórica. In : KANT, I. *Anthropologie du pont de vue pragmatique*. Trad. Por Michel Foucault, 3^a ed. Paris: Vrin, 1979. n.16 [ed. esp. cit., 138, n. 16].
- 15 LOUDEN, R. B. General Introduction. En: KANT, I. *Anthropology, History, and Education*. Edited by Günter Zöller, Robert B. Louden. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2007. p. 1-17.
- 16 Cf. 49/19.
- 17 Para la discusión sobre esta cuestión cf. MAY, J. A. *Kant's Conception of Geography and Its Relation to Recent Geographical Thought*. Toronto: University of Toronto Press, 1970. Cf. May (1970, p. 3-4, 51-52); LOUDEN, R. B. *The Play of Nature: Human Beings in Kant's Geography*. En: _____. *Kant's Human Being: Essays on His Theory of Human Nature*. New York: Oxford University Press, 2011. p. 121-35 y ELDEN, S.; MENDIETA, E. (Ed.). *Reading Kant's Geography*. Albany: SUNY Press, 2011.
- 18 Cf. KANT, V-Anth/Collins, AA 25: 7.
- 19 Cf., por ejemplo, HERMAN, B. *Could It Be Worth Thinking About Kant on Sex an Marriage?* En: ANTONY, L. ; WITT, C. (Ed.). *A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity*. Boulder: Westview Press, 1993. p. 49-68 y WOOD, A. W., *Kant's Ethical Thought*. New York: Cambridge University Press, 1999. p. 256-59.
- 20 Kant cita a Schütz en esta parte de la carta.
- 21 Cf. Foucault (2009, p. 57; 2008, p. 25).
- 22 Cf. la carta de Schütz del 22 de mayo de 1800 (KANT, Br, AA 12: 307).
- 23 HEGEL, G. W. F. *Elements of the Philosophy of Right*. Tranlated by H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. §§ 75R, 161A.
- 24 Para la discusión sobre este tema, cf. Louden (2011, p. 67-69, 81-83). Cf. KANT, V-Anth/Mensch, AA 25: 855.
- 25 Cf., por ejemplo, KANT, V-Anth/Collins, AA 25: 234-38; V-Anth/Parow, AA 25: 452-63
- 26 Foucault (2009, p. 40; 2008, p. 13).
- 27 *Gemüt* parece también en unas cuantas ocasiones más como parte de nombres compuestos tales como *Gemütschwächen* (KANT, Anth, AA 07: 202), *Gemütskrankheiten* (Anth, AA 07: 161, 202, cf. 251), y *Gemüstsörung* (Anth, AA 07: 217) y una vez en genitivo como parte de un título de sección (*Von der Regierung des Gemüts in Ansehung der Affekten* – Anth, AA 07: 253; cf. 246).
- 28 Cf. Foucault (2009, p. 68-69; 2008, p. 34).
- 29 Cf. Foucault (2009, p. 73; 2008, p. 37).
- 30 De manera similar, Kant observa hacia el final de la *Antropología* que lo que la especie humana quiere hacer “[...] no puede inferirse *a priori* de lo que conocemos de sus disposiciones naturales, sino únicamente por la experiencia y la historia” (Anth, AA 07: 329). Aquí también indica que la preocupación propia de la antropología con la naturaleza humana se basa no en consideraciones *a priori*, sino en “[...] la experiencia y la historia”.
- 31 Cf. por ejemplo, KANT, V-Anth/Collins, AA 25: 3-5, V-Anth/Parow 25: 241, V-Anth/Fried 25: 467-68, V-Anth/Pillau 25: 731.
- 32 “Starke” era en realidad el pseudónimo de Johann Adam Bergk (1769-1834). Para la discusión, cf. mi introducción a la traducción inglesa del curso *Menschenkunde* en *Lectures on Anthropology*, ed. Wood y Louden. Algunas de las últimas transcripciones, como *Mrongovius* (1784-85) y *Busolt* (1788-89) emplean la terminología *Didáctica/Característica* (KANT, V-Anth/Mron y V-Anth/Busolt, AA 25: 1208, 1437, 1530), como hace *Dohna* (1791-92), que no ha sido reeditada en el vol. 25 de la edición de la Academia. Brandt, en su Introducción al volumen 25 de la edición de la Academia argumenta que “[...] la unión de las dos partes de la Antropología [...] es un accidente histórico” (25: xxx). Para la discusión relacionada con esta cuestión, cf. LOUDEN, R. L. *Divisions of Anthropology*. In: _____. *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings*. New York: Oxford University Press, 2000. p. 70-71.
- 33 Cf. también KANT, KrV, A 848-49/B 876-77; GMS, AA 04: 389.
- 34 Cf. también KANT, V-Met/L1 (Pöllitz), AA 28: 533-34; Carta a Stäudlin del 4 de mayo 4 de 1793, Br, AA 11: 429; KrV, A 804-05/B 832-33.
- 35 Brandt, *Kommentar zu Kants Anthropologie*, 16. El esfuerzo (ocasional) de Kant para contemplar la respuesta a la pregunta *Was ist der Mensch?* como si contuviese de alguna manera la respuesta a todas las preguntas de la filosofía formó parte de una extendida tendencia de la Ilustración, y probablemente

está en deuda con Hume, Hutcheson y Pope, entre otros. Para referencias y discusión, cf. Louden (2011, p. 165-166).

36 La estrategia de Foucault en este punto tiene probablemente algo que ver con el hecho de que la *Lógica Jásche* se publicó por primera vez en 1800. La *Lógica Jásche* y el *Opus postumum* parecen ser ambos obras tardías, y Kant continuó trabajando en el último texto (que permaneció inacabado a su muerte, en 1804, y que no se publicó en su totalidad hasta 1938) después de que la primera fuese publicada. Con todo, como J. Michael Young señala en su “Introducción...” (YOUNG, J. M. Introducción del traductor a Kant. I. KANT. *Lectures on Logic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. xv-xxxii.), “[...] hay muchas razones para tratar el manual de Jásche con precaución”, siendo una de ellas que algunos de los materiales usados por Jásche al editar las anotaciones de Kant “[...] se habían compilado durante un periodo de más de cuarenta años” (p. xvii; cf. también p. xviii-xix, xxvii).

37 WASIANSKI, E. A. C. *Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahren*. Königsberg: [s.n.], 1804; KUEHN, M. *Kant: A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. Para un juicio reciente más positivo, cf. FÖRSTER, E. *Kant's Final Synthesis: An Essay on the Opus postumum*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

38 Cf. Foucault (2009, p. 87; 2008, p. 48).

39 Cf. 97/55

40 Para una discusión ulterior y referencias adicionales, cf. mi “Anthropology from a Kantian Point of View: Toward a Cosmopolitan Conception of Human Nature,” en *Kant's Human Being*, 78-90.

41 Cf. KANT, V-PP/Herder, AA 27: 12.

42 Cf. también Log 9: 48

43 Cf. Foucault (2009, p. 94; 2008, p. 59).

44 Cf. 155.

45 Sin embargo, Kant participa de la visión popular en la época, según la cual el francés era “[...] la lengua universal de la conversación” y el inglés “[...] la lengua más extensamente usada en el comercio” (KANT, Anth, AA 07: 312).

46 Cf. NIETZSCHE, F. W. *Más allá del bien y del mal*. [S.I.]: Plaza, 2012. sec. 210 y NIETZSCHE, F. W. *El Anticristo: maldición sobre el cristianismo*. [S.I.]: Debate, 1998. sec. 11.

47 Cf. NIETZSCHE, F. W. *El crepúsculo de los ídolos o cómo filosofar con el martillo*. Trad. de José Carlos Mardomingo Sierra. [S.I.]: EDAF, 2002.

48 Cf. NIETZSCHE, F. W. *Morgenröte [Aurora]*. [S.I.]: Anaconda, 2011.

49 Cf. KANT, Anth, AA 07: 120.

50 Cf. también KANT, V-Anth/Pillau, AA 25: 734 y V-Anth/Mron, AA 25: 1213 (estas transcripciones son anteriores también a la publicación del libro de Schmid). Mi traducción de selecciones de *Menschenkunde* está incluida en Kant, *Lectures on Anthropology*, ed. Wood and Louden. Para profundizar en la discusión de la ficción como un *Hilfsmittel* de la antropología, cf. mi “‘Firm as a Rock in Her Own Principles’ (But Not Necessarily a Kantian)”, in (KANT, 2011, p. 38-45).

51 *Vorlesungsnachschrift Reichel*, p. 3, como la cita Brandt en su „Einleitung“ a las *Vorlesungen über Anthropologie*, 25: xi n.1 (BRANDT, R.; STARK, W. Einleitung. BRANDT, R.; STARK, W. (Hrsg.). *Kants gesammelt Schriften*. Berlin: de Gruyter, 1997. Bd. 25). Kant emite también juicios negativos sobre Baumgarten en varias de sus *Reflexionen*. Por ejemplo: “Baumgarten: el hombre tenía perspicacia (en asuntos pequeños) pero no tenía largas miras (en los grandes)” (KANT, Refl 5081, AA 18: 82-82; cf. KANT, Refl 5125, AA 18: 99). Una discusión ulterior sobre la influencia de Baumgarten en la *Antropología* de Kant se encontrará en WILSON, H. L. *Kant's Pragmatic Anthropology: Its Origin, Meaning, and Critical Significance*. Albany: State University of New York Press, 2006. p. 17-23. Wilson (p. 19) argumenta de manera convincente que “[...] la *Psychologia empirica* de Baumgarten dio al menos la forma a buena parte de los [...] cursos [de Antropología de Kant], pero no al contenido”.

52 NIGRO, R. From Kant's Anthropology to the Critique of the Anthropological Question: Foucault's Introduction in Context. En: FOUCAULT, M. *Introduction to Kant's Anthropology*. Transl. by Roberto Negri and Kate Brings. Los Angeles: Semiotext(e), 2008. p. 127-140.

53 HAN-PILE, B. Reseña de Foucault, *Introduction à l'Anthropologie*. *Notre Dame Philosophical Reviews*, [S.I.], n. 5, 2009.

54 Cf., por ejemplo, *Más allá del bien y del mal* 21 y *La voluntad de poder* 481, 556. Cf. la famosa observación de Foucault en su entrevista en FOUCAULT, M. Verdad y poder. En: *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. Ed. by Colin Gordon, transl. by Colin Gordon, Leo Marshall, John Mepham, Kate Soper. New York: Pantheon Books, 1980: “Uno tiene que prescindir del sujeto constituyente, deshacerse del sujeto mismo”, (p. 117).

55 O, como Foucault escribe más tarde en *Las palabras y las cosas*: “Más que la muerte de Dios [...], lo que anuncia el pensamiento de Nietzsche es el fin de su asesino; es el estallido del rostro del hombre en la risa y el retorno de las máscaras” (FOUCAULT, 1993, p. 385; cf. p. 332). MACEY, D. *The Lives of Michael Foucault: A Biography*. New York: Pantheon Books, 1993, sugiere que Foucault puede haber sido influido por las siguientes observaciones de Althusser: “Todos hemos tomado en serio estas palabras de A. Malraux: ‘Al final del siglo, el viejo Nietzsche proclamó la muerte de Dios. Ahora depende de nosotros preguntarnos sobre nosotros mismos y preguntar si el hombre podría no estar muerto de aquí en adelante’” (MACEY, 1993, p. 90). Sin embargo, como Macey (1993, p. 90) mismo reconoce, Foucault y Malraux no están usando claramente “[...] el tropo de ‘la muerte del hombre’ precisamente de la misma manera” – Malraux aborrece la muerte del hombre; Foucault se complace en ella. La expresión “la muerte de Dios” fue usada de diferentes maneras por intelectuales franceses del siglo XX y Foucault no fue el primero en usarla.

56 ERIBON, D. *Michel Foucault*. Transl. by Betsy Wing. Cambridge: Harvard University Press, 1991.

57 Cf. Nigro's “Postfacio,” que aborda la *Introducción* no através de los textos de Kant, sino desde la perspectiva de lo que ocurre cuando “[...] la cuestión de la antropología se

inscribe súbitamente dentro del campo de fuerza de la filosofía contemporánea” (NIGRO, 2008, p. 132). Cf. también Han-Pile, que concluye su discusión de la *Introducción* señalando que “el principal interés de su lectura foucaultiana de la *Antropología* no reside en su contribución potencial a los estudios kantianos” (*Foucault's Critical Project*, 2002, p. 32).

58 KOOPMAN, C. Historical Critique or Transcendental Critique in Foucault: Two Kantian Lineages. *Foucault Studies*, [S.I.], n. 8, p. 100-121, 2010. Cf. también ALLEN, A. Foucault and Enlightenment: A Critical Reappraisal. *Constellations*, [S.I.], v. 10, n. 2, p. 180-198, June 2003: “Sostendré que Foucault … nos ofrece una continuación-a-través-de-la-transformación del proyecto crítico de Kant.” (p. 183). Y HACKING, I. Self-Improvement. En: HOY, D. *Foucault: A Critical Reader*. New York: Basil Blackwell, 1986. p. 235-240: “Foucault era un notable kantiano” (p. 238).

59 Cf., por ejemplo, el intento de Michael Friedman para traer a Thomas Kuhn al redil kantiano a través del concepto del “[...] relativizado, pero aún constituyente *a priori*” (p. 377-378). FRIEDMAN, M. Transcendental Philosophy and A Priori Knowledge: A Neo-Kantian Perspective. In: BOGHOSSIAN, P.; PEACOCKE, C. (Ed.). *New Essays on the A Priori*. Oxford: Clarendon Press, 2000. p. 357-383, at 377-78. A pesar de que pienso que Friedman tiene éxito al dibujar paralelos entre Kuhn y Kant, está fuera de toda duda el hecho de que para Kant el concepto de *a priori* se entiende implicando universalidad. No se trata de un *a priori* relativizado.

60 Una versión anterior de este texto se presentó como conferencia invitada en un seminario de la División del Pacífico de la *American Philosophical Association*, celebrado en Seattle en abril de 2012. Agradezco especialmente la invitación al miembro de la Comisión de Programas, Patrick Frierson. Por ultimo, quisiera agradecer a Nuria Sánchez Madrid por haber traducido este ensayo al castellano, así como a Charlene Suscavage y Aaron Álvarez por su revisión de la traducción.

Recebido / Received: 7.9.2012

Aprovado / Approved: 28.9.2012

ILUSTRACIÓN Y MECANISMO.

METAFÍSICA DEL USO PRIVADO DE RAZÓN¹

Jesús GONZÁLEZ FISAC²

1 PREÁMBULO. LA ANTROPOLOGÍA EN LA ESTRIBACIONES DE LA CRÍTICA. O ¿QUÉ SIGNIFICA LA PREGUNTA “¿QUÉ ES EL HOMBRE?”?

1. Este trabajo se centra en el uso privado de razón que aparece en la *Beantwortung auf die Frage*: “Was ist Aufklärung?”. Concretamente, es nuestro propósito mostrar un trasfondo esencialmente antropológico de este texto, un trasfondo que se va a revelar como una suerte de estructura o troquel fáctico pero también formal. Pensemos que buena parte de las dificultades del estudio de la filosofía de Kant tienen que ver con el régimen de sus textos. El de lo antropológico, que sería el nombre somero para referirnos al hombre y su estudio, constituye un régimen muy particular que la crítica textual ha separado debidamente de otros regímenes como el transcendental, el práctico, el estético o el teleológico. Estos regímenes han sido ennoblecidos por el

trabajo de la Crítica, a diferencia de los textos antropológicos, que no han merecido tal lugar. En ello, claro está, se pone en juego la articulación del *opus* crítico kantiano, si y cómo la pregunta por el hombre, que la *Anthropologie* parece querer responder, se distribuye en y —quizás también— aúna los textos de las *Criticas*. Sin embargo, aunque éste no es el tema de nuestro trabajo, convengamos en que esta estructura o troquel remite a un régimen específico, un régimen que anuncia la antropología genuinamente kantiana, que es la antropología pragmática, y que va a traslucirse, de modo tan imperceptible como inevitable, en el *corpus* crítico (pues, ¿qué es la crítica sino lo que la razón hace libremente de sí misma?), así como en los textos que le acompañan.

El problema de dar a la antropología el estatuto de un texto crítico nace del hecho de que el conocimiento de las legislaciones de que es capaz la razón, que es el conocimiento

que quedaría propiamente de parte de la Crítica, que este conocimiento no es, que ante todo no es, un conocimiento empírico. Sin embargo, tal y como se plantea el negocio de la crítica, la dificultad estriba en que el punto de partida, el conocimiento, es un hecho, *Thatsache* (KANT, KrV, B 5). Las legislaciones, que son esferas o dominios, no pueden separarse del territorio o del suelo que es la experiencia (KANT, KU, AA 05: 174). Toda vez que el punto de partida de la crítica es *que hay conocimiento*, lo primero no es tanto una forma lógica, que es lo que resulta del análisis, cuanto un particular *poder* de vincularnos con las cosas, el conocimiento, que sería lo primero *fenomenológicamente* (y, así, la presentación en KrV, B 1 del conocimiento es la de las distintas operaciones o rendimientos del conocimiento como un conducirnos gracias a facultades concreto y particular). Ahora bien, el hecho del conocimiento es también un hecho *antropológico*, un hecho de la naturaleza y de la vida, que en el hombre se modula específicamente (KANT, SF, AA 07: 69 y ss.). No se trata todavía del respecto pragmático que encontraremos expresamente en la *Anthropologie* como eso que el hombre puede hacer de sí mismo, aunque ya ubica el problema del conocimiento de parte del sujeto en tanto que poder o facultad que no coindice con lo que la naturaleza puede hacer de él (KANT, Anth, AA 07: 119). Sea como fuere, el “nosotros” es el índice de la presencia de lo fenomenológico en la primera *Crítica* y está en el núcleo mismo tanto de la definición del conocimiento transcendental (el conocimiento transcendental es “nuestro modo de conocimiento”: KANT, KrV, B 25) como en la analítica de su facultad (en A 156 / B 195 se habla de “nuestros conocimientos *a priori*” y los *Grundsätze* son un trabajo fenomenológico que, como Kant

indica reiteradamente, es llevado a cabo por el “yo”). En la segunda edición esta presencia vendrá a matizarse antropológicamente con la restricción de “*para nosotros los hombres*” de B 33. En realidad, puede decirse que en la segunda edición se da una vuelta de tuerca sobre la naturaleza del sujeto transcendental. El conocimiento de uno mismo y el trabajo de la crítica, al introducir la experiencia como un momento necesario de la síntesis transcendental (nos referimos a la paradoja del sentido interno de B 152), revela que la actividad del sujeto no puede tener lugar al margen de la pasividad de ese mismo sujeto. Esto no significa que de repente se diluya la diferencia entre la Filosofía transcendental y la Antropología, que a la postre va a ser la diferencia entre autonomía y heautocracia (luego diremos algo sobre esto), ya que esta diferencia es inalienable; lo que sucede es que el juego de las Facultades en que ha quedado prendido el trabajo crítico no va a poder evitar la presencia de la experiencia, entendida como la fáctica concreción —también como el ejercicio— de aquellas.

2. La pregunta “¿qué es el hombre?” es una pregunta por la hechura, *Beschaffenheit*, del hombre en tanto que objeto de un conocimiento posible³. Es una pregunta por la constitución del hombre en tanto que puedan convenirle las categorías. Nótese que, rigorosamente hablando, la pregunta qué es el hombre demanda una antropología en sentido fisiológico, pues sólo la naturaleza rige el ser del hombre (ser que, por lo mismo —según B 165—, está sometido a las categorías), según se especifica al comienzo de la *Anth.* (AA 07: 120). Como es sabido, Kant ha ubicado esta pregunta en relación a otras preguntas (KANT, Log, AA 09: 25), las de qué puedo conocer, qué debo hacer y qué me cabe esperar, como si la antropología fuera el aglutinante de la crítica.

Concretamente, Kant dice que las preguntas “se refieren a”, *beziehen auf*, la pregunta por el ser del hombre, lo que puede hacer pensar que el aglutinante de las facultades es el objeto hombre. Ahora bien, toda vez que las respuestas a estas preguntas no van a quedar de parte de una fisiología sino de una crítica, querer encontrar en la antropología una fisiología de las mismas es algo esencialmente inadecuado.⁴ Esto no quiere decir que la crítica no se las haya con cierta facticidad y, por tanto, también con cierta especificidad cuando aborda las facultades. Como acabamos de señalar, en la segunda edición de la *KrV* —lo mismo podría decirse de las otras dos críticas— cabe reconocer un abundamiento en lo fenomenológico, lo que quiere decir en la finitud misma tanto de las facultades como del ejercicio mismo de la crítica, que es donde nos vamos a encontrar con el, vamos a llamarlo así, *operador de nosotros-los-hombres*. En el fondo de todo el trabajo de la filosofía está la pregunta fundamental. Es fundamental porque no está muy alejada de la pregunta y el negocio crítico de “¿Qué puede saber en general, *überhaupt*, el hombre en cuanto hombre?” (KANT, Log, AA 09: 41). Sólo por mor de esta radicalidad se puede entender cabalmente que las preguntas por la Facultad de conocer, por la Facultad de desear y por el Sentimiento de placer y de displacer puedan encontrar algún acomodo en la pregunta por el ser del hombre. Sólo porque, decimos, el hombre tiene una constitución fáctica e inalienable que alcanza también a su condición de ser dotado de facultades.

Una fisiología del hombre sólo se compadece con una psicología empírica y experimental. Pero la antropología—y esto vale tanto para su sentido fisiológico como para su sentido pragmático—no es una fisiología. La antropología en sentido pragmático no sabe de

la naturaleza como causalidad transcendental, ni cuando el hombre actúa libremente sobre ella ni cuando el hombre es hecho hombre por ella. La naturaleza no funciona en la antropología como causa. En realidad en la antropología se revela un sentido *inédito* de naturaleza, que es el de una naturaleza sin causas. “Buscaremos las reglas en las múltiples experiencias que encontramos en los hombres, pero sin preguntar por su causa”, dice Kant en la *Menschenkunde* (KANT, 1831, p. 5-6). La antropología no supone la negación de la naturaleza sino una suerte de distanciamiento u holgura en el que va a poder reconocerse el hombre en cuanto hombre. Esto es claro, nos parece, en la antropología en sentido pragmático. No se trata de una negación de la legislación de la naturaleza. Más bien es un abundamiento en la finitud de esa legislación de parte del sujeto mismo. Lo pragmático nos revela que hay una intromisión posible en la naturaleza (intromisión que habría que sumar a la de lo práctico), en la naturaleza del hombre y a favor de la naturaleza del hombre, si se nos permite decirlo así, una suerte de heautocracia,⁵ que sin contravenir la *naturaleza formaliter spectata* tiene su espacio de juego en la holgura que supone que las Facultades y sus ejercicios constitutivos no puedan nunca dejar de tener lugar como experiencia del hombre. Esto alcanza a todas las facultades aunque en las críticas haya sido la “razón”, con toda la ambigüedad y amplitud que pueda ser entendida, la que ha sido objeto de esta clase de consideración. Porque, ¿qué otra cosa es la dialéctica transcendental sino el producto necesario de la intromisión de lo antropológico?, ¿no es la dialéctica transcendental, al fin y al cabo, una suerte de antropología de la razón pura?

Las facultades juegan un juego transcendental o práctico o estético, pero

también tienen una condición antropológica y fáctica que podremos reconocer en las estribaciones de aquellos juegos. En todas las críticas se puede encontrar en algún momento el ejercicio fáctico de las facultades. La presencia de este ejercicio es reconocida como una presencia empírica que no puede dejarse a cargo de la psicología empírica aunque incomode a la crítica, que es la que ve concernida por ella. En las facultades, en el juego de las facultades (en lo que Kant llama en algún lugar *Ausübung*: EEKU, AA 20: 245), este ejercicio se revela una fuerza que es capaz no sólo de rendir una representación o una síntesis, sino también a ella misma como fuerza que puede ejercitarse y domeñarse. Por eso, volviendo sobre la primera Crítica, ¿por qué si no recordar a cuenta de la paradoja del sentido interno que tenemos un poder, en el sentido de una capacidad que ejercemos y ejercitamos, de atención, que sería el rendimiento metafísico-antropológico que discurre en paralelo al rendimiento transcendental-formal de la aprehensión?⁶ (KANT, KrV, B 156-7, nota).

2 EL FONDO ANTROPOLOGICO-PRAGMÁTICO DE LA *BEANTWORTUNG*. ILUSTRACIÓN Y HEAUTOCRACIA DE LA RAZÓN

4. El comienzo de la *Beantwortung* ubica la ilustración en el horizonte de un juego entre facultades. El uso, *Gebrauch*, es este juego. Para empezar, el uso debe entenderse en sentido transitivo, porque es la razón la que se sirve del entendimiento. Además, en este uso se decide nada menos que la facultad, el poder, o la no-facultad, *Unvermögen*, digamos el impoder, de la razón. La ilustración decide la existencia misma de la facultad en tanto

que poder, su actividad. Ahora bien, como es sabido, la ilustración tiene como punto de partida la minoría de edad, que es el impoder de la razón entendida en relación al uso (o a cierto uso, como veremos).

El negocio de la ilustración *no* es el conocimiento. Si bien las facultades implicadas en el juego de la ilustración, la razón y el entendimiento, participan en el mismo, significativamente no encontramos referencia alguna a la intuición. En realidad, el ejercicio que importa no es el del entendimiento, que es la facultad del conocimiento en sentido amplio (KANT, Anth, AA 07: 138), sino el de la razón. Para subrayar que se trata de la actividad de la razón en tanto que razón, lo que quiere decir que *no* se trata del trabajo del entendimiento, Kant emplea el verbo *räsonieren*, que es un término totalmente infrecuente en la obra de Kant. Kant ha utilizado el verbo *vernunftlen* para referirse al uso lógico de la razón (luego volveremos sobre este extremo); por su parte, *räsonieren* tiene una connotación antropológica, precisamente como la facultad específica del ser del hombre, que ha sido distinguido como el *animal rationale* (por ejemplo, en Anth, AA 07: 321-2). En este sentido puede decirse que la *Beantwortung* se abre con lo que podríamos llamar un *proemio antropológico* en el que se decide el ser del hombre como dueño de la razón (al proemio sigue el cuerpo del texto, que es expresamente político). En realidad, el texto entero viene marcado por un cuño antropológico, toda vez que lo que se dilucida es el problema de cómo gobernarnos a nosotros mismos (o quizás, mejor, el de cómo no ser gobernados),⁷ primero en el juego interno de las facultades, luego en el juego del Estado (en lo que se va a revelar no como una trasposición sino como la debida localización del juego, cuyo verdadero y único *locus* es el exterior).

En cualquier caso, si el trabajo de la razón no tiene que ver con el conocimiento, ¿con qué entonces? El trabajo mentado en este razonar es el de pensar.⁸ En otro texto, muy próximo a la *Beantwortung*, *Was heisst: "sich im Denken zu orientieren?"*, Kant se ocupa expresamente del pensar y se refiere al mismo como un ejercicio que queda más acá del “uso de experiencia”, *Erfahrungsgebrauche*. Kant recalca que esta posición, vamos a decirlo así, más atrás de la experiencia no convierte al pensar en una nada. Entendido como “pensar sin más”, *überhaupt*, el pensar tiene todavía consistencia. Esto es así porque el pensar revela un particular troquel, una forma, que no guarda vínculo alguno con el objeto. Ya en la primera Crítica sabemos que hay una *synthesis intellectualis* no específicamente cognoscitiva (KANT, KrV, B 151). Comprendida como una acción del entendimiento en tanto que no conoce, el pensar sin más alberga la consistencia de las reglas del “puro concepto del entendimiento” (KANT, WDO, AA 08: 133). Sea como fuere (en la sección siguiente abundaremos en esta idea), este pensar sólo puede darse vinculado a un cierto uso. Para empezar, decimos, está vinculado al “uso lógico”. En *WDO* comienza señalándose que el uso empírico no es el único uso. *Hay reglas* que no se compadecen con el conocimiento, como en algún momento sí quedó estipulado (KANT, KrV, A 126). El hecho fundamental es *que hay usos*: el “uso especulativo”, el “uso teórico”, el “uso práctico” (todos ellos aparecen en *WDO*), aunque también, como decimos, el “uso lógico”. La noción de uso muestra que las reglas, que todas las reglas están vinculadas a las facultades y a sus acciones; que las reglas no tienen lugar si no es en y por mor de una actividad de la razón, que es las que les otorga el sentido (o, en su caso, también sinsentido). El pensar sólo tiene lugar en la medida en que

se *hace uso* de los conceptos (KANT, WDO, AA 08: 136-7). En realidad, la vida de las facultades no consiste en otra cosa que en este uso, que podrá ser logrado o malogrado (la división entre analítica y dialéctica coincide *grosso modo* con esta diferencia), pero es claro que el uso de las facultades es el índice de su animación.

5. Considérese que el pensar como ejercicio propio de la razón es un movimiento o, si se quiere, una actividad que está orientada a fines. El uso revela asimismo una estructura de finalidad y, así, el ejercicio de las facultades tiene lugar en y como acciones, *Handlungen* (recuérdese la presentación fenomenológica del entendimiento como facultad de “juzgar”, que es la acción-uso específico de los conceptos — KANT, KrV, A 68-9/B 93-4 —, y también en *WDO* se habla del pensar en general como de una *Verstandeshandlung*). Podemos reconocer esto mismo en la *Beantwortung*. Es un lugar común el hecho de que la ilustración, la ilustración como proyecto, está vinculada a la filosofía y por ende al trabajo de los fines de la humanidad (nos referimos a la definición de KANT, KrV, A 839/B 867), que también tiene su referencia expresa en el texto (KANT, WA, AA 08: 39), precisamente en punto a su decurso. En el *Opus postumum* nos encontramos con una reformulación del lema que hace expreso este sentido: “<*Sapere aude*> Intenta servirte de tu propia razón para tus verdaderos fines absolutos.” (KANT, OP, AA 21: 117). Porque, al fin y al cabo, la ilustración nunca ha dejado de ser un proyecto y una forma de racionalidad, una forma de teleología⁹, con lo que habría que unir al cuño antropológico, el histórico. Sin embargo, no nos interesa el fin de este proyecto sino el medio. Concretamente, qué clase de actividad es el pensar.

Si nos fijamos en la letra de este texto, en ningún momento se especifica cuál sea el trabajo del entendimiento, *Verstand*, reservándose el término “pensar” para la razón y su actividad específica para cuando entra en juego tras el proemio, que es donde aparece mentado por primera vez el término *Vernunft*. De hecho, el término *denken* apenas aparece en el texto. Cuando lo hace, significa el ejercicio de la razón que piensa por sí misma (KANT, WA, AA 08: 36), lo que quiere decir que se ejerce y que lleva adelante el uso del entendimiento (genitivo subjetivo). Kant abunda en el ejercicio de la razón, en su uso así como en la actividad de razonar, porque es importante la estructura o forma de transitividad, el hecho de que el ejercicio de la razón tiene lugar como un juego en el que también toma parte el entendimiento como la facultad que usa o de la que dispone la razón. Pero aquí no acaba el sentido del uso.

La noción de conducción o guía, *Leitung* también nos pone ante un juego de facultades que bien puede ser considerado como un movimiento. Como todo movimiento, la ilustración debe tener un sentido u orientación. Kant se sirve aquí de la noción de salida, *Ausgang*, para indicar algo del sentido de ese movimiento, a saber, que ante todo consiste en el abandono de un lugar. Fenomenológicamente hablando, la ilustración es un movimiento reconocible, primero de todo, por lo que deja atrás. Kant ha dilucidado en *WDO*, también *more phenomenologico*, la orientación como “[...] encontrar a partir de una de las regiones dadas del mundo (nosotros dividimos el horizonte en cuatro regiones) las restantes, sobre todo el poniente, *Aufgang*” (KANT, WDO, AA 08: 134). Para poder distinguir tales regiones, es decir, para poder reconocer significativamente las diferencias **en** el mundo hace falta una

representación de la diferencia que no sea relativa, tal y como sucede con las diferencias objetivas, e.e., en el espacio. La diferencia tiene que ser una representación subjetiva, un sentimiento lo llama Kant. Una tal diferencia es la distinción entre izquierda y derecha. En el caso de la ilustración, definida como salida, por tanto en el punto contrario del poniente, nos encontramos también con una diferencia subjetiva, la de la incapacidad, que hace las veces de índice del punto de partida la salida (que aquí es interpretado intensivamente, como una fuerza >0). La idea de que uno mismo es culpable, su condición de *selbstvereschuldete*, significa fenomenológicamente que el hombre reconoce esa su incapacidad, que el hombre *siente* esa su incapacidad, que reconoce como punto de partida. Ahora bien, lo mismo que en la diferencia entre izquierda y derecha, para que podamos habérnoslas en general con la diferencia tienen que poder reconocerse ambos términos. Aquí, donde lo diferencial es una cuestión de grado, el grado de una facultad, o el grado de un poder, tanto da, la incapacidad se revela como una privación, pero como una privación que tiene ciertamente un grado. Es una privación que tiene alguna realidad y que sólo en esa medida, positivamente queremos decir, puede ser reconocida. Este grado, positivo aunque devaluado, es la minoría de edad. Pensemos que una falta, *Fehler*, de la mera naturaleza sería “no culpable”, *unverschuldeten* (KANT, KrV, A 551/B 579, nota). En efecto, la naturaleza ha absuelto, *frei gesprochen*, de la conducción de otros al hombre (KANT, WA, AA 08: 35), que dispone de su capacidad de pensar, entendiendo el pensar, como hemos dicho recién, como el rendimiento propio de la razón. La minoría de edad es una falta de la naturaleza. Es una incapacidad que es imputable. Más aún, si hay algo así como

minoría de edad, si el hombre siente esa su incapacidad, ello se debe justamente a que revela la imputabilidad misma. La minoría de edad revela que hay un uso del entendimiento y, por consiguiente, que hay una fuerza que no es ejercida. El análisis fenomenológico del fenómeno de la ilustración apunta a la facultad como juego dinámico. En realidad, la carencia es una carencia en *la fuerza de la voluntad*, una carencia de la voluntad como fuerza de la vida o, si se quiere, como la fuerza de la entera Facultad de desear (para el vínculo entre la vida y la Facultad de desear cf. KANT, KpV, AA 05: 9, nota). La imputabilidad no es rigorosamente moral, pues no se trata de una acción. Estamos ante una particular imputabilidad, digamos *la imputabilidad de un esfuerzo*, que nos ubica con justicia en el terreno de la antropología.

Las facultades que conciernen a la ilustración son las *Gemütskräfte*. Esto explica que sea el coraje, *Mut*, lo que va a reactivar el juego venido a menos que es la minoría de edad, porque la minoría de edad es un juego del ánimo mismo, *Gemüt*. Es un juego en el que unas partes obran sobre otras.¹⁰ La salida que es la ilustración traduce la distinción subjetiva que nace de una voluntad que se apercibe tanto de su propia fuerza y por ende de su capacidad para promover el pensar propio, pero también de la fuerza contraria. En realidad, *todo son fuerzas*. La pereza es una propensión, *Hang* (KANT, IaG, AA 08: 219), que es una inclinación convertida en habitual, lo mismo que el prejuicio (KANT, KU, AA 05: 294). La minoría de edad es algo que ha llegado a ser querido, *lieb* (KANT, WA, AA 08: 36), por consiguiente el objeto de un goce. Por lo mismo, la libertad, que aquí funciona como la fuerza contraria a estas formas de debilitamiento, es una propensión del hombre (KANT, Päd, AA 09: 442). La

orientación que destella en la ilustración nace así de *la distinción o reconocimiento subjetivo de la diferencia entre dos inclinaciones contrarias*, la inclinación a la *actividad*, que se concreta en la máxima de pensar por uno mismo (y luego en el uso público de razón), y la inclinación a la *pasividad*, que se concreta en la minoría de edad (y, en cierto modo —un modo que habrá que determinar—, en el uso privado de razón). En efecto, la pereza y la cobardía no son sólo carencias del ánimo, que es como se presentan en la *Beantwortung*; constituyen también tendencias contrarias a la fuerza vital, que aquí se decide en punto al pensar, no lo olvidemos. Si se quiere, son tendencias genuinamente inerciales que contravienen y agotan aquélla (incluso, según desarrolla Kant en la *Anth*, conforme a fin: KANT, Anth, AA 07: 276; luego volveremos sobre este extremo). En este sentido la minoría de edad, que da nombre al estado general de estas carencias, constituye un fenómeno antropológico o antropológico-fundamental; en todo caso, un fenómeno que no está vinculado al tiempo ni a la causalidad de la naturaleza (como Kant recuerda expresamente tanto en *WA* —AA 08: 35— como en la *Anth* —AA 07: 208-9), sino a la facultad de pensar entendida como fuerza que reobra sobre otras fuerzas que actúan como resistencias.

6. Por sujeto de la ilustración ha de entenderse tanto el sujeto agente de la ilustración como el sujeto necesitado de ella. Toda vez que es uno y el mismo sujeto el que está concernido por ambas posibilidades, la de la actividad y la de la pasividad, el sujeto es *ambiguo*. El sujeto de la ilustración es el sujeto antropológico, “el yo del hombre”, como lo llama Kant (Anth, AA 07: 134)¹¹. Concretamente, se trata de un particular doblez, el del “*doppelte Ich*” del comienzo de la *Anthropologie* (en otro lugar Kant habla

de una “doppeltes Bewusstsein”, aunque no vamos a detenernos en esto), que es de cuño antropológico (KANT, KrV, B 578). El hombre es un sujeto que es capaz de habérselas consigo mismo, es decir, es un sujeto que al mismo tiempo es objeto. La noción de uso, lo mismo que la de utilizar o servirse de, nos sitúa en una gramática de la transitividad que abre o desdobra al hombre, que hace las veces de sujeto y de predicado. La ilustración se sitúa así claramente en el *respecto pragmático* de la antropología, como algo de “eso que él [el hombre] [...] hace de sí mismo” (KANT, Anth, AA 07: 119). Como vamos a ver en el segundo respecto de la ilustración, el político, esto sólo será posible en la medida en que el hombre se conciba como un ser genuinamente social (la minoría de edad sólo es posible porque hay un “otro” irreductible y es también otro el que va a hacer posible la salida de la minoría de edad, para empezar, quien lanza la imprecación que hace de lema de la ilustración).

El juego pragmático se puede jugar en los dos sentidos de la actividad, es decir, el hombre puede siempre hacer o dejar hacer. Tal es el juego que descubre la *Beantwortung*. Ahora bien, el juego —tal es nuestra tesis— es un juego dinámico. Con frecuencia, la ilustración es explicada como un trabajo que guarda relación con la filosofía práctica. Pensemos, sin embargo, que ya sólo el que la libertad práctica sea un hecho la aleja de lo que desde el principio Kant declara como un ejercicio y un esfuerzo. Porque, ante todo, y esto es fundamental, la ilustración no es asequible como un hecho; la ilustración no es, vamos a decirlo así, *scibile*. Kant reconoce expresamente que la ilustración no tiene que ver con el conocimiento (WDO, AA 08: 146-7). La ilustración está dada, sí, pero está dada como un fin (está dada, y lo está esencialmente,

in Hypothesi, como dice en la KU, AA 05: 294, nota), que es la clase de representación que se aviene a su condición de trabajo y esfuerzo. La libertad de la ilustración no es, o todavía no es, la libertad práctica. El nivel antropológico en que se ubica la ilustración la aparta del cumplimiento de la ley moral aunque no de su preparación (la ilustración podría incluirse acaso en una metodología de la razón práctica). Por eso, hablando en términos dinámicos, la libertad se presenta como una resolución, *Entschliessung*, de la voluntad. En el mundo, la libertad se presenta como un acontecimiento, *Eräugnis* (cf., p.e., KANT, KrV, A 450/B 478), que es una interrupción en el curso del tiempo, mientras que a la ilustración, como dice Kant en la *Beantwortung*, le corresponde el curso del tiempo, que es la historia (el tiempo epocal; KANT, WA, AA 08: 40).

El vínculo entre la *Aufklärung* y la filosofía práctica es un lugar común.¹² La autonomía, en efecto, está en el horizonte de la ilustración, pero sólo si se entiende la libertad más allá de su condición de hecho de razón. Porque la autonomía también es *autocracia*, que es “[...] la facultad de alcanzar incluso *aquí, en la vida terrena*, lo concerniente a la condición formal de esta facultad, [...] a pesar de todos los impedimentos que las influencias de la naturaleza puedan producir en nosotros como seres sensibles” (KANT, Fort, AA 20: 295; destacado nuestro).¹³ En el juego de la ilustración la autonomía, lo mismo que su contrario, la heteronomía (que en la KU está vinculada expresamente como antagonista de la máxima de la ilustración —AA 05: 294), deben entenderse en un sentido amplio, como la capacidad de darse uno a sí mismo sus propias leyes, no como la capacidad específica de darse a sí la ley moral. El sí mismo del “auto”, lo mismo que el otro de “hetero”,

son pronombres que se refieren al sujeto del uso de razón (genitivo objetivo) en general, uso que debe comprenderse en el respecto antropológico-pragmático.

El genuino cuño antropológico de este texto, y el planteamiento que arranca desde las primeras líneas, ubica el problema de la ilustración en el trabajo y consecución de una suerte de *heautocracia* de la razón. Esto nos pone en la pista del problema de la virtud, en el que no podemos detenernos. Digamos tan sólo que el problema no es que no haya razón o pensar en absoluto. El problema no es que falte en absoluto fuerza o poder y que uno mismo no pueda ser su propio señor, *Herr*. El problema está en el vínculo que guarda esta fuerza con uno mismo, que uno mismo decida vincularse con esa fuerza a favor de sí mismo, que es lo mismo que decir, a favor de la vida.¹⁴

3 EL MECANISMO EN EL USO LÓGICO DE RAZÓN. RESPECTO LÓGICO-METAFÍSICO DE LA ILUSTRACIÓN. CONSECUENCIAS PARA EL USO PRIVADO Y LOS PREJUICIOS

7. En WDO Kant reconoce que, cuando se deja fuera todo lo sensible, las percepciones primero y las intuiciones puras después, aún queda una “regla del pensar en general” (KANT, WDO, AA 08: 133). Este ejercicio de abstracción revela una particular forma, un troquel, que es lógico. Más aún, Kant reconoce que así es como se ha “constituido” la lógica general (WDO, AA 08: 133).

Tomemos los usos público y privado desde este punto de vista estrictamente lógico. En el uso público se cifra la recta actividad de la facultad de pensar. Esto quiere decir que la Facultad de pensar produce sus representaciones. Específicamente, y

manteniéndonos, insistimos, dentro de este uso lógico *sensu recto*, hablamos de actividad lógica de la razón en relación a dos clases de trabajos o rendimientos. Por una parte el entendimiento lleva a cabo las operaciones lógicas que unifican la multiplicidad de representaciones posibles (comparar, abstraer y reflexionar son estas operaciones: KANT, Log, AA 09: 94). La actividad lógica del entendimiento consiste en producir conceptos. Por otra parte, y como condición previa al trabajo lógico del entendimiento, tiene que habilitarse lo que Kant llama “campo del entendimiento” (KrV, B 685), pues para que el entendimiento pueda producir conceptos el campo tiene que ser, si puede decirse así, *lógicamente susceptible*. La actividad lógica de preparar, *bereiten*, el campo para la unidad de los conceptos corresponde a la razón (KANT, KrV, B 685). La razón produce en su actividad lógica *ideas* (y en una operación lógica que Kant también llama reflexión). Las ideas habilitan la proximidad de la multiplicidad de los conceptos que tiene el entendimiento; concibe el concepto superior que los subsume. En este sentido las ideas preparan el campo, habilitando subsunciones cada vez más amplias. La razón produce por tanto *fines lógicos*, que es lo que a la postre son las ideas. Pero, recuérdese, los usos la facultad de pensar en general son dos. Kant llama a estos dos usos o procederes lógicos en la primera *Crítica uso apodíctico y uso hipotético* de la razón (KrV, B 674-5). También los atribuye, en la KU, al Juicio determinante y al Juicio reflexionante (KANT, EKU, AA 20: 211-2; Log, AA 09: 130-2). Conviniendo en que se trata de usos lógicamente equivalentes, lo propio de la determinación consiste en la subsunción de la representación bajo la regla. Por su parte, la reflexión es dar con la representación de la unidad, con el concepto

o con la regla, para una cierta representación o representaciones dadas.

