

Studia Kantiana

**REVISTA
DA SOCIEDADE
KANT BRASILEIRA**

Volume 18

Número 3

Dezembro de 2020

ISSN impresso 1518-403X

ISSN eletrônico 2317-7462

Editores

Joel Thiago Klein

Universidade Federal do Paraná
Florianópolis, Brasil
E-mail: jthklein@yahoo.com.br

Monique Hulshof

Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil
E-mail: mohulshof@gmail.com

Robinson dos Santos

Universidade Federal de Pelotas
Pelotas, Brasil
E-mail: dossantosrobinson@gmail.com

Comissão editorial

Christian Hamm

Universidade Federal de Santa Maria
Santa Maria, Brasil

Ricardo Terra

Universidade de São Paulo
São Paulo, Brasil

Zeljko Loparic

Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Web site

www.sociedadekant.org/studiakantiana

Assistentes editoriais

Nicole Martinazzo

Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Pedro Gallina Ferreira

Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Vinícius Carvalho

Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Endereço para correspondência

[Mailing address]:

Joel Thiago Klein

Departamento de Filosofia, UFPR
Rua Dr. Faivre, 405, - 6º Andar – Ed.
D. Pedro II, Curitiba- PR
CEP: 80060-140

E-mail: studia.kantiana@gmail.com

Conselho editorial

Alessandro Pinzani

Universidade Federal de Santa Catarina
Florianópolis, Brasil

António Marques

Universidade de Lisboa
Lisboa, Portugal

Christoph Horn

Universität Bonn,
Bonn, Alemanha

Daniel Tourinho Peres

Universidade Federal da Bahia
Salvador, Brasil

Dieter Schönecker

Universität Siegen
Siegen, Alemanha

Eckart Förster

Universidade de München
München, Alemanha

Francisco Javier Herrero Botin

Universidade Federal de Minas Gerais
Belo Horizonte, Brasil

Guido A. de Almeida

Universidade Federal do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro, Brasil

Günter Zöllner

Ludwig Maximilian Universität
Munique, Alemanha

Heiner Klemme

Martin Luther Universität –
Halle/Wittenberg
Halle, Alemanha

Henry Allison

Universidade de Boston
Boston, Estados Unidos

José Alexandre D. Guerzoni

Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Porto Alegre, Brasil

Júlio Esteves

Universidade Estadual do Norte Fluminense
Campos dos Goytacazes, Brasil

Luigi Caranti

Univerità di Catania
Catânia, Itália

Marco Zingano

Universidade de São Paulo
São Paulo, Brasil

Marcos Lutz Müller

Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Marcus Willaschek

Goethe Universität
Frankfurt am Main, Alemanha

Maria de Lourdes Borges

Universidade Federal de Santa Catarina
Florianópolis, Brasil

Mario Caimi

Universidade de Buenos Aires
Buenos Aires, Argentina

Nuria Sánchez Madrid

Universidade Complutense de Madrid
Madrid, Espanha

Oliver Sensen

University of Tulane
New Orleans, EUA

Otfried Höffe

Universidade de Tübingen
Tübingen, Alemanha

Oswaldo Giacóia

Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Pablo Muchnik

Emerson College
Boston, Estados Unidos

Patrícia Kauark
Universidade Federal de Minas Gerais
Belo Horizonte, Brasil

Paul Guyer
Universidade da Pennsylvania
Philadelphia, Estados Unidos

Sílvia Altmann
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Porto Alegre, Brasil

Vera Cristina Andrade Bueno
Pontifícia Univ. Católica do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro, Brasil

Vinícius de Figueiredo
Universidade Federal do Paraná
Curitiba, Brasil

Studia Kantiana

Volume 18

Número 3

Dezembro de 2020

ISSN impresso 1518-403X

ISSN eletrônico 2317-7462

09 **Presentation**

Artigos

[Articles]

11 **Republicanism Without Republic. Kant's Political Philosophy in its Historico-Systematic Context**

Günter Zöllner

45 **Substance and Subject, from Kant to Hegel**

Christian Klotz

59 **Bewußtseinslust. Das freie Spiel der Vermögen in Kants *Kritik der Urteilskraft* als transzendentes Verhältnis**

[Pleasure of consciousness. The free play of faculties in Kant's *Critique of the Power of Judgment* as transcendental relationship]

Michael Bastian Weiß

- 107 **Kant's Anthropology as a Theory of Integration**
Ansgar Lyssy
- 139 **Systematic perspectives on the distinction between appearances and things in themselves in the *Critique of Pure Reason***
Joel T. Klein
- 177 **Für wen schreibt Kant und warum? Kants Haltung als philosophischer Schriftsteller in seinen Vorreden**
[For whom does Kant write and why? Kant attitude as philosophical writer in his prefaces]
Sandra Eleonore Johst
- 197 **L' « inné » et l' « épigénétique »: le dialogue de Kant avec Platon et Aristote**
[The 'innate' and the 'epigenetic': the dialogue of Kant with Plato and Aristotle]
Ubirajara Rancan de Azevedo Marques
- 211 **O filósofo crítico é um gênio**
[The critical philosopher is a genius]
Giorgia Cecchinato

233 **Spontaneität und Ich bei Fichte (und Kant)**

[Spontaneity and I in Fichte (and Kant)]

Francisco Prata Gaspar

257 **World State versus Federation of States. Did Kant
intentionally offer a free choice to future scholars?**

Henny Blomme

Tradução

273 **Fé racional e fé religiosa em Kant**

[Rational Faith and Religious Faith in Kant]

Francesca Menegoni

288 **Informações aos autores**

289 **Information for authors**

290 **Siglas para citação das obras de Kant / *Siglenverzeichnis***

Apresentação

[Presentation]

This volume of *Studia Kantiana* is dedicated to Prof. Dr. Günter Zöllner, who retired from Ludwig Maximilian Universität München (LMU) in 2020, where he had held the chair of History of Modern Philosophy for almost 20 years. This volume is a kind of *Festschrift* and an acknowledgment by the Brazilian Kantian Society of the long and fruitful collaboration with Prof. Zöllner.

His work is extensive and fruitful, covering a wide range of subjects and authors, with particular focus on German Classical Philosophy, especially Kant and Fichte. To date, he has published 35 books (authored and edited) and 380 articles in specialized philosophical journals. In Brazil, in addition to taking part in numerous colloquiums, he collaborated with several journals and collections and is also a member of the editorial board of *Studia Kantiana*.

In addition to serving as advisor to several Brazilian and foreign scholars working in Brazil, Günter Zöllner has also always been an excellent host for many other Brazilian academics wishing to further their investigation in Germany. He acted actively to support visitors with the best conditions for their research and debated their work in his seminars.

Günter Zöllner exemplifies the ideals of the Enlightenment and Cosmopolitanism. He has been active teaching and attending events worldwide, not only debating philosophy but also having insightful and inspiring conversations about art, politics, music and culture. The diversity of participants in his seminars was an expression of his cosmopolitanism. German and English with foreign accents was the common rule in his seminars. Cosmopolitanism is also present in his historical-philosophical approach. While dealing masterfully with an extensive number of authors and traditions, he never fails to cast new light on epistemological, metaphysical, ethical, aesthetic, and political issues.

The uncertainties caused by the covid-19 pandemic have put plans on hold for his next visit to Brazil for lectures and talks. It is our hope that such face-to-face encounters may be resumed soon. Meanwhile this volume brings us one more of his contribution to *Kantforschung*. This volume also reflects the comprehensive spirit of Prof. Zöllner's philosophical work, since colleagues and former students have come together to contemplate a broad spectrum of topics regarding Kant's philosophy and German Idealism and honoring Prof. Zöllner's work.

Editors

Republicanism Without Republic. Kant's Political Philosophy in its Historico-Systematic Context

Günter Zöller*

Ludwig Maximilians Universität München (Munich, Germany)

Est igitur [...] res publica res populi,
populus autem [...] coetus multitudinis
iuris consensu [...] sociatus.¹

The essay assesses the character, extent and limits of Kant's republican commitments in political philosophy in a twofold perspective. Historically, Kant's recourse to republican political principles is placed in the context of the early modern discourse about forms of rule and types of government in general and about the relative merits of monarchical and republican constitutions in particular. Systematically, Kant's political republicanism is tied to his philosophy of law in general and to his account of public law in particular. Throughout the paper argues for a non-republican republicanism in Kant that imports basic features of modern republican theory and practice into a juridico-political context marked by enlightened monarchical absolutism and by an anti-revolutionary conception of political history. Section 1 opens with reflections on the timeliness and

* E-mail: zoeller@lmu.de

¹ Cicero, 1993, p. 52; *De re publica*, Bk. 1, Sect. 39; English translation in Cicero, 1999, p. 18: "[...] the commonwealth is the concern of a people, [...] an assemblage of some size associated with one another through agreement on law [...]." While this is the classical definition of the Roman Republic from the perspective of one of its staunchest defenders, Cicero's (fragmentary) dialogue on the commonwealth was not available to Kant and his contemporaries, but rediscovered only in the early nineteenth century. On the availability, transmission history and use of the passage in question in earlier times, see Kempshall, 2001. — Wherever practical, references to passages in primary sources from antiquity and the early modern period will include, in addition to a citation by the pagination of the edition or editions listed in the bibliography, an indication of the cited passage(s) by book, or book and chapter, or section, of the original edition, as indicated in most modern editions and translations of the work in question. Throughout, quotations provided omit any emphasis contained in the original or its translation.

untimeliness of political philosophy and then sketches the career of republican thought in classical antiquity. Section 2 follows the trajectory of modern republican thought from Machiavelli to Montesquieu. Section 3 outlines the normative nature and the jural character of republicanism in Kant. Section 4 details the distinct political profile of republican rule in Kant.²

1. Republics Greek and Roman

Philosophy, especially political philosophy, is its time disclosed in thought. While not reducible to the contingent circumstances of its origin (“context of discovery”), philosophical thought, no matter how austere and abstract its claim to truth and its mode of validity (“context of justification”), is deeply informed by the particulars and idiosyncrasies of its time, but also by its seeming essentials and apparent universals, all of which it at once mirrors and molds, reflects and refracts, by means of the looking glass that is critical thought. Hegel, who was one of the first to stress the timeliness of seemingly timeless thought, also knew though how to render philosophy’s timeliness itself timeless, how to dehistoricize philosophy’s historicity — by inscribing into present philosophy, including present political philosophy, the entirety of its antecedent conditions and earlier presuppositions, which, according to Hegel, brought the philosophical present about as an evolving accomplishment over time, through time and by means to time.

While Kant does not yet participate in Hegelian anti-historicist historicism of thought and reality, his thinking is historical, if not historicist, in leaving behind earlier positions and established preconceptions in a move that not so much dismisses and disregards past philosophical thought, as that it reaches beyond it by combining contrary insights and reconciling earlier oppositions in a complexly conceived original synthesis. The chief example of Kant’s summative strategy — of at once preserving and overcoming previous philosophy — is the breaching of the “critical path” (Kant, 1998 [a] and [b]; KrV,

² With its combined focus on the systematic and historical dimensions of republicanism in Kant’s political philosophy, the essay seeks to steer a middle course between ahistorical analytic republicanism (Pettit, 1997) and historical contextualist republicanism (Pocock, 1975). For an extension of the essay’s focus onto Kant’s historical and systematic successors, J. G. Fichte and G. W. F. Hegel, see Zöller, 2015.

B 884/A 856)³ as a third, superior alternative to the seemingly exclusive dualisms of dogmatism and skepticism, of rationalism and empiricism and of intellectualism and sensualism.

A similar pattern of search and rescue can be observed in Kant's political philosophy (the latter term a recent coinage unfamiliar to Kant and his contemporaries), which retrieves and reconciles the earlier opposition between monarchism and republicanism in political rule that had divided modern philosophy from Machiavelli through Montesquieu. To be sure, in the historical assessments of monarchical and republican rule the distinction between the two types is not schematic and strict but involves complex concepts laden with extended political history and varied practical experience. In addition, the very terms, "republic" and "monarchy," undergo significant change and dramatic development over the course of their use and reuse in the politico-philosophical discourse from classical antiquity to modern times. Accordingly, Kant's harmonious handling of the dogmatic divide between monarchism and republicanism is both historically situated and systematically innovative. While not being overly explicit and very detailed in tracing its lineage, Kant's principal positions in political philosophy are informed by past and present political thought as well as past and present political developments.

To begin with, Kant's politico-philosophical thought is steeped in the twin traditions of natural law (*ius naturae*) and the social contract (*pactum sociale*). In line with the former, Kant maintains the praeterpositive status and function of the basic moral and legal norms that are to shape and limit any positive laws and regulations. In accordance with the latter, Kant maintains that all government is to be based not on some preexisting authority (whether religious or secular) but on the, if not explicit, then implied or at least presupposed agreement of the citizens-to-be. But Kant is also conversant with the relative openness that the accounts of natural law and the social contract show for a whole range of governmental systems to be established on their basis. In particular, the early modern traditions of natural law and the social contract regularly consider the various types of rule

³ The *Critique of Pure Reason* is cited by the original pagination of the second (definitive) and the first edition of the work ("B" and "A," respectively), as indicated in most modern editions and translations, including Kant, 1998 (a) and (b).

distinguished by Greek political philosophy, viz., monarchy, aristocracy and democracy.⁴

To be sure, in the early modern double tradition of natural law and the social contract the consideration of alternative political systems typically remains abstract and general. Moreover, neither the political rule by the people themselves (direct democracy) nor the political rule by a titled nobility (hereditary aristocracy), which form part of the Greek typology of governments, can be considered a political reality in early modern Europe, where the people and the nobility alike are, for the most part, integrated into a centralized monarchical system of government.⁵ Given the complex character of modern monarchy, the latter cannot be identified with the pre-modern monarchical type of government envisioned in the Greek typology of constitutions either. In sum, then, none of the three Greek-style types of government, or their corresponding defectives modes (despotism, oligarchy, ochlocracy), could be made to match the prevailing modern political realities.