Pero lo que nos interesa es el uso apodíctico que tiene lugar en los juicios determinantes. El uso apodíctico consiste en aplicar la representación al caso, esto es, consiste en subsumir el caso, que está dado, bajo la regla, que también está dada. Es, pues, una operación que sólo puede ser derivada y constrictiva. Mientras que la de la reflexión produce el fin libre de determinación, en el uso apodíctico está sometido al concepto superior que rige la subsunción y, así, la modalidad de los juicios apodícticos es la necesidad (KANT, KrV, A 75/B 100). En ello se muestra algo más que un troquel lógico. Cuando se trata de enfrentar cualesquiera conocimientos con su regla se pone en movimiento una suerte de mecanismo, un *automatismo lógico* vamos a llamarlo.

8. Por eso, porque el concepto está ya dado y porque la subsunción funciona mecánicamente, el uso determinante es “*en sí mismo cierto*” (KANT, KrV, B 674). No en vano este uso también es llamado apodíctico, lo que quiere decir que la verdad del juicio está en el acto mismo de predicación. De hecho, la verdad está asegurada por la forma misma del juicio, pues lo único que rinde este uso lógico es la proposición, *Satz*, que es el juicio que afirma la subsunción del caso bajo la regla.¹⁵ En el uso hipotético o reflexionante, en cambio, el concepto se encuentra en una posición precaria. Los fines son nada más que conceptos ensayados, *versucht*, sobre los casos para ver si estos se siguen de ellos (KANT, KrV, B 675). La verdad del juicio hipotético está proyectada (KANT, KrV, B 675) o anticipada (KANT, Log, AA 09: 74-5), es decir, ante todo no está dada. Por eso en lugar de la certeza hay provisionalidad o suspensión de la verdad (que no debe confundirse con la negación de la

verdad, que es la suspensión escéptica)¹⁶. Esta provisionalidad, sin embargo, no tiene que ver con la forma lógica de los usos de razón, ni con el modo de verdad correspondiente. Tiene que ver con la voluntad.

Porque, ¿qué es lo que sucede, desde el punto de vista de la voluntad, en los juicios? La voluntad, claro es, no produce los juicios. Sin embargo la voluntad sí ejerce “[...] una influencia, *Einfluss*, sobre el entendimiento” (KANT, Log, AA 09: 73). La voluntad puede promover, *abtreiben*, el trabajo del entendimiento o puede retenerlo, *abhalten* (KANT, Log, AA 09: 74). La voluntad ejerce un influjo sobre el uso y lo hace en su condición dinámica, en tanto que es uso y, por ende, actividad y fuerza. En el caso de los juicios apodícticos el uso queda restringido al interior del juicio, que está asegurado como *Satz*. En ellos se produce una suerte de retención (luego Kant hablará de *Zurückhaltung*). Concretamente la función queda cerrada sobre sí misma, limitándose a la determinación que tiene lugar cabe el propio concepto (A es B). En los juicios apodícticos la acción de juzgar se limita a la necesaria subsunción del predicado bajo el concepto, que derrama su necesidad sobre él. Pues bien, esta operación, que es una función interna,¹⁷ supone una menor exigencia para la facultad de pensar. En la subsunción (o en la derivación), que es la operación apodíctica por excelencia, el pensar no hace nada más que reiterarse. La subsunción expresa de hecho el movimiento lógico del análisis (o derivación), cuyo principio, como es sabido, es el principio de identidad. El concepto reverbera en el juicio apodíctico, siendo esta particular iteración la que garantiza desde el punto de vista de la verdad esa certeza, pero también la que explica que el pensar aquí apenas suponga movimiento o actividad

alguna, siendo más bien una suerte de automatismo. En este caso la voluntad retiene la acción de ir tras la verdad (Kant habla de *Nachforschung en Log*, AA 09: 73), es decir, contiene la acción lógica limitando la verdad —la verdad de la identidad, que es morosa— al espacio interno del concepto. La función lógica opera como una máquina. Esto es lo que sucede en el uso privado de razón. Por eso la actividad de la razón en este uso (si es uso, hay actividad) puede ser llamada obedecer pues lo único que se hace es ejecutar la regla, no decidirla. Cuando, en cambio, tiene lugar el uso reflexionante o hipotético es porque el concepto queda suspendido hasta no se examinen otros conceptos que podrían corroborarlo y que hay que buscar. En este caso, cuando la razón hace un uso hipotético del concepto —esta es otra forma de decirlo— el concepto no está decidido y se expone a la comparación. La voluntad promueve entonces la investigación de la verdad, mientras sostiene problemáticamente el juicio. En este juicio no hay certeza. Tan sólo hay cautela, que es la firmeza de la voluntad en no dar su asentimiento a un juicio hasta tanto no disponga de razones suficientes para afirmarlo. La cautela consiste en la resolución o decisión de no cesar en la búsqueda y es la virtud de la investigación.

9. Esta consideración de la lógica como troquel metafísico y dinámico de la facultad de pensar arroja luz sobre el juego entre el uso público y el uso privado de razón. Este uso nos sitúa en el texto de la *Beantwortung*, en la parte que hemos caracterizado como genuinamente política. El uso público de razón, dice Kant, es libre, *frei*, (WA, AA 08: 37). Esto, en el contexto del gobierno, *Regierung*, que define esta parte (las ocasiones en que aparece este término son KANT, WA, AA 08: 37, 40, 41), significa que es un uso *no regido* por ninguna

clase de reglamento o disposición que no haya emanado de la razón de los gobernados. De hecho, público guarda relación con pueblo.¹⁸ Sea como fuere, no es la libertad de la autonomía, porque las disposiciones en juego son reglamentos de instituciones del estado o del estado mismo, en cualquier caso disposiciones civiles.¹⁹ La libertad de la razón consiste más bien en que decide el propósito de esa su actividad en relación a estas o aquellas instituciones del Estado. Al hacerlo rige el uso que compete al entendimiento y cumple cabalmente con que el sentido que tiene *räsonieren*: el sometimiento pleno del entendimiento a la razón en conformidad consigo misma (y por eso su actividad se expresa retóricamente como un pleonasmico). Cuando la razón hace un uso pleno, si puede decirse así, de sí misma su uso es libre. Piénsese que la razón, cuando la consideramos dentro del juego de las fuerzas de representación, es la facultad rectora de la Facultad de desear o *Begehrungsvermögen* (*loci varia*). Por eso aquí el uso propio de la misma, allí donde se decide como tal facultad, no es otro que aquel en el que ella misma propone los fines, *Zwecken*.²⁰ En su uso privado, en cambio, la razón simplemente cumple órdenes o deberes (Kant habla de *Befehle* y *Pflichten*, que no de meras reglas).

Ahora bien, esto no significa que la razón no entienda tales fines. Debemos tener muy presente que el uso público y el uso privado no se oponen contradictoriamente. Los dos usos se compadecen perfectamente y por eso Kant insiste en que el uso privado es necesario. Otra cosa es que el uso privado inhabilite a la razón para pensar sus propios fines, que es lo que está en juego en el uso público, según acabamos de decir. Si el uso privado merece ser tal uso, esto es, un uso-de-razón (y no, por ejemplo, un abuso o

Missbrauch), ello se debe a que la razón, aún cuando no proceda decidiendo lo que hay que hacer, pues sólo tiene que cumplir o aplicar las reglas (sólo tiene que obedecer), comprende la necesidad de regular el funcionamiento de la institución que sea el caso. Dicho de otra manera, el uso privado *no es un uso ciego*. En el uso privado la razón funciona como ejecutora, o como trasmisora, tanto da, de reglas. El uso apodíctico de razón, donde se trata sólo de aplicar la regla, es el parangón lógico del uso privado. Sin embargo, esto no significa que no haya finalidad en absoluto; la noción misma de regla supone siempre utilidad o finalidad (la regla es, vamos a decirlo así, un concepto en uso). Lo que no se hace en el uso privado es decidir fines. Más aún, el uso privado es una actividad que sólo puede tener lugar en desconexión con el uso público, o con la actividad de razonar, tanto da. Por todo lo cual, sin embargo, no de ser una actividad propia de la razón ya que también tiene lugar conforme a leyes.

En realidad, lo razonable del uso privado de razón tiene mucho que ver con la condición fáctica de los fines que se propone la razón en su uso público; con el hecho de que el uso privado constituye una operación necesaria para su realidad (de los fines). Es algo parecido a lo que sucede entre los prejuicios y el uso en general del entendimiento, donde los primeros asientan y revelan un soporte material, si puede decirse así, del entendimiento, que va a ser también el apoyo para que la razón se sirva de aquél. Comencemos con lo primero. Kant compara el uso privado con un mecanismo. En realidad, el uso privado aglutina, como una suerte de máquina, una técnica, lo que quiere decir que está al servicio de una determinada finalidad (KANT, WA, AA 08: 37). Un mecanismo es un conjunto de elementos o miembros, *Gliedern*, pasivos,

ciertamente, pero que están articulados por la unidad de un fin, que es la que da sentido a su movimiento. En general, decimos que un movimiento es mecánico cuando está limitado a un orden de causas materiales que dibujan un curso de contactos entre las partes. Ahora bien, en un mecanismo hay técnica (el mecanismo que está en juego aquí es el de un instrumento o *Werkzeug*), lo que quiere decir que las partes están ordenadas por una finalidad (incluso el “asador” de la KpV, AA 05: 97 sirve a una finalidad) que va más allá de esta proximidad. Kant está pensando en una república, que en alemán se dice *gemeinen Wesen*. Ahora bien, el mecanismo solo no hace justicia a esta entidad. La comunidad política comprende mecanismos pero es otra cosa, es un organismo. Por un lado, los miembros de la república funcionan como partes de un mecanismo, que es cuando sirven a una determinada función o puesto; este puesto puede ser estatal (estos son los puestos de que habla Kant en la *Beantwortung* cuando se refiere al uso privado), pero que, en cualquier caso, tiene que compadecerse con la sociedad, es decir, tiene que ser civil. El estado es entonces una suerte de cuerpo con órganos. Sin embargo, los miembros de la comunidad no son sólo órganos. En tanto que ciudadanos que deciden fines, en ese preciso respecto decimos, son miembros del cuerpo social pero no son meros órganos, es decir, no son instrumentos. Por eso Kant dice al final de la *Beantwortung* que los hombres no son máquinas, *Maschinen* (WA, AA 08: 42). Como conjunto articulado de hombres libres, la república es también, al mismo tiempo queremos decir, un cuerpo sin órganos.²¹

10. En un respecto lógico, los prejuicios revelan algo de lo mismo. Kant dice que los prejuicios son enunciados o aseveraciones, *Satze*, pero no juicios, pues no suponen

discernimiento. Los prejuicios, también puede expresarse así, mantienen al pensar encadenado. Los prejuicios son fórmulas, *Formeln*, esto es, enunciados rutinarios que se repiten y que sirven sobre todo a la simplificación, funcionando a modo de mecanismos del pensar (KANT, Log, AA 09: 77). Los prejuicios son instrumentos, *Werkzeuge*, u órganos (aquí es donde aparece la expresión) de un uso, o de un abuso, de las dotes naturales. Ahora bien, Kant dice que este uso es razonable, *vernünftigen*. Es un uso racional y lo es, precisamente, en lo que tiene de mecanismo.

En la *Beantwortung* Kant condena los prejuicios y a quienes los inculcan, pues constituyen conductores o riendas, *Leitbande*, que privan a la gente de la libertad de pensar por sí mismos (WA, AA 08: 36). En el texto de *WDO*, sin embargo, encontramos una economía favorable del prejuicio. Kant distingue allí entre dos modos contrarios al pensar por uno mismo; uno es la superstición y otro el delirio. En la economía del delirio no hay absolutamente nada que pueda tener que ver con la razón, constituyendo, si puede decirse así, la auténtica nada del pensar. En la de la superstición, en cambio, el prejuicio se muestra favorable a la razón, a la que aporta algo.

La superstición, dice Kant, es el prejuicio en su máxima expresión (KU, AA 05: 294). La superstición consiste en la creencia de que el entendimiento no es legislador y de que la naturaleza no está sometida a sus reglas. Toda vez que estas reglas son esenciales al entendimiento (KANT, KrV, A 126), la superstición supone la anulación del entendimiento como facultad activa. Ahora bien, ¿significa esto que se anulan todas las reglas o la superstición sólo anula lo que compete a la actividad del entendimiento?

Dicho de otra manera, el estado, *Zustand*, de una razón pasiva ¿es la muerte misma de la razón o hay todavía algo que se sostiene en él? El texto de *WDO* arroja luz sobre esta cuestión al explicar el mecanismo de la superstición en oposición a ese otro antagonismo del pensar por uno mismo que es el delirio. Según el texto de la *KU* (nos referimos a aquel en el que se opone superstición a ilustración, que constituiría su liberación, *Befreiung*, específica), la superstición nace de la pretensión de conocer lo sobrenatural. La superstición es, pues, la pretensión del hombre de conocer “por encima de su entendimiento” (KANT, KU, AA 05: 294). Pero en *WDO* Kant sitúa a la superstición como un paso que sobreviene a otro previo, éste sí verdaderamente destructivo para todo uso de razón. Este primer momento es el delirio. En el delirio la Facultad de conocer es impostada por lo que Kant llama genio, cuya operación específica es la *inspiración*. Proporciona un modo de intuición, un dato interno, aquí la inspiración, *Eingebung* (en otros lugares, el presentimiento *Ahnung*)²². La inspiración es un modo de receptividad, pero una receptividad que suplanta al pensar, al que anula porque hace innecesarios su trabajo (la inspiración, podría decirse así, es una figura de la intuición intelectual, donde desaparece la diferencia entre intuir y pensar). Sea como fuere, lo que importa de esta impostura es que en ella encontramos una suerte de negativo de la *Aufklärung*. La ilustración es un esclarecimiento del juego entre actividad y pasividad que se da necesariamente en todo conocimiento. La inspiración, y el modo de conocimiento que sostiene, el delirio o fanatismo, es todo lo contrario, tiene lugar ante una presencia saturada que no admite disminución ni distinción alguna, que es lo que Kant llama *Erleuchtung*, iluminación

(WDO, AA 08: 145). Ahora bien, el delirio se opone a la ilustración también en otro respecto. Los conocimientos recibidos por medio de la inspiración son reservados y no pueden compartirse.

Por eso, toda vez que la intuición es insostenible, pronto se dará paso al testimonio. Esto supone abandonar lo dado interna y privadamente en favor de los hechos. Porque los hechos son datos que pueden comunicarse y compartirse, que es cuando se convierten en *tradición, Tradition*. Por eso la superstición, a diferencia de la inspiración, sí puede reducirse una “forma legal”, *gesetzliche Form* (KANT, RezHerder, AA 08: 45). Mientras que el delirio está siempre en el aire, la superstición, por medio de la tradición, puede articularse en obligaciones compartidas que son para la razón un estado de reposo o *Ruhestand*. Por eso decimos (limitándonos a este texto de *WDO*, quede claro) que en la superstición se alberga algo que es favorable a la razón, un uso que es pasivo pero que no es absolutamente carente de ley, pues hay un sometimiento a una determinada forma. Esta forma es la del mecanismo, la forma de la permanencia y transmisión de la fórmula, o, si se quiere expresar en términos del ánimo y del vocabulario de las disposiciones, la forma del respeto, *Achtung*, que aquí debe entenderse en un sentido *more antropologico*. Esto se puede reconocer en los prejuicios y por eso aunque se los prejuicios se puedan convertir en cinchas que atan, también pueden servir como riendas que alguien dirija, que es lo que se dice que tiene que hacer el gobierno con los miembros del estado. Pues bien, esto es, nos parece, lo que subyace al uso privado de razón, como una genuina economía de la razón (KANT, WA, AA 08: 37).

En la ilustración está en juego la *calidad* del uso de la razón. No hablamos de que la

razón esté o no en absoluto presente, pues no podría haber nunca una privación absoluta de la misma (esto sólo tiene lugar en y como enfermedad). Se trata siempre de algo que ella misma pierde o cede pero siempre en tanto que razón viva. En el fondo de la minoría de edad hay, podemos decirlo así, una impostura de la propia razón (la idea de que ella misma es culpable lo deja claro desde el principio). En la superstición el uso de la razón no es absolutamente carente de ley, porque en la superstición la razón se somete a las leyes “que otorga algún otro” (KANT, WDO, AA 08: 145), aunque sea la ley de los hechos, en lo cual, ciertamente, la razón sólo puede mostrarse pasiva (y no, como en relación a sus leyes, donde se muestra activa y pasiva a un tiempo). En la superstición, lo mismo que en cualesquiera formas de uso pasivo, la razón cede en la medida en que desaparece como legisladora. Ahora bien, la razón *de suyo sólo puede tener lugar sometida a leyes*: “[...] sin ley ninguna nada puede impulsar su juego por mucho tiempo” (KANT, WDO, AA 08: 145). En ello tenemos otra indicación de que el uso privado no se opone contradictoriamente al uso público.

4 ILUSTRACIÓN Y GOBIERNO. LA ILUSTRACIÓN COMO MODO DE PENSAR REPUBLICANO

11. En la economía lógica de la facultad de pensar hemos dado con una forma que es fáctica y *a priori*. Esta forma nos ha permitido comprender el juego entre el uso público y el uso privado de razón. Sin embargo, algo de esto encontramos en otra distinción, que aparece mucho después, en *Zum ewigen Frieden* (el texto es de 1795): la distinción entre la forma de soberanía, la *forma imperii*, y la forma de gobierno, o *forma regiminis*.²³

Esta distinción también va a arrojar luz sobre el sentido y la economía del mecanismo que queremos poner a la vista como la esencia del uso privado de razón.

Como hemos apuntado, en la segunda parte de la *Beantwortung* el tema es el del gobierno. La cuestión de cómo gobernarse a uno mismo es el tema del proemio antropológico, pero es sólo cuando se introduce la distinción y mutua comparecencia de los dos usos de razón que vamos a encontrar expresamente la cuestión del gobierno. Cuestión donde el problema no es quién gobierna, sino *cómo* se gobierna. Esto es, el problema es la administración de los dos usos de razón.

En *ZeF* se dice que en la *forma imperii* está en juego el poder, *Gewalt* (luego habla de *Macht*), que es el poder que es objeto de ejecución, el poder que rige (y así el imperar es lo mentado por el término *regieren*, regir). El *poder* y su *ejecución* son cosas que pueden ser detentadas, lo que significa que, según quién sea el que lo detente, las posibilidades de este ejercicio son al menos tres, según el número de los gobernantes (estas posibilidades se compadecen con los momentos de la cantidad). Cuando quien gobierna es uno hablamos de monarquía; cuando son algunos, de república; y cuando son todos, de democracia. Ahora bien, el poder detentado (y con el poder la cantidad) no agota el sentido del estado. Todavía se puede hablar de otra cosa, el *régimen*, que es el “modo en que se hace uso”, *Gebrauch*, de ese poder (en este caso se trata del operador de la reflexión, esto es, de la relación). El régimen mienta el orden de los gobernados. El régimen convierte a un conjunto desestructurado, a un muchos, *Menge*, en una comunidad (aquí se decide la cualidad del cuántos), que es el pueblo, *Volk*. Pero esto no es todo. Lo que habilita algo así como un estado es la forma o la unidad de ese

pueblo, que Kant cifra en la voluntad general, *allgemeine*.

Kant dice que hay dos regímenes posibles, el republicano y el despótico. En el régimen republicano se separan la voluntad y la universalidad, mientras que el despótico no hay tal separación (en realidad en este régimen no hay universalidad). Repárese en que mientras que el poder sólo puede ser fragmentado, pudiéndose administrar diferencias en punto a la cantidad, el régimen tiene que ver más bien con la unidad del estado, con los modos en que el estado puede constituir una unidad. Esto parece abocarnos a una contradicción, pues, en principio, ¿cómo puede haber un modo de ejercicio del poder detentado por algunos que, sin embargo, se haga cargo de la voluntad general?, o, por el contrario, ¿cómo puede haber un modo de detentar el poder que tenga a muchos como sujeto y que, sin embargo, pueda no avenirse a la voluntad general? Pero las posibilidades no se dejan combinar aleatoriamente. La distinción entre poder y régimen no admite todas las intersecciones; concretamente, el poder democrático no puede avenirse al régimen republicano. A esta desavenencia esencial la llama Kant, utilizando una expresión inédita, *Unform*, no-forma, o anti-forma, que revela al mismo tiempo la buena figura, la verdadera posibilidad de avenencia entre poder y régimen.

La constitución republicana es la *única* forma de régimen viable. Para empezar, sólo la constitución republicana contribuye a la formación de un Estado o *civitas* (que es como, al principio de este texto, se recuerda el origen y sentido del estado — KANT, *ZeF*, AA 08: 352). El modo republicano, y sólo él, se compadece con una voluntad general. ¿Por qué? Lo que se decide no es esta o aquella acción sino la forma misma de la

universalidad; se decide la voluntad misma de acordar leyes. El acto de la voluntad general no es un acto ejecutivo; no se trata de la voluntad de la voluntad, si puede decirse así. Lo que quiere la voluntad es el estado, la comunidad misma. En cierto modo, también podríamos expresarlo así, es una *voluntad de forma*. Por eso este acto tiene que ser específico, que es lo que en el régimen republicano se expresa como separación de poderes. El acto ejecutivo, en cambio, no afecta a la voluntad. El acto ejecutivo quiere de otra manera porque no considera a los otros, no quiere poniéndose en el lugar de cualquier otro, sino que tan sólo tiene en cuenta al sujeto que detenta el poder, quiere desde sí mismo. Es decir, no tiene en cuenta la generalidad como objeto, o como fin, tanto da, que es una consideración de carácter formal, y se limita a tener, *inne haben*, el poder, que sólo atiende a los efectos que emanan de quien lo detenta y al curso que pueden o no pueden seguir (atiende a las resistencias, según la definición de poder de KANT, KU, AA 05: 260). Un modo de gobierno despótico es, en cambio, una no-forma, porque la ejecución lleva la *realidad de lo concreto* a su consumación (el que detenta este poder es el *Vollstrekker*, que es quien extiende algo completamente) y no deja resquicio a pensar la posibilidad, que es donde se ubica la operación de legislar entendida como la voluntad de lo universal. Por eso Kant dice que un gobierno despótico lleva a cabo una ejecución arbitraria, *eigenmächtige, motu proprio*, sin contar con la voluntad, que sería la fuerza de lo general en cuanto tal. En realidad, el régimen determina y da forma a la ejecución. Esta determinación es la legislación; o, si se quiere, el derecho. La forma republicana, la forma en general, consiste por tanto en separar la legislación y su poder de generación de leyes de la ejecución de las mismas. Es la

forma en cuanto tal, como decimos, porque es la única que habilita el uso del poder, que es lo mismo que decir que *el poder todavía guarde distancia con el hacer*. Esta es la clave.

La forma de un régimen demanda por tanto la condición de representativa, *repräsentativ* (KANT, KU, AA 05: 260). Esta representatividad significa al menos dos cosas. Por una parte, el régimen republicano demanda que la voluntad sea pública, *öffentliche*. De este modo se garantiza que la voluntad sea ella misma universal. La publicidad, como dice Kant en otro momento, asegura la pretensión jurídica, ya que sólo lo justo tolera ser publicitado. La publicidad asegura la resistencia, *Widerstand*, de los otros en caso de injusticia, que es lo mismo que decir que asegura la universalidad de la norma (KANT, ZeF, AA 08: 381). Lo que se opone a una voluntad pública es, dice Kant, una voluntad privada, *Privatwille* (ZeF, AA 08: 352), que aquí debe entenderse como la voluntad que no se pone en el lugar de cualquier otro, que es lo que también significa la representatividad. Sólo la representatividad asegura la separación entre el poder ejecutivo y la legislación. Es decir, el representante es aquel que tiene a la vista la voluntad general en cuanto general, porque se hace cargo de las voluntades que no son la suya propia en un ejercicio que tiene que ver con el pensar y no con el actuar. Por eso Kant defiende que el poder esté en manos de los menos, ya que cuanto menor sea el número de los soberanos o señores, *Herrschers*, tanto más será la representación, *Repräsentation* (la condición de representantes), de los mismos (KANT, ZeF, AA 08: 353). El representante es un sujeto distanciado de sí mismo. Esta distancia, y este espacio de desubjetivación, si se nos permite decirlo así, es el de la publicidad. Y, en esa medida, el del lenguaje y también en

el del pensar. El llamarse o *decirse* el Príncipe a sí mismo “servidor” abre ya una distancia mínima que podrá hacer pensar en un modo de gobierno republicano, casi analógicamente (la idea de que aquí está el espíritu, *Geist* — KANT, ZeF, AA 08: 352— republicano apunta a esto, aunque no podemos detenernos en este extremo). En sí misma, la palabra supone una formalidad no unitaria, aunque todavía no pluralista, según expresión de la *Anthropologie* (KANT, Anth, AA 07: 130). Sea como fuere, lo que importa es que esta distancia se gana justamente por medio de la palabra, que constituye un rendimiento señalado de la facultad o fuerza de representación en general o, por qué no, del pensar. Al poner la palabra en la *publicidad* ya se está, de alguna manera, ganando la *distancia del pensar*.

Pero, además, esta distancia tiene que ver con la particular naturaleza de la operación de pensar las leyes, que es una operación de muy otro calado que la de ejecutarlas. En este texto Kant presenta un parangón entre ambas y la forma del silogismo, que habrá que vincular con la tesis del troquel lógico que hemos expuesto más arriba. Así, dice Kant, el sujeto en la premisa mayor no se compadece con el sujeto en la premisa menor. En la mayor tenemos un universal mientras que en la menor tenemos un individuo. El legislador se corresponde con la posición de la mayor, pues él es quien produce la regla, mientras que la posición del gobernante se corresponde con la de la premisa menor, es decir, con la subsunción del caso bajo la regla. El despotismo no se compadece con la forma de la representatividad, que es la forma de la universalidad, ya que sólo sabe subsumir, no sabe producir la regla ni sabe ponerse en lo universal. ¿Y qué es la posición de la regla sino la posición del universal? Por eso la democracia es necesariamente despótica,

es una anti-forma de régimen de gobierno, toda vez que en ella no hay representantes (KANT, VAZeF, AA 23: 171) ni por ende universalidad. Respecto a lo primero, el poder democrático tiene como único sujeto el muchos desestructurado, la masa; en este sentido la democracia es una oclocracia (KANT, VAZeF, AA 23: 171). La democracia está formada por un todos, *Alle*, que, como dice Kant, no son todos, pues al no aceptar ninguno la representación de otro, no podrá ser nada más que un todos parcial. Configuran una unidad, *Unio*, pero no una sociedad, *Gesellschaft* (*ibidem*). Todo lo contrario de un todo unánime, pues nadie acepta otra posición que no sea la propia; el despotismo es por ello arbitrario o *eigenmächtig*, pero nunca unánime, *einstimmig*, pues nadie se considera más que como mandatario. Pero sobre todo, en segundo lugar, importa la pérdida de la universalidad por la no-representatividad del proceso. La democracia constituye una forma de gobierno en la que no hay régimen pues falta justamente la unidad de las leyes que las habilita como figuras de universalidad. La democracia es un puro ejercicio del poder, una ejecución múltiple y disgregada, en la que *no se piensa* nada; en ella no hay representantes que guarden distancia con los demás, habilitando así las leyes y la universalidad, sino sólo ejecutantes. En ella se da la imposible comparecencia a la vez de quienes mandan y quienes obedecen.

12. La *Beantwortung* bien puede considerarse como un texto que introduce *avant la lettre* algunas de las cuestiones que aquí se han puesto en juego. Para empezar, Kant propone al principio que de libertad para que se habla de los asuntos de religión y le propone que considere que la libre discusión no entra en contradicción con la obediencia. En realidad, le requiere para que abandone

tales cuestiones y se limite a gobernar. Ahora bien, aunque pudiera parecer que se pide libertad para el uso público en un ámbito que no tiene que ver con el gobierno y sus mandatos, en realidad se está proponiendo desvincular todo mandato en general, el gobierno y la ejecución de las leyes, en fin, el poder ejecutivo mismo, de cualquier discusión pública sobre cualquier asunto. Por eso la propuesta inicial de dar libertad para discutir de los asuntos de religión vendrá seguida de la propuesta de dar libertad para discutir las leyes mismas, esto es, para pensar la legislación y el régimen mismo de gobierno (KANT, WA, AA 08: 41). En el fondo, Kant está proponiendo al principio el inicio de *la transición de un régimen despótico a un régimen republicano*, y lo hace estipulando la diferencia entre pensar y hacer (así termina el texto, en KANT, WA, AA 08: 41-2).

La diferencia pensar/hacer es una diferencia *tout court*, si se nos permite decirlo de este modo. En ella tenemos el trasunto de la diferencia entre despotismo y republicanismo, o entre poder ejecutivo y pensar. El pensar sólo podrá ganar su propia libertad, que es la libertad para proponerse fines, tal y como rinde, en efecto, el uso público de razón, sólo podrá haber libertad de pensar si hay libertad civil, lo que quiere decir, si hay una libertad restringida por el derecho. Por eso lo que se opone a la libertad de pensar y la anula es el poder en ejercicio, el puro actuar, pues en él, tomado en sí mismo, no hay pensar. En la *Beantwortung* Kant apunta esto, cómo la libertad de actuar ahoga el espacio para el pensar, que necesita del uso público y de su actividad característica, que es la discusión por medio de escritos, esto es, que necesita de la restricción de la censura, sólo gracias a la cual ganará la libertad de la confrontación con el pensamiento de otros. Esta restricción en

el actuar no significa que no pueda haber en algún momento un actuar libre; lo que significa es éste no podrá llegar hasta tanto no se haya dado cuenta de la verdadera libertad, que es la libertad del pensar, la cual se cifra, contra lo que pudiera parecer, en una *confrontación real y fáctica entre pensamientos*. La libertad de pensar se sostiene sobre una libertad civil que es de muy otra naturaleza que la de la mera libertad de actuar, que es la libertad de imprenta (como sabemos, en *WDO* se explica que la coacción civil es la censura). En cierto modo, toda libertad de acción es despótica hasta tanto la acción no sea reconocida como parte de un cuerpo social, que es lo que va a suceder cuando la acción sea pensada, esto es, cuando sea propuesta como universal. Pero para poder ganar esto, decimos, hay que habilitar la libertad de pensamiento y la discusión libre y abierta, la libertad civil, que constituiría un modo o *régimen de pensar genuinamente republicano*.

El uso privado de razón no es, pues, despotismo, pues se compadece con el uso libre y republicano, aunque participe del mecanismo y de su troquel lógico. El verdadero despotismo, el que se opondría de todo punto al republicanismo de la ilustración, es descrito al final de la *Beantwortung* como esa libertad de acción sin pensar, esto es, como un hacer que no tiene una finalidad previamente discutida y acordada por medio de la razón. El uso privado, que Kant reconoce como mecánico, no es el del mecanismo de los súbditos, que harían las veces de los menores de edad (éstas son las máquinas de las que se habla al final), sino que se trata del uso de la libertad de acción debidamente limitada por la legislación. Es decir, se trata del único modo de vida de las instituciones de una república, el modo que se hace cargo de la necesidad de separar el hacer del pensar. En ello encontramos un uso

pasivo, en efecto, así como el funcionamiento de la subsunción, pero no entendida como la presencia absoluta del sujeto que actúa, sino, antes al contrario, como la aplicación del reglamento al caso por parte de un sujeto que se reconoce formando parte del estado. Por eso decimos que no se trata de una acción sin más, que es lo que sería una acción arbitraria. El poder que hay en el uso privado no es otro que el de la institución y el Estado, un poder basado en la organización y en la búsqueda de un fin común. No es una ejecución sino más bien un uso, positivamente entendido, del poder. Un uso que busca la constitución de una comunidad política gracias al acuerdo en punto a las finalidades. Pensemos que el uso público es un ejercicio genuino de pensar en el sentido de que constituye un trabajo de posición de la universalidad, o de posición de la forma de la ley, tanto da. Y que lo es justamente porque razonar se comprende como una actividad desubjetivada, una actividad en la que los partícipes aceptan la lid y, con ella, la posibilidad de dar su voto, o de aunar su voz, a una mejor propuesta. La verdadera república de la razón es la del mundo de los escritos y de los lectores; la república en la que todos los que participan son y lo hacen como representantes de la razón misma. Pero vayamos por partes.

13. Nótese que en el uso público se demanda una particular forma de representación. En *ZeF* Kant contrapone la voluntad pública con la voluntad privada, dejando claro que público es el trabajo de la legislación. Esto es así no sólo porque sea común, sino porque tiene que publicitarse. Por eso hace falta un principio de la publicidad, que responde al hecho de que la justicia encuentra su verdadero poder en el conocimiento de la ley. En realidad, la justicia recibe su medida de la ausencia de resistencia por parte de los sujetos de las leyes.

La publicidad es *conditio sine qua non* de la resistencia toda vez que distancia al sujeto de la ley misma y de su obediencia al ponerla en otro ámbito, que es el ámbito de la discusión en común. Porque este ámbito es un espacio no despótico en el que lo único que puede hacerse es pensar.²⁴ Pues bien, la posibilidad de que haya legislación, entendida en este preciso sentido, es una forma de representación, pues supone ceder el ejercicio del pensar a la comunidad misma. Por eso habría todavía que considerar qué son los doctos desde el punto de vista de esta representación, pues, ¿no constituyen al fin y al cabo una élite, otra forma de despotismo, sólo que un despotismo del conocimiento?

Aquí nos encontramos con uno de los problemas de la ilustración. La ilustración como tarea y como trabajo político sólo puede tener lugar de arriba abajo (KANT, SF, AA 07: 92). Pero la ilustración es un trabajo cuyo espacio es el de la educación, lo que significa que necesita tanto de los escritos como de la publicidad de los escritos, que es el único modo en que el uso público de razón podrá tener algún efecto. Debemos tener en cuenta que la publicidad del uso público no sólo afecta a los que participan en la discusión sino también a todos aquellos que pueden leer. El uso público tiene unos partícipes, que usan activamente su razón, pero también unos espectadores que, aunque no en el mismo sentido, se sirven igualmente de su razón toda vez que leen y por tanto entienden eso que está siendo participado por los doctos. El mundo de los lectores, *Leserwelt*, no es sólo un mundo de espectadores; es también un mundo de intérpretes que tienen uso de la razón, en el sentido, cuando menos, de que no son menores de edad. Así, aunque el uso público de la razón está restringido a los doctos, “*en cuanto doctos*” (KANT, WA,

AA 08: 37), todavía alberga una posibilidad en su demanda de libertad de pluma, que es justamente la de abrir y quedar franco a la interpretación. ¿Y cuál es el margen de un intérprete?

Para explicar esto tenemos que volver sobre la cuestión del número, que se ha revelado fundamental a la hora de comprender el republicanismo. Importa que sólo puede haber una comunidad política, un estado o *cives*, en la medida en que haya una legislación. La virtualidad representativa del poder ejecutivo habilita el reconocimiento de la comunidad como unidad. Sólo en tanto que sujeto de derecho, el muchos puede reconocerse como unidad política, como un conjunto de ciudadanos o como un muchos vinculado. Por una parte es claro que el muchos de la oclocracia es el de los sujetos con prejuicios. Este devenir del ejercicio del poder es descrito por Kant en la *Beantwortung* al referirse a lo que podría pasar si en una sociedad sólo se ilustraran los doctos (o algunos doctos) que pretendieran sacar de la minoría de edad a los que son muchos más. Entonces los prejuicios y los prejuicios se volverían contra ellos, revelándose como una masa o turba, *Haufen*, carente de pensamiento, *gedankenlosen* (KANT, WA, AA 08: 36). La masa querría someterles al yugo, *Joch*, de los prejuicios del que ella es incapaz de liberarse. Indirectamente, Kant sugiere que esto sería una forma de despotismo toda vez que el prejuicio constituye una forma de yugo, o también de rienda, *Leitband*, que dirige a cada uno sin permitir nada más que la concurrencia de acciones —el yugo, al fin y al cabo, es común— y no la discusión libre, que es la concurrencia de pensamientos. El prejuicio constituye una forma de sujeción que inhibe la razón en su libertad para discutir, como decimos, pero también para

interpretar. En suma, el prejuicio inhibe a la razón para pensar. En esto se revela que el mecanismo del prejuicio es una forma de aislamiento. Por eso, aunque la comunidad de los que usan de la razón sea una comunidad restringida, la publicidad abre el uso de la razón de un modo formalmente irrestricto (el mundo es ese ámbito formal) en el que los muchos y los pocos no conforman una oposición absoluta, sino que, si puede decirse así, se diluyen en un ámbito en el que la cantidad deja de ser relevante. El ámbito en el que el número se vuelve irrelevante es el ámbito de la razón, que es un ámbito en sí mismo irrestricto, lo que vale tanto para los doctos, que en la discusión se tendrán que plegar a él, como para los lectores, que asistirán a ese particular triunfo de la posición de lo universal como un triunfo propio. Por lo mismo, el republicanismo que demanda el uso de razón tolera perfectamente que haya un uso privado y ya no puede plantearse en términos de cantidad, pues se trata de dos funciones distintas de una y la misma razón, funciones que se mantienen debidamente separadas aunque contribuyendo a uno y el mismo fin común.

En el mismo sentido trabaja el hecho de que el uso privado se hace en representación del estado. Recuérdese que hemos visto que la democracia es despótica toda vez que no acepta la representación. El estado tal y como lo propone Kant, se levanta sobre la diferencia entre quienes ejecutan las disposiciones y órdenes, que hacen las veces del poder ejecutivo, y quienes las dictan y deciden, que hacen las veces del poder legislativo. El funcionario ocupa un puesto civil, una oficina, que se la “ha sido confiada” (KANT, WA, AA 08: 37). Como dice más adelante, está llevando a cabo un “encargo ajeno”, *fremden Auftrag* (WA, AA 08: 38),

un trabajo en el que está “comisionado”, *angestellter* (WA, AA 08: 38). Todo esto hace que el ejercicio del uso privado de razón sea un ejercicio en el que el funcionario hace las veces y representa al pueblo. Ahora bien, esto lo hace no cuando legisla, sino precisamente cuando actúa y cuando ejerce su poder. En la república el poder se ejerce por delegación. Lo que, en cambio, no puede ser delegado es la legislación misma, en la que se da esta particular duplicidad de productores e intérpretes de fines y disposiciones en donde es la publicidad la que funciona como forma adecuada de una discusión de las finalidades que van a convenir a todos.

RESUMEN: En el texto de la Beantwortung la ilustración aparece vinculada a la libertad del uso público de razón. Sin embargo, esta libertad va acompañada del mecanismo, de la misma manera que el uso público de razón va de consumo con el uso privado. En este trabajo queremos dar cuenta de algunos respectos de este mecanismo así como de su necesidad para esa misma libertad, que va a revelar la esencial condición pragmática de la ilustración. El mecanismo como condición necesaria –y, en esa medida, una condición metafísica– del ser del hombre (que es activo y pasivo a un tiempo), del uso lógico de sus facultades (que puede ser reflexionante y determinante) y de la forma de gobierno (que puede ser republicana y despotica).

PALABRAS CLAVE: Libertad. Mecanismo. Uso público/privado de razón. Pragmático, activo, pasivo.

ABSTRACT: In the Beantwortung the Enlightenment is related to the freedom of the public use of reason. However, this freedom cannot be separated from mechanism, as well as the public use of reason cannot be separated from the private use. In this paper we want to show some aspects of this mechanism and of its very need for freedom itself, which will reveal the essential pragmatic condition of the Enlightenment. The mechanism is ultimately –and therefore metaphysically– a condition of the being of man (which is active and passive at the same time), of the logical use of his faculties (which can be reflective and determinative) and of the form of government (which can be republican and despotic).

KEYWORDS: Freedom. Mechanism. Public/private use of reason. Pragmatic. Active/pasive use of reason.

REFERENCIAS

BAXLY, Anne Margaret. Kant's Account of Virtue and the Apparent Problem with Autocracy. IN: INTERNATIONALEN KANT-KONGRESSES, 9., 2001, Berlin. *Akten...* Berlin: Walter de Gruyter, 2001. p. 63-71 v. 4.

BRANDT, Reinhard. *Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798). Hamburg: Felix Meiner, 1999.

CRONIN, Ciaran. Kant's Politics of Enlightenment. *Journal of History of Philosophy*, [S.l.], n. 41, p. 51-80, 2003.

DELIGIORGI, Katerina. The Public Tribunal of Political Practical Reason: Kant and the Culture of Enlightenment. IN: INTERNATIONALEN KANT-KONGRESSES, 9., 2001, Berlin. *Akten...* Berlin: Walter de Gruyter, 2001. p. 148-155. v. 4.

FOUCAULT, Michel. *Una lectura de Kant: introducción a la Antropología en sentido pragmático*. Madrid: Siglo XXI, 2010.

_____. ¿Qué es la crítica? (Crítica y *Aufklärung*). In: _____. *Sobre la ilustración*. Madrid: Tecnos, 2003. p. 3-52.

_____. *Historia de la sexualidad*: El uso de los placeres. Madrid: Siglo XXI, 1987.

HENRICH, Dieter. Zu Kants Begriff der Philosophie. Eine Edition und eine Fragestellung. In: KAULBACH, Friedrich; RITTER, Joachim. (Hg.). *Kritik und Metaphysik: Studien*. Berlin, Walter de Gruyter, 1966. p. 40-59.

HUNTER, Axel. Kant und das Projekt einer Metaphysik der Aufklärung. In: KLEMME, Heiner F. (Hg.). *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*. Berlin: Walter de Gruyter, 2009. p. 68-81.

KANT, I. *Kants Gesammelte Schriften* herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Bände I-VII. Druck und Verlag von Georg Reimer. Berlin, 1910-17. Bände VII-XXVIII. Walter de Gruyter, Berlin und Leipzig, 1923-72.

_____. *Immanuel Kant's Menschenkunde: oder philosophische Anthropologie*. Friedrich Christian Starke (Ed.). Leipzig: [s.n.], 1831.

NAVARRO, Juan Manuel. Kant: sendas de la libertad. In: ECHEVERRÍA, Javier. (Ed.). *Del*

Renacimiento a la Ilustración II. Madrid: Trotta, 2000. p. 277-308.

LA ROCCA, Claudio. Aufgeklärte Vernunft – Gestern und Heute. In: KLEMME, Heiner F. (Hg.). *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*. Berlin: Walter de Gruyter, 2009. p. 100-123.

_____. Kant y la Ilustración. *Isegoría*, Madrid, n. 35, p. 107-127, jul./dic. 2006.

RUFFING, Margit. Inwiefern Philosophie per se praktisch is. Versuch einer Antwort im Ausgag von Kant. In: BROESE, Konstantin; HÜTIG, Andreas; IMMEL, Oliver; RESCHKE, Renate. (Hg.). *Vernunft der Aufklärung: Aufklärung der Vernunft*. Berlin: Akademienverlag, 2006. p. 139-146.

SCHOLZ, Oliver Robert. Kants Aufklärungsprogramm: Rekonstruktion und Verteidigung. In: KLEMME, Heiner F. (Hg.). *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*. Berlin: Walter de Gruyter, 2009. p. 28-42.

NOTAS

1 Este trabajo se ha hecho en el marco del Proyecto de Investigación *Naturaleza humana y comunidad (II): H. Arendt, K. Polanyi y M. Foucault. Tres recepciones de la Antropología política de Kant en el siglo XXI* (FFI2009-12402).

2 Jesús González Fisac es Profesor Asociado de la Universidad de Cádiz. Se ha especializado en la filosofía de Kant, así como en la de Ortega, Foucault y Butler. Pertenece al grupo de investigación de la UCM *Metafísica, crítica y política*. Su trabajo doctoral versó sobre la diferencia metafísico/transcendental en la primera *Critica*. Tiene artículos sobre Kant publicados en volúmenes colectivos y revistas especializadas, como *Enraonar o Lógos*. Se ha ocupado del vínculo entre la antropología y la historia, con especial atención en el problema de la ilustración.