Yet while modern monarchy has no precedent, much less model, in the political theory and practice of classical antiquity, the other constitutional archetype traditionally opposed to monarchy in general and to modern monarchy in particular, viz., the republic, goes back to classical antiquity and claims continuity from its ancient origins to its most modern manifestations. To be sure, the republican tradition does not begin in Greek political life and Greek philosophical reflection on the latter, but in the political history of ancient Rome and in the thinking of philosophically inclined politicians and historians about its peculiar political profile. From a Greek perspective informed by the distinction between monarchical, aristocratical and democratic types of rule, Rome's complex constitution, which evolved after the expulsion of the kings and prevailed until the installation of absolute imperial rule, presented a regime type not easily accommodated by existing schemata.

To a Greek-trained outside observer, as exemplified by the historian Polybius (Polybius, 2010, p. 372; Bk. 6), the secret of Rome's success as a flourishing and prosperous political entity, apparently not subject to the vicissitudes of the short-lived and rapidly changing constitutions of the Greek city-states, lay in Rome's mixed constitution

⁴ See G. Achenwall, *Juris naturalis pars posterior complectens jus familiae, jus publicum et jus gentium*, Göttingen, 1763, Bk. 3, §110, reprinted in Refl, 19: 377f.

⁵ While not a standard monarchy, the Holy Roman Empire, which occupied most of the center of medieval and early modern Europe, consisted largely of a loose confederation of relatively independent monarchical regimes in the form of ecclesiastical and secular principalities.

that blended and balanced elements of all three basic constitutional types. To be sure, already earlier Greek political philosophy, chiefly Aristotle (Aristotle, 1998, p. 175; Bk. 6, Ch. 1), had identified a mixed constitution's superior potential for political stability and longevity over any of the pure constitutional types. But typically the recommended constitutional mix involved aristocracy (or oligarchy) and democracy, construed socio-economically as the blending of the rule of the rich with that of the poor (Aristotle, 1998, p. 116; Bk. 4, Ch. 9). By contrast, in the case of Rome, as assessed *à la grecque* by Polybius, the mixture comprised all three constitutional types — with the consuls representing the monarchical element, the senate the aristocratic element and the people (through its tribunes) the democratic element.

While Polybius' Greek-based account of Rome's constitution proved quite influential for the Roman political self-interpretation, it did not directly influence the self-definition of Rome as a republic. After all Polybius' account, in addition to being Greek in thought was also Greek in language. The Greek coinage used by Polybius to designate the Roman constitution was "*politeia*," a technical term derived from the Greek word for the city-state, for the city *qua* state (*polis*). Since Aristotle the term and concept of *politeia* had oscillated between the formal meaning of a constitution in general (Aristotle, 1998, p. 75 and 77; Bk. 3, Ch. 6 and Ch. 7), regardless of its specific type, and the material meaning of an aristo-democratically mixed constitution explicitly endorsed by Aristotle (Aristotle, 1998, p. 115; Bk. 4, Ch. 8). Transposed into Roman political reality and Latin political terminology and conceptuality, the Roman *politeia*, as portrayed by Polybius became, first, the *civitas* in the general sense of the body political made up by its citizens (*civis*, plural *cives*) and, second, the *res publica* denoting both Rome's constitutive commitment to the political pursuit of the common good (*res commune*) and to the cause of the people (*res populi*). In the Roman writers — political historians as well as philosophers — the linguistically and semantically novel term and concept of the *res publica*, while applying in the first instance to the Roman Republic, was equally extended to other political entities, provided they were not ruled monarchically, much less tyrannically or despotically, but with an eye for common concerns. Such was even the case with Rome's arch-enemy, the commercial

“republic” of Carthage in North Africa, whose population was of Phoenician extraction.

But the wider meaning of the Latin terms, “*civitas*” and “*res publica*,” extended not only beyond the political borders of the Roman Republic. It even reached beyond the era of the Roman Republic into Rome’s (early) Imperial period. With the main institutions of the Roman republican constitution still in existence, if not in full functioning, chiefly among them the senate, there could still be the occasional reference to the ever-expanding Roman Empire as a *res publica*. To be sure, there were also many instances in which Imperial Rome was characterized — and criticized — for its lack of the institutional and moral traits that had distinguished Rome in its heyday as a true, “free” *res publica* (*res publica libera*).⁶ That a substantial continuity could be perceived between Republican and Imperial Rome was due to two features characterizing the Republic and the Empire, respectively, and establishing a twofold affinity between Rome’s seemingly opposed constitutional identities. On the one hand, the Roman Republic had been from early on an ever-evolving empire and, to that extent, an imperial Republic. After initially expanding throughout middle Italy, the Republic successively invaded, occupied and annexed large parts of transalpine Europe, the Iberian peninsula, sub-Saharan Africa, the Balkans and the Near East. In the process, the Republic became a global empire of an increasingly heterogeneous population united by the ever more widely extended political device of Roman citizenship increasingly granted to former enemies and previously vanquished people.

On the other hand, the eventual consolidation and concentration of Roman Imperial power under a single ruler (*Imperator*, Emperor) never congealed into an outright monarchy and the institution of royal rule. Augustus’ founding vision for Rome’s imperial future envisioned the new ruler to be a first (*princeps*) among (senatorial) equals, and even the more despotic of his successors did not seek, much less attain, kingly status. To be sure, underneath its (post-)Republican veneer, the Roman Empire, especially in later Antiquity, very much resembled the one-person rule historically associated with kingship, albeit mitigated by the remnants of patrician and popular power. Royal rule came about only in the two successor empires to (West) Rome, viz., East Rome

⁶ A chief critical analyst of Imperial Rome from the perspective of the Republic is Tacitus, especially in the *Histories* (Tacitus, 2009). On Tacitus’ sustained juxtaposition of the two Roman constitutions, see Fontana, 1993.

(Byzantium, renamed Constantinople; today's Istanbul) and the Frankish Empire along with its medieval successor states, the Kingdom of France and the Holy Roman Empire (of the German Nation). The East Roman rulers soon styled themselves, in pseudo-Greek and crypto-Oriental fashion, as kings with a court (*basileus*), while the Frankish rulers installed themselves as kings on the move from one palatine residence to the next (*rex Francorum*) and transformed the Roman military and political office of the *Imperator* into a dynastic title (*Kaiser*), coined after the family name of a statesman of the late Republic who never held an office outside of Rome's Republican constitution, Gaius Iulius Caesar.

While the extent of continuity and discontinuity between the Roman Republic and the Roman Empire was a matter of controversy, there was one issue that emerged early on in the philosophical historians of Imperial Rome as a criterion for republican rule, viz., freedom or liberty (*libertas*), understood negatively as being free from domination and positively as being one's own master. Before taking on a generally political and specifically republican sense, *libertas* had been a legal term designating the status of a freeman (*liber*), as opposed to someone living in servitude (*servitudo*) and standing under some else's dominion (*dominatio*). By transposing the concept of liberty from the sphere of private law, involving single individuals, to that of public law, involving the collective citizenry of a body politic, freedom *qua* liberty became the hallmark of life under the Republic at the very moment of the latter's demise or destruction (*res publica amissa*) (see Strunk, 2016). But it could be argued that Rome had lost its subsequently idealized republican liberty, along with the latter's requirements of civic virtue and public service, well before the actual replacement of Republican by Imperial rule. In particular, Montesquieu, assessing the causes of Rome's greatness and decline from the vantage point of the eighteenth century, argued that the essentially Empire-building politics of the Roman Republic already contained the seed for Rome's eventual decline and fall not just from its former freedom but eventually also from its gained greatness (Montesquieu, 1965).

2. Republics Specific and Generic

The ambiguous status of the Republic in Roman political history, which oscillates between a quite specific, chronologically limited constitutional form and the generic and variable constitutional condition of the collective citizenry, also informs the heritage of republican thought in later political theory and practice. With the advent of monarchical rule in the European successor states to the Roman Empire, established in the wake of the Barbaric Invasions of late Antiquity, the republican ethos of caring for the common good becomes detached from the Polybian mixed constitution and instead associated with monarchical rule, to the extent that the latter is essentially concerned with the overall well-being of the commonwealth. In particular, the monarchies of medieval Europe typically feature representative bodies (“estates”) institutionally involved in the governance of the realm and concerned with the particular interests of the social (and economic) constituent elements of the body political (“gothic government”; see Zöller, 2021 [d]). To be sure, the quasi-republican entitlements (“liberties,” “privileges”) of political representation and civil liberty initially are granted only to a powerful elite able and willing to challenge and check the monarch, but eventually — in early modern times — extended, in various ways, to other parts of the citizenry under the guise of generalized entitlement (“natural rights,” “popular representation”).

In addition to the quasi-republican political profile behind much of medieval and modern monarchical rule, a decidedly anti-monarchical form of republicanism emerges in late medieval and early modern times, informed by the civic ethos of the Roman Republic and animated by the principal rejection of royal rule as illegitimate and unjust. The particular political context for early modern neo-republicanism (“civic humanism”; Baron, 1966) is the phenomenon of independent, “free” city republics in Northern Italy. To be sure, the medieval and early modern republics, chiefly among them Venice and Genoa, are small in territory and commercial in nature. Accordingly, the empires which these modern republics build and maintain over extended periods of time, are trading networks rather than military and political forms of rule. Also those republics are typically aristocratic, with a local self-styled patrician elite from the ranks of the upper *bourgeoisie* systematically excluding the rest of the population from political participation.

Similar republican structures can be observed in the independent, “free” and “Imperial” trading cities of Holy Roman Empire, whose citizen-burghers recognize no local ruler but only the ultimate, though largely ceremonial and symbolic political authority of the Emperor residing in far-away Prague or Vienna. Further republican regimes from late medieval and early modern times include the federative non-monarchical political systems of Switzerland (*Confoederatio Helvetica*) and the Dutch Republic (“United Provinces of the Netherlands”). Finally, a short-lived republican-style regime obtained in Britain under Oliver Cromwell (“The Protectorate” or “Commonwealth”) during the English Civil War, which though was effectively a militarily based dictatorship without parliamentary control.

The terminological and conceptual manifestation of the twofold history of republican political reality after Rome — one generic, one specific — is equally dual. On the one hand, there is the generic reference to the “commonwealth” (Hobbes, 1996, p. 114; Pt. 2, Ch. 18), even the “republic” (*république*; Bodin, 1576; 1; Bk. 1, Ch. 1),⁷ for any body politic concerned with citizens’ life under laws detailing what is permitted, prohibited and allowed — an essentially jural conception of civic life focusing on equitable laws and their fair application. On the other hand, there is the specific reference to the republic in the narrow sense, opposed to other political systems and considered uniquely, even exclusively, suited to affording its citizens a genuinely “free way of life” (*vivere libero*) that is also the only specifically “political way of life” (*vivere politico*) (Machiavelli, 1996, p. 60f.; Bk. 1, Ch. 25; Machiavelli, 2005, p. 378f.). On this outlook all governments can be divided into republican and monarchical regimes (“republics and principalities”; *republiche, principati*; Machiavelli, 2005, p. 7; Ch. 1.; Machiavelli, 2005, p. 805). To be sure, the exclusive linkage between life in a republic and a life in freedom, as maintained by Machiavelli and other early modern defenders of the republican way of life, is challenged by their monarchically inclined contemporaries — famously and notoriously so by Hobbes, who deems a citizen of the self-proclaimed “free” Italian city-republic of Lucca to have no “more liberty, or immunity from the service of the commonwealth there, than

⁷ The pertinent passage is not contained in the modern English selective translation of Bodin’s *De la république* in Bodin, 1992.

in Constantinople,” the latter being the proverbial site of oriental despotism (Hobbes, 1996, p. 143; Pt. 2; Ch. 21).

The wider and the narrower meaning of “republic,” and the primarily jural and the predominantly political sense, respectively, associated with them are brought together in a comprehensive and comparative perspective by Montesquieu in his monumental *Spirit of the Laws* (1748). In order to adapt the ancient Greek constitutional typology of monarchical, aristocratic and democratic regimes, along with their defective variants of tyrannical, oligarchic and ochlocratic rule, to the realities of modern European statehood, Montesquieu distinguishes between monarchical, republican and despotic governments (Montesquieu, 1989, p. 21-30; Bk. 3, Ch. 1-11). While the former two (monarchy, republic) take up the Machiavellian dualism of principalities and republics, the latter one provides a generic designation for the formerly distinguished deficient regimes, all of which are marked by the absence of a key features that, in turn, unites monarchy and republic: rule according to established laws.

In making the rule of law the defining feature of good government, regardless of its manifest mode as a monarchy or a republic, Montesquieu has removed the privilege of freedom from republics and extended it to monarchies, which — on his assessment — are no more, and no less, prone to degeneration into despotism than republics old and new (“unfree republics”; Montesquieu, 1989, p. 162; Bk. 11, Ch. 6). More precisely, the freedom afforded to its citizens by lawful republican and monarchical regimes alike is “political freedom,” understood as the “security” of one’s person and one’s possessions under the rule of law (Montesquieu, 1989, p. 157; Bk. 11, Ch. 6). Moreover, political freedom or liberty in the eminent sense of participation in political rule can be found, so Montesquieu, not only in the ancient republics but also and equally, if not more, so in modern constitutional monarchies that afford to (a certain segment of) the citizenry the active participation in government through popular election and elected delegation of one sort or another (Montesquieu, 1989, p. 159; Bk. 11, Ch. 6). In that regard, Montesquieu singles out the constitution of England, which is supposed to have “political liberty” as its very purpose (Montesquieu, 1989, p. 156; Bk. 11, Ch. 5).

By including republican government as one of the three basic types of rule, in addition to monarchical and despotic rule, Montesquieu not only reconfigures the ancient Greek constitutional typology in view of the legal and political developments of monarchical rule unbeknownst to the ancients (Montesquieu, 1989, p. 166-168.; Bk.11,

Ch. 7 and 8). He also departs from the Polybian interpretation of the (Roman) republic as a mixed constitution. Under the newly introduced heading “republic” Montesquieu distinguishes further between aristocratic and democratic republics, with the former assigning political power to a smaller and the latter to a larger part of the population (Montesquieu, 1989, p. 10; Bk. 2, Ch. 2). Viewed against the background of the aristocratic and democratic pure types of the republican constitution, the ancient political practice of combining monarchical, aristocratic and democratic elements seems to Montesquieu most realized in modern, “moderate” monarchies, as exemplified by the constitution of England, to which Montesquieu devotes a detailed functional analysis (Montesquieu, 1989, p. 156-166; Bk. 11, Ch. 6). In particular, Montesquieu notes the differential allocation of governmental tasks between the crown (“the Prince”), the Upper House (“the body of the nobles”) and the Lower House of Parliament (“the body [...] chosen to represent the people”) (Montesquieu, 1989, p. 157, 160; Bk. 11, Ch. 6).

But Montesquieu does not leave it at the creative reinterpretation of the Greco-Roman constitutional typology with regard to modern European monarchy in general and the English constitution in particular. He goes on to introduce a novel analysis of government in terms of three specifically different basic political functions, termed “powers” (*pouvoirs*), that overreach the different constitutional types and serve to identify and assess the particular set-up and mode of operation in any kind of government. That Montesquieu chooses an extensive analysis of the “Constitution of England” for introducing his differential conception of political powers is due to the fact that the English constitution, on Montesquieu’s analysis, exhibits the three powers most clearly in their institutional and personal distribution (“separation”), while most other forms of government past and present fuse or confuse two of the three or even all three basic political powers.

The three political powers, as introduced by Montesquieu in the context of the English constitution, are the “legislative power,” the “executive power” and the “power of judging” (Montesquieu, 1989, p. 156f.; Bk. 11, Ch. 6). All three powers involve laws obtaining in a given polity or between several such polities. The first power consists in the making, changing or abolishing of (positive) laws, either temporarily or permanently (“for a time or for always”; Montesquieu, 1989, p. 156; Bk. 11, Ch. 6). The second power is exercised over international affairs

under supranational law (“law of nations”; Montesquieu, 1989, p. 156; Bk. 11, Ch. 6; translation modified)⁸ and concerns matters of war and peace, diplomacy and national as well as international security. The third power is exercised over matters depending on the law code of a given state (“civil law”; Montesquieu 1989, 156; Bk. 11, Ch. 6; translation modified) and involves the punishment of crimes and the settling of (private) disputes. Montesquieu also characterizes the third power as the “executive power over the things depending on civil law” (Montesquieu, 1989, p. 156; Bk. 11, Ch. 6; translation modified), as opposed to the second power as the “executive power over the things depending on the law of nations” (Montesquieu, 1989, p. 156; Bk. 11, Ch. 6; translation modified), thereby stressing the genuine power exercised by jurisdiction that exceeds the mere subsumption of given cases under given laws.

In his comparative and critical analysis of the constitution of England, Montesquieu deems it essential that the giving and the enacting of the laws are not united in a single person or a single political body. He regards it as equally important that the power of judging be kept separate from both the legislative power and the executive power. For when the executive power and the legislative power are not separated, tyranny looms large (“tyrannical laws,” “execute[d] tyrannically”; Montesquieu, 1989, p. 157; Bk. 11, Ch. 6). Moreover, when the judiciary power is merged with the legislative power, legislation risks becoming arbitrary, because the judge is simultaneously the lawmaker. Finally, when the judiciary is fused with the executive power, the judge’s power can become oppressive. Accordingly, the extent and manner of separation between the three basic political powers in a given polity can be used to assess the kind and amount of freedom (“liberty”) afforded by that polity’s constitution. The liberty in question (“political liberty”) consists, according to Montesquieu, in a citizen’s freedom from fear, specifically from having to fear the (unrightful) intrusion by another citizen (Montesquieu, 1989, p. 157; Bk. 11, Ch. 6).

On Montesquieu’s critical assessment, contemporary England is distinguished by the institutional separation of all three political powers and a resulting high degree of liberty for its citizens. To be sure,

⁸ The modern translations of Montesquieu and Kant used throughout the essay, while being generally faithful to the French and German originals, sometimes sacrifice accuracy to readability. In a number of those cases (always indicated as such), the translations quoted have been modified for expository purposes.

Montesquieu is concerned not only with the three political powers being institutionally separated but also with controlling each other (“check”; Montesquieu, 1989, p. 160; Bk. 11, Ch. 6) and with functionally working together (“move in concert”; Montesquieu, 1989, p. 164; Bk. 11, Ch. 6). In addition, Montesquieu’s praise of the English constitution for the extent of freedom it affords is not unqualified. In particular, Montesquieu notes the consequences of the English political system, with its dualism of the crown’s executive power and the bicameral parliament’s legislative power, on the individual independent (“free”) citizens, who support different sides of the political power structure, thus introducing a climate of conflict and faction into English civil society, to the point of creating an atmosphere of apprehension and agitation (“terrors of the people”; Montesquieu, 1989, p. 326; Bk. 19, Ch. 27).

Compared to the sustained separation of all three political powers to be found in England’s constitutionally limited monarchy, the modern monarchies of Continental Europe typically exhibit, on Montesquieu’s assessment, the joining of the legislative and the executive powers in the hands of the dynastic ruler (“prince”) and his ministers. But Montesquieu considers it a mitigating circumstance that in such unlimited, “absolute” monarchies the third power — that of judging — is generally left to (trained professionals from among) the people (“subjects”), a circumstance that leads him to consider modern monarchical government altogether tempered (“moderate”). According to Montesquieu, in modern absolute monarchies, chiefly in absolutist France, national pride (“glory”), rather than liberty, serves as the purpose of the monarch, of the state and of the citizens alike. Yet for Montesquieu the very pursuit of such glory can furnish an equivalent substitute for liberty (“spirit of liberty”) that results in as much civic satisfaction (“happiness”) in absolute monarchies as liberty would furnish in a differently organized, constitutional monarchy (Montesquieu, 1989, p. 166; Bk. 11, Ch. 7). Finally, Montesquieu considers the complete personal union of all three political powers in the hands of a single absolute rule, such as the sultan in the Ottoman Empire (“the Turks”), a despotic extreme form of government (“atrocious despotism”) (Montesquieu, 1989, p. 157; Bk. 11, Ch. 6).

No less harsh is Montesquieu’s judgment about the fate of (political) liberty in modern-day, essentially aristocratic republics (“Italian republics”; Montesquieu, 1989, p. 157; Bk. 11, Ch. 6), chiefly

among them Venice, where Montesquieu finds all three powers united in the hands of the same narrow segment of the population (“hereditary aristocracy”; Montesquieu, 1989, p. 158; Bk. 11, Ch. 6), with the result “that there is less liberty than in our [Continental European] monarchies” (Montesquieu, 1989, p. 157; Bk. 11, Ch. 6). On Montesquieu’s assessment, the relative merits of republics and monarchies have undergone a complete reversal in modern times. Once considered the sole seat of political freedom, republics have shown themselves to be the sites of instability and unfreedom, while modern monarchies, whether absolute or constitutional, have emerged as the providers of security and liberty. In addition, Montesquieu regards a republican constitution, whether democratic or aristocratic, as unsuited in principle to the governance of the extended territorial states of modern times (Montesquieu, 1989, p. 125; Bk. 8, Ch. 17), which he considers best ruled by monarchs and their magistrates, but checked and balanced by representative bodies of the nobles and the people, whether as regularly convened estates or as standing bicameral parliament.⁹

3. Republics Platonic and Kantian

After Montesquieu’s circumspect reevaluation of the relative strengths and weaknesses of aristocratic or democratic republics, on the one side, and modern, institutionally moderated or constitutionally balanced monarchies, on the other side, republicanism becomes at once a thing of the past and the future. A political fossil from Roman antiquity, complete with the aura of expansion and empire but also the *haut goût* of decline and fall, the republic serves simultaneously as the vision for a post-monarchical reordering of the modern polity. Futural republicanism first takes shape in Rousseau’s philosophical vision of an egalitarian republic expressive of the sovereignty of the people and governed by the general will (Rousseau, 1999, p. 56-58; Soc. Contr., Bk. 1, Ch. 7). Modern republicanism then takes to the political stage with the twin republican revolutions of the later 18th century that turn existing monarchical regimes into democratic republics — a short-lived change in revolutionary France and a long lasting and far reaching development in revolutionary North America that, instead of imitating

⁹ For Montesquieu’s consideration of federal republics as a way of bringing republican rule to larger territories, see Montesquieu, 1989, p. 131-133; Bk. 9, Ch. 1-3.

the “petty Republics of Greece and Italy” (Hamilton, 2003, p. 35; #9), creates an ingenious federative republic of increasingly Continental scope and global significance (see Zöller, 2018).

An alternative route to the futurization of the modern republican polity is taken by Kant, who turns the republic from a past, present or future reality into a counterfactual norm (“idea”) that is to inform the original institution and the ameliorative development of the body politic. In the process, the republic becomes interiorized and irreal. Linguistically speaking, the republic as a real political form is being replaced by republicanism as an ideal political norm. The systematic *locus* for Kant's republican political philosophy is the philosophy of law, more specifically the pure principles of public law (*ius publicum*) as the universal framework for establishing positive laws governing private and civic life in the polity. On Kant's outlook, politics normatively conceived consists in the inventive application of law's universal principles (“metaphysical first principles”; Kant, 1996, p. 365; MS, AA 6: 205) to the sphere of socio-civic experience guided by specifically political principles, such as the “representative system” affording legally mandated civic freedom and equality under conditions of a populous body politic (Kant 1996, p. 614; VRML, AA 8: 429).

Kant's published philosophical pronouncements on the status and function of the republic date from the 1790s, hence are contemporaneous with the revolution in France, and are to found chiefly in *On the Common Saying* (1793; Kant, 1991, p. 61-92; TP, AA 8: 273-313), *Toward Perpetual Peace* (1795; Kant, 1996, p. 315-351; ZeF, AA 8: 341-386), *The Metaphysics of Morals* (1797; Kant, 1996, p. 363-603; MS, AA 6: 203-493) and *Conflict of the Faculties* (1798; Kant, 2012, p. 239-327; SF, AA 7: 1-116). Earlier work that bears on politico-philosophical issues includes two occasional pieces in the philosophy of history from the 1780s, *Idea for a Universal History With a Cosmopolitan Purpose* (1784; Kant, 1991, p. 41-53; IaG, AA 8: 15-31) and *Conjectures on the Beginning of Human History* (1786; Kant, 1991, p. 221-234; MAM, AA 8: 107-123). Kant's detailed work on the jural foundations of politics, eventually published in Part Two of the late *Metaphysics of Morals*, the *Metaphysical First Principles of the Doctrine of Right* (Kant, 1996, p. 363-506; RL, 6: 203-372), is largely anticipated, by some thirteen years, in the only preserved student transcript of Kant's lecture course on natural law, *Naturrecht Feyerabend*, from 1784 (Kant, 2016 [b], p. 66-230 [German text on odd

numbered pages]; Kant, 2016 [a], p. 73-180; see Zöller, 2017).¹⁰ Further material in political philosophy in general and republican political thought in particular can be found in the parts of Kant's *Nachlass* containing his marginalia in and his notes on a contemporary standard textbook on natural law (Refl, AA 19: 323-613; selections in Kant, 2016 [a], p. 1-72).