Jesús González Fisac is at present Associate Professor of Philosophy at the University of Cádiz. His doctorate dealt with the metaphysical/transcendental difference in the *Kritik der reinen Vernunft*. He has specialised in Kant's Philosophy, as well as in the Philosophy of Ortega y Gasset, Foucault and Judith Butler. He belongs to the Research Groups "El problema de la alteridad en el mundo actual" of the University of Cádiz and "Metafísica, crítica y política" of the University Complutense of Madrid. He has published essays on Kant in several Journals and he is currently working on the relationship between anthropology and history, with a special focus on the kantian interpretation of the phenomenon of *Aufklärung*.

3 Cf. KANT, KrV, A 478/B 506.

4 Uno de los problemas de interpretación de la antropología kantiana es el de su relación con las *Criticas*. Aunque el trabajo de Foucault no está fundamentado filológicamente (Foucault no dispuso de todos todas las lecciones), constituye una lectura muy sugerente que vamos a dejar nada más que indicada. En efecto, Foucault (2010, p. 84) ha propuesto una "lejana proximidad" entre las *Criticas* y la *Antropología*. El hombre, dice, aparece "oscuremente" como el objeto de las preguntas críticas (p. 86). Por su parte, Brandt (1999, p. 16) ha señalado que la pregunta por el hombre no está en ninguno de los cursos de antropología. Pero esto sólo quiere decir que no es la pregunta cuya respuesta sería la antropología en sentido pragmático. Otra cosa es que, de acuerdo con los particulares objetos de la Crítica y sus tratamientos, la pregunta misma sea una pregunta impertinente, en lo cual, como dice Kant, la ausencia de respuesta ya sería una respuesta, que es lo que sostendemos aquí.

5 Tomamos la expresión de Foucault, que se ha referido con ella a la relación de dominio de uno respecto a sí mismo, la *enkratēia* de sí. Cf. Foucault (1987, p. 68 ss).

6 De la relevancia de la paradoja del sentido interno como fenómeno metafísico-antropológico, así como sobre el trasfondo antropológico de la segunda edición de la primera *Critica* nos hemos ocupado en el trabajo "La paradoja del pensar o el inopinado lugar de la antropología en la filosofía transcendental", presentado en el Congreso Internacional *Kant: teoría y praxis. Cuestiones kantianas y problemas contemporáneos*, celebrado en Bogotá (Colombia) en noviembre de 2012. Está en proceso de publicación.

7 Foucault (2003) apunta a que uno de los ejes de la crítica, de la crítica como actitud de la modernidad, se ancla en la resistencia a la gubernamentalidad. Como un ejercicio de desusjeción que podrá en cuestión —tal es el alcance del significado de *crítica*— el gobierno del sentido de las Escrituras, y por reso la crítica "es históricamente bíblica" (FOUCAULT, 2003, p. 9), el gobierno de los hombres bajo el derecho, que es donde encontramos "el problema del derecho natural" (FOUCAULT, 2003, p. 9), y, por último, el gobierno de la verdad y de la ciencia, donde veremos aparecer "[...] el problema de la certeza frente a la autoridad" (FOUCAULT, 2003, p. 10). La Rocca (2006) insiste en que Kant no deja de presentar la ilustración como una contribución positiva. Lo que sucede a nuestro juicio es que la ilustración no se decide sólo en punto a proyecto (*infra*) cuanto al modo mismo de su ejecución, digamos en punto a los obstáculos y a la forma de superarlos, que es donde habría que reparar cuando abordamos este cuño antropológico.

8 Aunque el entendimiento también ha sido reconocido como facultad de pensar (KANT, KrV, A 126), de entre todos los nombres para su actividad específica, es la de facultad discursiva, de los juicios o de las reglas la que mejor le conviene (para esto cf. También KANT, KrV, A 126). En cualquier caso, las acciones propias del entendimiento le vinculan con el conocimiento, que es precisamente lo que no guarda un vínculo, al menos unívocamente, con la actividad de pensar. La distinción en KANT, KrV, A 311/B 387 entre el pensar por conceptos, que merece el nombre de *verstehen*, y el pensar por inferencias, que corresponde a *begreissen*, es la más precisa, aunque es claro que el pensar queda más bien de

parte de la razón, y así aparece reiteradamente en la Dialéctica transcendental (cf., p.e., KANT, KrV, A 397).

9 Para el vínculo de la ilustración con una racionalidad teleológica, relacionada con el concepto de filosofía cf. La Rocca (2006; 2009).

10 Ruffing (2006) insiste en que el horizonte de la *Aufklärung* es algo previo y de mayor calado que el saber o que el entendimiento (que sería la facultad propia de aquél). La ilustración constituye el fortalecimiento de un todo, el de la concurrencia de ‘Vernunft, Wille und ‘Gemüt’” (2006, p. 139). El fortalecimiento o, como dice, la animación, *Ermutigung*, de este particular todo.

11 En realidad, nuestra tesis es que la *Beantwortung* es un texto genuinamente antropológico. Por eso las referencias a este texto, publicado en 1798, van a ser tan constantes como inevitables. Como es sabido, Kant no dejó de impartir nunca, al menos desde el comienzo de la década de 1770, cursos de antropología, que bien pueden considerarse como el trabajo que acompaña *soto voce* al proyecto crítico.

12 Ruffing (2006); La Rocca (2006) (que insiste en que el fin de la racionalidad ilustrada es un “fin moral”; cf. p. 115-116); Scholz (2009).

13 Sobre la realización y materialización de la libertad puede consultarse el trabajo de Navarro (2000) sobre el concepto de libertad, que recuerda la necesidad de pensar la libertad en un marco “fáctico y a la par histórico-político” (p. 284). Más próximo a la cuestión de la ilustración está el trabajo de Baxly (2001) sobre la vinculación entre la virtud y la autocracia, que sería la materialización subjetiva, si puede decirse así, de la libertad y que nos sitúa en el nervio mismo de la ilustración. Conforme a nuestra tesis, la *Beantwortung* plantea un particular trabajo antropológico-político que se juega precisamente en el terreno del dominio de nosotros mismos, que es el terreno de la virtud.

14 Es cierto que el problema de la virtud remite a la moral. La virtud es un tópico estoico, pero un tópico *práctico y no antropológico*. La recusación del estoicismo a cuenta de su concepto de virtud aparece en el seno de la dialéctica de la razón práctica (para esto cf. KANT, GMS, AA 04: 410 ss.; KpV, AA 05: 111 ss., 126-128). Para Kant la virtud estoica se comprende en relación al “mero uso de las fuerzas naturales” (KANT, KpV, AA 05: 128, nota; destacado del autor). El reproche de Kant a la moral estoica es que en ella, en su concepto de virtud, se ha “entremezclado”, *vermischt*, la antropología, lo que la desacredita, digamos *de iure*, como ejemplo de una metafísica de las costumbres (KANT, GMS, AA 04: 410). Pero lo que está en juego en el problema de la ilustración no es la moral sino la antropología. La noción de virtud en juego es otra. Concretamente se trata de ganar la fortaleza de un hábito, *Fertigkeit*, para lo cual hay que vencer la pasividad y facilidad de lo que Kant llama presteza, *promptitudo*, en la *Anthropologie* y que se decide en relación a la Facultad de conocer (j) (para esto cf. KANT, Anth, AA 07: 146 ss.). Este este juego de fortalecimiento de la razón y del uso de la razón en el conocimiento, pero en el conocimiento que compete a la antropología, que es el conocimiento del mundo y de la sociedad, el que está en juego en la ilustración.

15 Para la distinción entre *Satz* y *Urteil*, cf. KANT, ÜE, AA 08: 193-4.

16 Cf. KANT, Log, AA 09: 74-5.

17 En las Lecciones de Lógica Kant hace la distinción entre un “uso interno” de la razón, que consiste en la derivación, y un “uso externo”, que consiste en la comparación (KANT, Log, AA 09: 58; subrs. original), que anticipa las distinciones de apodíctico/ hipotético y determinante/ reflexionante.

18 Cronin (2003, p. 55,nota) recuerda que en tiempos de Kant es corriente asociar, tal y como hacen Lessing o Schiller, público y pueblo. Pero a la connotación de *öffentliche* debe añadirse, sin embargo, la de estado, tal y como Kant refiere expresamente en la *Beantwortung*.

19 Cf. supra.

20 Cf. Igualmente KANT, KU, AA 05: 294.

21 En el texto llamado *Jachmannsprospekt* Kant distingue entre el fin propio de la filosofía, que es la sabiduría, el saber sin precio o que no constituye medio alguno, y aquel otro saber que tiene un precio y que “[...] puede ser intercambiado con cualquier otro como cualquier otro trabajo o mercancía” (HENRICH, 1966, p. 42). Este otro conocimiento ha sido equiparado al uso privado de razón (LA ROCCA, 2006, p. 117; 2009, p. 107), que haría las veces del conocimiento condicionado y sometido al cambio como mercancía. Sin embargo, el uso privado está vinculado muy estrechamente al funcionamiento de las instituciones, por tanto está allí donde se trata siempre de negociar los fines públicos. Mediatisar el uso privado y restringirlo a la gestión de los medios no es lo mismo que mercantilizarlo. Por otra parte, el propósito de la ilustración no es sin más práctico sino ante todo político o político-antropológico, por lo que la insistencia en los “fines esenciales” de la razón no debe hacer olvidar que el *hombre es medio esencial*, porque inalienable, de toda consecución de fines.

22 Cf. KANT, VT, AA 08: 397.

23 Para lo que sigue cf. KANT, ZeF, AA 08: 351 ss.

24 Se ha planteado (DELIGIORGI, 2001) que el uso público de razón y el principio de la publicidad que le acompaña apuntan en última instancia al principio formal de todo acuerdo de que sólo puede recibir la conformidad de los participantes del mismo cuando están debidamente informados del mismo. Pero el alcance del uso público no está tanto en su virtualidad contractual sino más bien en su condición formal, que apunta a la propia metafísica de la razón como facultad lingüística.

Received / Received: 16.9.2012

Aprovedo / Approved: 12.10.2012

DER ANSCHEINENDE KONFLIKT ZWISCHEN MECHANISMUS UND TELEOLOGIE IN DER KRITIK DER URTEILSKRAFT¹

Renato Valois CORDEIRO²

Es ist merkwürdig, dass die kantische Philosophie eine klare Unterscheidung zwischen konstitutiven und regulativen Regeln vornimmt. Der Begriff "regulativ" bezieht sich auf die Vernunftprinzipien. Während die Verstandesprinzipien konstitutiv sind (die Erfahrungsobjekte können nur in Übereinstimmung mit ihnen bestimmt werden), haben die Vernunftprinzipien nur einen regulativ-kritischen Gebrauch. Das bedeutet, dass sie kein Objekt bestimmen. So gesehen haben sie nur die Aufgabe, die Systematisierung der besonderen Erkenntnisse anzuleiten, die vom Verstand festgelegt werden. So definieren die konstitutiven Regeln einerseits die bestimmenden Bedingungen einer Aktivität. Das Prinzip der Naturkausalität, zum Beispiel, spezifiziert eine Seinsweise der Erfahrungsobjekte. Andererseits beschränken sich regulative Normen darauf, bereits konstituierte Objekte zu beurteilen oder den Beurteilungsmaßstab

einer Aktivität zu bestimmen, die unabhängig von dieser Beurteilung in der Tat gesetzt werden kann.

Für den aufmerksamen Leser der *Kritik der reinen Vernunft*³ ist es deswegen erstaunlich, bei der "Antinomie der Teleologischen Urteilskraft"⁴ in der *Kritik der Urteilskraft* mit der Behauptung konfrontiert zu werden, dass das Prinzip des Mechanismus einen bloß *regulativen* Charakter habe. Denn, wie man weiß, hatte die "Zweite Analogie"⁵ gezeigt, dass das Prinzip der Kausalität der Natur ein transzendentales Prinzip ist, also hat es einen konstitutiv-kritischen Gebrauch in Bezug auf die dem Menschen mögliche Erkenntnis. Folglich bietet die Darstellung des Prinzips des Mechanismus in der Rolle einer der Stellungnahmen über den Konflikt bezüglich der *reflektierenden* Urteilskraft zwei Interpretationsmöglichkeiten an: Entweder ist Kant dabei, die Begriffe seiner theoretischen Philosophie wesentlich abzuändern, indem er

das Prinzip der “Zweiten Analogie” zu einer rein subjektiven Regel werden lässt, oder er bezieht sich im Zusammenhang mit der Antinomie auf ein mechanisches Prinzip, das verschieden von jenem ist, das er in der ersten *Kritik* nachgewiesen hat.

Einige Interpreten der kantischen Philosophie stützen sich auf frühere Texte, die vor der *KU* geschrieben wurden, um die zweite Hypothese zu verteidigen. Was den Bezug auf die kausalen Prinzipien angeht, die als Regeln interpretiert werden könnten, die wiederum verschieden vom Prinzip der Kausalität der Natur sind, kann man zwei bemerkenswerte Beispiele feststellen: [a] den als “materiellen Mechanism” verstandenen Mechanismus und [b] den als “Mechanism der Natur” verstandenen Mechanismus. Der Begriff unter [a] bezieht sich auf den Kausalitätstyp, der mit der Wechselwirkung zwischen den Körpern zu tun hat, die man als Gegenstände der Physik versteht. Die Ausübung dieser Art von Kausalität entspricht, zum Beispiel, jener von den Gesetzen der klassischen Mechanik beschriebenen Kausalität, deren Formen durch das Trägheitsgesetz ausgedrückt werden können⁶. Der Begriff unter [b] bezieht sich auf die Kausalitätsart, die in der *Kritik der praktischen Vernunft* der psychologischen Erklärung angepasst ist, deren Wirkungen intern (empirisch) sind⁷. Obwohl jedoch viele dieser Unterscheidungen in der Tat korrekt sind, müssen wir zugeben, dass beide Begriffe die Notwendigkeit von Ereignissen innerhalb der Zeit meinen, und zwar gemäß den natürlichen Gesetzen. Und wenn dem so ist, können wir solche Unterscheidungen sehr wohl für Beispiele von speziellen Gesetzen halten, *die als Form das transzendentale Prinzip der Kausalität haben, wie es in der KrV beschrieben wird*. Aber wäre die Aussage

über die Antinomie nur eine Art *dasselben* Verstandsprinzips?

Der Mechanismusbegriff, welcher dem “Satz”⁸ des antinomischen Widerspruchs zugrunde liegt, versucht die Möglichkeit der Strukturen der Elemente zu erklären (in diesem Falle zu *beurteilen*), die eine Klasse von spezifischen Erscheinungen, d.h., biologischen Objekten ausmachen. Dieses erklärende Prinzip nimmt das Prinzip der kausalen Wechselwirkung zwischen den Elementen in Anspruch, welche je nach Fall die Struktur des beurteilten Dings ausmachen, und dies im Hinblick auf eine Erklärung der Möglichkeit von nicht-leblosen Wesen. Folglich, wenn wir uns vor allem auf ein polemisches Kant-Zitat stützen, demzufolge das mechanische Prinzip der Antinomie durch den Verstand geliefert wird (“[...] daß die Urteilstkraft in ihrer Reflexion von zwei Maximen ausgeht, deren eine ihr der bloße Verstand a priori an die Hand gibt”⁹), könnten wir argumentieren, dass der “Satz” der Antinomie der Urteilstkraft das transzendentale Prinzip der natürlichen Kausalität nur für einen spezifischen Anspruch gebraucht, nämlich die Besonderheiten von Organismen mechanisch zu erklären. Diese Vermutung kann auch verteidigt werden, wenn wir sie auf frühere Texte stützen, die vor der *KU* verfasst wurden, insbesondere auf der “Einleitung (A)” (“Erste Einleitung in die Kritik der Urteilstkraft”¹⁰), worin es scheint, dass Kant zu verstehen gibt, dass die Funktion des dort vorgestellten Prinzips es einzige und allein sei, “physio-mechanische” Erklärungen abzugeben; in diesem Zusammenhang können wir uns ebenfalls auf zwei Textstellen der Vorrede in die *KrV* stützen¹¹. Aber trotz ihrer scheinbaren Plausibilität scheint mir diese Vermutung unbegründet. Daher biete ich in der Folge Argumente an, um aufzuzeigen, dass die Aussage über den Mechanismus in

der Antinomie eine direkte Beziehung zur transzendentalen Form hat, die in den ersten Momenten der *KU* abgeleitet wurden.

Erstens ist es bemerkenswert, dass, wenn es wahr ist, dass die Stellung des "Satzes" und das transzental-konstitutive Prinzip der Kausalität irgendwie gleichwertig sein können, eine solche Hypothese nicht erklärt, warum Kant sich auf dieselbe mit dem Wort *Maxime* bezieht¹². Zweitens wird, um diese Feststellung zu unterstützen, dem mechanischen Prinzip des "Satzes" ein Prinzip zur teleologischen Erklärung entgegengesetzt, das übrigens *ebenfalls* als ein regulatives Prinzip der Urteilskraft charakterisiert wird – d.h., als eine *subjektive Maxime*¹³. Diese zwei Tatsachen zeigen an, dass "Satz" und "Gegensatz" erst durch unterschiedlichen Gebrauch eines formalen Prinzips konstruiert werden konnten, das in der "Einleitung (B)" in die *KU* abgeleitet worden ist¹⁴ – ich meine nämlich das *Prinzip der formalen Zweckmäßigkeit der Natur als ein transzendentales Prinzip der Urteilskraft*. So wie ich das Problem sehe, ist Kants Aufruf zur Unterscheidung zwischen einem mechanischen Prinzip und einem anderen offenbar zweckmäßigen Prinzip, um die internen Besonderheiten einer Klasse von Erscheinungen zu beurteilen, mit derselben Feststellung verbunden, die der Anlass für die *KU* war: die Unzulänglichkeit der Theorie der *KrV* in Bezug auf die Klassifizierung der natürlichen Gegenstände. Mit einem Wort: Was diesen Fall anbetrifft und gestützt auf die Ergebnisse der transzendentalen Deduktion der Verstandesbegriffe, ist es nicht möglich zu charakterisieren (erklären), was ein reelles Ganze innerhalb der Natur ist.

Das Problem ist unserer diskursiven Erkenntnis direkt zugeordnet, was die Erzeugung von Begriffen notwendigerweise voraussetzt, und dazu die Verbindung dieser

mit Anschauungen im Urteilskraft-Actus. Wohl wird der Inhalt von Begriffen und Gesetzen durch Merkmale gebildet, die dazu dienen, die empirische Eigenschaften dessen abstrakt auszudrücken, was als Anschauung erfasst wird. Aber die Verhältnisse unter den Merkmalen werden in einer Regel mittels Kategorien ausgemacht. Unter diesen befindet sich das Prinzip der Kausalität der Natur, das unzureichend ist, gewisse in den empirisch-organischen *Funktionen* geoffenbare Strukturen zu erklären, welche mittels blinder kausaler Gesetze nicht befriedigend genug erläutert werden können. Die Schwierigkeit liegt also darin, dass der *framework* unserer Erkenntnis für sich allein nicht ausreichend ist, um empirische Prädikate zu strukturieren, die in der Lage wären, einige interne Besonderheiten solcher Erscheinungen gebührend zu erklären. Was die Erläuterung der Seinsart einiger organisierten Lebewesen anbetrifft, reicht eine Klassifizierung nach empirischen Begriffen und empirischen Gesetzen also nicht aus. In diesem Fall muss unsere finite Erkenntnis beim Erkenntnisakt die Erzeugung der *Idee* einer zweckmäßigen Kausalität annehmen. Die Rolle des regulativen Prinzips der formalen Zweckmäßigkeit besteht dann nicht nur darin, die Suche nach sinnlichen Ähnlichkeiten zwischen den Naturobjekten zu leiten, um gemeinsame Merkmale daraus zu gewinnen, zwecks Produktion von empirischen Begriffen. Es funktioniert auch als Motivation für die Untersuchung der Eigenschaften der bereits klassifizierten Substanzen (d.h. der bereits begrifflich bestimmten Objekte), die eventuell dem Verfahren der Regelerzeugung entkommen könnten. Das bedeutet, dass der Akt der Erzeugung von empirischen Organismusbegriffen gewiss die reflektierende Aktivität durch das formale Prinzip der

Natursystematizität ebenfalls voraussetzt, und zwar in Anbetracht des Ursprungs der empirischen Begriffe im Allgemeinen. Aber das erste reflektierend-transzendentale Prinzip, das ursprünglich zur Bildung von empirischen Regeln gebraucht wird, muss auch zur angemessenen Kenntnis von gewissen sinnlichen Eigenschaften angewandt werden, welche sich nicht immer gemäß den objektiven Prädikaten verhalten. Tatsächlich bezieht sich der erste Gebrauch des Prinzips im Zusammenhang mit der "Einleitung (B)" nur auf den regulativen Gebrauch der *Idee* der Zweckmäßigkeit, damit wir uns die Möglichkeit der Zwischenbeziehung von empirischen Daten mit unserer eingeschränkten Erkenntniskraft ausdenken können. Ein zweiter Gebrauch, ebenfalls von logisch-systematischem Interesse, würde sich erst im Kontext der *Antinomie der teleologischen Urteilstkraft* ergeben und bezieht sich auf einen anderen regulativen und komplementären Gebrauch, um die Erklärung der Spezifität von bestimmten natürlichen Erzeugnissen *individuell* zu lenken.

Ich habe oben behauptet, dass der (formale) Begriff der Zweckmäßigkeit das bedeutet, was Kants genauere Terminologie eine *Idee* nennt. *Ideen* sind nichts anderes als Begriffe, durch welche die Vernunft sich bemüht, das *Ganze* zu durchdenken. Trotzdem dürfen sie einen erlaubten (kritischen) Gebrauch auf dem in Frage kommenden Gebiet nur nachweisen, wenn sie mittels *regulativer* Prinzipien der Urteilstkraft ausgedrückt werden. Im Falle der Prinzipien vorstehender Antinomie kommt es genau auf die Charakterisierung eines *reellen* Ganzen an, die *beide* auf verschiedene Weise zu liefern versuchen, wenn sie den regulativen Gebrauch der in einem formellen Prinzip ausgedrückten *Idee* (des Zwecks) zu verwirklichen trachten. Dass bei der

Bemühung, ein Ganzes als *gegeben* zu denken, gewisse vorgeführte Elemente sich ungeeignet für die Erklärung der durch empirische Generalisierung (d.h. durch Vergleichung und Reflexion) gewonnenen Begriffe zeigen, ist etwas Natürliches für einen diskursiven Verstand. Denn es ist dem menschlichen Gemüt unmöglich, die durchgängigen Bestimmungen (Merkmale) dessen, was uns empirisch erscheint, zu erzeugen. Deshalb dient eine solche Idee in diesem Zusammenhang als ein alternatives Hilfsmittel des Geistes, um etwas zu erkennen, was nicht einfach mittels empirischer, gewöhnlicher Begriffe beschrieben werden kann.

Allerdings will das nicht besagen, dass es machbar ist, solche Idee sozusagen *objektuell*, zu interpretieren, um über die Charakteristiken dessen nachzudenken, was beim biologischen Wesen der Regelbildung entgeht. Wenn also die antinomischen Aussagen Prinzipien liefern, die dazu verhelfen, nach verschiedenen Charakterisierungsweisen eines reellen Ganzen zu suchen und wenn sie verschiedene Anwendungen einer *Idee* der Vernunft bedeuten, müssen dieselbe rein *subjektive* und unterschiedliche, doch analoge und zusammen gehörende Erklärungen enthalten. Kant scheint zu erkennen, dass die einzige Art und Weise, zwei verschiedene, erklärende *Modi* durch ein einziges transzendentales Prinzip zu verbinden, vom Prinzip der (formalen) Zweckmäßigkeit gegeben wird. Die Rechtfertigung dafür findet man in der Tatsache, dass, weil es eine *regulative und formale* Regel ist, es auch in der Lage ist, das Vereinheitlichungsprinzip zu sein, ohne welches der Mechanismus und die Teleologie in der Naturbetrachtung nicht neben einander bestehen könnten, aus welchen Gründen beide Stellungen über die Antinomie nur *regulative Maximen* bedeuten,

die bloß wegweisend und von einer und derselben Idee abstammen, die die Funktion hat, sie zu begründen. Diese scheint die einzige Art zu sein, mechanische und teleologische Erklärungen in der kritischen Philosophie zulässigerweise vereinbar werden zu lassen. Die in beiden Teilen des *angenommenen* Konflikts enthaltene Annahme ist ganz genau folgende: Die Idee der Zweckmäßigkeit enthält in sich den Begriff einer intelligenten Kausalität - *und zwar lassen, in Anbetracht der Tatsache, dass das formale Prinzip der Urteilskraft es gebietet so zu denken, dass die Natur durch eine schaffende Intelligenz möglich gemacht wurde, beide daraus abgeleiteten Maximen für die Erklärung der Erschaffung von materiellen Wesen dieselben als von dieser Intelligenz erzeugte Maschinen denken, sei es als Mechanismen, deren Teile übereinander agieren, sei als funktionelle Systeme, deren Teile notwendige Funktionen für die Existenz des Ganzen ausüben.* Aufgrund dessen, was ich oben behauptet habe, ist es klar, dass dieser nicht-empirische Begriff, der in zweckmäßigen Erklärungen enthalten ist, notwendigerweise *unbestimmt* bleiben muss. Darum kann der Begriff der Vorbestimmung als Grundlage für etwas empirisch Gegebenes nur innerhalb der theoretischen Philosophie als ein einfaches regulatives Prinzip für unsere Erkenntnis konzipiert werden. Er vertritt die unbestimmte Konzeption eines Fundaments, das die Beurteilung der Natur gemäß empirischer Gesetze möglich macht.

Folglich können beide Anwendungen des Prinzips der formalen Zweckmäßigkeit in der "Dialektik" auf folgende Weise beschrieben werden. Die mechanisch-regulative Maxime wird als ein *a priori*-Prinzip abgeleitet, um die Seinsweise der in der internen Struktur der organischen Wesen operierenden Kausalität zu beschreiben, was diese Struktur als kausale Wechselwirkung ihrer Bestandteile erklärt –

d.h., der "Satz" erklärt das Ganze durch die (*zweckbestimmte*) *Idee* einer Wirkung der dynamischen und konkurrierenden Kräfte der Teile – kurz: der konkurrierenden Kräfte *aller* möglichen materiellen Bestandteile, die das Objekt bilden.

Wir können also behaupten, dass der spezifische Unterschied dieses mechanischen Prinzips, der es wesentlich vom Prinzip der Kausalität der Natur unterscheidet, einerseits darin besteht, dass seine reflektierende Form *der Urteilskraft* angehört, und andererseits in der weiter bestehenden Beziehung zwischen den Teilen und dem Ganzen, das von den Verstandsbegriffen bereits gegründet wurde. Das Prinzip der Kausalität der Natur bestimmt die Form der spezifischen, dynamischen Gesetze. Es tritt als eine konstitutive Regel in Bezug auf die Erfahrung auf, sofern es die kausale Verbindung zwischen den Erscheinungen bestimmt. Deswegen kann das Prinzip der "Zweiten Analogie" nichts vorwegnehmen, was die Bestimmung eines zusammenhängenden Ereignisses anbelangt, wenn es noch nicht wirklich gegeben ist. Es kann lediglich angeben, dass ab einer bereits bestimmten Anschauung irgendein Zustand notwendigerweise in der Zeitfolge fortfahren soll. Ganz anders aber nimmt das sogenannte *Prinzip des Mechanismus* im Zusammenhang mit dem Kontext der Antinomie *a priori* vorweg, dass beim Vorhandensein einer empirischen, bereits begrifflich bestimmten Form die *Verbindungen* der materiellen Teile, welche die verschiedenen Stellen dieses Körpers in einem bestimmten Raum einnehmen, die Fähigkeit haben, nach dem konstitutiven Prinzip der natürlichen Kausalität erklärt zu werden. In diesem Fall dient es wesentlich dazu, um das Subjekt dahin zu treiben, nach so vielen wie möglich mechanischen Erklärungen für den Akt der Erkenntnis von

biologischen Objekten zu suchen. Aber nicht nur das. Wie schon behauptet, sieht es auch (als ein *Ziel* für die Untersuchung) vor, dass wir sozusagen immer darauf beharren sollen, das Lebewesen ausreichend zu erklären, *als ob* dieses ein Ganzes wäre, dessen Existenz nur als Wirkung der konkurrierenden bewegenden Kräfte der Teile möglich geworden ist. Dieses Prinzip bestimmt also den Seinsmodus der Verbindungen zwischen den empirischen Ereignissen in der Zeit nicht, was weiterhin eine Aufgabe des Verstandes bleibt. Letzten Endes bedeutet der regulative Begriff des Mechanismus heuristisch gesehen nur zweierlei: (a) die Erklärung der Möglichkeit der Existenz von etwas in einem abgegrenzten Raum lediglich als Konsequenz seiner konstitutiven Elemente (unabhängig von möglichen Ursachen, die außerhalb des organischen Körpers liegen) und (b) die subjektive Garantie, dass wir möglichst in der Lage sind, individuelle, organische Prozesse mechanisch zu erklären. *Das Prinzip des "Satzes"* bedeutet also ein implizites zweckmäßiges Prinzip. Diese Eigenschaft wird durch die Namensgebung der „Gegensatz“ in Kants Theorie verdunkelt, und zwar, das *teleologische* Urteil. Aber was bei jedem anders ist, ist der Typ der beschriebenen Destination, der jedesmal auf eine andere Weise dieselbe Idee anwendet, die im Prinzip der formalen Zweckmäßigkeit enthalten ist; im Falle des „Satzes“, ist das angegebene Ziel die mechanische Erklärung des Ganzen, wohingegen im Falle des „Gegensatzes“ die Absicht die funktionelle Erklärung der Teile desselben Ganzen ist. Demnach enthalten beide Aussagen in sich den Gedanken eines vorherigen Begriffs, dessen Form von der Urteilstkraft geliefert wird.

In diesem Sinn vertritt der „Gegensatz“ andererseits eine offenbar zweckmäßige,

regulative Maxime, deren Prinzip die Struktur derselben Klasse von Erscheinungen zu beschreiben beabsichtigt. Diese Position greift zu einer Erklärung des Ganzen, die sich ihrerseits auf die *Idee* eines Fundaments oder einer Bedingung der Teile beschränkt, die ebenfalls *a priori* gegeben sind. Doch sowohl bei der Anwendung des „Satzes“ als auch bei der Anwendung des „Gegensatzes“ wird die von den organisierten Lebewesen gezeigte Finalität immer von der Urteilstkraft als ein Erzeugnis eines „architektonischen Intellekts“ vorgeschrieben.

Während also der (unbestimmte) Begriff des *Organismus* laut dieser Behauptungen erzeugt wird, um ein Objekt so zu denken, *als ob* es ab einem Begriff (einer Idee) eines *Zwecks* erzeugt wäre, (d.h. um gewisse Objekte so zu denken, als ob diese sozusagen durch eine *a priori*- Regel „programmiert“ worden wären, damit wiederum gewisse Funktionen von jedem seiner *Organen* ausgeübt werden können), realisiert das (ebenfalls unbestimmte) regulative Prinzip des *Mechanismus* etwas Analoges ab einer abweichenden Idee, die dazu dient, *dasselbe* Objekt so zu denken, *als ob* es eine Maschine wäre, bei der die Teile bestimmte Funktionen ausüben, doch deren empirische, dynamische Gesetze, die durch ihre internen Gliederungen erfolgen, nur ab dem Prinzip der natürlichen Kausalität erklärt werden können. Also glaube ich, dass es möglich ist, Prof. Christel Frickes¹⁵ einfallsreiche Interpretation der Geschmacksurteile der kantischen Theorie der „Dialektik der teleologischen Urteilstkraft“ anzupassen, insbesondere den beiden regulativen Prinzipien, welche die Antinomie zusammensetzen. Laut dieser Interpretin wird in der ästhetischen Haltung die Klassifizierung der Objekte mittels gemeisamer Merkmalen nicht in Frage gestellt, sondern allein der

Versuch, gewisse durch bestimmte Substanzen offenbarten Spezifitäten zu identifizieren – was bloß von Verstandesregeln nicht realisiert werden kann, welche wiederum nur die unveränderliche Objektualität von all dem begründen, was für uns eine objektive Wirklichkeit haben kann. Aber diese Aktion scheint das (gescheiterte) Bemühen heranzuziehen, durch den Verstand einen Begriff zu produzieren, der es erlauben könnte, das, was ein Objekt *in seiner durchgängigen Bestimmung* ist, zu charakterisieren. Dieses aber ist von einem finiten Intellekt prinzipiell nicht durchführbar. Diese Suche kann *niemals* objektiv konkretisiert werden und das Ergebnis ist die Erzeugung von *unbestimmten Begriffen* (d.h., die, streng genommen, nichts klassifizieren), welche wir uns immer vorstellen, wenn wir die reflektierende Urteilskraft ausüben – unter ihnen die zweckmäßigen, mechanisch-teleologischen Urteile. In diesem Sinne trachten beide antinomischen Stellungen danach, den Betrieb der Struktur der Organismen zu spezifizieren, den wir nicht nur mittels der beim Erzeugungsakt von bestimmten Begriffen ausgewählten Inhalte erklären können. Andrerseits würde ein intuitiver Verstand bei seinem Erkenntnisprozess keine Regeln benötigen, seien sie als mechanische oder als teleologische Prinzipien dargestellt.

“Satz” und “Gegensatz” also bedeuten die Anwendung eines formalen Gesetzes, das nicht zum *Bestimmen*, sondern zum *Leiten* der biologischen Untersuchung erzeugt wird. Folglich können beide sehr wohl parallele und komplementäre Aufgaben erfüllen. Es ist bemerkenswert, dass, obwohl sie durch ein einziges, formales Prinzip produziert werden, das Prinzip des Mechanismus von Kant auf einen hierarchisch untergeordneten Platz gestellt wird, und zwar in Hinblick

auf das Prinzip der reellen (teleologischen) Zweckmäßigkeit. Die Anwendung beider subjektiven Maximen zeigt auf, dass Organismen, sofern es sich um biologische Gegenstände handelt, für mechanische Erklärungen empfänglich sind, zumal sie natürlich *Objekte* sind, d.h., sie unterstehen ebenfalls den Kategorien. Das bedeutet, dass die kausal-mechanische Erklärung nicht ausgeschaltet werden kann und, wenn immer möglich, angewendet werden soll. Aber die natürliche Untersuchung mittels dieser Maxime darf nicht die Möglichkeit des Gebrauches eines alternativen Prinzips ausschließen, wenn ein für seine Anwendung passender Anlass es vorschlägt. Auf diese Weise wird die teleologische Erklärung gebraucht, damit solche Objekte als *organisiert* konzipiert werden können – was wiederum suggeriert, dass die ausdrücklich zweckmäßige Erklärung einen privilegierten Platz bei der biologischen Klassifizierung in Anspruch nimmt.

Die Maxime, die das Prinzip der formalen Zweckmäßigkeit ausspricht und als die akzeptierte Annahme bei den zwei Teilen des Konflikts angesehen werden kann, ist genau Folgende: Die Idee der Zweckmäßigkeit enthält in sich den Begriff einer intelligenten Kausalität, d.h., einer vorangegangenen Destination. Jedoch ist es interessant zu merken, dass meine Interpretation bis zu diesem Moment in der KU keine der notwendigen Bedingungen für die Existenz einer Antinomie gezeigt hat, d.h., das Anzeichen, dass es zwei gegensätzliche und ausschließende metaphysische Prinzipien gibt, und folglich, dass es einen authentischen (und doppelten) spekulativen Gebrauch des in Frage kommenden Prinzips der formalen Zweckmäßigkeit gibt. Der Grund dafür hat mit einem der Ziele dieser Arbeit zu tun, welches ist, aufzuzeigen, dass der erste

Schritt der „*Vorstellung der Antinomie*“¹⁶ es nicht ist, einen metaphysischen Konflikt vorzustellen, sondern die Lösung eines Konflikts anzuseigen, der durch die spekulative Philosophie erzeugt werden kann. In der Tat habe ich mich darauf beschränkt, lediglich die Konsequenzen aufzudecken, die aus der „*Vorstellung*“ des Konflikts als einen angeblichen Widerspruch zwischen Maximen gefolgert werden können. Nun war es die erste Haltung einiger klassischen Interpreten¹⁷ der „Dialektik der teleologischen Urteilskraft“, ohne Weiteres zuzugeben, dass die Maximen der Urteilskraft eine Art Antinomie ausmachen könnten. Diese Versuche, obwohl irrtümlich, sind verständlich, wenn man zugibt, dass das Ziel dieser Interpreten es war, im Text lediglich herauszufinden, was Kant dort als eine „Antinomie“ vorstellt. Streng genommen also: Wenn es wahr ist, dass eine Antinomie nur durch die Gegenüberstellung zwischen spekulativen Interpretationen des Prinzips einer bestimmten Fähigkeit (oder Vermögen des Gemüts) erzeugt werden kann, dann ist bis zum ersten Teil der „*Vorstellung*“ kein Konflikt vorgestellt worden. Vielmehr hat Kant, als er den Rahmen der Antinomie der teleologischen Urteilskraft als einen vermeintlichen Widerspruch zwischen regulativen Prinzipien eingeführt hat, vor allem das logisch-systematische Interesse an unserem Erkenntnismodus betonen wollen – wenn dieser einen Bezug auf die Erkenntnis von Wesen hat, die mittels Begriffen und transzendentaler Prinzipien nicht ausreichend erklärt werden können. Aus diesem Grund weist nichts darauf hin, dass Kant bei der Bezugnahme auf den Unterschied zwischen zwei Maximen einen faktisch antinomischen Konflikt hat einführen wollen. Daher die Tatsache, dass der vermeintliche Widerspruch zwischen „Satz“ und „Gegensatz“ von ihm ein

anscheinender Widerstreit genannt werden konnte. Als Kant die „Antinomie“ einführt, stellt er in Wirklichkeit das Wesentliche bei der Lösung eines möglichen Konflikts vor, indem er einzig und allein darauf hinweist, dass Maximen der reflektierenden Urteilskraft miteinander kompatibel sein können, solange sie Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis sind – aber nicht als Bedingungen der Möglichkeit der objektiven Erkenntnis, sei sie kritisch oder dogmatisch. Wenn sie so verstanden werden, sind beide Prinzipien vollkommen vereinbar, zumal zwischen den Maximen der theoretischen Philosophie die Inkompabilität unter einer rein logischen Perspektive irrelevant ist. Mit einem Wort: Auch wenn die Beziehung zwischen den Aussagen dieser Prinzipien vom logischen Standpunkt tatsächlich widersprüchlich ist, bleiben sie als regulative, transzendentale Prinzipien – die Prinzipien sind, die mit der Erkenntnis der Welt zu tun haben – miteinander vereinbar, allerdings mit einer nur leitenden Funktion.

ZUSAMMENFASSUNG: Meine Arbeit betrifft einen Teil des Kapitels „Dialektik der teleologischen Urteilskraft“ in der Kritik der Urteilskraft. In diesem Buch behandelt Kant den angeblichen Widerspruch zwischen den Prinzipien, die den mechanischen und teleologischen Naturerklärungen zugrunde liegen: Die Antinomie der teleologischen Urteilskraft. Meiner Interpretation nach ist dieser Konflikt jedoch nicht offenkundig. Denn in der „Zweiten Analogie“ beweist Kant, dass das in der Antinomie vorgestellte Prinzip der Kausalität der Natur für ein transzendentales Verstandesprinzip gehalten werden muss, welches die Erfahrung konstituiert. In diesem Sinne ist es eines der Hauptziele dieser Arbeit, die These zu verteidigen, dass das Prinzip der mechanischen Kausalität in der dritten Kritik als ein Prinzip der reflektierenden Urteilskraft vorgestellt wird, weswegen man es nicht als das Prinzip der „Zweiten Analogie“ ansehen darf. Zudem versuche ich auch die These zu vertreten, dass die förmliche „*Vorstellung der Antinomie*“ eigentlich keinen Konflikt darstellt, sondern ihre Auflösung, welche in Wahrheit auf der Verwendung des Begriffes der Maxime beruht.

SCHLÜSSELWÖRTER: Antinomie der teleologischen Urteilskraft. Bestimmende Urteilskraft. Mechanistische

Prinzipien, Reflektierende Urteilskraft, Teleologische Prinzipien.
Theoretische Philosophie. Transzentalphilosophie.

13 Ibidem.

14 Vgl. Einleitung (B), IV und V.

15 Vgl. Fricke (1990).

16 Vgl. KANT, KU, B313.

17 Siehe zum Beispiel Beck (1960, p. 190-192).

LITERATURVERZEICHNIS

AL-AZM, S. J. *The origins of Kant's arguments in the antinomies*. Oxford: Oxford University Press, 1972.

BECK, L. W. *A commentary on Kant's critique of Practical Reason*. University of Chicago Press, 1960.

CORDEIRO, R. V. A antinomia da faculdade de julgar teleológica. *Analytica (Rio de Janeiro)*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 1, p. 139-171, 2010.

FRICKE, C. *Kants Theorie des reinen Geschmacksurteils*. Berlin: Walter de Gruyter, 1990.

KANT, I. Werke. Darmstadt: WBD, 1999, B313.

_____. *Kants gesammelte Schriften*. Berlin: Walter de Gruyter, 1902. [Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften].

MARC-WOGAU, K. *Vier Studien zu Kants Kritik der Urteilskraft*. Uppsala: Lundequist, 1938.

McLAUGHLIN, P. *Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft*. Berlin: Bouvier, 1989.

NOTEN

1 Dieser Text wurde als Vortrag auf dem III. Multilateralen Kant Kolloquium: Kant und das antinomische Denken gehalten (Johannes Gutenberg-Universität Mainz / Oktober 2011).

2 Professor am Institut für Philosophie der Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ) und Mitglied der Brasilianischen Kant-Gesellschaft.

Associate professor at the Department of Philosophy of the Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ) and member of the Brazilian Kant Society.

Professor adjunto no Departamento de Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ) e membro da Sociedade Kant Brasileira.

3 In dieser Arbeit werden die *Kritik der reinen Vernunft*, die *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, die *Kritik der praktischen Vernunft* und die *Kritik der Urteilskraft* jeweils mit *KrV*, *MAN*, *KpV* und *KU* abgekürzt.

4 Siehe Kant (1999, B313).

5 Vgl. KANT, KrV, B233.

6 Vgl. KANT, MAN, A120.

7 Vgl. KANT, KpV, A127.

8 Vgl. KANT, KU, B314-315.

9 Ibidem.

10 Vgl. Einleitung (A), VI, VII und IX.

11 Vgl. KANT, KrV, XXVII und XXIX.

12 Vgl. KANT, KU, B314-315.

Received / Received: 5.10.2012

Approved / Approved: 2.11.2012

THE CONCEPT OF DIGNITY AND DUTIES OF VIRTUE IN KANT¹

Milene Consenso TONETTO²

INTRODUCTION

It can be argued that the “Formula of the End in Itself” of the Categorical Imperative has been widely accepted and analyzed by commentators of Kant. Allen Wood, for instance, mentions that the idea of human dignity, which underlies the “Formula of the End in Itself”, is the Kantian principle that perhaps has the greatest resonance in the moral conscience of our culture and also the most universal appeal because it seems to support human rights (WOOD, 1998). According to Thomas Hill, this formula provides a strong argument against hedonistic utilitarianism because it forbids any form of manipulation or exploitation of an individual to satisfy selfish purposes (HILL, 1992).

In this paper, I will investigate what role the dignity of humanity plays in the derivation of the duties of virtue. First, I will examine the meaning of treating the humanity of a person as an end in itself. The establishment of the

“humanity duty” is related to the theory of ends that Kant develops in a systematic way in the *Metaphysics of Morals*. From the idea that there are ends which are also duties confirmed by pure reason, Kant argues that the Categorical Imperative has content. Thus, treating humanity as an end in itself involves the duty to promote the purposes confirmed by reason, and is not just a condition to restrict the actions of individuals. I will highlight Kant’s position that it is not enough to have a negative agreement with this principle, but that a positive agreement is also necessary. In the *Metaphysics of Morals*, Kant establishes most of the duties appealing to the idea of dignity. Thus, in the second and third parts of this work, I will comment on the justification of some of the duties of virtue in order to clarify the concept of dignity.