But even before the outbreak of the French Revolution and outside the context of political philosophy and the philosophy of law, the term and the concept of “republic” (*Republik*) figure prominently in Kant's revolutionary epistemology of the *Critique of Pure Reason* (1781; 1787), where they serve as a prime example for a concept of reason (“idea”) with practical import in orienting and motivating human willing and acting. To be sure, Kant's initial example of a practical idea is the idea of “virtue” (*Tugend*), understood as the perfect model (“archetype”) ever to be approached and never to be reached by human ethical efforts (Kant, 1998 [a] and [b]; KrV, B 371f./A 314f.). Historically and linguistically, Kant traces ideas in general and practical ideas in particular to Plato (Greek *idea*, *eidos*; German *Idee*; English *form*). While Kant does not share Plato's ontological conception of ideas (“archetypes of things themselves”), he agrees with the Platonic notion that cognition is not exhausted by conceptualizing “appearances” (*Erscheinungen*) but essentially includes ideas, which, in principle, exceed all (possible) experience and yet serve as the criterion for the latter's ever-greater extension (KrV, B 370f./A 313f.; see Zöller, 2011).

The hermeneutic maxim underlying Kant's specifically epistemological appropriation of Plato,¹¹ according to which an interpreter who critically compares an author's thoughts on a given subject may be able to “understand him even better than he understood himself” (KrV, B 370/A 314), also serves him in his decidedly modern reading of the “Platonic republic” (*Platonische Republik*) (KrV, B 372f./A 316f.). Following the Platonico-Kantian view of the essential function of ideas, including practical ideas, for orienting and motivating any and all cognitive and conative efforts, Kant rejects the customary relegation of Plato's portrayal of the ideal city-state (*politeia*) to the

¹⁰ The German edition of *Naturrecht Feyerabend* contained in Kant, 2016 [b], together with an Italian translation, is more reliable than the work's original publication in V-NR/Feyerabend, 27, 2/2.

¹¹ For a sustained reading of Plato's dialogues in their entirety from a Kantian epistemological perspective, informed by early twentieth-century Marburg-school neo-Kantianism, see Natorp, 1994.

realm of fantasy or fiction (“dream of perfection [...] only in the idle thinker’s brain”). In particular, Kant takes issue with the standard dismissal of Plato-Socrates’ postulated pairing of political function and philosophical knowledge (“a prince will never govern well unless he participates in the ideas”) as “ridiculous,” “useless” and an outright “impracticability” (KrV, B 372f./A 316). By contrast, Kant maintains that Plato’s ideal republic is a “necessary idea which one must make the ground not merely of the primary plan of a state’s constitution but of all the laws too” (KrV, B 373/A 316).

But not only does Kant, in the *Critique of Pure Reason*, endorse the formal function of the “Platonic republic” as the essential yardstick of all possible political practice. Kant also draws on Plato for defining the very content of the ideal republic. To be sure, Kant’s interpretation of the “Platonic republic” is decidedly modern (and Kantian) in its emphasis on a feature that is virtually absent from Plato’s *Republic*, viz., freedom. For Kant freedom is involved in everything that is practical in nature (“what rests on freedom”; KrV, B 371/A 314f.; see also B 828/A 800) and in which ideas exercise causality (“become efficient causes”; KrV, B 374/A 317). The Kantian contrast between “the theoretical,” which concerns the determination of objects, and “the practical,” regarding the determination of the will, is entirely alien to Plato — and to ancient thinking in general.

Beyond the generic role of freedom *qua* causality *sui generis* involved in all practical ideas, the *Critique of Pure Reason* attributes a special form of freedom to the practical idea of the (Platonic) republic. Here the gap between the Platonic precedent and the Kantian reconstruction is even more glaring. For Kant identifies Plato’s republic with a “constitution providing for the greatest freedom according to laws that permit the freedom of each to exist together with that of others” (KrV, B 373/A 316). Not only is such a definition entirely absent from Plato’s work. Its emphasis on freedom in general and on equitably assured freedom in particular is also completely alien to Platonic political thought — and to ancient political thinking altogether. While ancient political philosophy typically defines a polity’s constitution in terms of rule and by reference to who exercises the rule (one, a few, many), Kant’s redefinition of the republic makes freedom in general and civically conditioned freedom in particular the focus of a body politic’s basic constitution.

Where the ancients explicitly addressed freedom in the political sphere (Greek *eleutheria*, Latin *libertas*), the concept, along with its opposite (“unfree”), was borrowed from the sphere of private, rather than public legal relations — between master and slave — and consisted primarily in the negative freedom from rule by a foreign or domestic lord (Greek *despotes*, Latin *dominus*), whose rule would reduce free citizens to enslaved subjects. By implication, the rule sought by the ancients under the title “free” was self-rule in its most general form, regardless of the particulars for selecting or determining the physical or moral person of the ruler. By contrast, Kant’s (re-)definition of the “Platonic republic” in terms of enabling and assuring everyone’s equal freedom relocates the element of organized rule (government) from the level of the ruler to that of the (meta-)rules for the ruling and the ruler (“according to laws”), effectively introducing the specifically modern conception of the rule of law into the very definition of a republic.

But not only is Kant’s freedom-focused definition of the ideal republic foreign to ancient political philosophy, whether Greek or Roman. The Kantian republic is also a novelty in the context of modern political philosophy. To be sure, freedom *qua* liberty figures prominently in most modern accounts of law and government, from the “liberty of subjects” in relation to the sovereign ruler and to the absoluteness of the laws in Hobbes (Hobbes, 1996, p. 139-148; Part 2, Ch. 21) through an individual’s liberty as an inalienable, “natural right” in Locke (Locke, 1988, p. 269-278; Sec. Treatise [Bk. 2], Ch. 2) to Montesquieu’s exclusive assignment of “political liberty” to the English constitution as the latter’s very purpose (Montesquieu, 1989, p. 156; Bk. 11, Ch. 5) and Rousseau’s assurance that under the social pact previously naturally free human beings “remain as free as before” (Rousseau, 1994, p. 55; Soc. Contr., Bk. 1, Ch. 6). Yet for Kant liberty, understood as everyone’s equal freedom, is not an exceptional feature of a body politic, or a pre-political essence to be preserved under civil conditions, but the primary purpose of a polity (“republic”) to be pursued and maintained throughout in law and politics.

Moreover, the Kantian republic is distinguished from ancient and earlier modern models through the absence of a materially specified end of the body politic, typically the common civic good or the well-being of the collective citizenry. In the pertinent passages of the *Critique of Pure Reason* Kant explicitly rejects the notion that the ideal republic should have the “greatest happiness” of the citizens, however defined, as its end, instead suggesting that the general or maximal well-being of the polity is not a political end of its own but the inevitable effect of

achieving the polity's primary purpose, viz., to enable everyone's lawful freedom (KrV, B 373/A 316). Kant's rejection of a teleological conception of the republic along eudaimonist lines is as radical a change in political philosophy as his analogous anti-eudaimonist turn in ethics is. That the two moves occur together and almost simultaneously (in the early 1780s) should come as no surprise, given the systematic proximity of ethics and law, including politics, both in ancient practical philosophy and in modern natural law. In particular, Kant's novel philosophy of law and politics, as adumbrated in the *Critique of Pure Reason* and developed in *Natural Law Feyerabend* (1784), and his novel ethics, as presented in *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (1785), share the general trait of being based on a first principle, rather than on an ultimate end, which, moreover, has a purely formal character, devoid of any specific content.

While it may be exegetically problematic to claim the formal first principle of law and the formal first principle of ethics to be numerically identical and to consist in the supreme practical principle ("categorical imperative"), the first principles of the two domains — (juridical) law and ethics — share a structural feature that serves, in specifically different ways, as the yardstick for required legality and mandated morality, respectively. This structural feature is the very form of law or "lawfulness" (*Gesetzmäßigkeit*) as such — a meta-norm that becomes the requirement of universalizable individual freedom in the case of (juridical) law and the requirement of universalizable particular maxims in the case of ethics.¹² Given the decidedly anti-teleological, outright non-material and purely formal principle of law (and politics) in Kant, as already indicated in the *Critique of Pure Reason* and developed in his subsequent work in the philosophy of law and politics, it should come as no surprise that the very establishment of such a Kantian-style polity ("republic"), along with the decision to enter into it and remain within it, are not matters of prudent choice and open decision but an unconditional obligation ("categorical imperative"; Kant, 1996, p. 461; MS, AA 6: 318).

With its focus on the freedom of each and every one and its abstraction from any material ends, the republic as defined by Kant

¹² On Kant's distinction between generic "lawfulness" (*Gesetzmäßigkeit*), specifically legal lawfulness or "legality" (*Legalität*) and specifically ethical lawfulness or "morality" (*Moralität*), see Kant, 2016 (a), p. 81–86 and Kant, 2016 (b), p. 82–92 (German original on odd numbered pages). See also Zöller, 2020 (a).

might be seen to attest to a proto-liberalism along Lockean lines that instrumentally reduces civil society to providing “safety and security” to the individual citizen, in particular with regard to the “preservation of property” (Locke, 1988, p. 329; Sec. Treatise [Bk 2], Ch. 7, Sect. 94). Yet Kant’s insistence on the mutuality of freedom and on the lawful exercise of freedom (“according to laws”) suggests not so much a “possessive individualism” (Macpherson, 1962) but rather a certain civicism underlying Kant’s pseudo-Platonic republic. To be sure, the Kantian republic’s eminently formal constitution lacks the Roman republican orientation toward a civically conceived common good and the neo-Roman cultivation of a political ethos of “civic humanism.” Still Kant’s ideal republic of equally free citizens can be seen to preserve the traditional republican concern with civic solidarity. To be sure, in Kant the former ethico-civic culture of committed republicans has been replaced by the juridico-civic culture of law-abiding citizens. But Kant’s residual awareness of the extrajural, quasi-ethical dimension of life in the “Platonic republic” under its Kantian rereading shows in his confidence that “[t]he more legislation and government agree with this idea, the less frequent punishment will become” (KrV, B 373/A 317), until finally the coercive nature of law and politics will fall away entirely and find their functional substitute in what Kant eventually, in a different context, was to term free “self-coercion” (Kant, 1996, p. 513; MS, AA 6: 381; see Zöller, 2021 [c])

4. Republics Real and Simulative

Kant’s further writings in the philosophy of history, the philosophy of law and political philosophy from the 1780s and 1790s continue the formal focus on freedom, combined with equality, and the methodological focus on the normative nature of law and politics from the presentation of the “Platonic republic” in the *Critique of Pure Reason*. The ideal status of a republican constitution now figures under the appellations “republic in the idea,” “true republic” and “pure republic” (Kant, 1996, p. 480f.; MS, AA 6: 340f.; see Zöller, 2020 [b]), and even the reference of such a republic to Plato is occasionally retained (Kant, 2012, p. 306; SF, AA 7: 91). Throughout the later writings Kant emphasize the primarily jural, rather than political, character of the body politic under conditions of “law” (*Gesetz*) and

“right” (*Recht*). The “state” (*Staat*)¹³ so envisioned is a society in a “civil state” (*bürgerlicher Zustand*), based on the institution of “public justice” (*öffentliche Gerechtigkeit*) (Kant, 1996, p. 450f.; MS, AA 6: 306). The outright identification of the ideal state of law and right with a republic takes the latter term in its broad sense (“*res publica latius dicta*”; Kant, 1996, p. 479; MS, AA 6: 338). Kant continues the established practice of using the formerly specific term “republic” for any state concerned with public matters (*res publica*), subject to the further requirement that the state convey this concern through the strict rule of law.

A significant modification of the original definition of the “Platonic republic” from the *Critique of Pure Reason* — one which builds on another doctrinal feature of the first *Critique* — is the coinage “*res publica noumenon*,” along with the contrasting term, “*res publica phaenomenon*” (Kant, 2012, p. 306; SF, AA 7: 91), construed along the lines of the first *Critique*’s distinction between appearances and things in themselves in general and between “*causa phaenomenon*” and “*intelligible ground*” in the critical cosmology of the Transcendental Dialectic in particular (KrV, B 573/A 545). The distinction between a noumenal and a phenomenal republic further follows Kant’s distinction in his critical ethics between the human being considered as a purely rational practical being (“*homo noumenon*”) and that same human being viewed as a sensorily affected practical being with a constitutively compromised rationality (“*homo phaenomenon*”) (Kant, 1996, p. 395; MS, AA 6: 239). Analogously, Kant distinguishes with regard to the body politic (“state”) between the latter’s pure and perfect form and its factual realization in any number of constitutions past and present. Systematically speaking, the distinction between the singular ideal republic *sensu strictu* and the plural real republics *sensu lato* marks the point of entry for Kant’s political philosophy of history, which traces the trajectory of civil society across time and space in anticipation as well as approximation of an ultimate perfect state.

The Platonically inspired distinction between ideal and real republics introduces a dual perspective into Kant’s political thinking in general and his republican political thought in particular. From an idealist perspective, informed by the a priori rational conceptions (“ideas”) of “innate right” (Kant, 1996, p. 393; MS, AA 6: 237),

¹³ On the distinction between “state,” “condition” and “republic” in Kant, see Zöller, 2021 (b).

“original contract” (Kant 1996, 480; Kant 1900, 6: 340) and “public justice” (Kant, 1996, p. 450; MS, AA 6: 306), a state’s constitution “ought to be republican” in the threefold sense of (1) the individual freedom of the members of society, (2) their lawful subjection to a single common legislation and (3) their civil equality with each other (Kant, 1991, p. 99; ZeF, 8: 349f.). From a realist point of view, informed by human history’s record of preference for one’s own person and the desire to dominate others, a state’s constitution is largely a matter of circumstance and at best an object of ameliorative development by means of careful changes (“reform”; Kant, 1996, p. 465 and Kant, 2012, p. 308; MS, AA 6: 322 and SF, AA 7: 93), based on the rulers’ increasingly better insights and undertaken at their initiative (“from above”) (Kant, 2012, p. 307; translation modified; SF, AA 7: 92). Kant’s dual outlook on the state, oscillating between an idealist understanding of law and a realist view of politics, makes Kant at once a radical, even a revolutionary, in his juridico-political apodictic demands and a moderate, at most a reformist, in his judicious expectations regarding policies and politics.

Particularly instructive for Kant’s subtle stand on republican principles and political practice is his response to the French Revolution, which first turned absolutist France into a constitutional monarchy and soon thereafter, though for a brief period only, into a republic of the democratic kind, to cite Montesquieu’s typology. The proverbial tripartite motto of the French Revolution — “*liberté, égalité, fraternité*” — occurs in Kant as three principles constituting together the “civil state” (*bürgerlicher Zustand*): the “freedom of every member of society, as a human being,” the “equality of the same with everyone else, as a subject” and the “independence [*Selbstständigkeit*] of each member of a commonwealth, as a citizen” (Kant, 1991, p. 74; translation modified; TP, AA 8: 290). With regard to the first principle, establishing the universal human (“innate”) “right to freedom” (*Recht der Freiheit*; Kant, 1991, p. 74; TP, AA 8: 291), Kant stresses the “patriotic” (Kant, 1991, p. 74; TP, AA 8: 291) mindset of free citizens, who regard and treat the commonwealth as an entrusted inheritance and a mandated legacy, thus invoking both the Roman republican tradition and the recent neo-Roman republican ideology of the French revolutionaries.

With respect to the second principle, maintaining the “uniform equality of the human beings as subjects in a state,” Kant stresses — again in line with French neo-republican thought (this time in its decidedly *bourgeois* orientation) — that the equality of the citizens

before the law may well go together with “the utmost inequality of [...] possessions” (Kant, 1991, p. 75; TP, AA 8: 291). The claimed compatibility of civic equality and economic inequality is pushed even further by Kant's third republican principle, which makes a citizen's political status — as defined by involvement in legislation (“co-legislator”; Kant, 1991, p. 77; TP, AA 8: 294) — dependent on the socio-economic status of not being financially dependent on others, but owing one's livelihood to one's material possessions or one's professional training (Kant, 1991, p. 77-79; Kant, 1996, p. 458f.; TP, AA 8: 294-297; MS, AA 6: 314f.). While rejecting aristocratic privilege and civic inequality in favor of human universalism and civic egalitarianism, Kant's republicanly minded political theory, just as revolutionary France's republican political practice, embraces a stratification of republican life reminiscent of the differential political sociology of the Roman republic.

While Kant's later juridico-political philosophy, especially his jurally cast republicanism, draws its inspiration from the French revolutionary events, Kant insists on the strict illegality of the French revolutionary changes in government that first restrained and then dethroned the monarch, before trying him for treason and executing him together with his immediate family. According to Kant, there is absolutely no “rightful resistance” (Kant, 1996, p. 463; translation modified; MS, AA 6: 320) against a lawful sovereign, even if the dethronement could be viewed as a “voluntary abdication” under the “pretext” of an “emergency right” (*Notrecht, casus necessitatis*) (Kant, 1996, p. 464n; translation modified; MS, AA 6: 320n). Much less is there, according to Kant, the “least right” to punish the dethroned monarch for his “previous administration” (Kant, 1996, p. 464n; MS, AA 6: 320n). But Kant concedes that a politically successful revolution, having resulted in a pacified and stabilized republic (“new order of things”), acquires its own legitimacy and legality, which therefore mandates everyone's lawful obedience (Kant, 1996, p. 465; MS, AA 6: 322f.). Accordingly, for Kant, the main effect of the French Revolution is not its eventual emulation in other monarchically constituted states, but the “mode of thinking” (*Denkungsart*; Kant, 2012, p. 302; SF, AA 7: 85) it instills in outside observers, such as Kant and his compatriots, on two political points: that a people's right to give itself a civil constitution is not to be inhibited by foreign military intervention of the kind the coalition of European monarchs had mounted against

revolutionary France; and that the “republican constitution, at least according to its idea,” is the only rightful constitution for a people (Kant, 2012, p. 302; translation modified; SF, AA 7: 85f.).

The shift in standpoint on France’s republican revolution — from that of an active participant to that of an engaged onlooker — also affects Kant’s general outlook on the possibility of republican regime change. In particular, the concession that the sought-after republican constitution should come about “at least according to its idea” conveys Kant’s conviction that, for the time being and quite possibly for a long time, monarchical (or princely) government is the rule for most of the civilized world. Under those circumstances, Kant envisions a constitutional arrangement that endows the existing monarchical regime form with features derived from the constitution of the ideal republic. In particular, Kant draws a distinction, with regard to the formal legal set-up of the state (in terms of public law), between a state’s outward constitutional type (“form of state,” *Staatsform, forma imperii*) and that same state’s *modus operandi* (“mode of government,” *Regierungsart, forma regiminis*) (Kant, 1996, p. 479f.; Kant, 1991, p. 100f.; Kant, 2012, p. 304; translation modified; MS, AA 6: 338 and 340; ZeF, AA 8: 353; SF, AA 7: 88). While the former classification ranges over the traditional constitutional types defined by the (natural or legal) person of the ruler (monarchy, aristocracy and democracy), the latter distinction covers the alternative between a “despotic” way of governing, marked by inherently selfish and ultimately private political pursuits on the part of the ruler, and a “republican” (Kant, 1991, p. 101; ZeF, AA 8: 352) or “patriotic” (Kant, 1996, p. 460; MS, AA 6: 316f.) manner of governing, exercised in the interest of the citizenry at large and in accordance with the rule of law.

The Kantian idea that republican government consists not in a particular constitutional type, such as the Polybian mixed government, but in the mode or manner in which a given constitution, including a monarchical one, is enacted, is part of a more general modern attempt, most prominently present in Montesquieu, to disengage republican principles of government — chiefly the rule of law and the avoidance of corruption of power — from their exclusive claim by aristocratic or democratic republics and to associate them, equally if not more so, with the political realities of constitutional or moderate monarchies. In particular, Kant’s distinction between form of state and mode of government has its antecedents in the efforts of early modern political philosophy to relate the newly developed theory and the newly emerging practice of the sovereign monarchical state to established

views on the advantages of mixed or moderate government. Particularly instructive in this respect is the pathbreaking work of Jean Bodin on the status and function of supreme political power (sovereignty) in governments of all kinds, *Six Books on the Commonwealth* (French edition 1576; Latin edition 1586). Bodin distinguishes, with regard to a commonwealth or the republic broadly construed (*république*, *res publica*), between the latter's stately form (French *état*, Latin *status*), which may be monarchic, aristocratic, democratic or mixed out of two or three of them, and the way the republic is governed (French *gouvernement*, Latin *gubernatio*).¹⁴

While in Bodin and Montesquieu, the public law distinction between "rule" (as to type) and "government" (as to mode) and the possible combination of monarchical rule with non-monarchical government serves to legitimate modern monarchy as a functional substitute for the increasingly outdated ancient or early modern republics, Kant utilizes the distinction to justify, for the time being, monarchical regimes in the erstwhile absence of actual republican institutions and constitutions. In the process, the republic as a specific political entity turns into republicanism as a fundamental political mind-set on the part of rulers ("spirit"; Kant, 1996, p. 480; Kant, 2012, p. 306; MS, AA 6: 340; SF, AA 7: 91). Such a republican spirit is supposed to animate or inspire what is and remains, at the literal level ("letter"; Kant, 1996, p. 480; MS, AA 6: 340), a monarchy, even an absolute monarchy, as in the case of Kant's own country, Prussia under Frederick II (Kant, 1991, p. 101; ZeF, AA 8: 352). The republican governmental spirit sought by Kant turns on the fictive construction of the monarch giving only laws and regulations to which the collective citizenry, had it been consulted, would have and could have agreed ("intrinsically popular laws"; *innere Volksgesetze*; Kant, 2000, p. 226; translation modified; KU, AA 5: 352; "spirit of the laws of freedom"; *Geist der Freiheitsgesetze*; Kant, 2012, p. 306; translation modified; SF, AA 7: 91). Kant's particular concern under contemporary conditions of the anti-revolutionary wars of the coalition of European monarchs, is the authorization of military funding by a population

¹⁴ Bodin, 1576, p. 233; Bodin, 1586, p. 189; Bk. 2, Ch. 2. The chapters in which the distinction between "state" and "government" is drawn and drawn upon are not contained in the modern English translation in Bodin, 1992.

deeply affected by the wars' direct and indirect impact on society and the economy (Kant, 1991, p. 100; ZeF, AA 8: 351).

But not only does Kant's simulative, so to speak pneumatic, republicanism, as encapsulated by the political maxim, "to rule autocratically [Kant's preferred term for what would usually be called "monarchically"],¹⁵ yet to govern republicanly" (*autokratisch herrschen, [...] republikanisch regieren*; Kant, 2012, p. 306; translation modified; SF, AA 7: 91), explicitly endorse absolute monarchical rule, provided it is enlightened about principles of right. He even goes so far as to criticize limited, "constitutional" monarchy, in the form of the English constitution, for its secretly absolute character ("unlimited monarchy," "absolute monarch"; Kant, 2012, p. 305f. and 306n; SF, AA 7: 90 and 90n) in view of the ways in which the monarch's ministers unduly influence parliamentary decisions ("corruption"; Kant, 2012, p. 306; translation modified; SF, AA 7: 90). Conversely, Kant castigates the short-lived militarily based dictatorship of Oliver Cromwell during the "Commonwealth" interlude in British royal rule (1649-1660) as nothing but a "despotic republic" (Kant, 2012, p. 307n; SF, AA 7: 92 note). In Kant's frank assessment, the manifest form of a state as a republic is neither necessary nor sufficient for assuring the republican character ("spirit") of its government.

Kant's sober skepticism about the effectiveness of constitutional monarchy in the case of contemporary England is symptomatic for the systematic challenges to the republican requirements in their simulative as well actual forms of realization. For Kant, the principle of republican government ("republicanism") consists, formally speaking, in the "separation [*Absonderung*] of the executive power (of the government) from the legislative one" (Kant, 1991, p. 101; translation modified; ZeF, AA 8: 352). While the general principle of distributing — of balancing and binding — political power among different bodies of government goes back to Locke (Locke, 1988, p. 324f.; Sec. Treatise [Bk. 2], Ch. 7, Sect. 88) and Montesquieu (Montesquieu, 1989, p. 137; Bk. 11, Ch. 6), Kant's makes it a defining feature of the republican mode of government. Far from narrowing the reach of republicanism, Kant's redefinition widens the scope of the republican principle. For Kant, any government functioning along definitional republican lines — whether by the real separation of political powers, as in a constitutional

¹⁵ See MS, AA 6: 338f.; see also Zöller, 2021 (a).

monarchy, or by its simulation, as in a moderate, “enlightened,” absolute monarchy — can be considered republicanly governed.

But as the other English case cited by Kant, Cromwell's Commonwealth, shows, a self-styled republic may well be non-republican, according to Kant's definition of the term. According to Kant, this is especially true for democratically constituted republics (“democracy”), which place all political power in the hands of the people and therefore amount to a form of “despotism” (Kant, 1991, p. 101; ZeF, AA 8: 352). The democratic-despotic mode of government of the “so-called ‘republics’” (Kant, 1991, p. 102; ZeF, AA 8: 353) that Kant has in mind is the direct democracy of late fifth-century Athens, in its interpretation as mob rule (“ochlocracy”; Kant, 1996, p. 479 note; MS, AA 6: 339 note). By contrast, Kant maintains, as a corollary to the republican principle of the separation of powers, the “representative system,” if not in actual reality then at least through a setup that is “in accordance with the spirit of a representative system” (Kant, 1991, p. 101; translation modified; ZeF, AA 8: 352).

The representation envisioned by Kant to assure non-despotic conditions of government is, in the first instance, *executive* representation, as opposed *legislative* or parliamentary representation, which Kant discusses in a second step (“representative system of the people”; Kant, 1996, p. 481; translation modified; MS, AA 6: 341). Executive representation consists in the sovereign ruler of the state, which — depending on the circumstances — may be a prince, a circle of nobles or an entire people, delegating the executive power to a separate body, the “government” (*Regierung*) in the narrow, executive sense, which Kant also calls, with a term derived from the recent French republican constitution, the “directorate” (Kant, 1996, p. 460; MS, AA 6: 316). For Kant executive representation is an essential feature of any non-despotic, “republican” system of government, regardless of the monarchical, aristocratic or democratic form of the state in question. To be sure, the degree of separation and the character of the representation between the sovereign ruler and the executive government can vary widely, depending on the amount of discretion and the extent of independence left to the governing body.