THE DIGNITY OF HUMANITY IN KANT

Kant makes it clear in the preface of the *Groundwork of the Metaphysics of Morals* that his main goal is to present and establish the supreme principle of morality, namely, the Categorical Imperative. According to this principle, the maxim of one's action should be submitted to a test in order to make it a universal rule. The general formula of the Categorical Imperative is presented as follows: "Act only in accordance with that maxim through which you can at the same time will that it become a universal law" (KANT, GMS, AA 04: 421). This formula has been widely criticized because it *seems* to consist of a completely formal test. This cannot, however, be sustained in relation to the second formulation of the Categorical Imperative. In this, Kant introduces the notion of humanity as follows: "So act that you use humanity, whether in your own person or in the person of any other, always at the same time as an end, never merely as a means" (GMS, AA 04: 429).

To understand this formulation we must consider two concepts, namely, will and end. According to Kant, everything in nature works according to laws, but "[...] only a rational being has the capacity to act *in accordance with the representation* of laws, that is, in accordance with principles, or has a *will*. Since *reason* is required for the derivation of actions from laws, the will is nothing other than practical reason" (GMS, AA 04: 413). That is, the will is the power within us to produce practical results (actions) from the demands of reason. Following his argument, Kant explains why the will should be determined by an end:

The will is thought as a capacity to determine itself to acting in conformity with the *representation of certain laws*. And such a capacity can be found only in rational beings. Now, what serves the will as the objective ground of its self-

determination is an end (*Zweck*), and this, if it is given by reason alone, must hold equally for all rational beings. (KANT, GMS, AA 04: 427, emphasis added by the author).

The will of a rational being is always directed towards an end that he gives himself. In this way, Kant argues that the end as an objective principle will be rational nature. It should serve as a restrictive condition of all relative and arbitrary ends. In other words, this restrictive condition can be translated as the duty not to treat humanity as a mere means. But what is to treat humanity as mere means? Onora O'Neill has an explanation: Using someone as mere means is to involve the person in a scheme of action to which s/he cannot in principle consent (O'NEILL, 1989). So, from that perspective, we can say that actions taken from maxims that require deception or coercion, or that may not have the consent of those involved, are wrong. When someone acts on these maxims, s/he treats others as mere means, and thus one's actions become unjust. In the *Groundwork*, Kant states that "It is obvious that he who transgresses the rights of human beings [*Rechte der Menschen*] intends to make use of the person of others merely as means, without taking into consideration that, as rational beings, they are always to be valued at the same time as ends [...]" (GMS, AA 04: 430).

We cannot, however, summarize Kantian moral theory as the duty not to treat people as mere means. If this were the case, it would have little to say about the real problems of everyday life. There is an important passage of the *Groundwork* that must be noted because it seems to explain in a positive sense what treating humanity as an end in itself would be. In analyzing the fourth maxim from the "Formula of the End in Itself" of the Categorical Imperative, Kant states that

the natural end which all men have is their own happiness. Mankind could subsist even if nobody contributed to the happiness of others, as long as no one subtracted anything intentionally.

But there is still only a negative and not a positive agreement with *humanity as an end in itself* unless everyone also tries, as far as he can, to further the ends of others. For, the ends of a subject who is an end in itself must as far as possible be also *my* ends, if that representation is to have its *full effect* in me. (KANT, GMS, 04: 430).

From this argument, one can maintain that respect for humanity as an end in itself can generate positive obligations and not just negative. That is, the duty to treat humanity as an end in itself cannot be fulfilled by being indifferent to other people. We must, therefore, take into account the life projects or purposes that others want to achieve. This is exactly what prescribes the supreme principle of ethics in *The Metaphysics of Morals*: “[...] act in accordance with a maxim of *ends* that it can be a universal law for everyone to have” (KANT, TL, AA 06: 395).

The concept of end or matter that appears in the *Groundwork* is better explained in the *Metaphysics of Morals*. In the introduction to the *Doctrine of Virtue*, Kant states: “Ethics [...] provides a *matter* (an object of free choice), an *end* of pure reason which it represents as an end that is also objectively necessary, that is, an end that, as far as human beings are concerned, it is a duty to have” (TL, AA 06: 380). The end is, therefore, an object of free choice (*Willkür*), and its representation determines it as an action. Every action has its end and this should not be an effect of nature, but a free act by the agent. Thus, for Kant, “[...] there must be such end and a categorical imperative corresponding to it” (TL, AA 06: 385). This means that, the ends

which are simultaneously duties, namely the proper perfection and happiness of others, are not established from the sensitive impulses of human nature, but from an individual's own free will. Kant argues that

[...] pure practical reason is a faculty of ends generally, and for it to be indifferent to ends, that is, to take no interest in them, would therefore be a contradiction, since then it would not determine maxims for actions either (because every maxim of action contains an end), and so would not be practical reason (KANT, TL, AA 06: 395).

Thus, according to Kant, the Categorical Imperative has a form and also has a matter, that is, an end.

Having clarified the relation of the will to the purpose of pure reason, we can now properly analyze the concept of dignity. For Kant, all rational beings stand under the law that each of them should treat themselves and all others “[...] never merely as a means, but always at the same time as ends in themselves.” This results in “[...] a systematic union of rational beings through common objective laws, that is, a kingdom, which can be called a kingdom of ends [...] because what these laws have as their purpose is just the relation of these beings to one another as ends and means.” (KANT, GMS, AA 04: 433). In the kingdom of ends, that is, in a community where all people are treated as ends in themselves, everything has a price or a dignity. “What has a price can be replaced by something else as its *equivalent*, what on the other hand is raised above all price and therefore admits of no equivalent has a dignity.” (KANT, GMS AA 04: 434). Kant maintains that the condition for something to be considered an end in itself is to have dignity:

But that which constitutes the condition under which alone something can be an end in itself

has not merely a relative worth, that is, a price, but an inner worth, that is, *dignity*. Now, morality is the condition under which alone a rational being can be an end in itself, since only through this is it possible to be a lawgiving member in the kingdom of ends. Hence morality, and humanity insofar as it is capable of morality, is that which alone has dignity. (KANT, GMS, AA 06: 435).

Thus, one should treat humanity as an end in itself because it has dignity. It is, therefore, important to explain what Kant means by humanity. In the *Doctrine of Virtue*, Kant states that “[...] the capacity to set oneself an end – any end whatsoever – is what characterizes humanity (as distinguished from animality)” (TL, AA 06: 392). In the *Groundwork*, this explanation is used to define rational nature: “[...] rational nature is distinguished from the rest of nature by this, that it sets itself an end” (KANT, GMS, AA 04: 437). The end of humanity in our own person is also associated with the rational will, and therefore, “[...] the duty, to make ourselves worthy of humanity by culture in general, by seeking or promoting the *capacity* to realize all sorts of possible ends, so far as this is to be found in the human being himself”. (KANT, TL, AA 06: 392).

As mentioned earlier, the duties of virtue are those which promote certain ends confirmed by reason, that is, duties that are ends simultaneously. “They are the one’s own perfection and the happiness of others” (KANT, TL, AA 06: 385). Thus, Kant does not accept that the duty to respect a person as an end in itself can be fulfilled only by being indifferent. One should take into account the happiness of others, that is, the search for well-being, strength, health and prosperity in general (KANT, TL, AA 06: 388). Many of the ethical duties cited by Kant in *Doctrine of Virtue* are explicitly based on the principle of the dignity of humanity. These ethical duties

will be analyzed below. From the dignity of humanity, Kant deduces positive duties from us and from others, such as, the duty of self-respect and the duty of promoting the happiness of others.

THE DIGNITY OF HUMANITY AND THE DUTIES TO YOURSELF

The first chapter of the *Doctrine of Virtue* deals with the duties of the man to himself, considering “man” as an animal being. The first duty laid down by Kant is not to commit suicide. “The man is, by its quality of person required to save his life and has a duty to recognize this [...] to himself.” (KANT, TL, AA 06: 422). According to him, a human being cannot renounce his personality as long as he is a subject of duty, thus, as long as he lives; “[...] and it is a contradiction that he should be authorized to withdraw from all obligation, that is, freely to act as if no authorization were needed for this action” (KANT, TL, AA 06: 422). Thus, suicide is an act that by destroying the very existence of the individual also destroys the possibility of human freedom. Destroying the subject of morality in one’s own person is equivalent to eradicating morality in the world. “Consequently, disposing of oneself as a mere means to some discretionary end is debasing humanity in one’s person (*homo noumenon*), to which the human being (*homo phaenomenon*) was nevertheless entrusted for preservation.” (KANT, TL, AA 06: 423).

Kant claims that our perfect duties to ourselves also include the prohibition of lust (TL, AA 06: 424). Kant mentions the unnatural, and therefore, abusive use of the sexual attributes of the individual, because it violates one’s duty to oneself, and thus is contrary to morality. The foundation of prof

showing that the abuse of sexual attributes is inadmissible is: “[...] that by it the human being surrenders his personality (throwing it away), since he uses himself merely as a means to satisfy an animal impulse.” (KANT, TL, AA 06: 425). When being used as mere means, man renounces his freedom. According to Kant, such a defect is a high degree of violation of humanity in one's own person.

[...] unnatural lust, which is complete abandonment of oneself to animal inclination, makes the human being not only an object of enjoyment but, still further, a thing that is contrary to nature, that is, a *loathsome* object, and so deprives him of all respect for himself. (KANT, TL, AA 06: 425).

Another violation of a duty to ourselves analyzed by Kant is “self-stupefaction by the excessive use of food or drink” (KANT, TL, AA 06: 427), that is, drunkenness and gluttony. For Kant, putting oneself into a state of intoxication is a violation of a duty to oneself as the person in this state “is like a mere animal, not to be treated as a human being” (TL, AA 06: 427). Because of excessive food and drink, the human being is inhibited, for a period, from performing actions that require agility and reflection on the use of his or her forces. Human beings, like other animals, have bodies that need to be nurtured. Without food they cannot survive, much less act. It follows that humans must have a good diet in order to preserve and promote the ability to act freely and rationally and likewise not to diminish this ability. Moderate quantities of alcoholic drink can bring health benefits, and a variety of food is essential to maintain the ability to act freely and rationally.

In the second chapter, Kant lists the perfect duties to oneself as a moral being. When considering man as a moral being, he takes into account only the humanity of the

person. Thus, he recognizes duties aimed at preserving character and dignity and not only bodily existence. These duties are opposed to the vices of lying, avarice and false humility (servility). The greatest violation of the duty of man to himself as a moral being is lying. “By a lie a human being throws away and, as it were, annihilates his dignity as a human being” (KANT, TL, AA 06: 429). Communication of one's thoughts to someone through words that yet (intentionally) contain the contrary of what the speaker thinks on the subject is an end that is directly opposed to the natural purposiveness of the speaker's capacity to communicate his thoughts. It is a renunciation by the speaker of his personality, and such a speaker has the mere deceptive appearance of a human being, and is not a human being itself. Thus, a natural ability to communicate that anyone can use in exercising their freedom is destroyed.

Kant understands avarice as “[...] restricting *one's own* enjoyment of the means to good living so narrowly as to leave one's own true needs unsatisfied.” (TL, AA 06: 432). This kind of avarice, according to Kant, is opposed to duty to oneself. “The distinctive mark of this vice is the principle of possessing means for all sorts of ends, but with the reservation of being unwilling to use them for oneself, and so depriving oneself of the comforts necessary to enjoy life” (KANT, TL, AA 06: 433). Thus, avarice is

[...] slavish subjection of oneself to the goods that contribute to happiness, which is a violation of duty to oneself since one ought to be their master. It is opposed to *liberality* of mind [...], that is, opposed to the principle of independence from everything except the law. (KANT, TL, AA 06: 434).

In relation to servility, Kant believes that a human being cannot cause injury to the consciousness of his dignity as a *rational*

human being, and thus should not renounce his moral self-esteem. That is, he should not seek to achieve his ends, which is in itself a duty, abjectly, in a servile spirit, as if he were seeking a favor. A human being as a rational animal (*homo phaenomenon*) is a being of little importance and shares with the rest of the animals an ordinary value.

But a human being regarded as a *person*, that is, as the subject of a morally practical reason, is exalted above any price; for as a person (*homo noumenon*) he is not to be valued merely as a means to the ends of others or even to his own ends, but as an end in itself, that is, he possesses a *dignity* (an absolute inner worth) by which he exacts *respect* for himself from all other rational beings in the world. He can measure himself with every other being of this kind and value himself on a footing of equality with them. (KANT, TL, AA 06: 434-5).

The man should not, therefore, resign his dignity, but should always be aware of the sublimity of his moral disposition. This self-esteem is a duty of the human being to himself. From our capacity for internal lawgiving and from the (natural) human being's compulsion to revere the (moral) human being within his own person, "at the same time there comes *exaltation* of the highest self esteem, the feeling of inner worth (*valor*), in terms of which he is above any price (*preium*) and possesses an inalienable dignity (*dignitas interna*), which instills in him respect for himself (*reverentia*)."
(KANT, TL, AA 06: 436). Kant states that the duty to respect the dignity of humanity in ourselves may be clarified by the following examples:

Be no man's lackey. - Do not let others tread with impunity on your rights. - Contract no debt for which you cannot give full security. - Do not accept favors you could do without, and do not be a parasite or a flatterer or (what really differs from these only in degree) a beggar. Be thrifty, then, so that you will not become destitute. (KANT, TL, AA 06: 436).

In this division of perfect duties to oneself, Kant questions the existence of duties with respect to the non-human nature, for example, animals, plants (KANT, TL, AA 06: 442). He argues that humans don't have direct duties towards themselves. However, they have duties towards themselves when considering the beings of other species. We have a natural predisposition to respect nature which may largely favor morality; a natural predisposition very useful to morality in relation to other men (KANT, TL, AA 06: 443). Thus,

[...] a propensity to wanton destruction of what is **beautiful** in inanimate nature (*spiritus destructionis*) is opposed to a human being's duty to himself; for it weakens or uproots that feeling in him which, though not itself moral, is still a disposition of sensibility that greatly promotes morality or at least prepares the way for it: the disposition, namely, to love something [...] even apart from any intention to use it. (KANT, TL, AA 06: 443).

Similarly, the violent and cruel treatment of non-rational animals contradicts the duty of the dignity of humanity within us. "It dulls his shared feeling on their suffering and so weakens and gradually uproots a natural predisposition that is very serviceable to morality in one's relation with other people." (KANT, TL, AA 06: 443).

To finalize, Kant describes the human being's duty to develop and increase his natural perfection with a pragmatic purpose. The man must not fail to enjoy the natural disposition and faculties that his reason can make use of. As a being able to propose ends, he must owe the use of his powers not merely to natural instinct but rather to the freedom by which he determines their scope. Thus, it is a command of morally practical reason and a *duty* of a human being to himself to cultivate his capacities. According to Kant, "[...]" a human being has a duty to himself to be a

useful member of the world, since this also belongs to the worth of humanity in his own person, which he ought not to degrade." (TL, AA 06 : 446).

THE DIGNITY OF HUMANITY AND THE DUTIES TO OTHERS

The duties to others include duties of respect and love. Kant points out that love and respect here cannot be considered sensible pleasures. To have a duty to others does not mean that it is mandatory to have these feelings toward others. According to Kant, this would be a pathological love, because people cannot be required to have a feeling. Love and respect must be understood respectively "[...] as the maxim of *benevolence* (practical love), which results in beneficence." (KANT, TL, AA 06: 449) and "[...] the *maxim* of limiting our self-esteem by the dignity of humanity in another person, and so as respect in the practical sense (*observantia alis praestanda*)."
(KANT, TL, AA 06: 449). The duty to love our neighbor can be expressed as "[...] the duty to make others' *ends* my own (provided only that these are not immoral)". (KANT, TL, AA 06: 450). On the other hand, the duty to respect my neighbor "[...] is contained in the maxim not to degrade any other to a mere means to my ends (not to demand that another throw himself away in order to slave for my end)." (KANT, TL, AA 06: 450). Respect can be understood as the individual's attitude towards the objective value of the dignity of humanity.

The duties of love towards others are beneficence, gratitude and sympathy. They are general obligations, because you cannot benefit or even be nice to everyone in the world. Nor is there a way to specify exactly how much you should be charitable, sympathetic

or pleased with other people. For Kant, "[...] benevolence is satisfaction in the happiness (well-being) of others; but beneficence is the maxim of making others' happiness one's end, and the duty to it consists in the subject's being constrained by his reason to adopt this maxim as a universal law." (TL, AA 06: 452). The benefactor is someone who helps people in distress - according to his or her own monetary situation - to be happy without expecting anything in return. Individuals have a duty to practice kindness to others no matter how they feel about them.

According to Kant,

[...] by carrying out the duty of love to someone I put another under obligation; I make myself deserving from him. But in observing a duty of respect I put only myself under obligation; I keep myself within my own bounds so as not to detract anything from the worth that the other, as a human being, is authorized to put upon himself. (KANT, TL, AA 06: 450).

On the other hand, the duty of gratitude "[...] consists in *honoring* a person because of a benefit he has rendered us." (KANT, TL, AA 06: 454). The feeling connected with this judgment is respect for the benefactor. Thus, gratitude is a duty but "[...] it is not merely a *prudential* maxim of encouraging the other to show me further beneficence by acknowledging my obligation to him for a favor he has done [...]."
(KANT, TL, AA 06 : 455). If this were the case, according to Kant, the individual could use "[...] my acknowledgment merely as a means to my further purposes. Gratitude is, rather, direct constraint in accordance with a moral law, that is, a duty."
(KANT, TL, AA 06: 455).

To explain the duty of sympathy, Kant suggests that it is necessary to cultivate certain feelings towards others. It is not in itself a duty to share with others their suffering and joys.

It is a duty to sympathize actively with the fate of others and thus constitutes “[...] an indirect duty to cultivate the compassionate natural (aesthetic) feelings in us, and to make use of them as so many means to sympathy based on moral principles and the feeling appropriate to them.” (KANT, TL, AA 06: 457). According to Kant, it is a duty

Not to avoid the places where the poor who lack the most basic necessities are to be found but rather to seek them out, and not to shun sickrooms or debtors' prisons and so forth in order to avoid sharing painful feelings one may not be able to resist. For this is still one of the impulses that nature has implanted in us to do what the representation of duty alone might not accomplish. (KANT, TL, AA 06: 457).

The individual must be exposed to this type of situation to develop feelings, and not merely share the sufferings of others in order to develop these feelings. He should actively participate in the fate of others. According to Kant, these feelings should be used “[...] as a means to promoting active and rational benevolence is still a particular, though [...] duty. It is called the duty of *humanity* (*humanitas*) because human being is regarded here not merely as a rational being but also as an animal endowed with reason.” (TL, AA 06: 456). It is not necessary to constrain the natural tendency of human beings to act according to feelings and inclinations. We can implement our general commitment to morality by acting according to natural tendencies when they are consistent with morality (GUYER, 2005). Human beings have feelings as much as reason. Our rationality requires that we cultivate means to achieve our ends. So individuals must learn how to use their natural dispositions to act on those feelings as means to moral and permissive ends, for they both express our autonomy.

The last duty toward others analyzed by Kant is that of respect. For him,

[...] the *respect* that I have for others or that another can require from me (*observantia aliis praestanda*) is therefore recognition of a *dignity* (*dignitas*) in other human beings, that is, of a worth that has no price, no equivalent for which the object evaluated (*aestimii*) could be exchanged. (KANT, TL, AA 06: 462).

Thus, every human being has a legitimate claim to respect from his fellow man, and is in turn bound to respect every other human being.

Humanity itself is a dignity; for a human being cannot be used merely as a means by any human being (either by others or even by himself) but must always be used at the same time as an end. It is just in this that his dignity (personality) consists, by which he raises himself above all other beings in the world that are not human beings and yet can be used, and so over all *things*. But just as he cannot give himself away for any price [...], so neither can he act contrary to the equally necessary self-esteem of others, as human beings, that is, he is under obligation to acknowledge, in a practical way, the dignity of humanity in every other human being. (KANT, TL, AA 06: 462).

The omission of duty arising from the respect due to every human being is vice, for it causes damage to the man in his rightful claim. Thus, we must recognize in practice the dignity of humanity in all beings.

FINAL REMARKS

In this paper, I argued that some positive duties follow from the principle of human dignity taken from the “Formula of the End in Itself”, for example, the duty of beneficence and respect for others. Thus, I tried to emphasize that treating humanity as an end in itself is not only a constraint for our actions, but also involves promoting the ends which

are also duties. Thus, duties of virtue include the duty to preserve one's own existence, one's moral, physical and mental capacities, as well as developing skills and talents and preserving the dignity of the person. Thus, it can be argued that these duties can arise because of the need for human beings to preserve dignity and hence the need not to be treated as mere means of preserving the existence of free beings etc. The duties of virtue discussed above aim to preserve the ability of individuals to exercise their freedom through the development of talents and skills that are used to achieve their freely established ends. To the extent that these ends are achieved, the duties of virtue promote freedom of individuals and also contribute to their happiness.

ABSTRACT: The aim of this paper is to analyse the role of human dignity to justify the ethical duties presented by Kant in the Doctrine of Virtue. First, I will examine the meaning of treating the humanity of a person as an end in itself. I will highlight Kant's position that a person does not have a price but an absolute worth, that is, dignity. Thus, in the second and third parts of this work, I will comment on the justification of some of the duties of virtue in order to clarify the concept of dignity.

KEYWORDS: Kant. Duties of virtue. Human dignity.

O'NEILL, O. *Constructions of reason: explorations of Kant's Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

WOOD, A. Humanity as end in itself. In: GUYER, P. *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: critical essays*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1998. p. 165-187.

NOTES

1 A previous version of this paper was presented in the "IV Encontro do CIK" and published in Portuguese in the proceedings of the colloquium by FUNJAB.

2 Milene Consenso Tonetto received a Doctorate degree in Philosophy from the Federal University of Santa Catarina (2010), Brazil. In 2009 she was a visiting scholar at Michigan State University (USA), working in cooperation with Frederick Rauscher. She is the author of "Direitos Humanos em Kant e Habermas" (2010) and organized "Investigações kantianas: um debate plural" (2012). She is Adjunct Professor of Philosophy at the Federal University of Santa Catarina.

REFERENCES

- GUYER, P. *Kant's system of nature and freedom: selected essays*. Oxford: Clarendon Press, 2005.
- _____. (Ed). *The Cambridge companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- HILL JR., T. E. *Dignity and practical reason in Kant's Moral Theory*. Ithaca: Cornell University Press, 1992.
- KANT, I. *Practical philosophy*. Translated and edited by Mary J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- _____. *Die Metaphysik der Sitten*. Frankfurt: Suhrkamp, 1982.

Received / Received: 8.10.2012

Approved / Approved: 5.11.2012

LA CARA B DE LA RAZÓN U OTRA VUELTA (SCHELLINGIANA) DE TUERCA (KANTIANA)

Ana CARRASCO CONDE¹

En aquellos tiempos, corrían los años 80, la música grabada se escuchaba únicamente en dos formatos, el del casete y el del vinilo. Aunque los discos tenían una larga tradición tras de sí que remontaba hasta los 50, el nuevo formato, el casete, imitaba algunos de los antiguos rasgos de su predecesor, como aquello que se denominaba la “cara B”, destinada, en ocasiones, a agrupar versiones de las canciones principales que aparecían en la cara A, temas más personales, canciones secundarias que no tenían lugar en el álbum o, simplemente, rarezas, *restos* del trabajo de estudio. Había incluso quien se dedicaba, a la manera de un coleccionista, a compilar estos restos, convencidos de que en aquellas piezas apartadas de los cauces comerciales, de los caminos visibles y bien conocidos del grupo musical o del solista en cuestión, se encontraban las joyas de la particularidad, los destellos de la genialidad, las claves que lo caracterizaban y diferenciaban verdaderamente de otros e, incluso, daban

mayor prueba de la calidad y profundidad del mismo. Schelling, a su manera, compiló las rarezas kantianas, dejando a un lado el cauce visible de sus planteamientos más *racionales*, seguidos por muchos, y se centró en la cara B, en los restos y en los puntos suspensivos, en las otras vías de la razón camufladas bajo el camino principal, en los surcos de un disco que constituían en realidad pequeñas grietas que anuncianan simas mucho más profundas. En una significativa carta a Hegel, fechada en enero de 1795, Schelling dará cuenta del programa que ha de seguir todo filósofo: “La filosofía no se halla aún terminada. Kant ha dado los resultados, las premisas siguen faltando. ¿Y quién puede comprender resultados sin premisas?”². (HEGEL, 2003, p. 53). Schelling tratará así de *explicitar* lo dicho (veladamente) por Kant y de traspasar los umbrales que éste no se atrevió a cruzar, de desarrollar, en definitiva, lo que Kant *debería* haber desarrollado.

Kant efectivamente ha pasado a la historia de la filosofía como el filósofo de la Razón, aún más -y siguiendo nuestra analogía-, incluso a veces como el filósofo de la era *itunes*, cuyas pistas son reproducibles y localizables en una única y misma cara que, aunque con diferentes grados y algunos pliegues y no exenta de complejidad, no es sin embargo tan transparente y ordenada como a veces se quiere hacer ver, horadada, como está, por pasajes o pasillos subterráneos, escondrijos que, citando al propio Kant, dañan la firmeza del edificio racional³. Son estas grietas que aparecen ya en los planteamientos kantianos las que conducen al reverso de la Razón, empezando por la estructura de aquel sujeto del discurso práctico en el que Lacan encontraría a mitad del siglo XX una “[...] resquebrajadura constitutiva que la fórmula del imperativo alberga pero tiende a escamotear y trivializar” (CALLEJO HERNANZ, 2010, p. 167)⁴ y que se explicitaría leyendo a “Kant con Sade”⁵ en opinión de Lacan, al mostrar que la grieta es en realidad síntoma de una bipolaridad constitutiva del sujeto moral -o, mejor, podríamos decir nosotros, de una especie de esquizofrenia-, que escucha una voz interior, la de la conciencia, que le interpela y le dicta la ley a seguir: el sujeto deviene así sujeto de la enunciación y sujeto del enunciado (ZIZEK, 2000)⁶. Ciertamente, como hace ver Zizek, esta bipolaridad que ve Lacan tendría que ver con el hecho de que Kant no se pregunta por el “quién” enuncia el mandato incondicional ético y es esta ausencia la que hace que, siempre según Lacan, Kant en el fondo haga del sujeto del enunciado el objeto voluntariamente sumiso, literalmente “sometido” o “sujetado”, de un Otro externo erigido en sujeto enunciador. El sujeto *del* enunciado estaría sujeto *al* mismo. Lacan se equivoca sin embargo en muchos puntos porque si Kant no se pregunta por el “quién” es simplemente porque no a lugar:

el mandato es una orden impersonal que, en palabras de Zizek⁷, “no viene de ninguna parte” (KANT, KpV, AA 05:30)⁸ y, por tanto, no existe esa “objetivación” y posterior “instrumentalización sádica”. Aún más, la Razón impele imperativamente a un quién -no a un qué- a ser el sujeto de la acción (no un sujeto pasivo)⁹ y le insta a convertirse en legislador universal en el modo de su actuar a través de la elección de su máxima¹⁰. Pero aunque Lacan yerre en muchos puntos en esta lectura de Kant (interesado como está en señalar la aparente coincidencia entre deseo y ley moral: seguir al propio deseo acaba coincidiendo con seguir la obligación), sitúa bajo el foco filosófico una de nuestras grietas, aquella hendidura en sombras que tiene que ver con una *alteridad constitutiva del sujeto*, con una voz interior que hemos considerado al comienzo casi como un síntoma de “esquizofrenia”. En mi yo hay, al menos aparentemente dos, un juicio interno del que el sujeto es, a la vez, juez y parte de *sí mismo*, pero, por lo mismo, objeto de sí. Esta voz interior de la conciencia puede ser entendida de otro modo siguiendo la línea lacaniana, aunque no coincida del todo con ella: no como la del propio sujeto, efectivamente, sino como la de una ley de origen externo que es *interiorizada* por el propio sujeto, que la hace suya y que, como tal, es considerada parte de *sí mismo*, integrada en su identidad: se convierte entonces en la voz de la razón o en la de la conciencia, el Pepito Grillo *artificial* del sujeto, que inoculado desde fuera canturrea interiormente los valores universales, mandatos y normas que han de caracterizar a la comunidad en la que se integra el sujeto¹¹. Claro que esta interiorización es peligrosa, sujeta a la corrupción y al simulacro de la Razón, puesto que la ley, formulada en torno a un principio *demasiado* humano, puede hacer que, como en aquella escena de 1984, el sujeto vea cinco dedos donde solo hay dos, que

los vea realmente y por deber, no conforme el deber¹². En todo caso es este juego de espejos y alteridades, natural o “artificialmente” inducido a través de mecanismos de interiorización, el que nos interesa para llegar al reverso de la razón y dar cuenta de uno de los grandes temas de la cara B que servirá a Schelling, junto con otras grietas kantianas (y algunas fichteanas), como compás de una nueva melodía relacionada con una estratificación del yo que, curiosamente, atraerá el interés de Freud y del psicoanálisis hacia la filosofía del de Leonberg. Estratos del Sujeto. De este modo la influencia que Kant tiene sobre Freud no puede entenderse sin los desarrollos schellingianos de los planteamientos kantianos, y de ahí que, de nuevo, en la intimidad de la correspondencia entre amigos, Schelling confiese a Schubert en mayo de 1809 que: “[...] en las exposiciones que he realizado hasta la fecha [de 1795-1804] quizás he puesto demasiado énfasis en el aspecto diurno, aunque, el lado opuesto me es conocido desde el principio”¹³. (PLITT, 2005, p. 161).

Otra forma de esta bipolaridad conducirá a Schelling a profundizar en otro surco, el Gran Cañón del Colorado kantiano, enmascarado a veces a la manera de una de las grandes obras de Christo y Jeanne-Claude: el de la escisión que fue explícita –y enjundiosamente- abordada por el propio Kant entre fenómeno y “cosa en sí”, la gran aporía kantiana, cuyo fantasma, siempre susceptible de ser conjurado, aparece ataviado con diferentes vestimentas pero cargando siempre con las mismas cadenas, entre otras -de nuevo Lacan (y Zizek con él)- con las de lo “Real”, para lo que no hay máscara posible cuando irrumpen en escena, pero para el que todo velo es poco cuando permanece oculto. Kant había distinguido, dejando atrás la dualidad apariencia/esencia, entre la aparición de algo, que remite a las condiciones del aparecer de la aparición, esto

es, a las capacidades del sujeto para conocerlo, “su marco categórico” por el cual los objetos están al alcance de su facultad de conocer (fenómeno) y aquello que, aunque pensado, cae fuera de este marco y, por tanto, no es cognoscible (“la cosa en sí”). Pero la “cosa en sí” aunque inalcanzable e incognoscible, sigue estando allí porque no se niega su existencia. Como afirmará Deleuze (2008)¹⁴, Kant se sitúa en un (extraño) gozne porque, expulsada la cosa en sí del campo epistémico es mantenida sin embargo en la frontera del mismo. En una vuelta de tuerca, Schelling tomará buena nota del “en sí” de las cosas (y después de él y sus reformulaciones, Zizek entre otros¹⁵) precisamente para señalar que, aunque no accesible a la razón, tiene “efectos” en el marco visible del conocimiento, en nuestra experiencia y que, por tanto, bajo la realidad efectiva e inmanente a ella hay otros sustratos que nos influyen y condicionan. Ahora bien, esto no quiere decir que el sujeto vuelva a someterse a los caprichos de los objetos externos a él mismo, como antes del famoso giro copernicano, sino que estos sustratos se encuentran ya dentro del propio sujeto y, como tales, desempeñan un papel en la vida moral y en los fundamentos de determinación de la voluntad. En este sentido, por ejemplo, cuando Freud afirma que hay ciertos fenómenos que aparecen en el campo de la conciencia y otros que permanecen inconscientes está siendo kantiano en cierta medida, como afirma Deleuze¹⁶, pero también schellingiano, dado el carácter siniestro que puede llegar a tomar “[...] aquello que debiendo permanecer oculto, no obstante se manifiesta” por seguir la conocida definición de lo *Umheimlich* que aparece en el texto de Freud “Lo siniestro” (1919)¹⁷. (FREUD, 2006, p. 2487).

Por lo dicho, si la vida moral es conflicto y lucha se debe a la alteridad constitutiva de un sujeto cuya razón, como bien verá Schelling, es capaz no sólo del fracaso¹⁸, sino del *fracaso voluntario*, que tendrá que ver -nuevo acceso a la cara “oculta”- con el concepto del amor a sí mismo y del mal radical tal y como es desarrollado por Kant en *La religión dentro de los límites de la mera razón*. En este sentido, siguiendo la línea Kant-(Schelling)-Freud, Zizek llegará a afirmar en un artículo de 2007 que el mal radical, llevado a su extremo (y en el ámbito de la política), es una categoría freudiana¹⁹, que hace que ese “Kant con Sade” quizás no sea tan insensato como pudiera parecer:

Hoy, en nuestra era *postidealista* freudiana, ¿acaso no sabemos todos que el punto del “con” manifiesta la verdad del rigorismo de la ética de Kant como el sadismo de la Ley, es decir, la ley kantiana es una agencia superyoica que sádicamente goza el bloqueo del sujeto, su incapacidad para encontrarse con sus demandas inexorables, como el maestro proverbial que tortura a los alumnos con tareas imposibles y en secreto saborea sus fracasos?²⁰. (ZIZEK, 1998, p. 12, destacado nuestro).

Nótese que Zizek emplea el adjetivo “postidealista” aplicado a nuestra era, dejando así el rastro de una evolución sin la que no puede entenderse la línea (curva) que une a Kant con Freud sin pasar por el *entre idealista*.

Curiosamente en las primeras líneas del texto de Lacan al que hemos hecho referencia para introducir la alteridad esquizofrénica del sujeto, *Kant con Sade*, Lacan considera que Kant es el punto de viraje “nunca detectado” de una nueva concepción ética que desembocará en el gran tema del siglo XIX que permitirá alumbrar tesis como las desarrolladas por Freud: “la felicidad del mal”. (LACAN, 1976, p. 337). Quién sí detectó el viraje y desde el principio fue Schelling, que ya en 1804, en un

texto escrito a la memoria del *más alto juez y profeta de Alemania* dio cuenta de la inversión llevada a cabo por Kant en todos los niveles de la filosofía y en los diferentes aspectos del saber:

Si la influencia de una filosofía se estima según su influencia sobre otras doctrinas, entonces Kant no sólo ha puesto el fundamento para una nueva forma de consideración en las ciencias morales y políticas, sino mediata e inmediatamente en la mayoría de las demás ciencias. De manera semejante a su paisano Copérnico, que trasladó el movimiento desde el centro a la periferia, él invirtió de raíz la afirmación según la cual el sujeto receptor es inactivo y pasivo y el objeto activo: una inversión que se transmite en todas las ramas del saber como por un efecto eléctrico. (SW I/6, 5).²¹

Efectivamente en el ámbito del conocimiento Kant efectuó la inversión del pensamiento anterior para afirmar la primacía del sujeto sobre el objeto debido a la capacidad *reflexiva* y unificadora del Yo²², e, incluso, va más allá al sostener en un *giro práctico* que los objetos han de estar regidos por la voluntad del sujeto y no a la inversa, es decir, que toda acción para ser racional no puede estar determinada por nada ajeno a la razón misma. De este modo, si Kant cambió las tornas de la dinámica sujeto-objeto, con Schelling se producirá otra vuelta de tuerca, en una especie de “giro ptolomaico”²³, de los planteamientos kantianos; una tuerca que, por seguir el símil ferretero, de ser aflojada o apretada en exceso hará las delicias de los psicoanalistas con sus terapias de diván a causa precisamente de estas mismas piezas que, perdidas o pasadas de rosca, no hacen sino dar cuenta de la profunda complejidad de los estratos que conforman al sujeto. Si para Kant la razón determina por sí misma la voluntad, para Schelling la voluntad condiciona, como fundamento del sistema, el despliegue histórico de la razón.²⁴

1 HIGHWAY TO HELL

La primera pista de esta cara B repite en el estribillo del tema schellingiano la kantiana “cosa en sí” (*Ding an sich*), en una vuelta de tuerca que significa para la filosofía de Schelling el *highway* hacia el abismo, por recordar la canción de AC/DC, la autopista *two-way* que toda filosofía debe atreverse, al menos, a señalar adecuadamente en su hoja de ruta puesto que, como afirma Schelling en *Filosofía y Religión* (1804), “[...] como en la historia de Dante, en la filosofía sólo se llega al cielo por el camino del infierno”²⁵. Si este camino es de doble dirección lo es porque comunica aparentemente *dos esferas* que se necesitan mutuamente y que se encuentran co-implicadas a través de aquella oquedad abierta por Kant al hablar de la libertad como algo “en sí” que explica la presencia de la misma en el mundo empírico y que nos hace libres frente a la imperturbable causalidad natural²⁶. Sólo que Kant dibujó la puerta en uno de los muros del edificio racional, como en aquella película de Tim Burton, *Beetlejuice* (1988), y nunca llegó a cruzar el umbral, interesado como estaba en levantar la parte visible –la cognoscible- de una estructura que, sin embargo, para mantenerse en pie necesitaba de buenos cimientos pero que, precisamente, por hallarse en sombras no era camino que debiera ser hollado por los hombres, por decirlo con la diosa del Proemio de Parménides. Y así lo señala el propio Kant “[...] no podemos nunca aun ejercitando el examen más riguroso, llegar por completo a los más recónditos motores”²⁷. Schelling sin embargo que ha leído a Fichte, que le ha seguido y ha entonado con él el *En kai pan* del Yo no puede evitar preguntarse por el origen de esta libertad y no puede creer que una filosofía que hace de la libertad su “clave de bóveda”²⁸ quede petrificada en una facultad de conocer:

¿Puede haber para el filósofo un espectáculo más humillante que el de su sistema, malentendido y violentado, rebajado a fórmulas de uso y letanías de predicador, sea puesto en la picota de la alabanza? Si Kant no hubiera querido decir más que: Queridos hombres, vuestra razón (teórica) es demasiado débil para poder concebir un Dios; sin embargo, debéis ser hombres moralmente buenos, y por mor de la moralidad asumir un ser que premia a los virtuosos y castiga a los viciosos [...] ¿qué habría ahí de inesperado, extraordinario, inaudito [...]? (SW I/1, 289).²⁹

Schelling busca así la esencia de la libertad traspasando el umbral de aquella puerta dibujada por Kant, pero al hacerlo comprueba que lo que hay no es un sótano, ni una sala de máquinas, tampoco un trastero abarrotado de trastos especulativos ni un camino sin salida, sino la verdad que ocultaba la estructura: que no hay edificio y que más allá de la crítica, lo que hay es un sistema vivo, el de un Sujeto y sus “estratos”; que apartada a un lado como simple piedra, la libertad es la válvula que abre paso a un torrente de fuerzas vivas, que lo que mueve al sistema no es la Razón, sino la Voluntad (al. *Wille*), aún más, el querer mismo (al. *wollen*), que no hay dos órdenes (el cognoscitivo y el natural), sino una voluntad originaria que, con absoluta libertad, se vincula y se inmiscuye en el mundo.

En un texto de título “Conexión de la filosofía teórica y práctica. Transición desde la naturaleza a la libertad” así como en su “Introducción”, incluidos ambos en el compendio de artículos aparecidos en el *Philosophisches Journal*, el *Panorama general de la literatura filosófica más reciente* (1797-1798), Schelling avanza algo que desarrollará –y con importantes consecuencias- para su filosofía posterior³⁰. En primer lugar, la pregunta kantiana sobre la posibilidad de la representación queda reformulada de tal forma que, dado este aparente dualismo entre

fenómeno y cosa en sí, lo importante realmente será averiguar qué es lo real de nuestro conocimiento. Si para ello es preciso aludir a un plano trascendente y afirmar la existencia de *cosas en sí* tal y como han sido entendidas por lo que Schelling denomina “interpretaciones erróneas del kantismo”, entonces es preciso rechazar tal noción porque ni el objeto nos viene dado desde fuera y, ni mucho menos, podemos afirmar la existencia de dos planos u órdenes separados. De hecho, según Schelling, el propio Kant habría dejado miguitas de pan a seguir por el lector atento y que indicaban el *exit* de tan tupido bosque al profundizar en sus sustratos más inferiores: como en un tsunami, la mejor forma de pasar la ola es sumergiéndose bajo ella. Schelling llega así a la idea de una síntesis originaria de la intuición:

Si se hubiera comprendido esta expresión- dice Schelling- se habría disipado de una vez por todas como la niebla y la noche ante la luz y el sol, esa quimera que ha importunado a nuestros filósofos desde hace tanto, me refiero a las cosas en sí, a las cosas que existirían más allá de las verdaderas cosas, que actuarían originariamente sobre nosotros, que deberían ofrecer la materia de nuestras representaciones. (SW I/1, 357).³¹

El problema se desplaza ahora a explicar esta síntesis, este punto de conexión, este vínculo entre fenómeno y cosa en sí, o, dicho schellingiamente, la absoluta coincidencia entre el objeto y la representación, entre el ser y el conocer e incluso, si se quiere, “[...] hacerse con el punto de vista en el que el sujeto y el objeto en nosotros, intuido e intuyente, son idénticos.” (SW I/1, 366)³². Para Schelling esta identidad “sólo en un caso sería posible, a saber, si hubiera un ser que se intuyera a sí mismo, es decir, que fuera a la vez lo que representa y lo representado, lo intuido y lo intuyente [...] el único ejemplo de una absoluta identidad de la representación y del

objeto lo encontramos en *nosotros mismos*”. (SW I/1, 366)³³.

Ahora bien ¿qué significa esta absoluta identidad? Que es en el “Yo” en el que se produce esta síntesis y es *en* el “Yo” donde podemos llegar a comprender la absoluta identidad entre sujeto y objeto. Schelling está leyendo aquí a Kant desde Fichte el cual había desarrollado, con su noción de Yo, un sistema basado en la comprensión de éste con una actividad que reflexiona sobre sí y, mediante la cual el Yo va siendo consciente de sí mismo y del mundo: es así como el Yo, al reflexionar sobre sus momentos, es consciente de que hay *algo que limita* su actividad y *que no es él mismo*: el No-Yo, que se presenta como el límite y la resistencia de la actividad libre del sujeto. El Yo tiene así en su propia interioridad, la conciencia de lo otro de sí, de los objetos, del mundo, de los otros, pero es libre, absolutamente libre en su actividad ideal, aunque limitada, pero también libre, en la real³⁴. Schelling sin embargo va más allá del propio Fichte porque no se trata ya de que el Yo devenga consciente de sí *en* su actividad, que es siempre una actividad libre, sino de ir más allá del Yo, más allá de la conciencia, más allá del sujeto, de buscar en definitiva una identidad que explique la totalidad del sistema pero que, al mismo tiempo, sea libre³⁵. El “Yo” de Schelling apunta a otra cosa. Será así como Schelling presente por vez primera, en este texto de 1798 (¡nueve años antes de la *Fenomenología del espíritu*!), una noción de amplio calado y largo recorrido en la filosofía: la de “espíritu” entendido como una “[...] fuerza que regresa a sí misma [y] crea un *interior en sí misma*” (SW I/1, 167)³⁶ o, dicho de otro modo, que genera en el movimiento del en sí al para sí una profundidad. Esta noción implica, en primer lugar, el concepto de autoconciencia; en segundo lugar, que su actividad como fuerza que regresa a sí misma

es una actividad libre, y, finalmente, que su movimiento sólo puede entenderse con un principio de autoorganización que llevará, por cierto, el sello kantiano de la tercera crítica³⁷. Por tanto, según la lectura schellingiana ni existen las cosas en sí ni, incluso, sus representaciones o copias. No hay dos mundos sino diferentes formas de manifestación de lo mismo: naturaleza y espíritu son, *en el fondo*, idénticos³⁸. Tenemos, pues, tres elementos que forman parte de una misma estructura: naturaleza, espíritu y la identidad en la que confluyen. Explicar esta relación y el verdadero sentido de lo “en sí” es parte de la herencia kantiana que Schelling asume como tarea³⁹.