In addition to executive representation, Kant's republican political philosophy recognizes and recommends legislative representation, more specifically the legislative representation of the people. As a republican requirement, popular legislative representation

involves two essential features: the participation of the people in the legislative process in the first place, and their inclusion by means of representation in the second place. While the first requirement (popular participation) builds on ancient democratic practices of self-rule, the second requirement (popular representation) employs an institution unknown to the ancient world and developed in medieval and modern Europe under the guise of estates and parliaments (see Zöller, 2021 [d]). For Kant the justificatory basis of popular legislative participation resides in the very nature of the legislative power as the source of all right and law, which only the “concurring and united will of all,” or the “universally united popular will,” by means of which each one legislates over all and all legislate over each one, can accomplish consistently, without privileging or disadvantaging anyone (Kant, 1996, p. 457; translation modified; MS, AA 6: 314).

To be sure, the political freedom qua legislative participation postulated by Kant might be granted only simulatively, hence fictitiously, and even if really exercised, might be limited to a part of the people only, one suitably qualified for participation in political matters. In Kant’s own country, Prussia, the “enlightened” absolute monarch, Frederick II, ruled over a largely agrarian land still stuck in late-feudal manorialism with no popular political participation, even at the local level, coupled though with a modern executive in the form of a professional bureaucracy and army. Under those circumstances, Kant, his contemporaries and their successors had to draw their inspiration for a popular share in legislative power from outside — from revolutionary France, from reformist England and eventually from democratic America.

In each of those historical cases, just as in Kant’s contemporaneous theorizing about those matters, popular participation took the form of a “representative system of the people,” devised “in order to manage, in the name of the people, the people’s rights [...] through of their delegates (deputies)” (Kant, 1996, p. 481; translation modified; MS, AA 6: 341). Kant qualifies the called-for popular legislative representation with the indication of being the hallmark of “any true republic” (Kant, 1996, p. 481; MS, AA 6: 341), suggesting that in less than perfect republics, perhaps even in pneumatically republican monarchies or democracies, the delegates of the people might be so selected as to not represent everyone’s rights, at least not equally so. By contrast, a true republic would represent everyone’s rights (and interests) in a spirit of civic solidarity characteristic of the

ancient republican ethos and its latter-day equivalent of modern republican principles of law and politics.

While Kant leaves the details of the “representative system of the people” unaddressed, the contemporary Continental practices of legislative delegation would suggest not general and open elections but the deputation of groups of individuals representing kinds of occupation and socio-economic interests (“estates,” “factions”). Moreover, the segment of the people selected for being represented and for doing the representing would be only a minuscule part of the population. The non-democratic, if not outright anti-democratic intent of the legislative representation through “estates” (*Stände*) is still palpable in Hegel’s *Elements of the Philosophy of Right* (Hegel, 1991, p. 339-352; §§300-314; translation modified), published almost a quarter of a century after Kant’s political works in the wake of the Napoleonic and post-Napoleonic reorderings of Europe. It would be yet another decade after Hegel’s death (1831), and almost half a century after Kant’s works in political philosophy, before Continental Europe took note of the democratic revolution in North America, chiefly in its portrayal by Tocqueville (Tocqueville, 2002), and engaged in its own, mostly failed, democratic and republican revolutions.

Still today Europe’s democratic republics, largely the result of revolutions at the beginning of the twentieth century, exist alongside a good number of remaining constitutional monarchies, most of them quite popular in the term’s formal as well as informal meaning. Europe’s modern monarchies and modern republics share the main features of Kantian republicanism: the rule of law, the separation of political powers, the representative legislative participation of the people. The European monarchies and the European republics differ though from each other in their construal of sovereign power, whether residing in a hereditary monarch or in the people collectively considered. To a Kantian republican, the absolute distinction granted to a single personal ruler, typically along with that of dynastic relatives and perhaps an allied nobility, would run counter to the fundamental principles of human freedom and civic equality. Moreover, under the premise of the republican origin of civil society in a (real or ideal) public pact of the people, the recognition of, much more the subjection under, a personal sovereign, however implicit and tacit an act, would involve voluntary self-degradation to a condition “in which the subject [*Untertan*] is not a citizen [*Staatsbürger*]” (Kant, 1991, p. 100;

translation modified; ZeF, AA 8: 351). Be that as it may, the real threat for republicanism today, posed in Europe and worldwide, is not modern monarchism but political authoritarianism with its insidious undermining of the separation of powers and the rule of law — the classical case of despotism, as defined and despised by Kant.

References

- ARISTOTLE. *Politics*. Trans. C. D. C. Reeves, Indianapolis/Cambridge, Hackett, 1998.
- BARON, H. *The Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*. 2 vols, rev. ed., Princeton, Princeton University Press, 1966.
- BODIN, J. *Les Six Livres de la République*. Paris, Jacques du Puys, 1576.
- BODIN, J. *De Republica libri sex*. Latine ab autore redditi, Paris, Jacques du Puys, 1586.
- BODIN, J. *On Sovereignty. Four Chapters from The Six Books of the Commonwealth*. Ed. and trans. J. H. Franklin, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- CICERO. *Der Staat*. Latin and German, ed. and tr. K. Büchner, Munich, Artemis & Winkler, 1993.
- CICERO. *On the Commonwealth and On the Laws*. Ed. J. E. G. Zetzel, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- FONTANA, B. "Tacitus on Empire and Republic," *History of Political Thought*, 14, 1993, 27–40.
- KEMPSHALL, M. S. "De re publica 1.39 in Medieval and Renaissance Political Thought", *Bulletin of the Institutes of Classical Studies* 45, 2001, Supplement 76, "Cicero's Republic," 99–135.
- HAMILTON, A., MADISON, J. and JAY, J. *The Federalist*. Ed. T. Ball, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- HEGEL, G. W. F. *Elements of the Philosophy of Right*. Ed. A. W. Wood and trans. H. R. Nisbet, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- HOBBS, T. *Leviathan*. Ed. J. C. A. Gaskin, Oxford/New York, Oxford University Press, 1996.
- KANT, I. *Gesammelte Schriften*, ed. Prussian Academy of Sciences and successors, Berlin, later Berlin/New York, Reimer, later De Gruyter, 1900–.
- KANT, I. *Political Writings*. Ed. H. R. Reiss, trans. H. B. Nisbet, 2nd ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- KANT, I. *Practical Philosophy*. Trans. and ed. M. J. Gregor, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- KANT, I. *Critique of Pure Reason*. Trans. and ed. P. Guyer and A. W. Wood, Cambridge, Cambridge University Press, 1998 (a).
- KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Ed. J. Timmermann, Hamburg, Meiner, 1998 (b).
- KANT, I. *Critique of the Power of Judgment*. Ed. P. Guyer and trans P. Guyer and E. Matthews, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- KANT, I. *Religion and Rational Theology*. Ed. and trans. A. W. Wood and G. di Giovanni, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

- KANT, I. *Lectures and Drafts on Political Philosophy*. Ed. F. Rauscher and trans. F. Rauscher and K. R. Westphal, Cambridge, Cambridge University Press, 2016 (a).
- KANT, I. *Lezioni sul Diritto naturale (Naturrecht Feyerabend)*. German original and Italian transl., ed. N. Hinske and G. Sadun Bordoni, Milano, Bompiani, 2016 (b).
- LOCKE, J. *Two Treatises of Government*. Ed. P. Laslett, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- MACHIAVELLI, N. *Discourses on Livy*. Trans. H. C. Mansfield and N. Tarcov, Chicago/London, University of Chicago Press, 1996.
- MACHIAVELLI, N. *The Prince*. Trans. and ed. P. Bondanella, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- MACHIAVELLI, N. *Tutte Le Opere*. Ed. P. D. Accendere, 2nd ed., Firenze/Milano, Bompiani, 2018.
- MACPHERSON, C. B. *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*. Oxford, Oxford University Press, 1962.
- MONTESQUIEU, C. *Considerations on the Causes of the Greatness of the Romans and Their Decline*. Trans. D. Lowenthal, New York, The Free Press, 1965.
- MONTESQUIEU, C.-L. *The Spirit of the Laws*. Ed. A. M. Coulter and B. C. Miller, trans. H. S. Stone, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- NATORP, P. *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*. 2nd, enlarged edition of 1921, Hamburg, Meiner, 1994.
- PETITT, P. *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*. Oxford, Oxford University Press, 1997.
- PLATO. *The Republic*. Ed. G. R. F. Ferrari and trans. T. Griffith, Cambridge, Cambridge University Press, 2018.
- POCOCK, J. G. A. *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton, Princeton University Press, 1975.
- POLYBIUS. *The Histories*. Trans. R. Waterfield, Oxford, Oxford, University Press, 2010.
- ROUSSEAU, J.-J. *Discourse on Political Economy and The Social Contract*. Trans. C. Betts, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- STRUNK, T. E. *History after Liberty. Tacitus on Tyrants, Sycophants, and Republicans*. Ann Arbor, University of Michigan Press, 2016.
- TACITUS. *The Histories*. Trans. K. Wellesley, London, Penguin, 2009.
- TOCQUEVILLE, A. *Democracy in America*. Trans. and ed. H. C. Mansfield and D. Winthrop, Chicago, University of Chicago Press, 2002.
- ZÖLLER, G. "Der negative und der positive Nutzen der Ideen. Kant über die Grenzbestimmung der reinen Vernunft," in *Über den Nutzen von Illusionen. Die regulativen Ideen in Kants theoretischer Philosophie*. Ed. B. Dörflinger and G. Kruck, Hildesheim/New York, Olms, 2011, 13-27.

ZÖLLER, G. *Res Publica. Plato's "Republic" in Classical German Philosophy*. Hong Kong, Chinese University Press, 2015 and Albany, State University of New York Press, 2015.

ZÖLLER, G. "'Allgemeine Freiheit.' Kants *Naturrecht Feyerabend* über Wille, Recht und Gesetz," in *Zum Verhältnis von Recht und Ethik in Kants praktischer Philosophie*. Ed. Bernd Dörflinger, Dieter Hüning and Günter Kruck, Hildesheim/New York, Olms, 2017, 71–88.

ZÖLLER, G., "Law and Liberty. Immanuel Kant and James Madison on the Modern Polity," *Revista de Estudios Kantianos* 3, 2018, 1–13.

ZÖLLER, G., "'Right Rests Solely on Freedom.' The Historical and Systematic Significance of Kant's *Natural Law Feyerabend*," in *Kants "Naturrecht Feyerabend." Analysis and Perspectives on Kant's "Natural Law Feyerabend"*, ed. Gianluca Sadun Bordoni and Annika Schlitte, Berlin and Boston, De Gruyter, 2020 (a), 33–50.

ZÖLLER, G. "'[W]ahre Republik.' Kants legalistischer Republikanismus im historischen und systematischen Kontext," in *Kants Metaphysik der Sitten. Der Zusammenhang von Rechts- und Tugendlehre*, ed. Jean-Christophe Merle and Carola Freiin von Villiez, Berlin/Boston, De Gruyter, 2020 (b).

ZÖLLER, G., "Autocracy (*Autokratie*), autocratic (*autokratisch*)," in *The Cambridge Kant Lexicon*, ed. Julian Wuerth, Cambridge, Cambridge University Press, 2021 (a), 52–54.

ZÖLLER, G., "State (*Staat*)," in *The Cambridge Kant Lexicon*, ed. Julian Wuerth, Cambridge: Cambridge University Press, 2021 (b), 412–414.

ZÖLLER, G., "'(D)ieser wechselseitig entgegengesetzte Selbstzwang.' Kant über ethische Freiheit," forthcoming in *Kant und die Tugendethik*, ed. D. Hüning and G. Kruck, Hildesheim/New York, Olms, 2021 (c).

ZÖLLER, G., "'Participation of the People Through Its Deputies.' Montesquieu, Kant and Hegel on German Freedom" forthcoming in *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 42, 2021 (d).

Abstract: The essay assesses the character, extent and limits of Kant's republican commitments in political philosophy in a twofold perspective. Historically, Kant's recourse to republican political principles is placed in the context of the early modern discourse about forms of rule and types of government in general and about the relative merits of monarchical and republican constitutions in particular. Systematically, Kant's political republicanism is tied to his philosophy of law in general and to his account of public law in particular. Throughout the paper argues for a non-republican republicanism in Kant that imports basic features of modern republican theory and practice into a juridico-political context marked by enlightened monarchical absolutism and by an anti-revolutionary conception of political history. Section 1 opens with reflections on the timeliness and untimeliness of political philosophy and then sketches the career of republican thought in classical antiquity. Section 2 follows the trajectory of modern republican thought from Machiavelli to Montesquieu. Section 3 outlines the normative nature and the jural character of republicanism in Kant. Section 4 details the distinct political profile of republican rule in Kant.

Keywords: republic, republicanism, monarchy, state, government, representative system, Plato, Machiavelli, Hobbes, Montesquieu, Kant.

Recebido em: 08/2020

Aprovado em: 09/2020

Substance and Subject, from Kant to Hegel

Christian Klotz*

Universidade Federal de Goiás (Goiânia, Brasil)

In the Preface of the *Phenomenology of Spirit* we find one of Hegel's best-known phrases: "In my view, which can be justified only by the exposition of the system itself, everything turns on grasping and expressing the True, not only as *Substance*, but equally as *Subject*" (PhS, pp. 9-10; GW 9, 18). By making this claim, Hegel uses the term "subject" to characterize the way in which the Absolute realizes itself, which is that of a "movement of positing itself", as Hegel puts it somewhat later (PhS, p. 10; GW 9, 18). No doubt, this explication of the nature of a subject is an echo of the conception of the subject which Fichte had developed in the 1794/95 account of his Science of Knowledge. "The *self posits itself*, and by virtue of this mere self-assertion it exists", Fichte claims here (SK, p. 97; GA I/2, 259). However, at the same time it becomes very clear in the Preface of the *Phenomenology* that Hegel's systematic project cannot be identified with that of Fichte. This raises the question what the Hegelian notion of the Absolute as subject owes to Fichte's conception of subjectivity and in what respect it diverges from it.

Insofar as the famous Hegelian claim in the Preface of the *Phenomenology* expresses the basic idea of the Hegelian system as a whole, this question is far too complex to be investigated here. Therefore, only one aspect of the Hegelian claim will be discussed here: the idea that the unity of substantiality and subjectivity is essential to the notion of the Absolute. It is important to note that Hegel does not say that the Absolute, instead of being thought as substance, is to be

* E-mail: klotzchr@ufg.br

thought as subject. Rather, Hegel claims that the Absolute is to be thought as substance and *equally* as subject. Thus, the Hegelian claim involves the idea that the notion of the Absolute requires combining the concepts of substance and of subject. With this, Hegel's famous formulation takes up the question of the relation between the concepts of substance and of subject which had already been discussed by Fichte, whose contribution, however, would not have been possible without the Kantian discussion of the relation between these concepts. In what follows, I intend to elucidate the Hegelian claim in the Preface of the *Phenomenology* by putting it into the context of a 'narrative' which begins with Kant, however, showing at the same time that Fichte changed the way in which the concept of subject is understood in such a way that the Hegelian claim became possible. In this sense, it is the objective of what follows to show in how far it can be said that Hegel's famous claim owes something to Fichte.

1. The concept of subject and the metaphysics of the soul as substance in Kant

As is well known, the concepts of 'subject' and 'substance' play a central role in Kant's critique of rational psychology, more precisely, in Kant's critique of the syllogism which he considers to be fundamental to the rationalist metaphysics of soul as a whole: the "Paralogism of Substantiality". In the second edition of the *Critique of Pure Reason*, this syllogism is formulated in the following way:

What cannot be thought otherwise than as subject does not exist otherwise than as subject, and is therefore substance. Now a thinking being, considered merely as such, cannot be thought otherwise than as subject. Therefore it also exists only as such a thing, i.e., as substance (KrV, A 447/B 410-411).

How are we to understand the concepts of subject and substance which are present in this syllogism? To answer this question, it seems to me necessary to begin by looking at the first of these concepts and to note that Kant uses the term "subject" in (at least) three different meanings¹:

¹ The following discussion of Kant's concepts of subject and of their role in Kant's analysis of the First Paralogism owes much to Tobias Rosefeld's illuminating account (2000, see particularly 31 ff.).

(i) In the *logical* sense of the term, “subject” means either the subject-concept of a categorical judgement or that which this concept refers to and to which some characteristic is attributed by the predicate-concept of the judgement. In general, when Kant speaks of the “subject of a judgment”, this must be understood as expressing the logical sense of the term.

(ii) When Kant speaks of the “subject of inherence”, he uses the term “subject” in an *ontological* sense, referring to the ontological status which consists in something’s possessing properties without being a property of something else. According to Kant, to be a subject in this sense is nothing else than to be a substance. Something’s being a subject in this sense, that is, a substance, does not necessarily imply that it is also a subject in the logical sense – this depends on if there is a judgement whose subject-concept refers to it.

(iii) Finally, Kant speaks of a ‘subject’ in the sense of a thinking or knowing self – we may call this the *epistemological* sense of the term “subject”. When the word is used in this sense, the opposed concept is not that of predicate, nor that of property (or accident), as is the case with the logical and the ontological meaning, but the concept of object. Note that, when Kant speaks of the subject which judges (“*urteilendes Subjekt*”), he uses the term “subject” in the epistemological sense, whereas, when he speaks of the subject of the judgement (“*Subjekt des Urteils*”), the term “subject” is used in the logical sense, signifying the subject-concept of the judgement or that which this concept refers to.

All these three concepts of subject are involved in the Paralogism of Substantiality. Insofar as the minor premise speaks of “a thinking being, considered only as such”, the third concept of subject is present. Kant defends that the nature of a thinking being can only be understood from the point of view of the first person. I know what a thinking being is because I am aware of being myself a thinking being. In this sense, Kant says that “I cannot have the least representation of a thinking being through an external experience, but only through self-consciousness” (KrV, A 357/B 405; p. 415). Thus, the minor premise can only be understood from the point of view of the consciousness “I think”, that is, under the implicit presupposition that we are subjects in the epistemological sense of the term.

However, the term “subject” as it occurs in the major and in the minor premise of the Paralogism of Substantiality is not to be understood in the epistemological, but in the logical and ontological sense. Let us first look at the middle term of the syllogism: “what can

only be thought as a subject". Here, the term "subject" refers to something to which some property is attributed by the predicate of a categorical judgement. Thus, the minor premise says that when I form a judgement which contains the concept of myself as a thinking subject, I can think myself only as the logical subject of the judgement, and not as its predicate. In a parallel passage in the *Prolegomena*, Kant says that "the thinking self (a soul) ... is the ultimate subject of thinking, which cannot be represented as a predicate of something else..." (Prol, AA 04: 334). The reason is that by the concept 'I' one does not represent a property which various objects can have in common. Instead, each one can apply this concept only to oneself – under this aspect, the concept 'I' differs from normal concepts, bearing similarity with a *conceptus singularis* (Cf. Rosefeldt, 2000, p. 40ff.).

According to Kant, the error in the Paralogism of Substantiality consists in confusing the "logical subject of thinking" with the "real subject of inherence" (KrV, A 350; p. 417). Thus, the distinction between the logical and the ontological concept of substance is decisive for the Kantian analysis of the paralogism. According to Kant, from the fact that in his self-consciousness each one can understand himself only as the logical subject of the judgements which contain the concept of 'I' it is inferred that we exist as ultimate subjects of inherence which cannot be determinations of something else. However, Kant objects, such an inference cannot be valid. At the same time, Kant considers the first premise of the argument true: "What cannot be thought otherwise than as subject does not exist otherwise than as subject, and is therefore substance." But does this premise not permit exactly the transition from the logical to the ontological concept of substance? The decisive point in Kant's critique of the Paralogism of Substantiality is that the first premise of the syllogism legitimizes this transition if and only if what can only be thought as logical subject is given as an object by some intuition. Only if something is given in intuition in such a way that it can only be thought as a logical subject we can conclude that it is an ultimate subject of inherence, that is, a substance. Kant holds that this is only the case when the object can be characterized as permanent in time whereas its determinations are subject to change, which, in turn, can only be the case when the object exists in space. In contrast, the consciousness 'I think' does not involve any intuition of oneself as permanent, but only the thought to be oneself an identical subject, which is a pure, thought-generated condition of the possibility of the "mine-ness" of experiences and, with this, the source of the unifying

activity without which multiple contents of experience could not be self-attributed. Kant expresses this claim by saying that pure self-consciousness is a “form of representation in general”, instead of being a representation of a determinate object (KrV; A 346/B 404; p. 414). Thus, the Paralogism of Substantiality confounds ‘thinking’ as an activity which refers to an object given in intuition (which the first premise is about) with the thinking of oneself as a subject, which involves no intuition of oneself as an object (which the minor premise is about). “Thinking” is taken “in an entirely different signification in the two premises”, says Kant (KrV, B 411; p. 448), and exactly for this reason the syllogism is a “paralogism”, a syllogism which possesses only apparent validity.

It is not my intention here to discuss Kant’s analysis of the Paralogism of Substantiality in a more detailed way. The important point I want to stress is an implication of Kant’s analysis of the argument which relates to the concept of subject in the epistemological sense: Kant’s critique of the rational psychologist’s argument presupposes that we are subjects and that we know we are subjects in the epistemological sense. The syllogism involves the concept of a thinking being which, according to Kant, is at our disposal only because each one is conscious of oneself as a thinking subject. This becomes particularly clear in the formulation of the second premise of the argument in A: “I, as a thinking being, am the absolute subject of all my possible judgements, and this representation of Myself cannot be used as the predicate of any other thing” (KrV, A 348; pp. 415-416). Thus, the argument presupposes that we are subjects in the sense of beings which possess self-consciousness. However, as Kant’s critique of the paralogism is intended to convince us, in spite of our knowing that we are subjects, it is not possible for us to know if we are substances, or not. Thus, Kant adopts a concept of subject which is characterized by ontological abstinence. There is a Kantian conception of the subject, but there is no Kantian ontology of the subject. This result will be important for the understanding of the characteristics of the Fichtean conception of the subject, to which we turn now.

2. The non-substantialist ontology of the subject and the transformation of the concept of substance in Fichte

The formulation of the principle of the *Science of Knowledge* in its first version (1794/95) introduces a concept of subject which Fichte explicitly relates with the Kantian discussion of self-consciousness in the Transcendental Deduction of the categories: “That our proposition is the absolutely basic principle of all knowledge, was pointed out by *Kant*, in his deduction of the categories; but he never laid it down specifically *as* the basic principle” (SK, p. 100; GA I/2, 262). However, as becomes clear in the exposition of the first principle of the Science of Knowledge, the Fichtean principle is not just a more determined formulation of the Kantian conception of the “I think”. Thus, a few lines later Fichte distances himself explicitly from the Kantian conception: “Thinking is by no means the essence, but merely a specific determination of existence; and our existence has many other determinations besides this” (SK, pp. 100-101; GA I/2, 262). This observation is revealing: it shows that Fichte pretends to understand our “essence”, or, more precisely, our mode of being as subjects. Thus, in contrast with Kant’s view, the Fichtean concept of subject concerns a certain mode of being. Whereas the Kantian concept of subject doesn’t involve any determination of our ontological status (Kant’s ontological abstinence), in Fichte the concept of subject turns into an ontological concept, referring to a specific mode of being. Thus, Fichte contributed to post-Kantian philosophy by founding an ontology of the subject. In Fichte’s definition of the concept of subject in the first paragraph of the *Science of Knowledge*, it becomes clear what this ontology of the subject involves: “*That whose being or essence consists simply in the fact that it posits itself as existing*, is the self as absolute subject. As it *posits* itself, so it *is*; and as it *is*, so it *posits* itself; and hence the self is absolute and necessary for the self. What does not exist for itself is not a self” (SK, p. 98; GA I/2, 259-260).

Two aspects of this definition are worth being highlighted: first, the mode of being of a subject cannot be understood from the point of view of an external observer. In contrast to “things”, which are what they are without possessing any knowledge about themselves, a subject cannot be what it is without having knowledge or consciousness of itself. Thus, a subject’s knowledge of itself is constitutive of its very being a subject. And, second, a subject possesses determinations only insofar as it attributes them to itself, in Fichte’s own words: “The self

is that *which* it posits itself to be; and it posits itself as *that* which it is” (SK, p. 99; GA I/2, 260). Consequently, if we want to understand the mode of being of a subject, we must understand in what way the subject is “for” itself and how it understands itself in the being-for-itself through which it constitutes itself as a subject. Obviously, some doubts arise here – for instance, it is not clear what is the epistemic nature of the original, self-constitutive knowledge or awareness of oneself which Fichte characterizes (rather vaguely) as a “positing” of oneself. On the most fundamental level, self-positing seems to be a pre-reflective self-consciousness which precedes the judgements about itself which a subject may produce.² However, the point which is most important here is clearly pointed out in Fichte’s 1794 account of the *Science of Knowledge*: with regard to its essence, a subject cannot be considered to be a substance in the sense of a “substrate” of consciousness. The concept of a substrate does not involve the idea of an essential being-for-onself. In order to be a substrate – a “subject of inherence”, as Kant would say –, it is not necessary to understand oneself as a substrate. To be a substrate is a characteristic of “things”, and not of subjects as such.

With this, Fichte does not want to deny that we understand ourselves also as substrates, that is, as a kind of “thing”. Therefore, I can ask the question: “*What* was I, then, before I came to self-consciousness?” (SK, p. 98; GA I/2, 260) – a question which doesn’t make any sense when understood as being about me as a subject. However, such self-objectivation is a secondary act which presupposes our being subjects. Only insofar as we understand ourselves as subjects of representations, we can represent ourselves and become an “object of reflection”, as Fichte says here. Thus, our original mode of being as subjects does not consist in our being substrates and, with this, a kind of object, but in our exercising a self-referential activity through which we constitute ourselves. Whereas Kant holds that we know we are subjects, but cannot know if we are substances, Fichte claims that by knowing that we are subjects, we know that we aren’t substances. Fichte can defend such a claim because, differently from Kant, he understands the concept of subject to be an ontological concept which refers to a specific mode of being which differs from that of things. Consequently, in order to understand what a subject is it is necessary to adopt a new

² For an illuminating discussion of Fichte’s concept of positing (*Setzen*) as the I’s fundamental activity, see Zöllner, 1998, p. 43–47.

ontological conception whose core is, the idea of self-constitution by a self-referential epistemic activity – the act by which the I is “for itself”, which cannot be understood to be an act of some pre-existing substance. It is not an easy task to understand the nature of this act which doesn’t presuppose the existence of an agent and which Fichte in his 1794 account of the *Science of Knowledge* calls “*Tathandlung*”, emphasizing thereby the idea of the self-constituting nature of this activity or, as we may also put it, the performative character of the I. No doubt, this conception has a paradoxical character – and therefore, Fichte notes, the majority of men “could sooner be brought to believe themselves a piece of lava in the moon than to take themselves for a *self*” (SK, p. 162; GA I/2, 326). However, according to Fichte it is exactly here that the fundamental task of philosophy appears, namely that of understanding the peculiar nature of a subject which differs from that of any “thing”.