Si la *cosa en sí* como tal desaparece, no desaparece en cambio el *en sí* en las cosas: “Las cosas en sí difícilmente existen para Kant en el sentido en que él se refiere a las mismas. Deben significar sólo el *choque* que permite despertar al lector del sueño del *empirismo*, que cree poder explicar la experiencia a partir de la experiencia, el mecanismo a través del mecanismo” (SW I/1, 405)⁴⁰. Es este nuevo sentido del “en-sí”, que trata de ir más allá de la concepción mecanicista de la naturaleza pero sin recurrir a un mundo inteligible, el que conduce a Schelling *going down, all the way down* hasta el fundamento por el camino de la *Naturphilosophie*, pero con variaciones en la letra del tema de Angus Young, porque ni este proceso es fácil, ni el camino es de una sola dirección, sino que lo “en –sí” de las cosas al constituir el acceso al fundamento, consiste tanto en la oquedad a través de la cuál se puede atisbar el *fundamento* de la libertad, como en la encendadura por la que irrumpen la existencia: “*Living [hard], living free / Season ticket on a [two]-way ride*”. De ahí que la dualidad que Kant formula en la parte práctica de su filosofía a través de la libertad –y que en su parte teórica limitó a

presuponer- en realidad haya de ser entendida de otra forma:

[...] como dos ramas principales de un mismo tronco que se extienden en infinitas *ramificaciones* sobre toda la naturaleza. Esa duplicidad de principios nos conduce no sólo a la posibilidad de una materia y de un sistema del mundo en general, sino también al mecanismo todo y al organismo de la naturaleza. (SW I/1, 408)⁴¹.

El sentido de este fundamento [*Grund*] no ha de entenderse por lo dicho como el del cimiento firme sobre el que se asienta, estático, un *edificio* filosófico (el símil es empleado por el propio Schelling), por muy kantiano que sea, sino como un fondo dinámico y potente que nutre de fuerzas vivas y movimiento al sistema. De ahí, que, cuando Schelling atraviesa aquel umbral dibujado en la pared con la tiza de la cosa en sí no encuentre ninguna estancia fría, oscura y aséptica, sino una absoluta indiferencia que en 1809 será entendida como un abismo sin fondo que si es oscuro es porque huye activamente de la luz en su eterna retracción, un fondo sin fundamento (*Ungrund*) a partir del cual entender el despliegue del sistema en torno a una lucha de fuerzas contrapuestas que con él tiene origen y que implica que si la existencia puede tener lugar -y con ella el proceso de toma de conciencia del Yo- es por la oposición real, que nunca es contradictoria, como dijera Kant⁴², de algo contra lo que ha de resistir y debe someter el sujeto racional para tomar plena conciencia de sí: un fundamento real que hace que la existencia misma sea ya lucha, y que el sujeto se erija en el campo de batalla entre fuerzas que se encuentran contenidas *en él mismo*, aunque no coincidan con lo que él es. A través de este conflicto se explica a partir del *Escrito sobre la libertad* (1809) todo el proceso de devenir desde la Indiferencia hasta la Diferenciación absoluta del Sujeto en su manifestación, pero no por constituir un mero

comienzo, es decir, un punto de partida que queda alejado de aquello que comienza, sino por constituir aquello mismo que lo fundamenta – por eso es fundamento-, siempre inmanente al proceso, pero también que, al mismo tiempo, alberga todas las posibilidades de lo efectivo – por eso es su “fondo”⁴³. Así podrá decir en el primer libro del Pasado de las *Edades del Mundo* de 1811 que “[...] lo pasado sigue quedando oculto en el fondo”⁴⁴.

El despliegue de la toma de conciencia del Yo, que procede por oposición con este límite “interior” es aquí muy cercano al mismo llevado a cabo por Fichte, al menos por el primer Fichte, en la *Doctrina de la ciencia*, cuando el yo, partiendo de su propia actividad, se da cuenta de que, para haber actividad, él mismo ha de poner antes un estado de reposo. Sólo que si para Fichte el estado de reposo no es Yo, sino lo que no es Yo (el Yo es actividad y el reposo es justamente lo contrario a ésta), para Schelling este No-Yo estará ya *en el Yo*, como ya hemos apuntado. Por tanto, como afirmará ya en la filosofía de la identidad, es preciso ir más allá del “sujeto” e incluso de la “conciencia”, ir más allá de todo pensar y representar, pero sin salirse del sistema. E incluso ya antes, en 1795, cuando entona una verdadera declaración de principios: “¡Yo soy! Mi Yo contiene un ser que es previo a todo pensar y representar” (SW I/1). Por lo dicho, este *ser*, aunque *anterior* al proceso autoconciencia no está fuera del Yo, sino contenido en él, por lo que decíamos (buena cuenta dará de ello el psicoanálisis), de ahí que el abismo, el fundamento, aunque no es el Yo, está en él:

[...] cuando se trata de un sistema, la pregunta es sobre qué descansa la tierra, y de nuevo sobre qué aquello sobre lo que la tierra descansa, y así al infinito. Sistema se llama sólo a aquella totalidad que *se sostiene a sí misma*, que está cerrada en sí misma, que no presupone fuera de sí ningún fundamento de su movimiento y de su coherencia. (SW I/1, 400)⁴⁵.

El fundamento se encuentra así dentro del propio movimiento del sistema y es preciso ahondar en los sustratos del mismo para entreverlo, pero no porque constituya algo así como una *ratio* que nos permita entender “[...] por qué hay algo en lugar de nada”, sino porque es su base o fondo *real*: “[...] todas las filosofías [...] hablan de tal fundamento como de un mero concepto, sin convertirlo en algo real y efectivo.” (SW I/7, 358)⁴⁶.

Será en 1809 cuando Schelling, al hilo de sus reflexiones sobre el problema del mal, presente, vertebrándose en una noción que ya había sido presentada en 1801⁴⁷, una distinción clave para entender qué puede significar este fundamento real y cómo es posible que, estando en el sistema, no sea el sistema: “el ser, en cuanto que existe” y “el ser como fundamento de la existencia”. Y así, afirmará que si no hay *fuerza* del sistema y éste, en la parte “visible” tiene que ver con el sujeto que va deviniendo consciente de sí (existente), entonces el fundamento no es este sujeto⁴⁸

[...] considerado absolutamente, esto es, en cuanto que existe, pues es sólo lo que constituye el fundamento de su existencia, es la *Naturaleza* – en [el Sujeto], un ser inseparable de [él], pero sin embargo distinto de [él]. Esta relación puede ilustrarse por medio de la analogía de la relación existente en la naturaleza entre la fuerza de la gravedad y la luz. La fuerza de gravedad precede a la luz como su fundamento eternamente oscuro, que no es acto él mismo y que huye en la noche mientras se levanta la luz. (SW I/7, 357-358)⁴⁹.

De ahí que, si el fundamento es el fondo de la existencia o, dicho de otro modo, el sustrato bajo la conciencia sobre la que ésta se levanta, tras el aparente orden de la autoconciencia “[...] lo carente de regla subyace siempre en el fundamento, como si pudiera volver a brotar de nuevo.” (SW I/7, 359)⁵⁰. Existencia y fundamento se dan sin embargo de consumo:

la existencia viene del fondo y el fondo, para ser tal, ha de serlo de algo⁵¹. Por tanto, lo que se encuentra en la melodía schellingiana no es que sea la Razón aquello sobre lo que se levanta el edificio, sino el ansia de ser⁵² que inicia la búsqueda de la conciencia y que genera el movimiento del sistema a través de una voluntad que no es consciente y que, como base, siempre mantendrá un “[...] resto que ni con el mayor esfuerzo se deja[rá] disolver en el entendimiento.” (SW I/7, 360)⁵³. Por eso “[...] sólo desde la oscuridad de lo que carece de entendimiento [...] nacen los pensamientos luminosos [...] Así tenemos que imaginarnos al ansia originaria: dirigiéndose hacia al entendimiento, al que todavía no conoce.” (SW I/7, 360)⁵⁴.

¿Por qué tiene esta *autopista hacia el infierno* dos direcciones? ¿y, por lo dicho, porqué la libertad constituye la vía de entrada? Schelling, retoma el argumento kantiano del carácter inteligible⁵⁵ para poder explicar nuestra causalidad por libertad en el proceso de devenir de aquel Sujeto absoluto del sistema, una causalidad alimentada por nuestra voluntad, pero una voluntad que recibe su fuerza sólo gracias a un querer que, como en Fichte, es condición necesaria de la autoconciencia⁵⁶, pero que, impulsado por el ansia de ser, repite la misma estructura del Sujeto del sistema y que, por tanto, al mismo tiempo que posibilita la toma de conciencia del Yo, le proporciona un fondo sobre el que se levantarse. Todo ser, como parte del sistema, tiene un principio doble, vinculado al fundamento (porque los seres están en el sistema, pero no son el sistema) y a la existencia⁵⁷. Por eso el propio Schelling en 1809 vinculará el acto de libertad al origen mismo del sistema: “Se afirma que en ella (en la libertad) reside el último acto potenciador gracias al cual toda naturaleza se transfigura en sensación, en inteligencia, y finalmente, en

voluntad. En suprema y última instancia no hay otro ser que querer. Querer es el ser originario”⁵⁸ y puesto que *antes* del querer mismo no hay nada “[...] sólo con éste concuerdan todos los predicados del mismo: ausencia de fundamento, eternidad, independencia respecto al tiempo, autoafirmación. Toda la filosofía aspira sólo a encontrar esta suprema expresión”⁵⁹. De ahí que la libertad, relacionada con la voluntad originaria, nos retrotraiga a un estado desde el que mi manera de ser se impulsa y avanza: por un lado, nos impulsa en el camino de nuestra autoconciencia, pero por otro, nos lleva *al fondo*, la fuente misma de esa fuerza, a la condición de posibilidad de la libertad. Lo “en-sí”, por tanto, que Kant había asociado a la libertad, remite a otra cosa más allá, que lejos de conectar dos mundos, muestra dos caras de *lo mismo*: la cosa en sí no es nada del mundo ni tampoco algo fuera del mundo, sino lo que está bajo las cosas, pero no porque sea su razón de ser, sino porque las sustenta; y, como tal, es lo que nos permite acceder a su fundamento.

[...] siempre seguirá siendo extraño que Kant, después de haber considerado en primer lugar que las cosas en sí se diferencian de los fenómenos sólo de modo negativo debido a la independencia respecto al tiempo, y después de tratar en las consideraciones metafísicas de su *Critica de la razón práctica* a la independencia respecto al tiempo y la libertad como conceptos verdaderamente correlativos, no llegase a alcanzar la idea de transferir también a las cosas ese único concepto positivo del en-sí, con lo que se habría elevado inmediatamente a un punto de consideración superior y por encima de la negatividad que caracteriza a su filosofía teorética. (SW I/7, 351-352)⁶⁰.

2 WHO COULD IT BE Now

La compilación schellingiana hace del límite y del choque con lo otro uno de sus grandes temas, pero no sólo en referencia a la ley como *ratio cognoscendi* de la libertad en

nosotros (que en el caso de Schelling sí tendrá que ver, como veremos, con una agencia superyoica), sino con algo que estando en el Yo, no es el Yo mismo. Schelling recupera así para su filosofía el concepto de límite para atrapar al Yo en dos extremos: el primero, que está *en él* porque es su fundamento “inconsciente” (el No-Yo “interno”); y el segundo, que significa el “choque” y la “resistencia” con el Otro (el No-Yo que, aunque queda recogido en el interior del Yo, lleva aparejada una exterioridad con respecto al propio sujeto por el cual es consciente de otros yoes como él a los que ha de reconocer como iguales). El sujeto racional, el Yo, se convierte así en lo que media entre ambas instancias, lo que dirige, como en un coro, las diferentes voces que se encuentran en su interior.

El Yo ha ganado en profundidad con esta vuelta de tuerca, pero no sólo eso, ha ganado opacidad y sustratos a los que racionalmente no puede llegar, que son “irreductibles”. Hay algo, por tanto, y que no es el ser puramente racional, esto es, el Sujeto plenamente consciente, que llama a la puerta del Yo. Y golpea no para pedir cuentas ante una posible violación de la ley moral como podría afirmar Kant, sino que llama, insiste en su existencia *dentro* del sujeto (y no porque “*There's [some] thing wrong with my state of mental health*” por decirlo parafraseando el tema de Men at work) para hacer saber que está, que simplemente permanece, que no se ha ido ni se ha conseguido dejarlo a la vuelta de la esquina, algo que escapa a la ley moral y a la libertad misma del sujeto racional. Con Freud podríamos decir que golpea el “ello”, aunque que el “ello” golpee no sea nunca buen síntoma del estado de la tuerca: el “ello” puede llamar en cualquier momento a la puerta porque siempre está tras ella, por poco ruido que se haga, como en la canción, pero si lo hace y

si, aún más, consigue entrar en el campo de la conciencia, ordenado y controlado por la Razón, nos encontraríamos ante un caso de “lo siniestro” como lo escribirá Freud, aquello que traumatiza al sujeto al mostrarle algo de su interior que él desconoce, una alteridad que le constituye pero que es extraña a sí mismo: “lo Real”, como dirán Lacan y Zizek. Pero ¿qué significa esta permanencia en el Yo? ¿qué es lo Real que puede devenir siniestro?

En el despliegue de la conciencia, en ese camino de la Razón impulsado por el ansia de ser (o, dicho con Fichte, en el curso de la actividad del Yo cuyo origen es el querer⁶¹), el Yo no es sino una actividad que regresa a sí misma y reflexiona sobre sí teniendo siempre un fundamento que es él mismo, pero no coincide del todo con él. Fichte, como veíamos, lo llamará *reposo* y Schelling *fundamento*. En ambos casos ambos permanecen ocultos para la conciencia del Yo, en un caso como presupuesto, en otro como fundamento real: en el caso de Fichte, se debe a que ese estado de reposo no tiene lugar realmente y se plantea sólo como oposición contra la actividad en la que el Yo consiste; pero para Schelling este fundamento no sólo permanece y es real, sino que da “base” a la conciencia misma, y ejerce una fuerza de sujeción para permanecer oculta, y con la que la conciencia ha de luchar activamente para desplegarse y captarse a sí misma. En el sujeto, por tanto hay dos, el sujeto como existente (lo consciente) y su fundamento (lo inconsciente en él) que, curiosamente quedan vinculados por el propio movimiento del querer ser, puesto que, si seguimos a Schelling, al querer ser y tomar conciencia de lo que él es, el sujeto deviene objeto de sí mismo y se produce, de este modo, una “contraimagen” del sujeto⁶², por la cual el Yo se ve a sí mismo, al mismo tiempo que algo le queda oculto, puesto que, aunque ve el ver del ojo, por decirlo con

Fichte, no ve el ojo en sí mismo, sino el ojo que se ve a través de su ver⁶³. El movimiento descrito por Schelling implica que, incluso en la culminación de la toma de conciencia del sujeto, éste nunca coincide del todo consigo mismo –puede hacerlo, pero la coincidencia es ya la muerte– y, aunque el sujeto al final del proceso pueda verse de forma transparente y tomar conciencia de sí, en su transparencia puede ver la superficie de algo que no ha sido asimilado por su conciencia –ni puede serlo–, algo que sigue siendo ajeno a él pero sobre lo que él mismo se levanta, de algo que, siendo su *fundamento*, al ser también *fondo*, se retrae y se le niega, de algo que, pese a ser él mismo, constituye su zona de sombra. El sujeto que, como autoconciencia de sí, es ya transparente, se enfrenta de este modo con la negrura de un fondo, el suyo, insondable para él mismo, que no puede ser eliminado: si lo fuera, el sujeto ya no sería –eliminaría una parte de lo que es–, tampoco tendría suelo a sus pies ni base sobre la que poder elevarse en esa curvación sobre sí mismo que le permite realizarse efectivamente, ni tampoco tendría posibilidades de hacerlo. Por tanto, la identidad total que dice lo que es el sujeto está compuesta por niveles subterráneos, sustratos inconscientes y, por tanto irreductibles que al mismo tiempo son constitutivos del Sujeto, que son “efectivos” aunque nunca lleguen a tener una entidad de suyo en la existencia, pero que el sujeto debe someter y mantener a buen recaudo para la estabilidad de su conciencia y tranquilidad de la razón.

Esta alteridad constitutiva del Sujeto vertebrada en torno al movimiento del Yo y a su fundamento, es decir, en torno al querer ser del Yo, es completada por otro límite “exterior” que introducirá más voces en la conciencia de éste: la ley moral o, mejor dicho, el límite que el Yo siente ante los otros;

la ley moral, que, según Kant, imprime en la conciencia el *Faktum* de la Razón cuando la acción no obedece como debiera el dictado de la Razón. Puesto que ¿qué tipo de límite encontraría el Yo ante una acción que no ha de vérselas con una mínima resistencia? El Yo, por tanto, tiende a la transgresión. Para Schelling la voz que nos impele a obedecer la ley, la voz de la Razón puede ser entendida como eco de otra que viene de fuera y que ha devenir necesariamente de allí dada la inclinación del hombre a seguir las *sugerencias* de otra voz, mucho más profunda: la de la Pasión, pero que conduce, sin embargo, a un acto propio de trasgresión del orden: el mal, cuya efectividad en el mundo sólo puede ser puesto en tela de juicio “[...] por aquellos que no conocen al hombre en ellos y fuera de ellos.” (SW I/7, 388)⁶⁴.

La voz extrañamente interior que interpela al sujeto moral, y que tanto juego dio a Lacan, recuerda a esa escena de muchas películas en las que el sujeto carga sobre cada uno de sus hombros a un ángel y a un demonio respectivamente que tratan de influir en su decisión final. La decisión es sólo suya, pero aparece dividido en su interior por el dictado de la Razón, que le ordena lo que *debe* hacer, y la tentación de la Pasión que le empuja hacia lo que *quiere* hacer. Pero si ambas figuras son sin embargo para Kant proyecciones de algo que está interiormente en el sujeto racional, no será así para Schelling para el que si la ley moral existe es como mecanismo de control y de coacción ante hombres que obtienen cierta *satisfacción hacia el mal* o, movidos por el amor a sí mismos, algo que el propio Kant había afirmado:

[...] la representación de la ley moral quita influencia al amor propio y locura a la arrogancia, disminuye el impedimento para la Razón pura práctica, y en el juicio de la Razón se produce la representación del primado de su ley objetiva

sobre los impulsos de la sensibilidad y, por tanto, hablando en términos relativos, el peso de la primera (en lo que respecta a una voluntad afectada por la segunda), por eliminación del contrapeso. (KANT, KpV, AA 05:75-76).

Aunque para Kant el “debo” que me dicta mi conciencia no es otra cosa que el “quiero” del ser racional en mí, para Schelling el “debo” es el límite externo que ha de interiorizar el yo –o simplemente obedecer *conforme al deber*– para poder vivir en sociedad. El hombre por tanto ha de ser ayudado a comportarse como un ser racional. Schelling tomará buena nota de la “madera torcida” de la que había hablado Kant en *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* y sostendrá que hay en el hombre una inclinación a velar únicamente por sus intereses y a hacer de los otros un medio, de trastornar o invertir el orden dado – como también había indicado Kant– movido por su egoísmo⁶⁵. De ahí que si el imperativo categórico tiene una utilidad es proteger al individuo de las agresiones de los demás y por eso para Schelling la voz del imperativo que escucha todo ser racional puede coincidir con el super-yo. Pero profundizar en esta *Sympathy for the devil* aparejada a la *felicidad del mal* es ya otro cantar⁶⁶.

RESUMEN: El texto presenta el desarrollo y reformulación de algunos elementos de la filosofía kantiana en la filosofía de Schelling, para dibujar la línea de vincula a Kant con Freud y con Lacan. Schelling, a su manera, trató de ir más allá de Kant para dejar al descubierto las grietas del edificio kantiano por las que habría de profundizar para dar cuenta del verdadero fundamento del sistema y señalar el resto (irreducible) que permanece en el sujeto.

PALABRAS CLAVE: Schelling. Kant. Cosas en sí. Fundamento. Inconsciente. Sujeto.

ABSTRACT: The text presents the development and reformulation of some of the elements of the Kantian philosophy in Schelling's philosophy, to draw the line that

links Kant with Freud and with Lacan. Schelling tried to go, his way, beyond Kant to expose the cracks of the Kantian building through which he should go more deeply to recount the real ground of the system and to point out the *indivisible remainder* that stay in the subject.

KEYWORDS: Schelling. Kant. Thing in itself. Ground. Unconscious. Subject.

REFERENCIAS

- BAUMGARTNER, H.M. – JACOBS, W.G. (Ed.) *Philosophie der Subjektivität? Zur Bestimmung des neuzeitlichen Philosophierens*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1993.
- CALLEJO HERNANZ, M.J. “Ley, deseo y libertad. Notas sobre Lacan y la *Crítica de la razón práctica*”. En *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 43 (2010).
- CARRASCO-CONDE, A. “Afán de dominio: Schelling y el origen del Estado”. En Duque, F.-Rocco, V. (Ed.): *Filosofía del imperio*, Madrid, Abada, 2010, pp. 186-201.
- _____. “Acertadamente lo expresa el señor Schelling [...] ¡Aquí hay *humanidad*!”. El descubrimiento consciente del otro en *La nueva deducción del Derecho Natural* o el otro punto de distanciamiento con respecto a Fichte”. En: Carrasco-Conde, A. – Maraguat, E. (Ed.) *Revista de Estud(i)os sobre Fichte: Fichte y Schelling: desarrollos y rupturas / Fichte e Schelling: desenvolvimentos e rupturas*. Fichte Supplementa. Europhilosophie Editions, Núm. 3, Verano 2011, pp. 36-73.
- DANZ, C.- LANGTHALER, R. (Ed.) *Kritische und absolute Transzendenz. Religionsphilosophie und Philosophische Theologie bei Kant und Schelling*, Friburgo, Múnich, Karl Alber, 2006.
- DELEUZE, G. *Filosofía crítica de Kant*, Madrid, Cátedra, 2008.
- _____. *Cuatro lecciones sobre Kant* (dictadas en marzo y abril de 1978), Edición electrónica de www.philosophia.cl, Escuela de Filosofía, Universidad ARCIS.
- DURNER, M. “Die Naturphilosophie im 18. Jahrhundert und der naturwissenschaftliche Unterricht in Tübingen. Zu den Quellen von Schellings Naturphilosophie”, en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 73, cuaderno 1,

- Berlín-Nueva York, Walter de Gruyter 1991, pp. 71-103.
- _____. “Schellings Begegnung mit den Naturwissenschaften in Leipzig”, en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 72, cuaderno 2, Berlin-Nueva York, Walter de Gruyter 1990, pp. 220-236.
- DUQUE, F. *Historia de la Filosofía moderna. La era de la crítica*, Madrid, Akal, 1998.
- FREUD, S. “Lo siniestro”, en *Obras Completas*, t. 7, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006.
- GODDARD, J.-C. “Freud et Schelling. *Unheimlichkeit et refoulement*”. En Ferrer, D.-Pedro, T. (eds.) *Schellings Philosophie der Freiheit*, Würzburg, Ergon, 2012, pp. 277-285.
- HEGEL, G.W.F. *Escritos de juventud*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- HÖFFE, O-PIEPER, A. (Ed.) *F.W.J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Berlin, Akademie Verlag, 1995.
- HOFMANN, M. Über den Staat hinaus. *Eine historisch-systematische Untersuchung zu F.W.J. Schellings Rechts- und Staatsphilosophie*, Zürich, Schulthess, 1999.
- _____. *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1997. Trad. de Pedro Ribas.
- _____. *Crítica de la razón práctica*, Salamanca, Sígueme, 2002. Trad. al español de Manuel García Morente y E. Miñana y Villagrasa
- _____. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Barcelona, Ariel, 1999. Trad. José Mardomingo.
- _____. *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza, 2001. Trad. de Martínez Marzoa.
- LACAN, J. *Escritos II*, México, Siglo XXI, 1976. Trad. Tomás Segovia.
- LEINKAUF, T. “Die Spätphilosophie: Individuum und Staat”. En *Schelling als Interpret der philosophischen Tradition. Zur Rezeption und Transformation von Platon, Plotin, Aristoteles und Kant*, Münster, Lit, 1998.
- ORWELL, G. 1984, Barcelona, Círculo de Lectores, 1985.
- PLITT, G.L. (Ed.) *Aus Schelling Leben. In Briefen*. 3 vols, Leipzig, Hirzel, 1869-1870.
- SANDKUHLER, H.J. *F.W.J. Schelling*, Stuttgart, J.B. Metzler, 1998
- SCHELLING, F.W.J. *Sämtliche Werke*. Edición de M. Schröter, Múnich, Beck/Oldenburg, 1927-1954.
- _____. *Historisch-Kritische Ausgabe (=AA)*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1975ss.
- SCHELLING, F.W.J. *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*, Madrid, Abada, 2009. Trad. de Edgar Maragut.
- _____. *Panorama general de la literatura filosófica más reciente*, Madrid, Abada, 2006. Trad. de Vicente Serrano.
- _____. *Antología*, Barcelona, Península, 1987, trad. de J.L. Villacañas.
- _____. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Barcelona, Anthropos, 2000. Edición y traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte.
- VÉTO, M. *Le fondement selon Schelling*, Paris, L'Harmattan, 2002,
- VILLACAÑAS BERLANGA, J.L. “Historia de la razón y giro copernicano”. En *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 37 (2004).
- ZIZEK, S. “Kant and Sade The Ideal Couple”, en *Lacanian Ink*. 13 (1998). Disponible en <http://www.lacan.com/frameXIII2.htm>
- _____. *Mirando al sesgo. Una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura*, Buenos Aires, Paidós, 2000.
- _____. *Bienvenidos al desierto de lo real*, Madrid, Akal, 2008.
- _____. “Radical Evil as a Freudian Category”. En <http://www.lacan.com/zizlovevigilantes.html>

NOTAS

1 Doctora Europea en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid. Premio de Investigación Julián Sanz del Río 2012, concedido por el DAAD y la Fundación Universidad.es. Es especialista en idealismo alemán y filosofía de la historia. Además de estudiosa de la filosofía de F.W.J. Schelling, sus intereses se dirigen a las influencias y desarrollos del idealismo en el pensamiento contemporáneo (Zizek). Además, trabaja también, dentro del marco de la conciencia histórica, en las relaciones entre filosofía y arquitectura. Actualmente es investigadora de la Universidad Complutense de Madrid dentro del Programa Campus Moncloa, que la vincula también

a la Universidad Politécnica de Madrid. Es autora de *Infierno horizontal. O sobre la destrucción del Yo* (Plaza y Valdés, 2012), del ensayo sobre filosofía de la historia, de próxima aparición, *Presencias (ir)reales. Simulacros, espectros y otras realidades históricas* (Eutelequia, 2013) y de la monografía *La limpidez del mal. El mal y la historia en la filosofía de F.W.J. Schelling* (Plaza y Valdés, 2013). Además es editora de *Fichte y Schelling. Desarrollos y rupturas* (Estudios sobre Fichte, Núm. 3, 2012) y de *El fondo de la historia. Estudios sobre idealismo alemán y romanticismo* (Dykinson, en prensa)

European Ph.D. in Philosophy at the Autónoma University of Madrid. Julián Sanz del Rio Award 2012 granted by the DAAD and the Foundation Universidad.es. She is a specialist in German idealism and philosophy of the history. Besides studious of the philosophy of F.W.J Schelling, her interests are focused in the influences and developments of the idealism in the contemporary thought. She works, in addition, in the frame of the historical conscience, and in the relations between philosophy and architecture. Nowadays she is a researcher of the Complutense University of Madrid in the Program Campus Moncloa, which links her also to the Politécnica University of Madrid. She is the author of *Infierno Horizontal. O sobre la destrucción del yo* (Plaza y Valdés, 2012), and of the essay about philosophy of the history, *Presencias (ir)reales. Simulacros, espectros y otras realidades históricas* (Eutelequia, 2013, forthcoming) and of the monograph *La limpidez del mal. El mal y la historia en la filosofía de F.W.J. Schelling* (Plaza y Valdés, 2013). She is also the editor of *Fichte y Schelling. Desarrollos y rupturas* (Estudios sobre Fichte, N. 3, 2012) and *El fondo de la historia. Estudios sobre idealismo alemán y romanticismo* (Dykinson, forthcoming).

2 Carta de Schelling a Hegel, fechada en la noche de Reyes de 1795. HEGEL, G. W. F. *Escritos de juventud*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2003.

3 Cfr. KANT, KrV A 319/B 376.

4 CALLEJO HERNANZ, M. J. Ley, deseo y libertad. Notas sobre Lacan y la Crítica de la razón práctica. *Logos*, Madrid, v. 43, p. 163-199, 2010.

5 Éste será el título que Lacan consagra a las relación entre Kant y Sade en torno al viraje ético de ambos. El texto fue escrito en 1963 como prólogo al tomo III de las *Oeuvres complètes* del Marqués de Sade en el *Cercle du livre précieux*. Rechazado por el editor apareció ese mismo año en la revista *Critica*, núm. 191, pp. 291-313. Tras esa fecha, una versión corregida por el propio Lacan fue incluida como epílogo en la reedición de las *Obras completas* en 1966. Tras esa fecha ha aparecido en otros libros. Se encuentra traducido al español en LACAN, J. Kant con Sade. _____. *Escritos II*. Trad. de Tomás Segovia. México, DF: Siglo XXI, 1976. p. 337-362. Se citará por esta última edición.

6 Lacan ve en este gesto el acierto de Sade al hacer que el imperativo sea pronunciado por la boca de un Otro exterior: es por ello más honesto que el propio Kant porque despliega consecuentemente el potencial inherente de la revolución filosófica kantiana al externalizar esta la voz. Zizek afirmará al respecto que “Según Lacan, el sujeto sadeano trata de eludir su escisión constitutiva transfiriéndola a su otro (la víctima) e identificándose él mismo con el objeto-instrumento [...] de

la voluntad de Otro”. En ZIZEK, S. *Mirando al sesgo: Una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura*. Buenos Aires: Paidós, 2000. Para profundizar en esta cuestión remito al lector al enjundioso artículo ya citado de Callejo Hernanz (2010).

7 Cf. ZIZEK, S. Kant and Sade: The Ideal Couple. *Lacanian Ink*, [S.l.], n. 13, p. 12-25, 1998. Disponible en: <<http://www.lacan.com/frameXIII2.htm>>. Acceso en: 30 ago. 2012.

8 Recuérdese la formulación de la *Crítica de la razón práctica*: “La razón pura es por sí sola práctica y da (al hombre) una ley universal que nosotros denominamos la *ley moral*”. (KANT, 2002, p. 50). KANT, I. *Crítica de la razón práctica*. Trad. de Manuel García Morente y E. Miñana y Villagrasa. Salamanca: Sígueme, 2002.

9 Seguimos aquí a la argumentación de Callejo Hernanz (2010).

10 “Obra de tal manera que la máxima de tu acción pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de legislación universal”. KANT, KpV, AA 05: 30; trad. 49.

11 Freud hablaría en este sentido de un “super-yo” como instancia moral, enjuiciadora de la actividad del yo. En él residiría la “conciencia moral”. También podría aplicarse este ejemplo de “falso super-yo” a otro orden, cuando, en plena cultura del consumismo, del iphone y de las tablets, escuchamos la voz del super-yo incitándonos a no ser racionales y a comprarnos la última versión de lo que acabamos de adquirir hace unos meses, algo que aunque no es ley, sí es norma (piénsese de quien, poseedor de un móvil normal, se disculpa por no tener un smartphone).

12 “-¿Cuántos dedos. Winston?. - ¡Cinco! ¡Cinco! ¡Cinco!. – No, Winston; así no vale. Estás mintiendo. Sigue creyendo que son cuatro”. ORWELL, G. 1984. Barcelona: Círculo de Lectores, 1985, p. 223.

13 PLITT, G. L. (Hg.). *Aus Schellings Leben: In Briefen*. Leipzig: [s.n.], 2005. 1^a ed. 1870.

14 DELEUZE, G. *Filosofía crítica de Kant*. Madrid: Cátedra, 2008; Cfr. DELEUZE, G. *Cuatro lecciones sobre Kant*: dictadas en marzo y abril de 1978. Disponible en: <<http://www.ddooss.org/articulos/textos/deleuze.pdf>>. Acceso en: 30 ago. 2012.

15 Cfr. ZIZEK, S. *Bienvenidos al desierto de lo real*. Madrid: Akal, 2008.

16 Cfr. Deleuze (2012, p. 7).

17 FREUD, S. Lo siniestro En: _____. *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2006. t. 7. Sobre la influencia de Schelling sobre Freud en torno a lo siniestro, cf. Goddard, J.-C.: *Freud et Schelling: Unheimlichkeit et refoulement*. En: FERRER, D.; Pedro, T. (Ed.). *Schellings Philosophie der Freiheit*, Würzburg, Ergon, 2012. p. 277-285.

18 Callejo Hernanz sostiene que ni para Lacan ni para Kant “[...] el mandato moral se refiere a idealidades, sino que es por el contrario el acceso a lo real, a la cosa, que yace en el núcleo de lo simbólico sin integrarse ahí jamás, y que amenazándolo lo sostiene”. (CALLEJO HERNANZ, 2010, p. 166, destacado nuestro).

19 Cfr. ZIZEK, S. Radical Evil as a Freudian Category. Disponible en: <<http://www.lacan.com/zizlovevigilantes.html>>. Acceso en: 30 ago. 2012.

20 Prosigue Zizek (1998, p. 12): "El punto de Lacan, sin embargo, es exactamente el opuesto a esta primera asociación: no es Kant quien era un sádico de closet, es Sade quien es un kantiano de closet."

21 Se citará siguiendo la *Sämtliche Werke* (=SW) editada por el hijo de Schelling, Karl Friedrich August, publicada en Cotta (Stuttgart, 1856-1861) y dividida en dos secciones (I. vols. 1-10; II. Vols. 1-4) y que es reproducida en la edición de M. Schröter en Beck/Oldenburg. Múnich. 1927-1954, aunque con otra ordenación (6 vols. principales; 6 vols. complementarios). Se citará del siguiente modo: las secciones en números romanos, seguido del número de volumen, también con números romanos, después aparecerá el número de página con números arábigos (ej.: SW I/7, nº pág.). Se citará, cuando corresponda, también por la *Historisch-kritische Ausgabe* de la Academia de las Ciencias de Baviera (=HKA), editada por Frommann-holzboog, indicando serie, volumen y paginación. Cuando exista, se citará también la traducción al castellano tras punto y coma. En este caso SW I/6, 5. Hay trad. al español: SCHELLING, F. W. J. *Schelling: Antología*. Trad. de José Luis Villacañas Berlanga. Barcelona: Península, 1987. p. 166.

22 Cf. KANT, KrV B XVI ss.

23 Cfr. DUQUE, F. *Historia de la Filosofía moderna: La era de la crítica*. Madrid: Akal, 1998. p. 273.

24 En opinión de J. L. Villacañas, analizando los presupuestos de Blumenberg, la gran aportación del Kant de la *Segunda Crítica* sería precisamente ésta, la de hacer de la historia, el camino de la razón: "[...] sólo en la Segunda edición [y en su prólogo] se avanza hacia la historia de la razón, intrínsecamente perteneciente a la oferta de la Ilustración, como reflexión selectiva sobre los productos históricos". En VILLACAÑAS BERLANGA, J. L. *Historia de la razón y giro copernicano. Logos*, Madrid, v. 37, p. 70, 2004. Para Schelling esta razón estaría impulsada por la voluntad.

25 SW I/5, 44; (SCHELLING, 1987, p. 267).

26 Los lugares en la obra de Kant que tratan de explicar la coexistencia de libertad y naturaleza son muchos. Baste aquí con señalar dos de ellos y bien eminentes: la *Critica de la razón pura* (especialmente la tercera antinomia;) como la *Critica de la razón práctica*, de la que reproducimos un fragmento: "La unión de la causalidad como libertad con la causalidad como mecanismo natural, afirmándose aquélla por medio de la ley moral y ésta por medio de la ley natural, en uno y el mismo sujeto, el hombre, es imposible sin representar a éste como ser en sí mismo con relación a la primera y como fenómeno con relación a la segunda, en el primer caso, en la conciencia pura y, en el segundo caso, en la conciencia empírica. Sin esto es inevitable la contradicción de la razón consigo misma". (KANT, KpV, AA 05:6 n.; trad. 18 n.; Cfr. KANT, KrV A 541 / B 569).

27 KANT, GMS, AA 04: 407; KANT, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad. de José Mardomingo. Barcelona: Ariel, 1999. p. 145.

28 Kant había afirmado que "[...] el concepto de libertad, en cuanto su realidad está demostrada por una ley apodíctica de la razón práctica, constituye la piedra angular de todo el edificio de un sistema de la razón pura, incluso de la especulativa". KANT, KpV, AA 05: 3-4.

29 Cf. SCHELLING, F. W. J. Trad. de Edgar Maraguat. *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*. Madrid: Abada, 2009. p. 83.

30 No en vano estos escritos aparecieron en el volumen de textos seleccionados en el que Schelling publicó por vez primera su *Escripto sobre la libertad humana y los objetos con ella relacionados: Philosophische Schriften. I*, 1809. Entre otros se incluían *Del Yo como principio de la filosofía*, *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo* o el *Tratado para el esclarecimiento del idealismo de la Doctrina de la ciencia* (el *Panorama* de 1796/1797).

31 Trad. de Vicente Serrano. *Panorama general de la literatura filosófica más reciente*. Madrid: Abada, 2006. p. 50. Un poco antes, afirma: "Bastaba sin embargo, con leer unas páginas más para ver que, según Kant, todo lo que para nosotros es objeto, cosa, sólo ha llegado a ser objeto, etc., en una síntesis originaria de la intuición". (SW I/1, 355; Schelling (2006, p. 48).

32 Schelling (2006, p. 61).

33 Schelling (2006, p. 60-61).

34 Schelling parece estar siguiendo a Fichte, para el que el Yo posee una ilimitada potencia y creatividad por medio de su actividad ideal, pero, cuando se encuentra con una resistencia, comprueba la limitación en la elaboración real, racional y progresiva de esta misma actividad. Estas dos formas de entender la actividad desembocarán en la polémica distinción entre intuición y el concepto, motivo de ruptura entre Schelling y Hegel.

35 SW I/1, 366; Schelling (2006, p. 61).

36 Schelling (2006, p. 89).

37 Cf. DURNER, M.: *Die Naturphilosophie im 18. Jahrhundert und der naturwissenschaftliche Unterricht in Tübingen. Zu den Quellen von Schellings Naturphilosophie. Archiv für Geschichte der Philosophie*, Berlin, v. 73, n. 1, p. 71-103, 1991; también DURNER, M. *Schellings Begegnung mit den Naturwissenschaften in Leipzig. Archiv für Geschichte der Philosophie*, Berlin, v. 72, n. 2, p. 220-236, 1990; JANTZEN, J. *Philosophie der Natur*. En: SANDKUHLER, H. J. FWJ. *Schelling*. Stuttgart: J.B. Metzler, 1998. pp. 91 y ss; también LEYTE, A. *Estudio introductorio. SCHELLING, F. W. J. Escritos sobre filosofía de la naturaleza*. Madrid: Alianza, 1999. p. 27 y ss.

38 Schelling plantea de este modo completar la filosofía trascendental fichtiana con la filosofía de la naturaleza y, finalmente, llegaría al desarrollo de su doctrina de la identidad, que explicaría ambos "extremos". Véase la enjundiosa correspondencia al respecto entre Fichte y Schelling en KFA, 2,1, 276. El contenido de esta carta puede consultarse en la traducción al castellano realizada por H. Ochoa en FICHTE-SCHELLING: correspondencia completa. Trad. de Raúl Gutiérrez e Hugo Ochoa. Disponible en: <<http://www.filosofia.ucv.cl/pdf/Fich-Schelltotal.pdf>>. Acceso en: 30 ago. 2012.

39 "Kant [...] dejó para sus sucesores la maravillosa obra de captar con una sola mirada, de insuflar alma y vida a la totalidad de nuestra naturaleza, tal como concuerda en todas sus partes, tal como ha subsistido y como subsistirá siempre, para de este modo ofrecer a la posterioridad lo más noble que puede realizar la capacidad humana". SW I/1, 359; Schelling (2006, p. 53).

40 Schelling (2006, p. 118).

41 Schelling (2006, p. 121).

42 Cfr. KANT, NG, AA 02 (Kant: *Ensayo para introducir las magnitudes negativas en filosofía*)

43 Miklos Véto afirmará que en el centro de la tormenta teosófica que comienza en el *Freiheitschrift*, Schelling permanecerá kantiano. Cfr. VÉTO, M. *Le fondement selon Schelling*. París : L'Harmattan, 2002.

44 WA I 24, 25, 13. El texto continúa de manera inquietante: “[...] y que el mismo principio que en su inoperatividad nos porta y sostiene, en su operatividad nos consumiría y aniquilaría.”

45 Schelling (2006, p. 112).

46 SCHELLING, F. W. J. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Trad. de Arturo Leyte y Helena Cortés. Barcelona: Anthropos, 2000, p. 163.

47 El texto, al que se refiere el propio Schelling en 1809 (SW I/7, 358; Schelling, 2000, p. 161-163) es la *Exposición de mi sistema de filosofía*, publicado en la *Revista para física especulativa* y en el que trata de superar la dualidad Sujeto – Objeto y de desarrollar al mismo tiempo la idea de que todo cuanto hay forma parte de un proceso de lucha de fuerzas atractivas y expansivas (KHA I/10, 145-146).

48 Schelling se estará refiriendo a Dios, como sujeto del proceso de devenir o “absoluto derivado”. Cf. MOISO, F. Gott als Person. En: HÖFFE, O.; PIEPER, A. (Ed.). *F.W.J. Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Berlin: Akademie Verlag, 1995. p. 189-220; BAUMGARTNER, H. M.; JACOBS, W. G. (Ed.). *Philosophie der Subjektivität? Zur Bestimmung des neuzeitlichen Philosophierens*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1993.

49 Schelling (2000, p. 163).

50 Schelling (2000, p. 167).

51 Cf. SW I/7, 358. Schelling (2000, p. 165). Schelling hará uso de la imagen del círculo, muy parecida a la empleada para explicar la forma del sistema de 1798, para dar cuenta de la necesaria simultaneidad de ambos principios.

52 “Si queremos poner este ser al alcance humano, podemos decir que se trata del ansia que siente el Uno eterno de engendrarse a sí mismo. Esta ansia no es el propio Uno, pero sí es con él igualmente eterna; quiere engendrar a Dios [...] De ahí que, considerada en sí misma, sea voluntad, pero voluntad en la que no hay ningún entendimiento. SW I/7, 359; Schelling (2000, p. 167).

53 Schelling (2000, p. 169).

54 Schelling (2000, p. 169-170).

55 Cf. DANZ, C.; LANGTHALER, R. (Ed.). *Kritische und absolute Transzendenz: Religionsphilosophie und Philosophische Theologie bei Kant und Schelling*. Friburgo: Karl Alber, 2006.

56 Cf. FICHTE, J. G. *Gesamtausgabe der Bayerische Akademie der Wissenschaften* (en adelante GA). Stuttgart: Fromann, 1962 y ss. Reihe 4, v. 3, p. 332.

57 SW I/7, 362; Schelling (2000, p. 175).

58 SW I/7, 350; Schelling (2000, p. 147).

59 SW I/7, 350; Schelling (2000, p. 147).

60 Schelling (2000, p. 89).

61 Cfr. GA IV,3, 332.

62 SW I/7, 363; Schelling (2000, p. 177).

63 FW IV/3, 354

64 Schelling (2000, p. 237).

65 Para Kant el mal debe ser entendido en términos de inversión o, mejor dicho, de perversión: *perversitas* o *Verkehrtheit* son los conceptos empleados por el filósofo para referirse a la malignidad del hombre: “[...] la malignidad [vitirositas, gravitas], o, si se prefiere, el estado de corrupción (*corruptio*) del corazón humano [...] puede también llamarse la perversidad (*perversitas*) del corazón humano, pues invierte el orden moral atendiendo a los motivos impulsores de un libre albedrío, y, aunque con ello puedan aún darse acciones buenas según la ley (legales), sin embargo el modo de pensar es corrompido en su raíz (en lo que toca a la intención moral) y por ello el hombre es designiado como malo”. KANT, RGV, AA 06:30. En KANT, I. *La Religión dentro de los límites de la mera razón*. Traducción de Felipe Martínez Marzoa. Madrid: Alianza, 2001. p. 48. Para Schelling el mal es también asociado a un acto de libertad que implica un “trastorno o inversión de los principios”. SW I/7, 366; Schelling (2000, p. 185).

66 Algunos acordes pueden encontrarse en CARRASCO CONDE, A. Afán de dominio: Schelling y el origen del Estado. En: DUQUE, F.; ROCCO LOZANO, V. (Ed.). *Filosofía del imperio*. Madrid : Abada, 2010. p. 186-201; así como en CARRASCO-CONDE, A. Acertadamente lo expresa el señor Schelling [...] ¡Aquí hay *humanidad*!: El descubrimiento consciente del otro en *La nueva deducción del Derecho Natural* o el otro punto de distanciamiento con respecto a Fichte. *Revista de Estud(ios) sobre Fichte*, [S.I.], n. 3, p. 36-73, Verano 2011. Fichte Supplementa. También la influencia de Kant, puede encontrarse en LEINKAUF, T. Die Späthphilosophie: Individuum und Staat. En: _____. *Schelling als Interpret der philosophischen Tradition: Zur Rezeption und Transformation von Platon, Plotin, Aristoteles und Kant*. Münster: Lit, 1998. p. 191-197; Cf. FISCHER, N. Das >radikale Böse< in der menschlichen Natur. Kants letzter Schrift im Denken der Freiheit. En: Danz e Langthaler (2006). Para profundizar en el problema del Estado en Schelling y su relación con la caída y el pecado original: Cf. HOFMANN, M. *Über den Staat hinaus: Eine historisch-systematische Untersuchung zu F.W.J. Schellings Rechts- und Staatsphilosophie*. 1999. 226 f. Dissertation (Doktors der Rechtswissenschaft) - Rechtswissenschaftlichen Fakultät, Universität Zürich, Zürich, 1999. Especialmente Hofmann (1999, p. 155-173); véase también el clásico de SANDKÜHLER, H. G. Die Verfallslehre einer Anthropozee. En: _____. *Freiheit und Wirklichkeit Zur Dialektik von Politik und Philosophie bei Schelling*. Frankfurt a.M: Suhrkamp, 1968. p. 178-217.

Received / Received: 13.10.2012

Aprovedo / Approved: 27.11.2012

**KANT, IMMANUEL. *PRIMERA INTRODUCCIÓN DE LA CRÍTICA DEL JUICIO.*
EDICIÓN BILINGÜE. INTRODUCCIÓN, EDICIÓN CRÍTICA Y TRADUCCIÓN DE
NURIA SÁNCHEZ MADRID. MADRID: ESCOLAR Y MAYO, 2011.**

Maria Xesús VÁZQUEZ LOBEIRAS¹

La obra que presentamos a continuación contiene la primera edición bilingüe del texto de la *Primera Introducción de la Crítica del Juicio* (=EE) de la que tenemos noticia en el ámbito de habla hispana. Junto con ello aparece una extensa *Introducción* (p. 11-90), que mejor debería llamarse *Estudio Introductorio*, de Nuria Sánchez Madrid, que lleva por título *Contingencia y trascendentalidad. La Primera Introducción de la Crítica del Juicio y la catábasis reflexiva de la Lógica trascendental*. La edición se acompaña asimismo de un *Apéndice* titulado *Kant y la carta robada. La Primera Introducción de la Crítica del Juicio a la luz de la correspondencia* (p. 275-315) y de una amplia y bien organizada bibliografía (p. 317-334), así como un glosario (p. 335-339) que declara las soluciones adoptadas para la traducción de los términos más problemáticos y que viene a completar las consideraciones al respecto expuestas por la autora en las páginas finales de su *Introducción* (p. 85-90). Nuria

Sánchez Madrid se hace cargo en la misma de todas las interrogantes de difícil respuesta que rodean al texto de Kant: ¿Cuándo exactamente fue escrito? ¿Por qué redactó Kant una segunda introducción para la *tercera Crítica*? ¿Cómo entender las diferencias, de extensión y de contenido, entre la EE y la segunda, o *Introducción* (=Einleitung) propiamente dicha? En general la autora se decanta por la hipótesis de que las razones de Kant para la modificación del texto se deben al carácter provisional e indagatorio de la primera versión, en la que Kant se adentra en todas las perplejidades suscitadas por el problema mismo, en este caso, el problema de la adecuación entre el pensamiento y el objeto, ya no en su versión trascendental que da cuenta de la posibilidad de objeto en general, sino en su versión empírica. Se trata de la cuestión acerca de cómo alcanza el pensamiento el singular o, como preferiría decir la autora, ¿cómo se da acuerdo entre *physis* y *logos*?

(cf. p. 12, tb. p. 72 y ss.). La emergencia de esta cuestión con toda su fuerza coloca a Kant en el límite del alcance de su filosofía trascendental al aproximarse al enigma que rodea el momento mismo del origen del pensamiento (cf. p. 15). La reflexión como huella del origen – se entiende que se refiere a la actividad del Juicio reflexionante – adquiere el cariz de problema primero y fundante. Así la autora: “La capacidad de pensar encuentra su verdadero comienzo en la reflexión y, por así decir, resuelve por sí misma el problema de su institución” (p. 43). Obviamente se trata del pensar que aspira a concepto, a materia, a contenido (cf. la calificación de la autora de la lógica trascendental como “lógica de contenidos”, p. 74). La investigación acerca de cómo el pensar, considerado como mera forma, se abre a la materia, es el tema central de la lógica trascendental kantiana. Es por ello legítimo considerar, tal como hace la autora, que las investigaciones llevadas a cabo por Kant en las páginas de la *EE* constituyen un apéndice o suplemento necesario de la lógica trascendental (cf. p. 44). En la lógica trascendental tal como se presenta en la *primera Crítica*, Kant se había mantenido dentro de los límites estrictos de lo formal, lo que le autorizaba precisamente a dar el nombre de ‘lógica’ a su investigación acerca de las condiciones de posibilidad del objeto en general. En el desarrollo de la lógica trascendental que se estaría produciendo en las páginas de la *EE* Kant intentaría acceder a la diversidad empírica que en la *primera Crítica* solo había sido tocada por la sensibilidad, pero no se trata ahora de diversidad en la intuición, sino en el concepto. La biología entra en escena. La clasificación de los géneros y las especies de Linneo actúa como hilo conductor, como el *Faktum* de la razón en este caso (p. 36 y ss.). La autora

habla de una catábasis o descenso de la lógica trascendental, que ejemplifica valiéndose de la expresiva metáfora del descenso de la teoría “[...] del orden de la gramática al orden de la música” (p. 46). Tal vez sería posible hablar, en sentido inverso, de una elevación, casi de una invasión del orden sensible en el terreno de la lógica. La autora parece considerar también esta posibilidad cuando, abundando en la mencionada metáfora, nos habla de la “[...] *música callada*, carente de estridencias, como una especie de bajo continuo de la objetividad, casi inaudible para quién no disponga del oído del filósofo trascendental” (p. 47). Dudar de que esta música resulte audible, es decir, de que exista, equivaldría a dudar de que los conceptos puedan asimilar progresivamente la variopinta multiplicidad de la naturaleza, lo que supondría en definitiva que el pensamiento linda en algún punto con el caos (cf. p. 53). Kant conjura esta posibilidad: “el temor a quedarnos sin conceptos” (p. 40) resolviendo en las páginas de la *EE* la paradoja de pensar y expresar en forma de discurso filosófico, como ampliación de la investigación trascendental, esa casi inaudible música originaria (cf. p. 45 y ss.). La ampliación de la lógica trascendental pivota sobre el nuevo principio trascendental de la conformidad a fin de la naturaleza (cf. p. 37). Al iniciar sus consideraciones sobre la catábasis de la lógica trascendental, la autora se desmarca de aquellas interpretaciones que han considerado que la *EE* amplía la lógica trascendental en la dirección de una lógica de lo irracional, p. ej. Bäumler (cf. nota 12, p. 17) y apuesta por una lectura que encuentra en estas páginas la indagación kantiana acerca de la “esperanza del sentido” (p. 54). El placer (tal vez sería más indicado hablar, en castellano, de ‘sentimiento de placer’) aparece como el indicio veraz de que dicha esperanza

es razonable (cf. p. 54 y ss.). La autora realiza, por lo demás, una interesante aproximación al concepto kantiano de “técnica de la naturaleza” (p. 15 y ss.) como auténtico epicentro teórico de la *EE* y como aquél concepto, además, que establece la diferencia fundamental entre la *EE* y la *Einleitung*. La autora apunta brevemente, siguiendo a Lehmann, la hipótesis de que las correcciones de Kant podrían constituir una respuesta al problema de la unidad de lo suprasensible que el planteamiento de la *EE* no habría podido resolver (cf. p. 35). En general la autora pone todo el énfasis posible en reivindicar el valor de la *EE* como un texto autónomo y brillante, que precisamente en virtud de su provisionalidad nos permite adentrarnos en el taller de filosofía de Kant y que trata un problema fundamental con una profundidad que no se encuentra en ningún otro texto kantiano (cf. p. 51 y ss.). No es, por lo tanto, prescindible.

Con respecto a la traducción se observan ciertos problemas, como p. ej. la tendencia a transformar adverbios en adjetivos, lo que no siempre coincide con la expresión original (cf. p. ej., p. 92: “*bloß die Form ... befaßt*”, que la autora convierte en “comprende ... la mera forma”, cf. p. 93. Si fuese así en el texto alemán tendría que aparecer el adjetivo declinado “*die bloße Form [...]*”, como este no es el caso estimamos que la solución es: “comprende meramente la forma”). No cabe duda no obstante de que con la versión bilingüe la autora ha puesto en manos del lector un instrumento sumamente útil. Cabe destacar por último que el estudio introductorio, lleno de referencias filosóficas, literarias, mitológicas y que recurre frecuentemente a la metáfora como recurso expresivo, constituye una lectura de la *EE* que merece cuando menos los calificativos de inteligente, culta, sensible y sugerente.

NOTAS

1 Prof. Dr. M. X. Vázquez Lobeiras (Ferrol, 1964). Desde 2003 profesora titular de la Univ. de Santiago de Compostela. Tesis doctoral bajo la dirección de N. Hinske en la Univ. de Tréveris (premio extraordinario, 1996). Principales publicaciones: *Die Logik und ihr Spiegelbild. Das Verhältnis von formaler und transzentaler Logik in Kants philosophischer Entwicklung*, (Peter Lang, Berlin et. al.: 1998); *Kant Lógica, acompañada de una selección de Reflexiones del legado póstumo de Kant* (Akal, Madrid: 2000) con un amplio estudio introductorio acerca de la lógica en el contexto de la ilustración alemana (Thomasius, Wolff, Meier, Kant). En coedición con Prof. Dr. R. Rizo-Patrón de Lerner, PUCP: *La razón y sus fines. Elementos de antropología filosófica en Kant, Husserl y Horkheimer*, (Olms, Hildesheim: 2013). Otros temas kantianos: lógica, metafísica, epistemología, estética, ética, concepción del ser humano y de la ilustración.

Received / Received: 6.7.2012

Approved / Approved: 29.8.2012

**SANTOS, LEONEL RIBEIRO DOS. *IDEIA DE UMA HEURÍSTICA TRANSCENDENTAL.*
LISBOA: ESFERA DO CAOS, 2012.**

Nuria SÁNCHEZ MADRID¹

La obra más reciente del profesor del Centro de Filosofía de la Universidad de Lisboa, Leonel Ribeiro dos Santos, *Ideia de uma heurística transcendental* —de ahora en adelante citada como IHt—, viene a culminar la original y sistemática hermenéutica del pensamiento de Kant, articulada en clave de una «poética transcendental», cuyos primeros resultados el autor dio a conocer hace ya más de tres décadas en su tesis doctoral, *Metáforas da razão ou economia poética do pensar kantiano*, redactada entre 1983 y 1989 y defendida en 1990 en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Lisboa², de la misma manera que en volúmenes como *A razão sensível. Estudos kantianos*³. En esta secuencia de estudios el examen de la razón conduce inevitablemente a la pregunta por el lenguaje y éste, a su vez, remite a la producción metafórica como espacio de trabajo, lucha y reconocimiento en el que aquella facultad cobra conciencia de su

propia identidad, de los límites de sus propias fuerzas, es decir, de la finitud que constituye su régimen existencial. Ulteriores aplicaciones de esta línea de interpretación, que resalta la función desempeñada por los principios retórico-poéticos en punto a reconocer la orientación desde la que las facultades del ánimo emprenden su curso y producen su específica obra conceptual, las ha dirigido el prof. Ribeiro dos Santos a pensadores como Descartes y Hobbes, sin olvidar a varios autores centrales del Humanismo y Renacimiento —Petrarca, Valla, Salutati y Nicolás de Cusa—. Pueden consultarse a este respecto trabajos como *Retórica da evidência ou Descartes segundo a ordem das imagens*⁴ (Coimbra: Editorial Quarteto, 2001), en la que se emprende una declarada polémica con una posición excesivamente ajustada al *orden de las razones* de M. Guérout, proclive a desatender la imprescindible exposición estética de las mismas, y donde se rastrean aspectos poético-

constructivos, heurísticos y retóricos como instrumentos centrales para una comprensión cabal de la metafísica cartesiana. Pertenecen a la misma propuesta hermenéutica el artículo «Hobbes e as metáforas do Estado», en el que de nuevo la retórica se torna cómplice de la pesquisa de los conceptos fundamentales de un pensador.

En lo que concierne al abordaje como una unidad del examen kantiano de la razón, la obra que reseñamos pretende analizar, y lo logra con un inusitado éxito, sobreponiéndose a la complejidad y con frecuencia difícil visibilidad del objeto de estudio, «[...] la intrincada red y estructura de metáforas y analogías que sostienen y definen los contextos semánticos de la obra kantiana» (RIBEIRO DOS SANTOS, 2012, p. 14-15), desde una posición que se siente más próxima a la apropiación efectuada por el Idealismo alemán, Schiller o Novalis —autor de la sentencia según la cual «[...] la filosofía es el poema del entendimiento» (NOVALIS, 1981, p. 531)⁶— que a planteamientos más cercanos a posiciones de sesgo analítico, como es el caso del examen del modelo de resolución de problemas —*Problem-Solving*— suministrado por la filosofía trascendental que el profesor de la Universidad de Campinas, Zeljko Loparic⁷, ha examinado con cuidado y formulado a lo largo de su larga y fructífera carrera académica en Brasil. El profesor Ribeiro dos Santos confiesa efectivamente en el prefacio de IHt compartir con el profesor Loparic más de un punto de interés común, lo que ha propiciado varios encuentros y discusiones provechosas entre ambos en Europa y Brasil, con notable beneficio para sus lectores, sin que ello sea óbice para resaltar las diferencias que afectan al desarrollo de su pesquisa respectiva en torno a la inequívoca *metaforología* kantiana, a la que resulta sin

duda aconsejable aproximarse sirviéndose de un instrumental teórico que tenga en cuenta suficientemente la reflexión sobre las *metáforas absolutas* de Hans Blumenberg⁸, a saber, un conjunto de dispositivos simbólicos que coadyuvan a encontrar un cauce de comunicación sostenible entre el sujeto y la exterioridad, volviéndola asumible, habitable y comprensible. La misma proximidad y distancia complementarias conciernen al trabajo del profesor portugués F. Gil⁹, cuya oposición entre una «inteligibilidad objetual», asignada al kantismo, y una «inteligibilidad operatoria», asociada al pensamiento de Leibniz, oscurece parcialmente la potencialidad heurística, ligada al manejo de hipótesis, que cabe reconocer en el conjunto de la obra de Kant, generando una consiguiente injusticia hermenéutica. Aun reconociendo la aportación que autores como S. Marcucci —en su *Aspetti epistemologici della finalità in Kant* (Firenze, 1972)¹⁰— o E. Garroni —*Estetica e epistemología. Riflessioni sulla «Critica del Giudizio»* (Roma, 1976)— han brindado con vistas a subrayar la importancia de la dimensión regulativa de lo trascendental, títulos a los que puede incorporarse asimismo el nombre de W. Hogrebe, autor de *Kant und das Problem einer transzendentalen Semantik* (Freiburg/München, 1974), la propuesta del profesor Ribeiro dos Santos apenas dispone de precedentes claros. En contadas ocasiones el examen de la obra de Kant ha dirigido su atención a dilucidar el carácter estructural que la producción de imágenes y metáforas —con las que cabe articular una suerte de «*imagiología trascendental*» (RIBEIRO DOS SANTOS, 2012, p. 208), como la llama en algún momento el autor de IHt— posee para el despliegue de una Crítica de la razón, para la que resulta esencial identificar el uso y límites de la analogía. Aportaciones como la

de Rudolf Eucken —autor de un tan singular como sepultado ensayo como *Über Bilder und Gleichnisse bei Kant* (1883)— destacaron la presencia en la obra del regiomontano de *Vorstellungskreise* en condiciones de desplegar «[...] totalidades orgánicas ou [...] campos semânticos estruturados» (SANTOS, 2012, p. 211). Otros estudiosos kantianos de comienzos del siglo XX, como W. Uhl, subrayaron que «[e]l capítulo “metáforas e imágenes” en Kant no ha sido escrito aún».¹¹ Pero, en cualquier caso, se trata de intervenciones demasiado puntuales, las de Eucken y Uhl, como para considerarlas representativas de líneas de interpretación suficientemente asentadas. Asimismo, la obra remite a lecturas poco revisitadas en la actualidad, como es el caso del ensayo de H. Vaihinger —*Die Philosophie des Als Ob* (Berlin, 1911)¹²—, para señalar las limitaciones de una lectura que reduzca las ficciones de las que la razón debe servirse en la filosofía trascendental si quiere resolver sus problemas a operaciones formulables en términos mecanicistas y biologicistas —a «círculos de ficcionalidad» [*Kreise der Fiktionalität*]—, en la estela de la *Historia del Materialismo* de F. A. Lange (Iserlohn, 1866; versión modificada: Leipzig, 1873-1875). La originalidad interpretativa de la obra del profesor Leonel Ribeiro dos Santos entronca sin lugar a dudas con trabajos como *Paradigmen zu einer Metaphorologie* de Hans Blumenberg (Bonn, 1960); *La Mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique* —recogido en *Marges de la philosophie* (París, 1972)— o *La métaphore vive* de P. Ricoeur (París, 1975), si bien tiene como rasgo específico la adopción de la producción metafórica como pauta para progresar en el autoconocimiento de la razón.

Se parte del supuesto de que la razón se reconoce en sus propias metáforas,

aumentando así, epigenéticamente, el esclarecimiento de su propia identidad (p. 226). Textos como el § 59 de la *Critica del Juicio* o el comienzo de *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*, en los que repara IHt, pueden servir de cumplida muestra de la copertenencia entre metafóricidad y razón, que posee sus propias *Dichtungen*, mencionadas en el *Opus Postumum*. El primero de ellos recuerda que nuestro lenguaje está repleto de exhibiciones indirectas, producidas por medio de la analogía, que sirven como símbolo para la reflexión. Así, términos del calado metafísico de *fundamento* [*Grund*], *depender* [*Abhängen*], *fluir* [*Fliessen*] o *sustancia* [*Substanz*], resultan ser olvidadas hipotiposis simbólicas, cuya verdadera naturaleza ha quedado desdibujada por la fuerza de la costumbre. El segundo preconiza el aislamiento de las proposiciones heurísticas subyacentes al uso empírico del entendimiento y de la razón, con las que podría componerse una genealogía de la Lógica. Si bien es cierto que el sintagma «heurística trascendental», en el que resuena la primera parte de la *Aesthetica* de Baumgarten, no aparece expresamente en los escritos de Kant, expresiones como «principios heurísticos» —*entia rationis rationinatae*— o «ficciones heurísticas», junto con el principio trascendental de finalidad o la noción de «técnica de la naturaleza» forman parte del

[...] esforço de Kant para evidenciar os pressupostos do trabalho do espírito (quer ele se chame entendimento, razão, imaginação, juízo ou gênio) no processo de investigação, de invenção e de descoberta de novos conhecimentos e concepções, seja no domínio da ciência e da filosofia, seja no domínio das artes e das belas artes (RIBEIRO DOS SANTOS, 2012, p. 70-71).

La «poética del espíritu» que activa el modelo de racionalidad crítica reúne, así pues, al conjunto de presuposiciones de

las operaciones anímicas implicadas en los procesos de investigación, invención y descubrimiento, dotadas por lo general de una «validez objetiva indeterminada», propio de los principios vagos, cuya vaguedad identifica empero el plano de lo trascendental-subjetivo kantiano, irrenunciable si se pretende que resulte viable el más mínimo uso empírico del entendimiento.

Es mérito encomiable de este libro de Leonel Ribeiro dos Santos el haber puesto de relieve, en la misma disposición de los seis estudios que componen la obra, la aparición temprana de los procedimientos y dispositivos estratégicos asociados a la idea de sistema y a la función de los principios trascendentales de la razón, en un arco que se extiende desde el escrito pre-crítico *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo* (1755), pasando por la *Dissertatio* (1770) hasta llegar a la *Crítica del Juicio* (1790), lo que confirma la persistencia en la indagación de las bases y en la fundamentación del alcance de lo regulativo ya desde la obra pre-crítica. El primero de ellos muestra de manera ejemplar cómo la *analogía* deja de ser mera proyección de una jerarquía ontológico-cosmológica para ser «[...] entendida como um procedimento próprio do espírito humano na sua actividade de se assenhorear do mundo pelo conhecimento» (RIBEIRO DOS SANTOS, 2012, p. 25). Discursos como la *fabula mundi* de Descartes se combinan con los principios y leyes que rigen la formación en clave mecánica del cosmos newtoniano (RIBEIRO DOS SANTOS, 2012, p. 33) con el fin de explicar tanto la génesis como la estructura del sistema cósmico, en el que cabe reconocer una auténtica «creación ininterrumpida» [*unaufhörliche Schöpfung*] (KANT, NTH, AA 01: 318). Aun siendo insostenible apoyar la cosmogonía propuesta

en esta obra en demostraciones geométricas, Kant argumenta a favor de la legitimidad de recurrir a la operación reflexiva que pone en obra la analogía, de cuya aplicación se sigue, por ejemplo, un placer inusitado derivado de la extensión progresiva, sin obstáculos, de una teoría. A este respecto, el siguiente pasaje, procedente del séptimo capítulo de *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*, podría confundirse con extractos de las dos introducciones de la tercera Crítica, en los que está en juego el vínculo a priori entre el progreso de la razón en el dominio de la materia, que por lo general se substraе de suyo a la forma del concepto, y el eje del sentimiento de placer y displacer:

No es un placer pequeño divagar con la propia imaginación en el espacio del caos, más allá de los límites de la creación completada, y ver a la naturaleza aún medio tosca, en la proximidad de la esfera del mundo formado, perderse poco a poco, en todo el espacio informe, a través de todos los grados y matices de la imperfección. Pero alguien podría decir: no será una osadía censurable bosquejar una hipótesis y difundirla como un asunto para el deleite del entendimiento, que tal vez sea algo arbitrario, si consideramos que la naturaleza sólo está formada en una parte infinitamente pequeña y que infinitos espacios luchan aún con el caos para exponer en la sucesión de los tiempos futuros, ejércitos completos de mundos y de órdenes de mundos en todo el orden y belleza convenientes. (KANT, NTH, AA 01: 315).¹³

¿Qué aportan textos como el anterior al autoconocimiento de la razón? Sin lugar a dudas, salta a la vista en ellos la evidencia de que a esta facultad le asiste una irrenunciable norma del gusto, que explica el hecho de que nada le complazca tanto a esta facultad como el espectáculo de la paulatina victoria sobre el caos, a saber, la escena de la imposición de su predominio sobre la falta de configuración, sobre lo informe. Tomar el pulso a las metáforas de la razón comporta abrir, así, el continente del

temple de ánimo en que se ejerce la actividad del pensamiento. La analogía funciona como el operador que permite que el mundo se nos vuelva cada vez más inteligible, ampliando, por consiguiente, nuestra habitabilidad del mismo. El escrito de 1755 fundamenta el hecho de que el ánimo siente una especie de irresistible complacencia al imaginar la secuencia de «terribles destrucciones» que acontecen en el cosmos, indisociables de la noción de una Providencia divina, despertando en el observador una profunda admiración e incluso un temor reverencial (KANT, NTH, AA 01: 319-322). Desde el cosmos hasta el plano de las formas políticas, la razón ordena configurar componendas de orden y concierto, en las que éste no resulte de la arbitrariedad, sino, por el contrario, sea fruto de una sólida decisión por el sentido:

Cuando se tiene el espíritu repleto de estas consideraciones y de las precedentes, la vista de un cielo estrellado en una noche serena proporciona una especie de placer que sólo las almas nobles sienten. En el silencio general de la naturaleza y en el reposo de los sentidos, el poder oculto del conocimiento del espíritu inmortal habla un lenguaje sin nombre y da conceptos aún no desarrollados, que podemos ciertamente sentir, pero que no se dejan describir. (KANT, NTH, AA 01: 367).¹⁴

Una segunda línea de fuerza de la obra se detiene en la conexión entre lo heurístico en su formulación crítica y el *ars inventandi* de la Modernidad, en la tradición iniciada por la lógica de la investigación científica de Bacon, Leibniz, Thomasius y Tschirnhaus, señalando la profunda unidad que vincula a la consideración acerca de los denominados «principios de conveniencia», de los que se ocupa la *Dissertatio* (§ 30; KANT, MSI, AA 02: 417-418), con los juicios preliminares [*vorläufige Urteile*] indispensables para el uso empírico del entendimiento (KANT, Log,

AA 09: 74-75), las «máximas de la sabiduría metafísica» (KU, Einl., § V), la idea de una «técnica de la naturaleza» (EEKU, § II) y los principios trascendentales de la razón (KrV, «Apéndice a la Dialéctica trascendental». Todas estas piezas, morosamente arrancadas por el filósofo trascendental a zonas especialmente cubiertas por las sombras de lo que presuntamente yace por debajo de la línea de flotación del concepto, en las que el *lógos*, sin embargo, sorprende con su emergencia, confirman que la razón se expresa también en los términos de una *subjetividad reflexionante*, que entre otros rendimientos denuncia los límites del mecanicismo y legitima en términos especulativos la metafórica del organismo, tal y como se aborda este fenómeno del Juicio reflexionante en el § 65 de la tercera Crítica. De ello se sigue una ampliación del concepto de naturaleza (KU, § 23) que conduce a representársela a la luz de un proceder artístico y técnico, recurriendo a un modo de representar y realizar una acción conforme a un fin (RIBEIRO DOS SANTOS, 2012, p. 174-175), esto es, al vocabulario procedente de la razón en su uso práctico. La operación que presupone que la naturaleza —al modo de una *physis*— especifica ella misma sus leyes adaptándolas a su clasificación lógica constituye uno de los campos metafóricos más productivos y esclarecedores del modo en que la razón se desenvuelve en sus propios productos, aproximándose de un modo inusitado a sus propios límites, a saber, aquellos que le impiden reconocerse en horizontes, paisajes y figuras que no confirmen la cooriginariedad entre la naturaleza y la técnica, pues «[...] [l] a razón no podría asumir, ante sí misma, la responsabilidad de abandonar la causalidad, que ella conoce, para ir a fundamentos explicativos oscuros e indemostrables, que ella

no conoce». (KANT, KrV, A 626/B 654).¹⁵ Así, pues, hay imágenes que engañan —y, por ello, resultan displacenteras—, mientras que otras sencillamente producen cierta ilusión, con la que sumergen al ánimo en una deleitosa situación asociada al juego, en la que la atención se mantiene en virtud de una continuada oscilación. Este parece ser el modo que Kant elige para reclamar los derechos de la *téchne eikastiké* sobre los de la taimada *téchne phantastiké*, distinguidas con todo cuidado en *El sofista* de Platón¹⁶. Dispositivos discursivo-retóricos como las metáforas geográficas, ligadas a la conquista y ocupación progresiva de la Tierra por la facultad de pensar; como las metáforas biológico-orgánicas, en las que la razón manifiesta su continuado desarrollo, casi paralelo al de un cosmos en constante crecimiento, y las metáforas jurídico-políticas, que sellan el propósito de reforma con que la razón deja su huella sobre el mundo, dibujan, pues, la única relación saludable que aquella facultad puede mantener consigo misma. La metáfora, con su óptica y lógica anamórfica, ayuda a mirar lo más de frente que nos cabe qué conflictos y tareas arraigan en la vida de la razón, propiciando el reconocimiento del dinamismo interno de los goznes, junturas y distinciones que constituyen su estructura.

Nuria Sánchez Madrid (UCM)

NOTAS

1 Nuria Sánchez Madrid es profesora contratada doctora de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Recientemente ha traducido y preparado una nueva edición española del escrito de I. Kant *Primera Introducción de la Crítica del Juicio* (Madrid, Escolar y Mayo, 2011). Es miembro del Grupo de Investigación de la UCM “Metafísica, Crítica y Política”.nuriasma@filos.ucm.es

2 SANTOS, L. R. dos. *Metáforas da razão ou economia poética do pensar kantiano*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

3 SANTOS, L. R. dos. *A razão sensível: estudos kantianos*. Lisboa: Colibri, 1994.

4 SANTOS, L. R. dos. *Retórica da evidência ou Descartes segundo a ordem das imagens*. Coimbra: Quarteto, 2001. Esta monografía recoge un escrito previo, «*Veritas in fabula. Descartes e a poética da invenção científica*», publicado anteriormente en: SANTOS, L. R. dos Santos; Cardoso, A.; ALVES, P. M. (Ed.). *Descartes, Leibniz e a Modernidade: Actas do Colóquio Internacional*. Lisboa: Colibri, 1998.

5 Publicado originariamente en SANTOS, L. R. dos. Hobbes e as metáforas do Estado. In: _____. *Dinâmica do pensar: homenagem a Oswaldo Market*. Lisboa: Ed. da Universidade de Lisboa, 1991. p. 217-242, y recogido más tarde en SANTOS, L. R. dos. Hobbes e as metáforas do Estado. In: _____. *O espírito da letra: ensaios de hermenêutica da modernidade*. Lisboa: INCM, 2007. p. 207-243.

6 NOVALIS. *Schriften: Das philosophische Werk*, I. Darmstadt: WBG, 1981. Bd. 2.

7 Citemos sus dos trabajos más directamente relacionados con la temática de la metaforología kantiana, a saber, el artículo LOPARIC, Z. Heurística kantiana. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, n. 5, p. 73-89, 1983 y la publicación de la primera parte de su tesis doctoral, LOPARIC, Z. *A semântica transcendental de Kant*. 3. ed. Campinas: Ed. da Unicamp, 2005. El profesor Loparic dirigió, asimismo, la tesis de máster de la profesora Suze de Oliveira Piza, (PIZA, S. de O. *As imagens de Kant: sensificação de conceitos e ideias. Acerca do esquematismo, simbolização e metáfora na filosofia kantiana*. 2003. 180 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003, que analizó extensamente la monografía *Metáforas da razão* del prof. Ribeiro dos Santos. Tuve el placer de coincidir con ambos en un Coloquio sobre la influencia de Kant en la metapsicología de Freud en el Centro Winnicott de São Paulo en agosto de 2012.

8 Lecturas imprescindibles a propósito de la contribución que los trabajos de H. Blumenberg ofrecen a los estudios kantianos desde la clave poética preconizada en IHt podrían ser al menos títulos como BLUMENBERG, H. *Die Genesis der koperkanischen Welt*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1981; BLUMENBERG, H. *Paradigmas para una metaforología*. Madrid: Trotta, 2003; BLUMENBERG, H. *Salidas de la caverna*. Madrid: Antonio Machado Libros, 2004; BLUMENBERG, H. *Trabajo sobre el mito*. Madrid: Trotta, 2003 y BLUMENBERG, H. *Naufragio con espectador*. Madrid: Visor, 1995, de los que es un excelente conocedor el prof. Ribeiro dos Santos. Señalaremos asimismo, entre la recepción en castellano de esta investigación, los valiosos estudios de VILLACAÑAS BERLANGA, J. L. De nobis ipsis silemus. Reflexiones sobre H. Blumenberg, lector de Kant. *Daimon*, Murcia, n. 33, p. 65-77, 2004 y VILLACAÑAS BERLANGA, J. L. Blumenberg, lector de Kant. En: SANTOS, L. R. dos. (Coord.). *Kant: posteridade e actualidade*. Colóquio internacional, Lisboa: CFUL, 2006. pp. 31-44.

9 Subrayemos publicaciones como GIL, F. *Mimésis e Negação*. Lisboa: INCM, 1984; GIL, F. *Modos da evidência*. Lisboa: INCM, 1998, pp. 108-120; 325 y GIL, F. *Acentos*. Lisboa: INCM, 2005.

10 No queríamos dejar sin mencionar la recopilación de estudios de S. Marcucci publicada al cuidado de Cl. La Rocca con el título: MARCUCCI, S. *Scritti su Kant: Scienza,*

teleología, mundo. Claudio La Rocca (A cura di). Pisa: ETS, 2010, coincidiendo con la celebración del XI Congreso Internacional Kant de Pisa.

11 Cf. UHL, W. Wortschatz und Sprachgebrauch bei Kant. En: VV.AA. *Zur Erinnerung an Immanuel Kant*. Halle: [s.n.], 1904. p. 172.

12 Merece la pena observar, sin embargo, la atención que la aportación de Hans Vaihinger al estudio del kantismo ha recibido por parte de estudiosos como Claudio La Rocca, (LA ROCCA, C. Formen des *Als ob* bei Kant. En: DÖRFLINGER, B.; KRUCK, G. (Hrsg.). *Über den Nutzen von Illusionen: Die regulativen Ideen in Kants theoretischer Philosophie*. Hildesheim: Olms, 2011. p. 29-45), con cuya investigación el autor del libro que reseñamos comparte un decidido interés por el enfoque de los aspectos heurísticos del pensamiento de Kant.

13 Citado y comentado en IHt, p. 50.

14 Citado y comentado en IHt, p. 52.

15 KrV, «Sobre la imposibilidad de la prueba físico-teológica».

16 Véase en relación con esta distinción la discusión de Kant a propósito de la *Dissertatio philologico-poetica de principiis fictionum generalioribus* de J. G. Kreutzfeld (Königsberg, 1777), en la que el primero hace gala de una reflexión nada escolar, liberada de prejuicios dogmáticos, sobre los principios de la *poética* como técnica de producción de tramas y ficciones¹.

Recebido / Received: 11.10.2012

Aprovado / Approved: 25.11.2012

BREVE APRESENTAÇÃO DE: «DO CARÁCTER DA HUMANIDADE EM GERAL» LIÇÕES SOBRE ANTROPOLOGIA IMMANUEL KANT [1775/76]

*Leonel Ribeiro dos SANTOS**

1. Teve o Editor de *Estudos Kantianos* a feliz ideia de incluir, logo no primeiro número da nova publicação periódica, em tradução portuguesa, uma secção do Curso de Antropologia de Immanuel Kant, leccionado no ano 1775/76 e recolhido por Friedländer: aquela que leva por título «Do carácter da humanidade em geral» (*Vom Charakter der Menschheit überhaupt*), que começou a fazer parte do programa da disciplina nesse mesmo ano.¹

Do especial interesse dessa peça pode ajuizar-se a partir da sua leitura. Não tendo cabimento fazer aqui um comentário extensivo desse texto, apenas alinharei algumas considerações que possam ajudar a melhor contextualizá-lo e avaliá-lo.

Foi por sua própria iniciativa que Kant começou a leccionar o curso de *Anthropologie* no semestre de Inverno do ano 1772/73, vindo a oferecer esse curso com regularidade até ao fim da sua actividade académica. O programa do curso foi-se constituindo a

pouco e pouco, ora por acrescentamento de tópicos, ora por secundarização ou abandono de outros. Não existindo um manual de base para a lecciónaçāo, o conteúdo das lições era seleccionado e organizado pelo próprio Kant a partir de informação variada que colhia da literatura de viagens da época, da história mundial, das biografias e de outras fontes literárias. Para esta secção do seu curso, Kant usa também fontes coetâneas da reflexão antropológica, nomeadamente os principais escritos filosóficos de Rousseau. Segundo palavras de Kant, tal como o de Geografia Física, que leccionava desde 1755/56, o curso de Antropologia visava proporcionar aos seus estudantes e futuros cidadãos do mundo um mais amplo conhecimento do mundo e dos homens. Ele destinava-se não exclusivamente a filósofos, mas a homens de qualquer condição e era leccionado numa linguagem mais do género da filosofia popular do que ao estilo da filosofia escolar. Quando, por fim,

Kant dá o texto dessas suas Lições a publicar, dá-lhe o título de *Antropologia num intuitu pragmático* (*Anthropologie im pragmatischer Hinsicht*) e explica o sentido que dá a essa especificação. Diferentemente do que seria uma antropologia “fisiológica”, que estudasse aquilo que a natureza faz do homem, a antropologia “pragmática” propõe-se atender sobretudo àquilo que o homem, considerado enquanto espécie, faz de si próprio a partir do que a natureza lhe fornece. Como bem notam os Editores destas Lições,

[...] a antropologia pragmática não conduz à determinação da essência do homem nem à destinação [Bestimmung] do indivíduo enquanto considerado isoladamente, mas à destinação da espécie no seu todo [Bestimmung der Gattung im ganzen], destinação essa que subsiste na tensão histórica entre o de onde vem e o para onde vai. Por estar assim determinado profundamente pela questão da “destinação da humanidade”, o Curso de Antropologia é o lugar onde Kant desenvolve a sua filosofia da história, o que acontece, não ainda em 1772/73, mas na primeira edição do Curso que se conhece como tendo já sofrido a “viragem” pragmática, precisamente a de 1775/76. (KANT, Vorl, AA 25.1: LII).²

Assim, «[...] a filosofia da história é parte constituinte da Antropologia», e continuará a sê-lo, mesmo depois de Kant ter publicado o ensaio de 1784 – *Ideia para uma História universal numa intenção cosmopolita*.³ Na verdade, o conteúdo dessas Lições cobria um vasto leque de assuntos e matérias que actualmente são objecto de estudo da psicologia, da antropologia histórica e cultural, da antropologia social e política.

O material das *Vorlesungen über Anthropologie* é constituído por apontamentos recolhidos nas aulas por alunos de Kant nas sucessivas edições do Curso, e que, eventualmente elaborados pelos próprios que os recolhiam, eram depois disponibilizados a

outros como auxiliar para o acompanhamento da disciplina. Apesar do cuidado crítico com que deve ser usado, tal material constitui uma fonte de informação muito importante para esclarecer aspectos do pensamento de Kant ou para preencher lacunas de informação, como de resto acontece com o material igualmente recolhido de outros cursos leccionados pelo Professor Kant. Se as *Lições de Metafísica* são importantes para se compreender a formação da filosofia crítica, as *Lições de Ética* para se compreender a formação do pensamento moral de Kant, as *Lições de Lógica* para se compreender a concepção kantiana de Filosofia em geral e de Lógica e até a formação do pensamento estético de Kant, assim as *Lições de Antropologia* são importantes para se compreender a formação do pensamento de Kant não apenas no plano antropológico, mas também nas áreas conexas com a Antropologia, como o são sobretudo a filosofia da história e a filosofia política.

Se aqui chamo a atenção para a importância destes materiais das *Lições*, não é porque considere que já se tenha esgotado o que o filósofo tem a dizer nos escritos por ele mesmo redigidos e dados a publicar em vida. Estes estão muito longe de estar exauridos e, bem pelo contrário, continuarão a suscitar sempre novas interpretações. Mas aqueles outros materiais podem ajudar, e muito, a elucidar aspectos menos claros dos próprios escritos publicados. Sobretudo podem dar-nos luz sobre a génesis aporética do pensamento de Kant em vários domínios, um aspecto que não se colhe facilmente – ou que muito mais dificilmente se colhe – quando se lêem apenas as obras já acabadas, mas que, por outro lado, se revela quando podemos percepcionar os problemas que o seu autor enfrentou no processo da sua elaboração e redacção, as soluções que foi encontrando, ensaiando e

até eventualmente abandonando, as viragens especulativas, as hesitações, os bloqueios e até os becos sem saída – as perplexidades e os paradoxos – com que se deparou. Tal como o material das Reflexões, assim o dos Cursos leccionados por Kant nos pode permitir o acesso à perspectiva de um pensamento *in statu nascendi* ou *in statu fiendi*, em vez de nos propor um pensamento já feito e pronto, do qual foram limpos os andaimes e os vestígios dos muitos e diversos materiais que tornaram possível a construção, como se ele tivesse nascido ali, no acto mesmo da sua publicação. É bem sabido que Kant era um *Federdenker*, que pensava e elaborava o seu pensamento trabalhosamente e mesmo penosamente, escrevendo e reescrevendo as suas ideias, em sucessivas redacções, as quais constituem outras tantas variantes, nunca adequadamente subsumíveis e substituíveis por apenas uma delas, nem sequer por aquela que veio a ser a versão por fim publicada. O vastíssimo espólio manuscrito do filósofo, editado também na Akademie-Ausgabe (nos volumes XIV-XXIII), dá-nos sobeja e expressiva amostra desses sucessivos ensaios de redacção de um pensamento que esteve sempre em processo de elaboração. Mas se é verdade que Kant foi um *Federdenker*, ele não foi menos um *Lehrerdenker*, um filósofo que pensava e elaborava o seu pensamento no acto mesmo de lecionar os seus Cursos. E se isso vale para todos os seus cursos, é ainda mais verdade para aqueles em que ele não tinha que seguir um manual, mas ele próprio era (ou fazia) o manual. Porém, os apontamentos das Lições de Kant tomados pelos seus alunos revelam-se ainda mais importantes como fonte informativa para aqueles períodos em que escasseiam obras ou ensaios publicados pelo filósofo, ou outras fontes e meios de acesso ao seu pensamento. E é aqui o caso,

pois o texto de que se dá a tradução é extraído do Curso de Antropologia do ano 1775/76, em plena fase da vida do filósofo a que se tem chamado a «década silenciosa» (1770-1781), entre a publicação da *Dissertação de 1770* e a publicação da *Critica da Razão Pura*, um longo período em que Kant, de resto tão prolífico na década anterior, estranhamente quase nada publicou.

2. Mas que valor atribuir, então, a estes materiais? Têm eles o mesmo peso e autoridade das obras publicadas pelo próprio Kant, saídas da sua pena e por ele revistas? Têm ao menos o valor das reflexões por ele mesmo redigidas, embora não destinadas a publicação? Ou sequer o de outros seus Cursos, publicados embora por discípulos seus ainda em sua vida, a partir dos materiais que ele usava para as suas aulas, e que puderam ainda contar, nuns casos mais, noutros menos, com a sua supervisão, ou pelo menos com a sua anuência?

Evidentemente, estas peças não têm a mesma autoridade nem o valor de autenticidade que tem um texto saído da pena de Kant para os seus editores e nem sequer pode ombrear com o do espólio manuscrito. Tratando-se de apontamentos tomados por estudantes, é de presumir que estes terão registado com maior ou menor fidelidade as ideias principais expostas nas aulas dos diferentes cursos, mas de modo algum registaram todas as frases e as palavras tais quais terão sido proferidas por Kant. Há neles muitas lacunas de exposição, eventualmente até incompreensão do sentido de algumas teses e desenvolvimentos propostos pelo Professor Kant e neles registados, interpolação de opiniões próprias dos apontadores e até elaboração posterior desses apontamentos para lhes dar maior coerência. Pelo menos alguns desses apontamentos, eram depois

multiplicados em cópias manuscritas, que serviam várias gerações de estudantes que frequentavam as aulas do Professor Kant. Não só se deve pensar que há uma diferença considerável entre as aulas efectivamente dadas e os respectivos registos manuscritos que delas nos chegaram, como se deve ter cautela ao usar o conceito de ‘autenticidade’ a respeito desses textos.⁴ Não se deverá usá-los para a partir deles concluir propriamente que Kant *disse* isto ou aquilo, mas apenas que Kant o *terá dito* com bastante verosimilhança e suficiente probabilidade. É sempre um material registado e transmitido por outros e, por certo, o suposto enunciador do discurso registado, mesmo que o tenha efectivamente proferido, não o sancionou ele mesmo, *enquanto autor*, para publicação, e ainda menos para uma formal publicação. Sendo, por outro lado, um material proveniente de exposição oral em aula, não há que esperar dele nem o registo completo e fiel, nem o apuramento de estilo e a perfeita organização formal, sendo naturais os saltos, as lacunas e descontinuidades, ou também as repetições e redundâncias, ou, ainda, as referências vagas a autores e respectivas obras.

Em suma, o uso desse material, sempre que possível, deve ser aferido por outras fontes documentais, por outros registos dos mesmos cursos e do mesmo ano se os houver, pelas obras publicadas sobre os mesmos assuntos, pelas reflexões do filósofo da mesma época, pela correspondência, por outros testemunhos. Felizmente, em relação ao material desses cursos de Antropologia, temos a possibilidade de o contrastar não só com o texto da *Antropologia*, tardiamente publicado em 1798, mas também com alguns ensaios publicados autonomamente, já na década de 1780, os quais desenvolvem tópicos ou aproveitam manifestamente desenvolvimentos

que haviam constituído matéria de lecionação, desde meados da década anterior e precisamente a respeito do tópico que aqui se publica. Estão neste caso particularmente dois ensaios: o de 1784 – *Ideia para uma História universal numa intenção cosmopolita* (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* – e o de 1786 – *Começo conjectural da história humana* (*Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*). Lendo esse material das *Vorlesungen über Anthropologie*, podemos acompanhar a longa gestação de algumas importantes ideias kantianas, que foram pensadas, trabalhadas e expostas aos alunos do filósofo, curso após curso, ano após ano, antes – e por vezes muito antes – de virem a ser por fim publicadas.⁵ Kant era um pensador de gestação lenta, que tinha da filosofia e dos sistemas e ideias filosóficas uma concepção orgânica – como um germe que se desenvolve até que a ideia que, de forma oculta, dirige o seu desenvolvimento por fim se revela ao próprio pensador, e às vezes nem a este chega a revelar-se com toda a clareza –, como se depreende das suas reflexões a esse respeito expostas no capítulo da Arquitectónica da Razão Pura, as quais traduzem, sem dúvida, uma experiência pessoal dessa peculiar poética biológica da razão e dos seus produtos, que são a própria filosofia e as ideias e sistemas filosóficos.⁶

3. Como foi dito, no ano de 1775/76 dá-se, pela primeira vez, a inscrição do tópico do «carácter da humanidade em geral» (Der Charakter der Menschheit überhaupt) e o da «destinação do homem» (Bestimmung des Menschen)⁷ no programa do Curso de Antropologia, e esses tópicos replicar-se-ão, com desenvolvimentos de extensão variada mas mantendo o núcleo essencial, nas edições

sucessivas do Curso, acabando por fechar também a obra por fim publicada em 1798.

A secção, de que se oferece a tradução, tem alguma particularidade sobre as restantes: é aquela em que menos o filósofo pode contar com os dados empíricos (embora os tenha presentes) e mais tem de fazer conjecturas para preencher as lacunas relacionadas seja com os tempos passados e arcaicos, a respeito dos quais não há testemunhos, seja a respeito dos futuros e últimos, cujo sentido só pode ser descortinado e lido nos contornos e sinais do presente. Mas alguns dos tópicos maiores desta secção têm, como disse, a vantagem de terem sido objecto de abordagem autónoma pelo filósofo sob a forma de pequenos ensaios publicados, sendo de referir, para além de *Ideia de uma história da humanidade numa intenção cosmopolita* (1784), também o ensaio *Começo conjectural da história humana* (1786), a que poderíamos ainda acrescentar o ensaio de 1795 - *Para a paz perpétua*, cujo conteúdo é a explicitação de uma ideia – o tema da paz entre os cidadãos e entre os Estados, conexo, respectivamente, com a instituição de uma constituição civil de teor republicano e com a fundação de uma união de povos de natureza federal –, que se enuncia já embrionariamente, mas de modo inequívoco, na última página da secção aqui proposta do Curso do ano de 1775/76. Isso nos permite ver como as ideias que atingem por fim a sua publicação e explanação, foram primeiramente ensaiadas e expostas em sucessivas versões aos alunos dos Cursos de Kant muitos anos antes de terem alcançado a forma publicada. Já por mais de uma vez, desde que esses textos foram conhecidos na edição preparada por Brandt /Stark, venho chamando a atenção para a importância da secção que agora se publica para se compreender a precoce génese e a peculiar feição do pensamento político de

Kant, decisivamente marcado por essa sua originária inscrição na reflexão antropológica.⁸ Creio não ser exagerado dizer-se que esta peça contém *in nuce* todo o desenvolvimento posterior do pensamento político de Kant nos seus vários itens ou tópicos. No material publicado das Lições de Antropologia, em que o tópico do “Carácter da humanidade” (ou da “espécie humana”) é abordado, a versão Friedländer do ano 1775/76 é a que oferece o tratamento mais extenso (22 pp., contra 14 pp., na versão do ano 1784/84, e 9 pp. nas versões dos anos 1777/78 e 1781/82). Para além da vantagem de nela surgirem já com grande clareza todos os tópicos relevantes que determinarão o posteriormente publicado pensamento histórico-político de Kant, esta peça tem ainda o interesse de nela ser já claramente visível a adopção explícita de uma linguagem biológica (*Keime, Anlage, Naturanlage, Embryon, Entwicklung*) para expor o desenvolvimento da espécie humana ou da humanidade ao longo da sua história. Por essa mesma época, com efeito, Kant aplicara-se ao esclarecimento do problema das raças humanas – no ensaio que serviu de Anúncio ao seu Curso de Geografia desse mesmo ano de 1775 (publicado embora posteriormente em 1777) – e a linguagem importada da História Natural – entendida, porém, à maneira de Kant, não como uma mera *Naturbeschreibung*, mas como uma verdadeira *Naturgeschichte* –, éposta já ao serviço da compreensão do problema antropológico, pensado sob o tópico da «destinação do homem» (*Bestimmung des Menschen*). Mas não é nada menos significativo que essa linguagem biológica ocorra associada ao intenso e explícito uso do pressuposto teleológico aplicado à natureza. De facto, se há um domínio na filosofia de Kant onde o princípio teleológico foi efectiva e amplamente aplicado, muito antes de vir a

ser reconhecido e assumido para a natureza orgânica como um princípio transcendental na sua peculiar legalidade e legitimidade (o que só virá a acontecer formalmente em 1788, no ensaio de resposta a Georg Forster, *Sobre o uso de princípios teleológicos em Filosofia*, e depois nas Introduções à *Crítica do Juizo* (1790) e na Segunda Parte desta obra), esse domínio foi o da antropologia histórica e política; ou seja, precisamente aquele que se refere ao tópico aqui visado, pois se trata de ver se a humanidade efectivamente progride ou não para a perfeição. Questão esta que tem um inequívoco interesse moral, pois se a resposta à questão do progresso e aperfeiçoamento da humanidade for negativa, se a destinação da humanidade não tem hipótese de se cumprir, então o imperativo moral não faz qualquer sentido.

Mas qual o estatuto de tal pressuposto teleológico que se invoca nestas Lições de 1775? Poder-se-ia pensar que o filósofo faz aqui um uso acrítico ou dogmático do conceito de finalidade da natureza, ao qual só muitos anos depois virá a reconhecer a legitimidade, ligando-o ao juízo reflexionante. Não penso que seja o caso. Pois se trata não de uma teleologia em sentido forte e apoiada num qualquer conhecimento objectivo ou com pretensão de oferecer um tal conhecimento, mas de um pressuposto tomado apenas como fio condutor da história humana, o qual permite iluminar e dar sentido a um conjunto de fenómenos directamente implicados sobretudo com aquilo que mais tarde será designado pelo filósofo como sendo os «fins essenciais da razão» (KANT, KrV, B 867). Contudo, esse pressuposto teleológico de uma natureza que está orientada a fins, conduz a própria economia do mal que está implantado na natureza humana, e do qual, segundo Kant, provém, por paradoxal que pareça, todo

o progresso social, cultural, artístico, político e até moral da humanidade, um progresso que necessita, porém, do amplo horizonte da história para se desenvolver e que, na verdade, está sempre em risco de ser interrompido e de sofrer retrocessos. É legítimo perguntar como se compatibiliza este suposto fim da natureza em relação à espécie humana com a ideia, que virá também a ser insistente, segundo a qual o homem deve agradecer a si mesmo tudo aquilo que alcança, no que parece antes sublinhar-se a capacidade de liberdade e de autonomia do homem. Enfrentamos sem dúvida aqui um paradoxo: a natureza do homem é tal que ele tem de sair da natureza para a cultura e a civilização, tem de deixar a orientação da mera natureza (pelo instinto) e passar a guiar-se pela sua própria razão e liberdade! É como dizer que a natureza quer que o homem saia da natureza física ou da animalidade, para que, enquanto espécie, chegue a realizar a sua natureza verdadeiramente humana, que é de ordem moral, e que tire de si mesmo – isto é, da sua razão, da sua liberdade, do seu esforço – tudo aquilo que é chamado a ser e que pode vir a ser. Só no termo desse processo de auto-destinação mediante a sua liberdade e razão ele chegará por fim a realizar a sua verdadeira destinação e encontrará então também a sua verdadeira natureza, o que não alcançaria fazer por um regresso a uma mítica e supostamente idílica natureza originária. O paradoxo não faz mais do que exprimir a peculiar condição do homem: a natureza dotou-o de duas disposições (*Anlagen*) para diferentes fins da sua humanidade – enquanto espécie animal (*Thiergattung*) e enquanto espécie moral (*sittlicher Gattung*) –, e disso resulta um conflito (*Wiederstreit*) que só termina quando, mediante o próprio cultivo assumido dos seus talentos, o homem realizar plenamente a sua natureza moral.

Então, as artes e a civilização, com os seus ingredientes, já não se oporão mais à natureza, mas é precisamente «[...] a cultura ou arte perfeita que se torna de novo natureza, o que, enquanto tal, constitui o objectivo último da destinação moral da espécie humana», como se lê no ensaio de 1786⁹, tese que, todavia, se ensaiara já e indicara em muitas passagens das *Lições de Antropologia* da década anterior.

4. Na edição do curso de 1775, a secção aqui proposta em tradução leva o título «Do carácter da humanidade em geral». Em edições posteriores do Curso, em vez de “humanidade” (*Menschheit*), aparece a expressão “espécie humana” (*Menchengattung*). Essa secção, seja no curso de 1775 seja nos cursos dos anos sucessivos de que há registo, é dominada pelo intenso diálogo com Rousseau. Isso está claro desde as primeiras linhas do texto, que sublinham a importância da secção e elencam as principais questões em debate. Central será o confronto entre o estado selvagem (o homem natural) e o estado civil (o homem social ou civilizado). Qual deles preferir?

Embora faça, não só nesta edição do Curso mas em todas as sucessivas edições do mesmo, uma interpretação muito favorável das ideias de Rousseau, o Professor Kant não defende, contudo, o regresso do homem ao estado de natureza selvagem; e, aliás, segundo a sua interpretação dos escritos do genebrino, nem este advogaria uma tal solução, mas apenas propunha essa ideia para fazer ver melhor até que ponto deveriam ser reformadas as instituições da sociedade humana para corresponderem à natureza do homem. De qualquer forma, para Kant, está fora de dúvida que «só no estado civil o homem desenvolve os seus talentos», que «[...] o estado civil tem a vantagem de poder tornar os homens positivamente felizes e

positivamente virtuosos», que «[...] o fim da natureza em relação ao homem é a sociedade civil», como se lê em passos da peça em análise. Na verdade, Kant já se tinha ocupado intensamente da leitura de Rousseau na primeira metade da década anterior, deixando registado em incisivas notas pessoais o forte impacto que sobre ele exerceram as ideias do filósofo genebrino. E, pelo testemunho tardio de Herder, sabemos que já fazia uso dos escritos de Rousseau nos seus Cursos dessa época.¹⁰ Mas as Lições de Antropologia, a partir do ano 1775, dão a Kant a oportunidade para um novo confronto crítico com as ideias do *citoyen de Genève*. Esse confronto traduz-se numa reavaliação do sentido e coerência das teses expostas por aquele no *Discurso sobre a origem da desigualdade*, no *Emílio* e no *Contrato Social*, sendo muito significativo que, contrariando a recepção geralmente negativa e a acusação de incongruência que pesava sobre aquelas obras, Kant se esforce por ver o sentido positivo e até conforme com a razão que lhes preside. Não menos importante, porém, é o facto de que o debate estabelecido com Rousseau nessas Lições vai constituir a oportunidade para que Kant explique a sua própria antropologia, a sua filosofia da história e a sua filosofia política.

Na peça que aqui se apresenta, são também referidos outros autores que haviam tratado da condição do homem enquanto animal (Lineu, Moscati, Dampier) e, mesmo não sendo nomeado, adverte-se também em fundo a presença de Hobbes e da sua antropologia, na caracterização muito forte que é feita da maldade e da insociabilidade natural do homem (*Bösartigkeit*, *Unverträglichkeit*, *Ungeselligkeit*) e da necessidade do surgimento da coerção e a vários níveis de intensidade, até chegar à coerção íntima da própria consciência moral, mas antes de mais da coerção civil de

uma autoridade, para que o homem possa, em sociedade, desenvolver todos os seus talentos e realizar a sua natural destinação.

Particularmente significativa é a demorada reflexão feita sobre o que se poderia chamar a economia do mal, a ideia de que todo o bem (social, cultural, político e até moral) é extraído do mal, da raiz do mal que há na natureza do homem. Importante também a ideia de aperfeiçoamento do homem civil que se traduz na instituição da constituição do Estado segundo as regras do direito e da moralidade e na subsequente instituição de uma ordem federal dos Estados – um *Völkerbund* – como condição para tornar desnecessárias as guerras e para que a humanidade possa realizar toda a perfeição de que é capaz. Na última página da peça revela-se também a peculiar forma do que se poderia chamar a utopia kantiana: a indefectível crença no progresso da humanidade como desenvolvimento dos germes morais que a natureza nela pôs, mas um progresso tal que se objectiva e se mede pelo que a humanidade alcança no aperfeiçoamento das suas instituições políticas, antes de mais, na qualidade da constituição civil. No curso de 1775 ainda não é explicitamente nomeado o tipo de constituição civil que Kant considera adequada a seres humanos. Mas nas edições posteriores do Curso isso torna-se cada vez mais explícito num sentido claramente republicano: trata-se de equacionar e temperar mutuamente os três ingredientes – a lei, a liberdade e o poder (as 4 combinações possíveis e as tipologias de regime político): lei e poder sem liberdade (despotismo); liberdade, sem lei e sem poder (anarquia); poder sem liberdade e sem lei (barbárie); liberdade, regulada pela lei comumente criada e garantida pelo poder comumente instituído (República). Equação que será a da

versão final publicada por Kant em 1798 do seu *Curso de Antropologia*. Todavia, mesmo no Curso de 1775, esse Estado supõe já uma constituição civil qualificada, na qual, nomeadamente, o homem possa desenvolver todos os seus talentos, pois «o fim da natureza em relação ao homem era – mas não que ele ficasse nas florestas ou que a elas volte – a sociedade civil». Pois o homem está destinado, «[...] como um membro de toda a sociedade a tornar-se perfeitamente feliz e bom» (no estado de natureza só era isso negativamente). O professor Kant reconhece que «[...] um tal Estado ainda não existe, mas podemos esperar que ele venha a existir mediante muitas revoluções» (*durch viele Revolutionen*). Mais se lê aí que «[...] o estado civil perfeito consiste na edificação da sociedade com todas as condições práticas de uma sociedade de seres iguais» e que «[...] antes que esta sociedade seja erigida e alcançada, não podemos acreditar que o homem possa atingir o supremo grau de perfeição civil», pois «[...] o homem como indivíduo não se pode tornar perfeito sozinho, até que o todo da sociedade se torne perfeito». Todavia, «[...] se for erigido um Estado tal que nele tudo seja construído segundo as regras perfeitas do direito e da moralidade, então isso tornar-se-á uma condição sob a qual cada um pode tornar-se perfeito.» O que estas palavras parecem expor é uma concepção orgânica da vida social e política, a qual só pode verdadeiramente corresponder àquilo que, anos depois, Kant passa a designar pela ideia de constituição republicana. Sublinhe-se, ainda, em articulação com o problema político, o papel decisivo reconhecido à educação, não como um mero problema do indivíduo, mas como um problema do todo social e da própria humanidade. Expõe-se também, nessas páginas finais, a ideia da necessária reforma da religião num sentido

moral, ao mesmo tempo que se sugere a sua importante função como complemento da moralidade. Propõe-se, em suma, um vasto programa orgânico de reformas: na educação, na religião, na política, na moral. A utopia kantiana expõe-se, por fim, no tema da fundação da paz, associado à ideia messiânica de construção de um «paraíso na terra» ou de um «reino de Deus», expressões sob as quais se insinua já aquilo que, nove anos depois, na proposição oitava do seu ensaio *Ideia de uma História universal numa intenção cosmopolita*, Kant designará pela provocante expressão do «quiliásimo» ou milenarismo, de que admite uma versão filosófica, um tópico, por certo, estranho e ao qual não se tem dado grande importância, mas que o filósofo expressamente retomará e desenvolverá ainda em *A Religião nos limites da mera razão* (1793) e em *O Conflito das Faculdades* (1798).

Mas não faz sentido prosseguir na ingrata tarefa de tentar resumir, em secas fórmulas, toda a riqueza e densidade de um texto que está aí e que se pode ler e saborear na sua inteireza.

NOTAS

* Leonel Ribeiro dos Santos é Professor Catedrático da Universidade de Lisboa (presentemente, Professor Visitante na UFSC, Florianópolis, Brasil). Principais áreas de investigação: Filosofia Kantiana, Filosofia Moderna, Filosofia do Renascimento, Estética, Poética e Retórica Filosóficas. Publicações: *Metáforas da Razão ou economia poética do pensar kantiano* (FLUL: 1989; FCG: 1994); *O espírito da letra. Ensaios de Hermenêutica da Modernidade* (INCM:2008); *Regresso a Kant. Ética, Estética, Filosofia Política* (INCM:2012); *Ideia de uma Heurística Transcendental. Ensaios de Meta-Epistemologia Kantiana* (Esfera do Caos: 2012); *Retórica da Evidência ou Descartes segundo a ordem das imagens* (Quarteto: 2001; CFUL:2013).

Leonel Ribeiro dos Santos is Full Professor at the University of Lisbon (currently, a Visiting Professor at the UFSC, Florianópolis, Brazil). Main fields of research: Kantian Philosophy, Modern Philosophy, Philosophy of the Renaissance, Aesthetics, Philosophical Poetics and Rhetoric. Publications: *Metáforas da Razão ou economia poética do pensar kantiano* (FLUL:1989; FCG:1994); *O espírito da letra. Ensaios*

de Hermenêutica da Modernidade (INCM:2008); *Regresso a Kant. Ética, Estética, Filosofia Política* (INCM:2012); *Ideia de uma Heurística Transcendental. Ensaios de Meta-Epistemologia Kantiana* (Esfera do Caos: 2012); *Retórica da Evidência ou Descartes segundo a ordem das imagens* (Quarteto:2001; CFUL:2013).

1 As *Vorlesungen über Anthropologie*, sob criteriosa responsabilidade e com base no trabalho editorial de Reinhard Brandt e Werner Stark, foram editadas na série das *Kant's Vorlesungen* (herausgegeben von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Band II: *Vorlesungen über Anthropologie*) em dois tomos, constituindo o vol. XXV dos *Kant's gesammelte Schriften*, editados pela Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften [Akademie-Ausgabe: Ak], Berlin: Walter de Gruyter & Co.,1997. A secção em questão encontra-se no Tomo I (Erste Hälfte), p. 675-697. Referir-me-ei a essas Lições (ou Lição), designando-as também por Cursos (ou Curso).

2 «*Einleitung*».

3 KANT, V-Anth, AA 25/1: LII-LIII.

4 Sobre a origem, a transmissão e o valor desses materiais, veja-se a «*Einleitung*» dos editores Reinhard Brandt e Werner Stark à sua edição das *Vorlesungen über Anthropologie*, KANT, V-Anth, AA 25/1: LXXX ss.

5 O caso mais óbvio é o do ensaio publicado em 1784, cujo assunto e até título se anunciam nas últimas linhas do registo do Curso de Antropologia [*Menschenkunde*] lecionado no Outono de 1781, rematando as considerações que terá feito o Professor Kant a respeito de filosofia política, nestes termos: «O ponto de vista a partir do qual os princípios deveriam considerar os Estados tem de ser não apenas patriótico mas também cosmopolítico, isto é, orientar-se ao bem universal do mundo. [...] Por conseguinte, para estimular o desejo de honra dos principes no sentido de eles se esforçarem por tais fins sublimes e trabalharem para o bem-estar de todo o género humano, seria de grande utilidade uma história que fosse escrita apenas a partir de uma intenção cosmopolita.» KANT, V-Anth/Mensch, AA 25/2: 1202-1203 (tradução nossa, grifo nosso).

6 KANT, KrV, B 861-863.

7 Coube a um dos Editores desta Lições, o Prof. Reinhard Brandt, colocar também pela primeira vez em evidência o tópico da *Bestimmung des Menschen* como tema e fio condutor para uma interpretação global do programa filosófico de Kant: BRANDT, R. *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*. Hamburg: F. Meiner, 2007. O tópico fora lançado em 1748 por Johann Joachim Spalding, na sua obra *Betrachtung über die Bestimmung des Menschen* (depois, em 1765 e 1796: *Die Bestimmung des Menschen*) e tornar-se-ia um “tópico de época”. Ao assumi-lo na sua antropologia e filosofia da história, Kant transforma-o profundamente.

8 Vejam-se os meus ensaios: SANTOS, L. R. dos. O Eurocentrismo crítico de Kant. In: COSTA, F. G.; SILVA, H. G. (Org.). *A Ideia Romântica de Europa*. Lisboa: Colibri, 2001. p.153-178; SANTOS, L. R. dos. Republicanismo e Cosmopolitismo: a contribuição de Kant para a formação da ideia moderna de Federalismo. In: LEAL, E. C. (Org.). *O Federalismo Europeu: história, política e utopia*. Lisboa: Colibri,

2001. p.35-69; SANTOS, L. R. dos. Kant: da reinvenção do Republicanismo à ideia de uma “República Mundial. *Cadernos de Filosofia Alemã*, São Paulo, v. 16, p. 13-54, jul./dez. 2010. Mais recentemente, em conferência apresentada do V Colóquio Kant da UFPEL: SANTOS, L. R. dos. Génese e matriz antropológica do pensamento político de Kant. In: COLÓQUIO KANT DA UFPEL, 5. 2012, Pelotas. *Moral e Antropologia em Kant*. Pelotas: IFIBE, 2012; p. 55-116. Alguns dos tópicos desta sumária apresentação da peça de 1775 são mais amplamente desenvolvidos no primeiro ponto da referida conferência.

9 «[...] vollkommene Kunst wieder Natur wird: als welches das letzte Ziel der sittlichen Bestimmung der Menschengattung ist» (KANT, MAM, AA 08: 117-118).

10 HERDER, J. G. *Briefe zur Beförderung der Humanität: Sechste Sammlung*. [S.l.]: Hartknoch, 1795; p. 79.

Recebido / Received: 10.10.2012

Aprovado / Approved: 2.12.2012

«DO CARÁCTER DA HUMANIDADE EM GERAL»

LIÇÕES SOBRE ANTROPOLOGIA

IMMANUEL KANT [1775/76]

Fernando M. F. SILVA*

NOTA INTRODUTÓRIA

O seguinte texto, no original alemão «Vom Charakter der Menschheit überhaupt», consiste na tradução de uma lição – ou, para sermos mais exactos, da transcrição de uma lição – de Antropologia proferida por Immanuel Kant, no semestre de Inverno de 1775/76, na Universidade de Königsberg. A transcrição desta, bem como de muitas outras, foi feita por Friedländer, que, a par de outros alunos de Kant, paulatinamente recolheriam os textos que hoje compõem os dois tomos da série *Kant's Vorlesungen, Vorlesungen über Anthropologie*, no volume XXV dos *Kant's gesammelte Schriften*, editados pela *Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften* [Akademie-Ausgabe: AA], Walter de Gruyter & Co., 1997. O texto em causa surge neste volume sob diferentes versões, consoante o ano da sua produção. A versão do texto de que se dá aqui a tradução é a mais extensa de todas, e encontra-se no Tomo I (Erste Hälfte) do referido volume, p. 675-697.

Para além do desígnio geral de um tal trabalho – o de apresentar em língua portuguesa o texto de uma das mais férteis, centrais lições de todas as que compõem o volume das *Lições de Antropologia* de Kant, alguns critérios gerais, de ordem mais específica, pois de ordem estilística e linguística, orientaram o processo de tradução.

Em primeiro lugar, o respeito pelo incontornável facto de que o texto em causa não foi directamente elaborado, trabalhado, consumado pela mão de Kant – e pode até não ter sido literalmente proferido sob a forma que até nós chegou –, antes se trata de uma *lição* na mais verdadeira acepção da palavra: um texto repleto de repetições (inerentes a uma tal espécie de comunicação oral, e necessárias à boa compreensão dos seus ouvintes), denotando uma (apenas aparente) desconexão das suas diferentes partes, pleno de momentos indefinidos e longas, por vezes intrincadas passagens. O critério passou aqui, porém, não por remediar o que, à primeira

vista, se poderia afigurar complexo, ou até problemático, mas antes por preservar a cadência original, genuína, embora inacabada de um texto que se pretende ouvido como uma lição e, sobretudo, uma lição de Antropologia de Kant. A pontuação, a estruturação dos parágrafos, possível numeração no corpo do texto, entre outros aspectos foram, por isso, deliberadamente deixados intocados.

A procura de uma preservação integral da sonoridade do texto kantiano reflecte-se também em outros aspectos, mais directamente relacionados com o próprio uso que Kant faz da língua. Dois aspectos emergem aqui. Um primeiro, relacionado com o uso mais oral, directo que Kant necessariamente emprega, e no qual foi possível respeitar ao máximo a versão original do texto. Expressões como «*thut [...] Gewalt*», «*Meinung des Wahns*», «*Eingriff gethan*», embora pudessem ter sido mudadas, foram mantidas, sempre que possível, na sua significação literal (por exemplo: «fazer violência», «opinião da ilusão», etc.) Apenas uma vez Kant se refere a «*Gewalt ausüben*» (KANT, V-Anth/Fried, AA 25: 678), aqui traduzido, no contexto, por «exercesse violência». Por outro lado, algumas expressões em língua não-alemã, como «*Etablissement*» (KANT, V-Anth/Fried, AA 25: 693), «*in publico*» (V-Anth/Fried, AA 25: 696), entre outras, foram mantidas como no original. Outras, como «*Climata*» (V-Anth/Fried, AA: 25: 679) «*Bonitaet*» (V-Anth/Fried, AA 25: 687) ou «*Delicatesse*» (V-Anth/Fried, AA 25: 685), onde a tradução remeteria excessivamente para a palavra original, foram alteradas para o seu significado mais próximo em português («climas», «bondade», «iguardia»). Numa palavra, sempre que possível, e onde uma tal opção não desvirtuasse o texto de Kant ou, por outro lado, tivesse em excessiva

consideração o interesse do leitor português, o original foi respeitado à letra.

Um segundo aspecto, contudo, obrigou a algumas alterações: refiro-me a certas expressões com ocorrência híbrida no decorrer do mesmo texto, a expressões cujo desdobramento lexical no alemão obrigou a alterações no respectivo desdobramento lexical em português, e a opções que, devido à singularidade da expressão ou palavra em causa, tiveram de ser tomadas, e que são da minha inteira responsabilidade; numa palavra, refiro-me a todas as expressões que obrigaram a, pelo menos, *não manter* o termo original.

Embora algumas destas venham a ser mencionadas em notas com o decorrer do texto, convirá apresentar aqui alguns exemplos para cada uma das vertentes deste problema. Quanto a palavras de ocorrência dupla, os exemplos de «*Bestimmung*», «*Stand*» e «*Füße*» são, creio, elucidativos. Qualquer uma destas, já por si, uma palavra com mais do que dois significados (consoante o seu contexto), a palavra «*Bestimmung*» aparece várias vezes no texto kantiano sob uma de duas formas: ora como a normal designação para «determinação» (determinar sobre, definir, estipular), ora, mais especificamente, para designar a «destinação» (de que o homem, apenas para recordar Kant, tem duas), numa acepção mais teleológica da palavra. Onde necessário, pois (como em KANT, V-Anth/Fried, AA 25: 682), esta mesma distinção foi feita. «*Stand*», por sua vez, surge no texto sob duas roupagens: uma (KANT, V-Anth/Fried, AA 25: 685-686), designando o «*Stand*» (a «posição» de cariz social), a ausência do qual, recordando Kant, é a miséria que opõe o homem, e «*Stand*» como em «*Civielstande*» (V-Anth/Fried, AA 25: 681), onde a palavra assume, como noutras passagens, um cunho de «condição». No exemplo de «*Füße*», as palavras «*patas*» e «*pés*»

foram utilizadas consoante «Füße» se referisse aos pés dos animais ou dos homens.¹

Quanto ao problema do campo lexical, outros dois exemplos emergem. Um, é o exemplo da palavra «wild» (entre outros, KANT, V-Anth/Fried, AA 25: 675), que facilmente se traduz por «selvagem», mas que surge ainda sob as formas «Wildheit» e «Wildniß» (V-Anth/Fried, AA 25: 689). Se em «Wildniß», a opção parece óbvia («selva»), «Wildheit» (KANT, V-Anth/Fried, AA 25: 689) levanta outros problemas. Porque soluções como «selvajaria», «barbárie» pareceram ou aquém, ou além do desejado, optou-se por «estado selvagem», isto é, a mesma opção utilizada em «wilden Zustande» (KANT, V-Anth/Fried, AA 25: 675), o que, mesmo incluindo o aqui inexistente «estado» (o «Zustand»), vai mais ao encontro do estado a que Kant implicitamente se refere, a saber, o «estado natural» («Naturzustand»), em contraposição com o «estado civilizado». Outro problema, talvez mais espinhoso, é o da frequente ocorrência das palavras «Unverträglichkeit», «unverträglich», «verträglich», «Ungeselligkeit» ou «ungesellig». Ora, embora «Unverträglichkeit» e «Ungeselligkeit» estejam relacionadas em Kant, resolvemos distingui-las, mantendo a literalidade e o significado etimológico de ambas, traduzindo «Unverträglichkeit» por «intratabilidade» (relacionada, pois, com o *trato*, com o *contrato*, ou a ausência deste), e «Ungeselligkeit» por «insociabilidade» (relacionada, pois, com a sociedade, o sociável), e, por conseguinte, «unverträglich» e «ungesellig» por «inratável» e «insociável». O problema agudiza-se, porém, com a palavra «verträglich» (KANT, V-Anth/Fried, AA 25: 679), que surge uma única vez no texto, e que impossibilita a correcta utilização de um simples «tratável». Optou-se, aí, pois,

por «dados a entender-se», em referência à *possibilidade de trato* que Kant pretende significar com a expressão.

Uma última nota para a ocorrência de duas palavras de complexa tradução. Uma, é a ocorrência única da palavra «lasterhaft» (KANT, V-Anth/Fried, AA 25: 687), referente ao homem que tem vício ou vícios («Laster»). Acontece, porém, que Kant refere-se aqui não a quem os tem, mas *àquele* que os tem e, por conseguinte, *o é*. À falta de melhor expressão na língua portuguesa (e porque viciado não é aqui, de todo, a solução pretendida), optou-se por «imoral», com respeito à imoralidade de se ter vícios, e à imoralidade em contraste com o decoro e a consciência moral. O outro problema, mais complexo, prende-se com a ocorrência única da palavra «zweckmäßigen» (KANT, V-Anth/Fried, AA 25: 684). Trata-se esta, consabidamente, de uma palavra central não só neste texto, mas no todo do edifício teórico kantiano. Trata-se esta, em contrapartida, de uma palavra que foi já traduzida de diversas maneiras – «conforme a fins», «conforme a fim», «em conformidade a fins», «etc. –, cada qual destas maneiras meritória, e cada qual insuficiente (pois talvez não exista uma palavra que realmente traduza o que Kant entende por «zweckmäßig» ou «Zweckmäßigkeit»). Também a minha opção se inscreve, inevitavelmente, entre estas. «Final», a opção aqui usada, pretende, todavia, cingir a inevitável prolixidade que a integral explicação do conceito acarretaria a um mínimo possível, procurando apenas aludir ao carácter teleológico, conveniente, finalizante da forma final que Kant com ele procura. Mas, sobretudo, «final» pretende ser uma solução especificamente – e apenas – para o texto em causa, onde a palavra surge como «der wahren, zweckmäßigen Bestimmung», e onde, por conseguinte, a palavra procura respeitar não só

a ideia de que a destinação final, conforme ao fim do homem, é a verdadeira, mas também o carácter premonitório de todo o conteúdo significativo que a palavra virá efectivamente a conter no futuro.

Insere-se no corpo do texto, entre parêntesis rectos, a correspondente paginação do texto original, seguindo a edição utilizada, a saber, a Akademie-Ausgabe, Bd. XXV: 1, Walter de Gruyter, 1997.

«DO CARÁCTER DA HUMANIDADE EM GERAL» LIÇÕES SOBRE ANTROPOLOGIA IMMANUEL KANT [1775/76]

[675] Eis uma secção importante, sobre a qual já muitos autores ousaram escrever (o mais importante de todos Rousseau²): que devemos pensar da humanidade em geral? Que espécie de carácter possui ela entre os animais, e entre todos os seres? Quanto bem e quanto mal há nela? Conterá ela uma fonte para o mal, ou para o bem? Em primeiro lugar, importa caracterizar o homem enquanto animal. Lineu³ afirma que, mesmo após muito reflectir sobre o homem enquanto animal, nada encontra nele de especial, razão por que é forçado a inseri-lo na mesma classe dos macacos. Ora, se pretendêssemos aferir o carácter do homem a partir disto, um tal dado revelar-se-ia muito desfavorável, ou não fossem os macacos animais extremamente maldosos e falsos. Aqui, contudo, procedemos à comparação entre os homens e todos os animais em geral, e por isso perguntamos em primeiro lugar: se o homem se encontrasse num estado selvagem e não fizesse uso da razão, que espécie de animal seria ele? Seria um animal belo ou feio; hábil ou inábil? Por certo, não se contaria entre os animais belos; contudo, visto possuir órgãos hábeis, seria

um animal deveras hábil e, por conseguinte, não poderia ser um animal frágil. Exemplos comprovam que, mesmo nesse estado, alguns homens provaram ser suficientemente audazes para *domar* lobos, ainda que ninguém ouse hoje um tal duelo. Devido à sua habilidade e força, o homem sentir-se-ia, pois, perfeitamente seguro na floresta. Mas não seria um animal belo. Imaginemos o homem no seu estado selvagem, nu e conservando a sua barba (a qual bem poderia dispensar nesse estado, dado que os suores que são hoje retidos pelas roupas e originam a barba transpirariam em si ainda mais [676] profusamente, tornando-o um ser deveras *grosseiro*): o homem seria, então, um animal muito feio. Aliás, muito haveria a discutir a propósito da beleza. Dampier⁴, comprovando isto mesmo, indica que as mulheres selvagens são extremamente feias, a ponto de deixarem descair os seus longos seios, ou lançarem-nos por sobre os ombros. Hoje em dia, o homem torna-se belo por meio do seu intelecto. O lugar da beleza está na face, onde os músculos entram em acção e as feições começam a insinuar-se; o que, porém, seria impossível encontrar no estado selvagem. Já a habilidade do homem, é indesmentível. Pergunta-se, além disso, como seria constituída a sua figura: andaria ele por meio de 2, ou de 4 pés? Eis uma importante questão, logo que a formulemos. Porque, todavia, esta questão não foi ainda devidamente investigada, forçoso é que a determinemos com maior precisão. Porque o homem deveria ser dotado de razão, destinou-se que andasse sobre 2 pés, por ser esta, justamente, a melhor maneira de cultivar a razão; e porque a linguagem é cultivada pela razão, então, o homem tem de estar constituído para poder produzir uma tal linguagem; pois, ainda que a primeira linguagem lhe tivesse sido revelada, ele poderia sempre chegar a um

estado em que a pudesse esquecer. Mas, se pensarmos o homem desprovido de razão e de linguagem, como poderia ele viver da melhor maneira? Ser-lhe-ia mais vantajoso deslocar-se sobre 2, ou sobre 4 pés? A este respeito, é de consultar o ensaio do Sr. Moscati⁵ [677] de *Pavia*, o melhor e mais belo ensaio desta espécie, escrito com singular competência anatómica. O fim da natureza em relação ao homem foi que ele conservasse a sua espécie, o que significa que ele está por natureza constituído para poder viver em qualquer estado. Estivesse ele constituído apenas para o estado civilizado, por certo pereceria assim que caísse no estado selvagem; e estivesse ele constituído apenas para o estado selvagem, por certo não poderia cultivar a sua razão. Assim, para que se pudesse conservar enquanto animal, o homem teria de estar constituído de modo que o mesmo lhe viesse a acontecer se ele cultivasse a sua razão – o que, todavia, continuaria a ser contingente. Contudo, se ele fosse dotado de razão, então poderia posteriormente forçar-se a andar sobre os seus 2 pés (pois a razão pode sempre conservar-se). A natureza, todavia, cuidou de tal maneira dele, que ele poderia subsistir mesmo que não fosse dotado de nenhuma razão. Mas a nossa construção está disposta para o uso de 2 pés. Os macacos possuem igual construção, e andam sobre 4 pés – embora possam também andar sobre 2 membros; o que, porém, não é necessário. Por certo, os nossos braços são demasiado curtos em relação aos nossos pés, e os dos macacos muito longos, a ponto de estes quase andarem erectos quando se sustêm sobre as patas anteriores. Mas, na ilha de Madagáscar, existem homens que andam sobre 4 pés e, além disso, possuem mãos igualmente longas, o que pode variar muito em função da sua idade e do uso continuado

destas. *Pelo que* não podemos determinar com exactidão a primeira formação <do homem>.

O homem, tomado enquanto animal, é um animal extremamente intratável. No estado selvagem, nada há que ele mais tema do que um outro homem.

Assim se apavorou Robinson⁶ na ilha, ao aperceber-se de pegadas humanas. O homem é perfeitamente capaz de se proteger de todos os animais, desde que conheça já a espécie e a natureza destes; só não o é de um seu semelhante, pois, sendo este uma criatura arguta, é-lhe impossível descobrir as suas armadilhas. Este pode apresentar-se amistosamente e, todavia, agir com malícia, sabendo disfarçar-se, dissimular-se e excogitar constantemente novos meios de se tornar perigoso para o outro. [678] Estando há muito tempo só na ilha e, como tal, julgando-se totalmente seguro, qualquer homem ver-se-ia tomado por um grande medo ao aperceber-se da presença de outro homem; pois, agora, ele não mais poderia sentir-se perfeitamente seguro. Agora, ele teria um inimigo mais perigoso do que todos os animais selvagens; pois, destes, poderia ele proteger-se, e até enganá-los, mas não do homem, que o pode perseguir, estar atento a todas as suas acções e ser para ele um obstáculo e um perigo em todos os aspectos. Dir-se-ia que, por terem as mesmas carências e sentirem as mesmas provações, os homens se *descobrem* uns aos outros, se conhecem mutuamente e vivem em sociedade; e, todavia, nem aí é possível que um confie totalmente no outro, por não saber aquele se o outro não voltará a visá-lo. Entre as espécies animais, não devemos por certo contá-lo entre os carnívoros, visto não parecer que tenha um apetite imediato pelo sangue animal de outros animais, por dilacerar ou esventrar; para além disso, a sua constituição não é exactamente igual à de um carnívoro

(parece, aliás, que ele poderia sustentar-se de vegetais). Contudo, com respeito à sua própria espécie, com respeito a outros homens, ele deve ser considerado um carnívoro, na medida em que se mostra desconfiado, *violento* e hostil em relação ao seu semelhante, o que não se revela na condição civil (pois, aí, o homem é mantido sob coerção), mas que nunca deixa de germinar e nos vincula ainda sobremaneira ao estado animal. Preste-se atenção a uma sociedade: e vejamos se cada homem não toma aí o outro por seu inimigo, desconfiando muito de todos quantos não conhece e, por isso mesmo, mostrando-se muito retraído. Supondo que toda a coerção da ordem civil cessasse de súbito, ninguém se sentiria seguro em sua casa; todos temeriam que alguém arrombasse a sua casa durante a noite, e sobre eles exerceisse violência. E não devemos afirmar que só a populaça assim agiria; todos os homens [679] são por natureza populaça, e os que o não são agora, deixaram-se refinar pela ordem e pela disciplina civis. Assim estas cessassem, e também o refinamento terminaria, e todos os homens voltariam a ser populaça. Esta maldade está na natureza de todos os homens. Ora, visto ser esta uma ordenação geral da natureza, embora directamente vise algo mau, indirectamente, todavia, ela tem de possuir um fim. Esta é uma regra geral digna de nota, e muito filosófica, a saber, que se procure sempre o fim e a intenção de algo que seja geral na natureza, ainda que, directamente, isso vise algo mau; pois não é em vão que a natureza cria uma tal ordenação geral. A cobiça, a inveja, a desconfiança, a violência, a propensão para a hostilidade que os homens têm contra todos quantos sejam exteriores à família: todas estas propriedades têm um fundamento e uma referência a um fim. O fim da providência é: Deus quer que os homens venham a povoar

toda a terra. Todos os animais têm o seu clima específico, mas os homens estão por todo o lado. Os homens não devem restringir-se a um pequeno território, antes devem espalhar-se por toda a terra. E o melhor meio de promover isto é a intratabilidade⁷, a inveja e a desunião a respeito da propriedade. Foi isto o que separou os homens e os disseminou por toda a terra; pois se uma família estiver junta, se reproduzir e crescer profusamente, dela advirão novas famílias, as quais, por sua vez, se cindirão entre si e se separarão, o que as forçará a afastar-se e, como tal, a espalhar-se por todo o solo terrestre. É esta a razão porque encontramos homens por toda a parte, nas ilhas mais desertas e estéreis. O que os faz ir para lá? Não é a falta de locais habitáveis; pois, ainda hoje, são muitas as terras desabitadas na África e na América. Mas, então, o que faz os homens ir para a Gronelândia, para o Taiti e para outras terras? Não é outra coisa que não a intratabilidade. Fossem os homens dados a entender-se, e todos viveriam num monte, e nenhum se separaria da sociedade. Eis, pois, a grande utilidade que brota da maldade; para além disso, quando os homens vivem lado a lado e se começam a cultivar, [680] quando eles ascendem das simples carências da natureza para as artificiais, aí começa a propriedade e, então, os homens incorrem sempre em guerra. Todo o homem procura ter a sua propriedade, o que não pode acontecer sem protecção e segurança; por conseguinte, ele procura estar seguro na sua propriedade. Mas, por natureza, ninguém está seguro da sua propriedade; pois se um homem cerca um local e aí planta árvores de fruto, logo vem o outro, que não despendeu qualquer esforço para o efeito – mas cobiça os frutos daquele –, e, se for mais forte do que o outro, arranca-lhos das mãos. Um homem esforça-se por criar alguns animais (galinhas,

por exemplo); todavia, outro que as não tem ganha apetite por elas, e furta-as: o que lhe há-de fazer o primeiro? Por isso, se se quer ter uma propriedade, imperioso é que se tenha protecção e segurança – e isto acontece mediante a coerção da autoridade.

Por conseguinte, tem de ser instaurado um direito que esteja unido ao poder. Pois, afinal, mediante o que nasceu a mais civilizada constituição entre os homens? Mediante a maldade da natureza humana. É este, pois, o outro grande fim que daí brota; mediante esta ordem civil, nasce entre os homens um certo todo de onde brotam a regularidade, a ordem e a determinação recíproca de um membro pelo outro e pelo todo da humanidade; e daqui nascem o desenvolvimento dos talentos, os conceitos de direito e da moralidade *e o desenvolvimento* da suprema perfeição de que as pessoas são capazes. Uma vez que, na constituição civil, cada um está em relação com o outro, cada homem assume grande importância para o outro. O juízo dos outros tem uma grande influência sobre ele, e daí nasce o conceito de honra: ele é incitado a empreender muito, não só com respeito às suas carências, mas também com respeito ao bem universal da vida, e daí nascem as artes, as carências crescem sobremaneira, e só a excogitação das mesmas pode atestar a honra do homem. O homem refina-se em relação ao gosto, à prosperidade e ao decoro. Todas estas perfeições resultaram da maldade do ânimo dos homens, que primeiramente produziu a coerção civil. Pergunta-se, pois: se esta maldade do ânimo não existisse, poderia tudo isto ter vindo a ser? Muitos crêem que, não existindo maldade, [681] o estado dos homens seria melhor; só que, se assim fosse, os homens teriam vivido lado a lado; nenhum se teria preocupado com o outro, e cada qual teria vivido tranquilamente consigo próprio, pois o

homem é por natureza indolente, e se um outro impulso não o tivesse impedido de o ser, ele teria permanecido indolente. Por conseguinte, algo teria de os forçar a mudar. *Fossem* os homens por natureza brandos e benévolos, então nenhuma constituição civil teria surgido. E esta última é a origem do desenvolvimento dos talentos, do conceito de direito e de toda a perfeição moral, os quais são o mais importante da ordem civil. Fosse o homem por natureza benévolos, então não haveria necessidade de uma autoridade, e os homens não teriam quaisquer relações entre si; então, ninguém ambicionaria empreender algo que tivesse influência sobre o todo; então, tudo seria descurado, tudo seria esquecido, e toda a perfeição humana – a qual, todavia, é o próprio fim – cessaria. Assim, justamente esta maldade não só fez com que esta constituição civil fosse instaurada, como garante também que ela seja preservada; pois, uma vez que a maldade consiste em que um tenha desconfiança em relação ao outro, em que ninguém confie no outro – e, quando tal acontece, é já uma consequência da ordem civil e do aperfeiçoamento da moralidade –, então, é também esta desconfiança que preserva a ordem civil. Por exemplo: num exército de 100, 99 estão de tal modo dispostos, que antes prefiriam terminar a guerra sem derramar sangue, e voltar a casa. Então, por que razão não o fazem, deixando-se antes comandar por um homem que pode fazer com eles o que bem entende, a ponto de, amiúde, um insignificante oficial infundir medo em todos eles? Dever-se-á isso a que todos hajam decidido segui-lo; que todos tomem por seu dever promover e salvaguardar o bem do país sob a autoridade deste? Não! A maior parte não está assim disposta; bem pelo contrário, de bom grado qualquer um se libertaria desta autoridade. Mas, se a maioria

está assim disposta, porque não o fazem? Porque cada um desconfia do outro, e um não confia no outro. Cada qual teme o outro, por muito que possam aparentar estar de acordo. É esta desconfiança, pois, que mantém todo o exército em ordem, a ponto de este poder ser comandado com pouco esforço. Isto aplica-se não apenas à condição militar, mas também à condição civil. Entre a populaçā, muitos existem [682] decreto que visam trazer os outros para a sua causa; só que não conseguem unir-se, porque um não confia um no outro. Por conseguinte, a ordem civil é muito facilmente preservada através desta maldade. O mal é aqui, pois, a fonte do bem. E quando perguntamos de onde vem o mal, melhor seria que perguntassemos de onde vem todo o bem; pois o homem não é por natureza bom. O mal na natureza animal é próprio da animalidade, e é a fonte do desenvolvimento do bem da humanidade. O homem tem duas destinações⁸: uma com respeito à humanidade, e uma com respeito à animalidade. Estas duas destinações conflituam entre si; na destinação da animalidade, não alcançamos a perfeição da humanidade, e se queremos alcançar a perfeição da humanidade, então temos de fazer violência sobre a destinação da animalidade. Como prova disto, pode servir a idade do homem e a determinação desta sobre a animalidade e a humanidade. Uma criança é o que não consegue sustentar-se a si próprio; um jovem, o que consegue sustentar-se e, todavia, não consegue gerar o seu semelhante ou sustentar a sua espécie. O homem adulto é, por isso, a criatura mais completa. De acordo com a natureza, é o homem adulto que reproduzirá a sua espécie – e, ao mesmo tempo, quando for capaz de o fazer, conseguirá também sustentá-la. Assim, de acordo com a natureza, o homem está em condições de sustentar a sua espécie quando estiver em

condições de a reproduzir. De acordo com a natureza, a virilidade está aliada à emancipação; se assim não fosse, os homens não poderiam sustentar-se. Pois se, ao conseguir reproduzir a sua espécie, o homem não conseguisse sustentá-la, então a sua espécie pereceria. No estado rude, o homem é uma criança até aos 6 anos, pois, até então, não consegue sustentar-se. Aos 10 anos, ele é já um jovem, pois consegue sustentar-se a si próprio. Com esta idade, ele é já capaz de pescar, caçar, colher raízes e, quando conseguir fazer isto, consegue também sustentar-se; para isto, ele está já apto aos 10 anos. Aos 16 anos, ele consegue já gerar um seu semelhante, e reproduzir a sua espécie, e está também em condições de sustentar a sua espécie; e, então, ele é também já um homem adulto. Com esta idade, ele tem força suficiente para se sustentar e defender a si, à sua mulher e à sua espécie. Aqui, tudo é conforme à natureza. Mas, se tomarmos o estado civil, descobrimos que as carências aumentam, e que o homem tem de se tornar apto não só para satisfazer as suas carências privadas, mas também em prol do bem comum; [683] daí a muito grande discrepância entre a natureza e a constituição civil. A última requer maior competência, experiência, sorte e tempo de espera até que se esteja em condições de a sustentar, razão por que, no estado civil, a fase da juventude se encontra exposta a muito mais do que no estado rude da natureza. Na constituição civil, o ser humano com 10 anos é ainda uma criança; sim, até aos 15 anos, ele não consegue ainda sustentar-se a si próprio. Daí resulta que a idade do homem adulto está exposta a incomparavelmente mais do que no estado rude, pois as suas carências, as da sua mulher e as das suas crianças são bem mais diversificadas, e ele, no intento de satisfazer todas essas carências, teve de adquirir durante

anos a fio a capacidade de provê-los a todos. Por conseguinte, o momento de poder casar no estado civil excede em muito o momento em que a natureza nos deu o poder de gerar um nosso semelhante. Pois, aos 16 anos, está-se em condições de gerar um semelhante, mas não ainda de o sustentar. De acordo com a natureza, todavia, com esta idade ser-se-ia já um homem adulto. Assim, a destinação da natureza está em conflito com a constituição civil. Daqui resulta que *o intervalo entre as destinações natural e civil da virilidade, o qual deveria ser provido pela disruptão e violência que obviamente fazemos sobre a natureza, vê-se agora, todavia, preenchido por vícios da luxúria*; pois, de acordo com a natureza, aos 16 anos é-se púbere, mas não foi para isso que a natureza nos deu a capacidade de sobre ela fazermos violência e disruptão, ou de com ela brincarmos, ou de a exterminarmos, mas sim para que a devamos seguir. Não fosse esta a intenção da natureza, então ela ter-nos-ia enganado; então, ela ter-nos-ia dado uma faculdade da qual, todavia, não nos podemos servir. Ora, na ordem civil, não nos podemos servir de tal capacidade até termos cerca de 30 anos. Mas, porque os impulsos são activos e querem preservar os seus direitos, daí nasce um conflito, e o estado civil opõe-se ao natural. Isto é impossível de alterar; pois ninguém pode facilmente tomar uma mulher aos 16 anos; antes, tem de continuar a sofrer com os seus impulsos, e a [684] fazer violência sobre estes. Por conseguinte, a natureza destinou-nos por um lado à animalidade, mas, por outro lado, à ordem civil, designadamente, em vista da perfeição da humanidade. Então, temos de romper com o estado natural mediante a ordem civil. O luxo e o refinamento da humanidade são o enfraquecimento da animalidade. O homem torna-se efeminado mediante a comodidade

da vida, e mediante a supressão dos incômodos aos quais era por natureza imune, torna-se mole. No estado civil nascem muitas doenças que não existem na natureza. A mulher de um selvagem tem mais força, e não está tão sujeita a doenças quanto no estado civil. Por conseguinte, a constituição civil faz violência à animalidade.

Queremos agora comparar o homem natural com o civilizado, e ver como ambos se relacionam com a máxima perfeição, e qual deles melhor se adequa à verdadeira, final⁹ destinação. Esta é a importante questão de Rousseau, que com ela investiga se é o estado da natureza, ou a constituição civil, o verdadeiro estado do homem. Em primeiro lugar, importa que os conceitos sejam correctamente determinados. O homem da natureza não é trabalhado ou *transformado* por arte alguma; nele, a arte não reprimiu a disposição da natureza. O estado civil, em contrapartida, é aquele em que o homem é disciplinado e, mediante a disciplina, é feita violência à natureza; onde o homem está já transformado e trabalhado. Acreditou-se ter Rousseau preferido o homem da natureza ao homem de arte; e, de facto, a sua opinião parece pender para o partido do homem da natureza. O mesmo, todavia, serve o outro lado, o que deve suscitar a atenção dos filósofos, para que se investigue como as perfeições do estado civil devem ser formadas de tal maneira que as perfeições da natureza não sejam destruídas, e não seja feita à natureza nenhuma violência; e como os vícios e a infelicidade, que nascem da ordem civil, são assim oprimidos, de tal maneira que a constituição civil possa ser unida à natureza, na medida em que a perfeição civil muito conflitua com a natural. Ora, ao evocarmos o estado da natureza, constatamos por certo que o [685] homem da natureza vive inicialmente

mais feliz e, portanto, também mais inocente; mas só num sentido negativo ele é feliz e inocente, pois o seu estado não traz consigo *nenhuma* felicidade, mas também nenhuma infelicidade. O bem não é nele nenhum vício, nem nenhuma virtude. O positivo da felicidade e o positivo da virtude estão ausentes do estado natural. Neste estado, o homem é uma criança que nada pode fazer nem de bom, nem de mau. A perfeição negativa do estado de natureza consiste na ausência de miséria e de vício. Se considerarmos em primeiro lugar a miséria, então pergunte-se: é miserável o homem natural, ou o homem civil? No estado de natureza, existe à partida comunidade de bens, e não existe nenhuma propriedade, conquanto cada um tenha com que viver; desta maneira, todos a têm. Assim se suprime o conflito que, no estado civil, resulta da propriedade; a desconfiança, o engano, a inimizade, a violência desaparecem, e todos se contentam em satisfazer as carências que resultam do dia-a-dia. E, todavia, se no estado civil tomarmos um cidadão abastado que vem a cair em desgraça, a ponto de ser forçado a executar o trabalho de um jornaleiro: esta miséria não é senão uma opinião da ilusão. Mesmo neste estado, ele ganhará sempre o suficiente para não morrer à fome. Mas o que o ofende não é que lhe possa faltar o pão, mas sim que não mais esteja na sua anterior posição, que a sua honra assim sofra e a sua posição caia na decadência. Os homens ofendem-se não porque lhes possa faltar o pão, mas porque não mais podem viver como outros da sua posição; assim, é aquilo que o povo venha a dizer, a miséria que aqui nos opõe. A miséria está aqui em relação com a opinião dos homens, e *não* com a carência da natureza. O mais miserável dos alimentos neste estado – uma papa de aveia – é para os selvagens uma iguaria. Conseguíssemos nós

sustentar-nos com um tão frugal alimento, e dispensaríamos muita miséria e desgosto. O selvagem não tem nenhum conceito do que é estar bem ou mal vestido, do que sabe bem ou mal, do que é distinto ou vulgar; por isso, tão-pouco precisa de temer que alguém importante lhe ordene algo, pois não existem entre os selvagens nem distintos nem vulgares e, assim sendo, ele não consegue conceber como um homem há-de ser mais ilustre do que outro, como um homem possa aviltar outro, ou como um tenha algo a ordenar sobre outro. Por conseguinte, o seu [686] estado é de uma completa liberdade, os próprios traços do seu rosto exprimem já algo livre e descomprometido. Eis porque um índio falou com o Rei de França tal como falaria com um outro selvagem, e não sentiu o mesmo constrangimento que um francês que há muito vivesse na corte. Ele não prestou atenção a todo o esplendor da corte, tudo isso lhe eram insignificâncias. Ao se adornar com o seu *avental* dourado, crê-se o índio melhor e mais esplendorosamente adornado do que qualquer outro, razão por que o esplendor dos europeus não lhe desperta cobiça. O estado civil, contudo, coloca-nos numa situação de grande dependência das posições: a nossa liberdade é limitada de todas as maneiras, mediante o poder da autoridade, mediante as nossas maneiras, mediante as inclinações dos outros, mediante a nossa ilusão da posição. A nossa conduta é coagida e constrangida, e não é livre como é a do selvagem. O selvagem não tem preocupações, ele desfruta do prazer da sua vida sem ter queixas. Os males naturais, como o são as doenças, não afectam tanto o selvagem como o cidadão. A este respeito, os selvagens são como os animais, que não estão sujeitos a doença alguma e não têm nenhum pressentimento do *mal*, mas vivem enquanto as suas forças lho permitirem e, uma vez estas

terminem, morrem. Assim é também o selvagem: no que diz respeito a doenças, ele é deveras insensível, não se martiriza com o temor da morte e nem sequer pensa nesta, mas vive até que as suas forças lho permitam – e, uma vez estas emudeçam, então ele morre. Aquele mal que, ainda assim, mais poderia oprimir o selvagem, é que ele não esteja protegido da violência pública, como no estado civil. E, todavia, embora no estado civil estejamos protegidos da violência pública e não corramos qualquer perigo de vida, todavia, por outro lado, sentimo-nos muito ameaçados. Quem pode dizer que está seguro da sua tranquilidade, que é livre de toda a ofensa, que está seguro de toda a difamação? E, por isso, também as guerras dos selvagens são simples tempestades *passageiras*, [687] ao passo que as nossas são bem mais ameaçadoras e *nefastas*, e até a paz não passa de um constante armamento para a guerra, de tal maneira que a preservação e a protecção da vida custam mais esforço e trabalho do que o valor da própria vida. Se os selvagens fossem seduzidos pelo estado civil; se possuissem criadagem e tivessem provado de tudo o que é possível desfrutar no estado civil, ainda assim, não conseguíramos mantê-los aí; antes pelo contrário, estes abandonariam tudo, e regressariam ao seu anterior estado de natureza e liberdade. A liberdade é, pois, o ar sereno que tudo adoça. Com respeito às suas carências, cada qual se *provê* com o suficiente para não sentir necessidade, e, de resto, não há nenhuma miséria que o possa ameaçar, pois os males naturais são imediatamente superados. Os males que nos oprimem nascem, na sua maioria, da preocupação com o futuro. Por isso, se considerarmos a felicidade negativamente, então o homem no estado natural é, com respeito à vida física, muito mais feliz do que o é o homem no estado civil.

Aliás, o homem no estado natural não só é mais feliz, como é mais inocente; ele é negativamente bom, isto é, inocente. A inocência é a bondade moral negativa. Mas, por ser o homem inocente, ele não é *ainda* virtuoso. O homem rude é, por conseguinte, negativamente bom. Ele não tem nenhuns deveres, pois não tem nenhuns conceitos desses deveres; ele não conhece nenhuma lei, por isso, tão-pouco a pode transgredir de maneira punível e, assim sendo, não pode ser imoral. No estado natural, os impulsos para o vício não são instigados; eles só são instigados no estado civil, mediante a acumulação de carências e desejos que daí provêm. O homem natural mantém, pois, a sua palavra. Entre si, eles não roubam sequer o seu vizinho, e, entre si, entendem isto por um contrato. Mas, por lhes serem os estranhos indiferentes, tão-pouco sabem por que razão não os hão-de despojar de tudo o que lhes pertence, nem compreendem que isto seja algo mau, visto não saberem de todo o que é bom e mau. Entre eles, não há nenhum *ladrão*, pois [688] nada os estimula a sê-lo. O que um tem, também o outro o pode ter. Não existe entre eles um impulso para a honra que os movesse para isso. No estado civil, porém, surgem aqui muitos vícios, tais como a suspeição, o engano, o roubo. Por exemplo, com respeito às inclinações sexuais, surgem no estado civilizado muitos vícios, pois, segundo a constituição civil, tardamos em servir-nos das faculdades sexuais quando elas nos são dadas pela natureza. A causa disto reside, realmente, na constituição civil; mas, no estado selvagem, tudo está em perfeito acordo. No tempo intermédio do estado civil – isto é, desde que a natureza nos dota de faculdades sexuais até ao ponto em que estamos em condições de fazer uso devido destas – surgem graves vícios, e todo o tempo intermédio é preenchido por

vícios que não existem no estado selvagem. No estado civil, é grande a capacidade que a mulher conquista de atrair a si o sexo masculino, de onde nascem vícios que incidem sobre diversos objectos. No estado selvagem, nada disto acontece; aí, a inclinação não se deixa provocar por estímulos, antes se faz uso dela como de um *instinto* animal. A mulher selvagem nada tem de atraente; bem pelo contrário, é o homem que se adorna mais do que a mulher, o que faz com que o selvagem não comprehenda por que razão haveria de satisfazer o seu instinto com uma mulher estranha, quando o pode fazer com a sua; e assim se suprimem todos os vícios do adultério, pois, até pela natureza da questão, tais vícios são completamente impossíveis. Todos os vícios que nascem do conceito de honra desaparecem; pois o selvagem é incapaz de um tal conceito. As forças do homem não se tornam aí tão enfraquecidas como no estado civil; por isso, o homem vive no estado de natureza de maneira mais inocente do que no estado civil. Ele vive feliz e inocente como uma criança. Mas esta não é uma felicidade positiva, e, todavia, tão-pouco uma infelicidade positiva, assim como não é um bem positivo, nem tão-pouco um vício positivo, mas negativo. No estado civil, o homem sacrifica muitas das vantagens naturais: ele sacrifica a sua liberdade de diversas maneiras, a sua despreocupação em vista da sua comodidade, a satisfação que resulta da falta de conhecimento das maiores carências, e uma grande parte da sua saúde mediante a extenuação [689] das suas forças, mediante a dilaceração da sua vida e mediante o desgosto, os trabalhos e múltiplas tribulações; ele cai na tentação dos vícios, e adquire inclinações mediante o conhecimento de carências que o induzem para muitas paixões; ele aprende a conhecer a lei moral e

sente o impulso para transgredir os deveres, e uma vez a sua actividade sejaposta em movimento, o mal *crescerá* exactamente na mesma proporção que o bem, e, por conseguinte, ele tanto sentirá o impulso para o mal como o impulso para o bem; sim, uma vez que não possuímos para o bem os mesmos impulsos do que para o mal, uma vez que o bem consiste mais na repressão do impulso para o mal, e não temos nenhum outro impulso a opor ao mal, que não o de o dominar, então o vício crescerá em maior proporção do que o bem. O homem vê-se aqui, pois, comprimido entre a virtude e o vício; por isso, o homem não é tão virtuoso e feliz no estado civil como no natural.

Tomado tudo isto no seu conjunto, repetimos, pois, a pergunta: é o estado natural, ou o estado civil, o mais adequado ao fim do homem? Para que nos aproximemos do fim da humanidade, devemos nós voltar todos às florestas, ou permanecer no estado civil? Nenhum povo transitou do estado civilizado para o estado selvagem, por isso, este não é o passo em frente para o aperfeiçoamento da humanidade, mas é-o, isso sim, do estado selvagem para a constituição civil; e, por conseguinte, a perfeição da constituição civil deve ser colocada na perfeição do estado do homem. Pois, ainda que no estado selvagem se viva de maneira tão inocente como uma criança, não é de consentir que o homem permaneça para sempre uma criança, assim como, enquanto ele possa estar sempre provido, tão-pouco é de consentir que ele permaneça para sempre no estado selvagem. Rousseau tão-pouco quis dizer isto, a saber, que o estado selvagem seja a destinação dos homens, mas sim que o homem não deve procurar a perfeição do seu estado de tal maneira que sacrifique todas as vantagens da natureza enquanto persegue as vantagens civis.

Este apenas serve um plano de educação e governo através do qual um tal estado perfeito possa vir a ser posto em marcha. O homem, enquanto animal, está destinado às florestas; mas, enquanto ser humano, está destinado à sociedade, e, uma vez aí, ele não deve limitar-se a prover carências em favor da sua felicidade, antes deve tentar promover, enquanto parte [690] de um todo que é, a felicidade deste todo. Uma vez que a constituição civil é uma coerção, então a eficácia do homem manifesta-se no empenho e na laboriosidade com que ele atende não só às suas carências, mas também às do todo. Contudo, o homem é por natureza indolente; ele nada faz para além daquilo a que a natureza e a indigência o impelem. Só que, no estado civil, existe não apenas a coerção da autoridade, mas também uma coerção artificial dos pais, das circunstâncias da descendência, do decoro e da honra, e daqui resulta aquela actividade múltipla através da qual o homem muito produz de positivo e bom, e que jamais *teria existido* no estado selvagem. *Só no estado civil* o homem desenvolve os seus talentos. Com os impulsos para o mal, aumentam também os seus impulsos para o bem. O estado civil tem a vantagem de poder tornar os homens positivamente felizes e positivamente virtuosos; isto porque, no estado *selvagem*, o homem era apenas negativamente feliz e bom. Ainda que, no estado civil, o homem sacrifique muitas vantagens da natureza, *todavia*, ele deposita-lhe nas mãos muitos meios para as substituir. O fim da natureza foi, pois, a sociedade civil; e o homem está destinado, enquanto membro de toda a sociedade, a tornar-se completamente feliz e bom. Ora, acontece que o homem não alcançou ainda a perfeição do *estado civil*. Nesta *constituição do estado civil*, o homem perdeu mais do estado natural do que terá conseguido substituir mediante o

civil; e, todavia, ele encontra-se já na senda do progresso para a suprema felicidade de que é capaz no estado civil. Quando, porém, será alcançada tal perfeição? E qual é o momento exacto do perfeito estado civil? Um tal momento é a instituição da sociedade com todas as condições práticas, a sociedade de seres iguais. Antes que esta sociedade seja erigida e alcançada, não podemos crer que o homem alcance o supremo grau da perfeição civil. Individualmente, por si só, o homem não pode tornar-se perfeito até que o todo da sociedade se torne perfeito. Uma vez erigido um Estado onde tudo seja erigido de acordo com as mais completas regras do direito e da moralidade, este tornar-se-á uma condição [691] em vista da qual cada Estado poderá tornar-se mais perfeito. Um tal Estado, contudo, não existe ainda; e ele só é de esperar mediante muitas revoluções que ainda têm de acontecer. De que nos serve, pois, podermos produzir um tal Estado? Aqui, é ainda incerto se devemos começar por baixo ou por cima. Deve um tal Estado ser erigido de maneira a que cada indivíduo se possa tornar perfeito, ou deve primeiramente cada indivíduo tornar-se tão perfeito mediante a educação, que, por fim, quando *isto* se tiver difundido entre muitos dos seus membros, um tal Estado possa ser erigido? Depende a perfeição de cada homem individual da perfeição do Estado, ou depende a perfeição do Estado da perfeição de cada homem individual? É a primeira a condição da segunda, ou a segunda a condição da primeira? Segundo parece, dever-se-ia começar com a educação de cada homem individual; pois a educação de um homem forma muitos outros homens, os quais, por sua vez, formam outros. Em primeiro lugar, dever-se-ia visar a boa formação daqueles que, posteriormente, devem vir a formar outros. Se o professor e o sacerdote fossem formados;

se entre eles reinassem os conceitos da pura moralidade, também esses conceitos não tardariam a subir ao trono, a chegar às escolas de regentes – e, mediante estes, poder-se-ia depois formar o todo.

Para que possamos contemplar o plano completo do progresso da perfeição do estado humano desde o estado selvagem até à suprema perfeição da constituição civil, é necessário que, tendo em vista a conexão, reiteremos o seguinte, e só depois prossigamos.

Aprouve à providência extrair da raíz do mal o bem; pois, como foi indicado acima, foi a partir da maldade do homem que toda a terra foi povoada, e uma vez que ninguém podia coagir o outro, assim, todos se submeteram à coerção comunitária da qual viriam a resultar a constituição civil e a coerção civil. Nesta constituição [692] desenvolveram-se todos os talentos do homem, aí se acentuaram as suas carências, de onde resultariam todas as artes e ciências. Mas, porque a coerção da autoridade não visa mais do que a ordem civil exterior e o direito do outro – e não o decoro e a moralidade –, então falta aqui uma outra coerção que pudesse coagir um indivíduo no caso de vir a ser feita má aplicação da coerção civil. E, porque os homens se iam refinando cada vez mais mediante a coerção civil, e se iam cultivando mais e mais, assim surgiu entre eles a coerção do decoro, onde os homens eles próprios se coagem mutuamente com respeito ao gosto, à modéstia, à delicadeza, à cortesia e ao decoro. Pois o que é decoroso no bem-estar não é provocado por nenhuma coerção civil; por isso, a autoridade não se preocupa de modo nenhum como nos vestimos, se somos asseados ou se escolhemos com gosto, se nos comportamos na sociedade de maneira modesta ou grosseira; desde que não ofendamos alguém manifestamente, a autoridade não se preocupa com o resto. Apenas os homens se

coagem entre si com respeito ao resto: devido ao decoro, eles renunciam a muito, porque isso não concorda com a opinião de outros. Eis o ponto em que nos encontramos na nossa constituição civil. Uma outra coerção, ainda não a temos. Mas, se a nossa perfeição na constituição civil não devesse continuar a aumentar, então sempre teríamos perdido mais do que ganhámos. Só que a espécie humana continua, ainda e sempre, a progredir na perfeição. Por conseguinte, que outra coerção poderíamos ainda pensar? É a coerção moral, que consiste em que todo o homem tema o juízo moral do outro, e, por isso, seja obrigado a praticar ações da rectidão e da pura moralidade. Os homens instauraram entre si a coerção do decoro, sob a qual todos se encontram e onde, com respeito ao decoro, cada um se orienta de acordo com a opinião do outro. Só os homens têm um tal direito de proferir o seu juízo a respeito da conduta moral do homem. Primeiramente, os conceitos da moralidade têm de ser purificados, e o respeito pela lei moral incutido; o coração seria desde logo transformado. [693] A partir de então, cada qual consideraria uma honra que todos o tomassem por um homem recto, e não porque pudesse andar de carruagem. Daqui resultaria que nenhum homem *teria* trato com um outro que não vivesse moralmente; desprezar-se-ia e evitar-se-ia o trato com alguém que tivesse mentido, da mesma maneira que cada qual evita o trato com alguém que tenha roubado e, dessa maneira, ofendido a ordem civil e os direitos dos outros. Ora, por que razão não havemos de alcançar um ponto de não desejar ter trato com alguém que atentou contra a sua moralidade e o dever para consigo próprio? Se prosseguirmos, daí resulta que, ao avaliarmos alguém para um cargo, não mais olharíamos, como agora, à conduta e à habilidade exteriores, mas sim ao carácter moral; e cada um coagir-se-

ia a si próprio, se uma tal honra imperasse nele. Esta coerção moral supriria as insuficiências da coerção civil e da coerção do decoro; mas, na medida em que se baseasse nas opiniões de outros, ela seria apenas uma coerção exterior. Por conseguinte, resta ainda uma coerção, e esta é a coerção da sua consciência moral¹⁰, e por certo, da sua própria, onde cada homem julga sobre a sua conduta moral mediante a sua consciência moral, segundo a lei moral, e também assim age. Isto é o reino de Deus sobre a terra. A consciência moral seria o nosso supremo juiz. Mas a nossa consciência moral não está ainda devidamente cultivada, pois muitos tomam ainda ópio para a sua consciência moral. Mas, se ela fosse cultivada, então esta coerção, porque ela é interior, seria a mais forte, e, por isso, também não seria necessária mais nenhuma. Com efeito, a providência legou em nós uma disposição para este efeito, na medida em que cada um se julga a si próprio, e também julga moralmente os outros em si. Por conseguinte, a providência fez-nos realmente para sermos juízes; só não expressamos o nosso juízo moral, porque não foi ainda erigido nenhum estabelecimento moral. Mas não deveria ser possível que a espécie humana alcançasse este grau de perfeição na constituição civil? Pois parece que toda a criatura tem de alcançar a perfeição para que foi feita; por conseguinte, também a espécie humana tem de alcançar realmente este grau de perfeição, que [694] é o fim da sua destinação; e mesmo que isso demore ainda séculos. Mas, uma vez alcançado, o seu progresso perdurará incontáveis anos. Pois só de uma filosofia de ociosos é próprio que se acredite que tudo continuará como agora é; pois da mesma maneira que há mil anos as coisas não eram como agora, tão-pouco o serão daqui a outros mil; são de esperar, pois, grandes transformações. Sempre nos habituámos a perguntar de onde vem o mal;

mas deveríamos antes perguntar de onde vem o bem! O começo dá-se com o mal a partir da liberdade, pois o mal pertence à perfeição animal do homem; só que, na natureza, tudo visa alcançar a sua maior perfeição possível. Tal como um homem tem de vir a sê-lo a partir de um embrião, também tudo terá de se elevar à sua perfeição. Na natureza humana residem germes que se desenvolvem, e que podem alcançar a perfeição a que estão destinados. Quantos germes não se desenvolveram já, dos quais inicialmente tão-pouco teríamos acreditado que se desenvolveriam; da mesma forma que agora [não] acreditamos naqueles que ainda não estão desenvolvidos! Quem observar um índio selvagem e um habitante da Gronelândia, acreditará que reside nestes, tanto em um como no outro, um germe para se tornarem homens segundo a moda parisiense? E, contudo, eles possuem os mesmos germes que um homem civilizado, apenas não estão ainda desenvolvidos. Por conseguinte, temos razões para acreditar que, visto residirem na natureza humana os germes para uma maior perfeição, então também estes podem perfeitamente desenvolver-se, e a humanidade terá de alcançar o grau de perfeição a que está destinada e para o qual possui em si os germes, e transpor-se para o estado que é o melhor possível. Isto pode até decorrer na mesma proporção de sempre; pois tão certo como da maldade do homem ter nascido a coerção civil (da qual, por sua vez, muitas e boas consequências nasceram); tão certo como, posteriormente, mediante a refinação dos homens, a partir desta coerção civil, como que a partir da base, ter nascido a coerção do decoro, onde as opiniões dos outros têm para nós uma grande importância, a ponto de, amiúde, homens porem termo à vida por não quererem que outros pensem deles tal coisa – de onde resulta mais refinação e moralidade do

quedaria religião, e sem o qual, independentemente da ordem e da [695] coerção civil, os homens seriam ainda muito rudes —, então, também através de uma maior refinação da humanidade poderá vir a nascer a coerção moral, para a qual existem com toda a certeza germes na natureza humana, na medida em que os homens têm uma forte inclinação para julgar um indivíduo consoante a moralidade do seu carácter. Não seria isto possível, que todos eles pudessem ser assim dispostos? Porque não são os germes morais desenvolvidos mediante a educação? Os grandes senhores não compreendem ainda a importância da educação, e não aplicam nela nenhum esforço. Exerce-se a religião como um estatuto, e não se demonstra a repulsividade de uma acção a partir da própria acção, antes porque ela é proibida, sem ligar a moralidade interior com a religião. Assim, é impossível que nasça uma repulsa imediata pela acção imoral. Mas, da mesma maneira que é transmitida às crianças uma repulsa imediata em relação a uma aranha só porque a ama se arrepia ao ver uma, também em relação à mentira se poderia transmitir às crianças uma repulsa imediata se invariavelmente demonstrássemos o maior desprezo a esse respeito. A criança não deveria chegar a saber o que é a mentira, antes deveria aprender a conhecê-la por tão frequentemente a reprovarmos. Assim, uma vez devidamente educada, ela teria de demonstrar uma tão grande repulsa pela mentira como pela aranha. Se os homens chegaram já tão longe: por que razão não haveria de nascer também a derradeira coerção, a saber, a coerção da consciência moral, onde cada um poderia julgar as suas acções mediante a sua consciência moral? Isto não pode ser alcançado sem religião; a religião, todavia, não pode ter nenhum efeito sem moralidade; por conseguinte, a religião visa a suprema perfeição do homem. Este seria o reinado da consciência moral; e porque a

consciência moral é o vigário da divindade, então isto seria o reino de Deus na terra: sim, o reino dos céus, pois não importa onde se situam o céu e o inferno. Os próprios homens são capazes de fazer do local onde vivem um céu ou um inferno. É este estado da perfeição humana possível, e para quando o podemos esperar? Uma vez que os germes para isto residem realmente na humanidade, é possível que estes se desenvolvam por meio da cultura e possam alcançar a perfeição. Mas, então, para quando o podemos esperar; como ocorrerá, e o que poderemos fazer para o pôr em acção? Deveremos começar pela educação das crianças, ou [696] pela educação de todo o Estado? Porque também os governantes têm de ser educados, então, eles não podem ser melhores do que as convicções difundidas *in publico*. Actualmente, os governantes são educados por pessoas corrompidas; por isso, se eles hoje governam mal, devemo-lo apenas aos nossos antepassados, que assim os educaram. Por conseguinte, a governação não pode ser melhor do que a maneira como ela é extraída dos meios e da constituição do país. Vemos que guerras eclodem, e um Estado aniquila o outro; mas, com o tempo, os príncipes terão de sentir a desvantagem disto, na medida em que, mesmo na paz, eles serão forçados a despender as mesmas forças com o armamento do que com a guerra. Assim, para que todas as guerras se tornassem desnecessárias, teria de nascer uma federação dos povos na qual, mediante os seus deputados, todos os povos constituíssem um senado universal dos povos que tivesse de decidir todos os conflitos dos povos, e este juízo teria de ser executado mediante o poder dos povos, pois também os povos estariam submetidos a um foro e uma coerção civil. Este senado dos povos seria o mais esclarecido que o mundo alguma vez viu. Parece ser por aí que devemos procurar o início; pois, antes que as

guerras tenham um fim, isso não pode ter lugar, pois a guerra torna todos os Estados inseguros, levando-os a atender mais ao armamento do que à interna constituição do Estado. Mas se isto tiver um fim, daqui resultará o melhoramento da governação interna, mediante o qual os homens são formados para uma tal perfeição. Mas como podemos nós contribuir para isso, e acelerá-lo? O filósofo tem de tornar conhecidos os seus conceitos a este respeito, e propô-los para uma mais pormenorizada apreciação. Os professores têm de formar o carácter, para que os governantes possam compreender isto e pô-lo em acção. Desta maneira, viria a existir um estado que não temos esperança de ver em vida. Este estado não pode ser destruído, antes perdurará enquanto aprouver a Deus conservar os nossos corpos terrestres. Esta consideração é muito agradável, na medida em que é uma ideia que é possível, para a qual, porém, são exigidos ainda milhares de anos. A natureza será sempre suficiente, até que um tal paraíso surja na terra. Assim como a natureza sempre *se* formou e se forma ainda, e se aproxima do fim da sua destinação (o que podemos comprovar no Equador e na Eclíptica, que se apresta a [697] cair sobre o Equador, assim causando a igualdade dos dias e das noites sobre toda a Terra, para o que são exigidos ainda 140000 anos), assim se forma também o género humano, e precisamente outros tantos anos terão de transcorrer antes que seja alcançado o supremo grau de perfeição.

NOTAS

* Fernando Manuel Ferreira da Silva, n. Lisboa, 1981. Concluiu mestrado versando a produção teórica de Friedrich Hölderlin («Sobre necessidade e carência na produção teórica de Friedrich Hölderlin») em 2008, actualmente a concluir a sua dissertação de doutoramento sobre o problema da identidade na filosofia inicial de Novalis. As suas áreas de interesse são Kant, o idealismo e o romantismo alemães (Hölderlin, Fr.

Schlegel, Fichte, Novalis). Membro do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa desde 2007.

Fernando Manuel Ferreira da Silva, b. Lisboa, 1981. Has written his masters on Friedrich Hölderlin's theoretical work («On necessity and need in Friedrich Hölderlin's theoretical work») in 2008, is currently finishing his doctoral dissertation on the problem of identity in the early philosophy of Novalis. His areas of interest are Kant, German idealism and romanticism (Hölderlin, Fr. Schlegel, Fichte, Novalis). Member of the Centre of Philosophy since 2007.

1 Cf. KANT, V-Anth/Fried, AA: 25: 676-677.

2 Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), filósofo, teórico político e compositor suíço, filósofo das Luzes e precursor do Romantismo, o autor mais citado, e talvez, a par de Hobbes, a mais forte influência de Kant não só na composição desta lição, mas também nas mais notórias repercussões deste texto na posterior obra kantiana, como o são a obra *Para a Paz Perpétua*, de 1795, ou o texto «Idéia para uma História Universal num Respeito Cosmopolita», de 1784. Entre outros, reconhece-se aqui a influência de escritos de Rousseau como «O Discurso sobre a Origem da Desigualdade», o *Contrato Social* ou o *Emílio*.

3 Carl Nilsson Linnaeus (1707-1778), botânico, físico e zoólogo sueco. A origem da menção kantiana de Lineu não é veiculada na *Akademie-Ausgabe*.

4 William Dampier (1651-1715), navegador inglês, o primeiro a circum-navegar o mundo três vezes. Embora a origem da menção kantiana de Dampier não seja apresentada na *Akademie-Ausgabe*, esta mesma obra sugere uma possível leitura de Kant do vol. 9 da 'Allgemeinen Historie der Reisen zu Wasser und zu Lande' [= Juan/ Olloa, 1751, p. 26], a longa colectânea de relatos de viagens organizada em Leipzig por Johann Joachim Schwabe (21 volumes, 1747-1774).

5 Pietro Moscati (1739-1824), médico italiano, autor da obra a que Kant muito provavelmente aqui se refere, a saber, *Delle Corporee Differenze Essenziali che passano fra la Struttura de' Bruti, e la Umana*, de 1770 [*Von dem körperlichen wesentlichen Unterschiede zwischen der Structur der Thiere und Menschen*], que Kant conhecia da tradução de Johann Beckmann, publicada em 1771, e a respeito da qual escreveria uma recensão crítica neste mesmo ano.

6 Robinson Crusoe, personagem que dá o nome ao romance intitulado (aqui abreviado) *The Life and Strange Surprizing Adventures of Robinson Crusoe*, de Daniel Defoe (1660-1731), publicado em 1719. A *Akademie-Ausgabe* veicula a este respeito a seguinte citação: «It happen'd one Day about Noon going towards my Boat, I was exceedingly surpriz'd with the Print of an Man's naked Foot on the Shore, which was very plain to be seen in the Sand: I stood like one Thunder-struck, or as I had seen an Apparition; [...].» Defoe, 1719 [Oxford, 1927], I, p.177.

7 A palavra «intratabilidade» traduz aqui a palavra alemã «Unvertragsamkeit». São duas, as razões pelas quais optei por este termo. A primeira, mais relevante, prende-se com o núcleo da palavra, «Vertrag», isto é, «contrato», cuja importância em Kant é sobejamente conhecida, e que achei por bem manter a fim de veicular a noção de que a «Unvertragsamkeit» significa, antes de mais, a impossibilidade ou ausência de trato, ou de aceitação de um contrato, próprias do estado

natural. A segunda razão, é a (não menos recorrente) ocorrência da palavra «Ungeselligkeit», ou «ungesellig», isto é, a «insociabilidade», que importa distinguir da sua correlata «Unvertragsamkeit» na medida em que, com ela, Kant refere-se não tão especificamente à intratabilidade dos homens, mas sim à mais geral incapacidade do homem no estado natural para entrar em sociedade com os seus semelhantes.

8 Traduzo a palavra «Bestimmung» por «destinação». Esta nota, contudo, não versa propriamente esta opção, que parece perfeitamente natural no contexto que a palavra tantas vezes adquire em Kant, mas sim a sua contraposição com uma outra «Bestimmung», algumas linhas abaixo, onde se lê, na minha tradução: «Como prova disto, pode servir a idade do homem e a determinação desta sobre a animalidade e a humanidade.», e onde, por conseguinte, a palavra «Bestimmung» surge já com o significado de «determinação». Importa, pois, que se distinga a «Bestimmung» que está directamente ligada com a «finalidade», ou a «conformidade a fim» (a «Zweckmässigkeit»), daquela mediante a qual se expõe apenas uma «determinação» sobre algo.

9 A palavra «final», aqui utilizada para traduzir o termo «zweckmässig» (o que, se fosse o caso, nos obrigaría a traduzir «Zweckmässigkeit» por «finalidade» ou «conformidade a fim») é uma opção que, embora não totalmente satisfatória (pois talvez não haja uma opção de significado tão lata que abarque o que Kant com ela pretende significar), tenta pelo menos conservar a noção teleológica de conveniência ou conformidade a um fim específico que tão manifestamente emerge do uso kantiano da palavra, e que aqui, onde se diz ser a *final destinação a verdadeira destinação*, é ainda mais evidente e relevante. A opção por uma tradução mais elaborada ou prolixia, creio, desvirtuaria a simples, mas fulcral importância da palavra na compreensão deste texto e do momento específico que ele representa no seio da filosofia de Kant.

10 A opção por traduzir «Gewissen» por consciência moral carece de uma breve, mas simples explicação. «Gewissen» é, por certo, e apenas, a «consciência» (cuja conotação moral salta ao olhar espontaneamente, mediante a simples contextualização da palavra no seio do texto). Contudo, dada a ocorrência da palavra «Bewusstsein», isto é, o simples estar consciente de si, achei por bem salientar expressamente, através da associação do adjetivo, o carácter inequivocamente moral de «Gewissen».

NOTÍCIAS / NEWS

IV COLÓQUIO KANT MULTILATERAL:

<<https://sites.google.com/site/ivkantmultilateralcolloquium/home/>>

VIII COLÓQUIO KANT DE MARÍLIA:

<<http://www.marilia.unesp.br/viiocoloquiokant/>>

I SIMPÓSIO DO NÚCLEO DE FILOSOFIA KANTIANA CONTEMPORÂNEA “ZELJKO LOPARIC”

<<http://www.uel.br/eventos/insc/?id=732#sthash.cQmuctsA.dpuf>>

XV COLÓQUIO KANT DA UNICAMP

<www.kant.org.br>”

NORMAS EDITORIAIS

A revista *Estudos Kantianos* publica artigos, traduções e resenhas, sempre atinentes ao pensamento kantiano e ao kantismo.

Todo material submetido à revista será avaliado por dois pareceristas. Para tanto, ele deve ser encaminhado diretamente à editoria do periódico [cpek@marilia.unesp.br] por meio de arquivo [em formato “*word*” ou em formato “*rtf*”] anexado a mensagem eletrônica.

Serão aceitos trabalhos redigidos em alemão, espanhol, francês, inglês, italiano e português, os quais deverão ser digitados com fonte “Times New Roman” em tamanho “12”, com espaçamento “1.5” e extensão aproximada de 30 páginas. Notas constantes do texto deverão apresentar-se ao final do mesmo, após as “Referências”, em tamanho “10” e com espaçamento simples. Citações superiores a três linhas serão digitadas em tamanho “11”, com espaçamento simples e recuo à esquerda de 4 cm.

Após o título do texto, seguir-se-á a identificação nominal de seu autor, acompanhada, em nota, de um breve relato biobibliográfico. No caso de artigos, resumo e palavras-chave figurarão ao final do texto, após a conclusão do mesmo. Quando o artigo apresente-se em espanhol, italiano ou português, nota biobibliográfica, resumo e palavras-chave na língua original do mesmo serão acompanhados de tais ítems também em inglês.

Citações e referências obedecerão em todos os casos às normas específicas da “Associação Brasileira de Normas Técnicas” [ABNT]; respectivamente: “ABNT/NBR 10520/2002” e “ABNT/NBR 6023/2002”.

EDITORIAL GUIDELINES

The Journal *Estudos Kantianos* publishes articles, translations and reviews, always related with Kant's thinking and Kantianism.

All submitted papers will undergo a double peer review and will be addressed attached to an e-mail to journal's editors [cpek@marilia.unesp.br] in *word* or *rtf*.

Papers in German, Spanish, French, English and Portuguese are accepted, edited in TNR size 12, with spacing 1,5 and with an appproximated lenght of 30 pages. Footnotes of the texts should appear at the end of the text, after the bibliography, in TNR size 10 and with simple spacing. Quotations longer than three lines will be edited in TNR size 11, with simple spacing and 4 cm. left indentation.

Author's name and a brief biographical note in footnote should appear below the title. In the case of articles, abstract and keywords will be set at the end of the text, after the conclusion. When the paper is written in Spanish, Italian or Portuguese, the biographical note, abstract and keywords will appear in the original language of the paper, followed by a translation into English.

Quotations and bibliography will follow the guidelines of the “Associação Brasileira de Normas Técnicas” [ABNT]: “ABNT/NBR 10520/2002” and “ABNT/NBR 6023/2002”.