Even if according to Fichte a subject in its essence is not a substance, Fichte does not pretend to eliminate the concept of substance in his theory of subjectivity. As was already pointed out, in the first paragraph of the *Science of Knowledge* from 1794/95, Fichte refers to the conception of the subject as substance in the sense of a “substrate”, admitting that we are substances in this sense. But, according to Fichte this applies only insofar as we are objects for ourselves. Thus, the concept of substance essentially applies to objects of representation, therefore being a secondary concept in comparison to the fundamental concept of subject.

However, the systematic function of the concept of substance in the 1794 account of the *Science of Knowledge* is somewhat more complex. In the fourth paragraph of the 1794 account of the *Science of Knowledge*, Fichte introduces the category of substance as a condition of the possibility of representational consciousness – or, more precisely, as a condition of the possibility of the subject’s attributing to itself a determinate activity which is directed to objects. The subject can be aware of a representational act as its own act only insofar as it is aware of the act as one among various possible determinate acts which might be performed by it. At no moment a subject can perform the totality of its representational activity; only a determinate, limited part of this totality can be realized and consciously be self-attributed: “Every possible predicate of the self denotes a limitation thereof. The subject, I, is the absolutely active or existent thing. The predicate (e.g., I present, I strive, etc.) confines this activity within a delimited sphere” (SK 135;

GA I/2, 298). As has already become clear (and here is emphasized by Fichte once more), this applies also to the ‘I think’, that is, to thinking as one of the determinate or “limited” activities which can be performed by the self. Thus, in order for the subject to be capable of self-attributing determinate, object-directed activities such as thinking something or pursuing a goal, the subject must understand itself as a “substance”, that is, as something which can bear accidental determinations. And this means: the subject must understand itself as a substance in order to be able to *perform* determinate object-related acts, for it only performs such acts insofar as it “posits” itself as performing them.

Fichte claims that with this he identified the original function of the concept of substance. Thus, originally the concept of substance is not – as Kant holds – a “concept of an object in general”, but a concept by which the subject understands itself to be the author of determinate and accidental object-related activities: “There is initially only one substance, the self...” (SK 136; GA I/2, 300). As a consequence of this, the concept of substance must be understood to be a concept which is subordinated to the concept of subject, insofar as it is construed to be a concept by which the subject understands itself as being something (namely, as the author of determinate, “accidental” activities). With this, we have all the elements which are necessary to understand the Hegelian claim that the Absolute is to be understood as substance and as subject as the last step of a conceptual development which began with Kant and which took a decisive turn with Fichte’s thinking about subject and substance.

3. Subjectivity as the self-constitutive activity of substance in Hegel

Let us now return to Hegel’s famous claim in the Preface of the *Phenomenology*, in order to read it in light of the Kantian and Fichtean context presented above: “In my view, which can be justified only by the exposition of the system itself, everything turns on grasping and expressing the True, not only as *Substance*, but equally as *Subject*” (PhS, pp. 9-10; GW 9, 18). Somewhat later in the Preface, Hegel makes it clear that the concept of subject is used here in order to highlight the mode how the Absolute turns itself “actual” (PhS, p. 10; GW 9, 18). And this means: Hegel construes the concept of subject as an ontological concept, as a concept which signifies a determinate mode

of being – and not, as Kant, as a concept which refers to the mere ‘form of consciousness’ without permitting any conclusion regarding the ontological status of ourselves as subjects. Thus, the Hegelian claim presupposes the transformation of the concept of subject which was brought about by Fichte. However, this does not mean that the concept of substance which is involved in the Hegelian claim can be identified with the Fichtean conception of the subject. The Hegelian conception is not about the active, self-constitutive character of the subject as an immanent ground of representational consciousness. Instead, the mode of being of a subject to which Hegel refers in his famous claim is that of an Absolute which is also substance. In contrast to Fichte, who subordinates the concept of substance to the concept of subject, Hegel construes the concepts of subject and substance as being equally original.

By the “substantial” character of the Absolute, Hegel understands its ontological immediacy, which he also characterizes as “being”, “essence” or that which the Absolute is “in itself” (PhS, pp. 10-12; GW 9, 18-20). This seems to mean that the Absolute possesses an intrinsic character which does not depend on any relation with something else, not even on its appearing or manifesting itself to subjects. Thus, Hegel’s characterization of the Absolute as substance involves a robust realism about the Absolute. Consequently, the Hegelian claim expresses the idea that the Absolute, which is “being” itself, realizes itself in an active, self-referential way – exactly in the way which is characteristic of subjects as such. This idea would not be possible, if “subject” was not understood as expressing an ontological concept, that is, as signifying a mode of being (the Fichtean legacy in Hegel’s claim). However, the Hegelian claim also implies that this self-referential activity cannot be identified with the “pure consciousness given in empirical consciousness” of which Fichte speaks in the first paragraph of the 1794 account of the *Science of Knowledge* (SK, p. 101; GA I/2, 263). What is in focus here is the subjectivity of being itself – and not subjectivity as the “being-for-itself” of the subject of consciousness.

But how are we to understand such a notion of subjectivity? The question of how the combination of the concepts of subject and substance as equally original concepts is to be understood seems to me the principal problem we face when we want to understand the Hegelian claim. Very different answers to this question were given by the interpreters of Hegel’s philosophy. Thus, Charles Tayler explains the

Hegelian claim that the Absolute is equally subject in the following way: “God thus posits the world in order to think himself in it” (Taylor, 1975, p. 108). According to Taylor, in Hegel’s conception the world is understood as that expression of God which is necessary for God’s self-knowledge. In this interpretation, the notion of subject which is involved in the Hegelian claims signifies a mode of being which essentially involves self-consciousness or self-knowledge. A different interpretation of the Hegelian claim was suggested by Walter Jaeschke. According to Jaeschke, the Hegelian claim expresses the idea that a self-referential movement which is characteristic of subjectivity is the structure of “actuality in general”, as well of logical actuality as of natural and spiritual actuality (Jaeschke, 2003, p. 182). Thus, by claiming that the Absolute is also subject, Hegel intends to establish a structural monism, the notion of subject signifying an ubiquitous, dynamic structure which is present in all spheres of “actuality” (*Wirklichkeit*), even those which do not yet involve ‘being-for-oneself’ in the epistemic sense of self-awareness or self-knowledge. In fact, Hegel characterizes the self-regulating and self-organizing mode of being of plants and animals as forms of “subjectivity”. Dieter Wandschneider has shown that Hegel’s concept of subjectivity is similar to the concept of “autopoiesis” as used today in systems theory (Wandschneider, 2010). From this perspective, ‘being for oneself’ in the sense of self-consciousness or self-knowledge is only a special case, a “higher order”-case of subjectivity which, as the “telos” of the self-organization of actuality is a privileged case, but not the only instance of subjectivity. If we follow this line of interpreting Hegel’s claim, we can say that whereas Fichte turned the concept of subject into an ontological notion which signifies a determinate mode of being, Hegel transformed this concept into a category which includes the mode of being of any self-organizing whole or sub-system of actuality, from living beings to mental and social systems. From this, we can understand the Hegelian claim in the *Logic* that actuality is fundamentally “concept”, self-consciousness being only a particular case of the self-organizing activity which is characteristic of the concept. In fact, this claim would only be a later formulation of the idea which Hegel expressed earlier with his famous claim in the Preface of the *Phenomenology*.

Taylor’s and Jaeschke’s interpretations leave us with the question if Hegel wants to understand actuality (including

ourselves as “finite” subjects) as the expression of a superordinate subject which, through this self-expression, builds its self-consciousness, or as a hierarchical totality of instances of the same categorical structure. It is not the aim of this paper to give the answer to this question. Whatever the right answer may be, it refers to a transformation of the concept of subject which presupposes the Fichtean ontologicalization of the notion of subject, going at the same time beyond the Fichtean conception by considering the concepts of substance and subject to be equally original. To achieve this contextualization of the Hegelian claim in the Preface of the *Phenomenology* was the purpose of this paper.

References

- FICHTE, Johann Gottlieb. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Ed. Reinhard Lauth and Hans Gliwitsky. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1962 ff. (GA)
- FICHTE, Johann Gottlieb. *The Science of Knowledge*. Edited and translated by Peter Heath and John Lachs. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. (SK)
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Gesammelte Werke*. Ed. Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Hamburg: Meiner, 1968 ff. (GW)
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *The Phenomenology of Spirit*. Translated by Arnold Vincent Miller. Oxford: Oxford University Press, 1977. (PhS)
- JAESCHKE, Walter. *Hegel Handbuch*. Stuttgart: Metzler 2003.
- KANT, Immanuel. *Kant's gesammelte Schriften (Academy edition)*. Berlin: G.Reimer, 1902 ff. (AA)
- KANT, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Translated and edited by Paul Guyer and Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. (KrV)
- ROSEFELDT, Tobias. *Das logische Ich. Kant über den Gehalt des Begriffes von sich selbst*. Berlin: PHILO, 2000.
- TAYLOR, Charles. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- WANDSCHNEIDER, Dieter: "Formas elementares do psíquico. Um esboço teórico-sistemático a partir da interpretação hegeliana do organismo". In: *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos* 12 (2010), pp. 52-75.
- ZÖLLER, Günter: *Fichte's Transcendental Philosophy: The Original Duplicity of Intelligence and Will*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Resumo: No Prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, Hegel defende a famosa tese de que “tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como substância, mas também como sujeito”. O objetivo deste artigo é colocar a tese hegeliana no contexto das discussões anteriores sobre os conceitos de sujeito e substância em Kant e Fichte. Enquanto que Kant adotou um conceito de sujeito que é compatível com o agnosticismo acerca da questão de se sujeitos são substâncias, Fichte transformou o conceito de sujeito num conceito que diz respeito a um determinado status ontológico, isto é, a um modo de ser que é caracterizado pela atividade de pôr a si mesmo pela qual um sujeito se distinguiria de coisas. Ao mesmo tempo, Fichte entende o conceito de substância como sendo subordinado ao conceito de sujeito. A tese central do artigo é que a concepção hegeliana pressupõe a ontologização fichtiana do conceito de sujeito. No entanto, defende-se também que, diferentemente de Fichte, Hegel entende os conceitos de substância e sujeito como sendo igualmente originários.

Palavras-chave: substância, sujeito, autoconsciência, monismo, o absoluto.

Abstract: In the Preface of the *Phenomenology of Spirit*, Hegel famously claims that “everything turns on grasping and expressing the True, not only as *Substance*, but equally as *Subject*”. This article aims to put Hegel’s claim into the context of the preceding discussion about the relation between the concepts of subject and substance in Kant and Fichte. Whereas Kant adopted a concept of subject which goes together with agnosticism regarding the question if subjects are substances, Fichte transformed the concept of subject into a concept which signifies a peculiar ontological status, that is, a mode of being which is characterized by the self-positing nature which distinguishes subjects from things. At the same time, Fichte understands the concept of substance as being subordinated to that of subject. It is the central thesis of the article that the Hegelian claim presupposes the Fichtean ontologization of the concept of subject. However, it is also argued that Hegel, in contrast to Fichte, construes the concepts of subject and of substance as being equally original.

Keywords: substance, subject, self-consciousness, monism, (the) absolute.

Recebido em: 11/2020

Aprovado em: 12/2020

Bewußtseinslust. Das freie Spiel der Vermögen in Kants *Kritik der Urteilkraft* als transzendentes Verhältnis

[Pleasure of consciousness. The free play of faculties in
Kant's *Critique of the Power of Judgment* as
transcendental relationship]

Michael Bastian Weiß*

Ludwig-Maximilians-Universität München (Munich, Germany)

Der W. L. dringt ein bis zum Leben überhaupt,
als dem Princip alles Sehens überhaupt: u. dem
freien Spiele desselben Lebens in den
verschiedenen Bestimmungen der Anschauung.
u. bindet dies letztere an die ihm bei dieser
Gelegenheit auch bekannt werdende Regel.

Fichte

Ewig zerstört, es erzeugt sich ewig die drehende
Schöpfung,
Und ein stilles Gesetz lenkt der Verwandlungen
Spiel.

Schiller

Das Nomen „Ästhetik“ kommt in der *Kritik der Urteilkraft* als Titel der entsprechenden philosophischen Disziplin nur ein einziges Mal vor, als „Transzendente Ästhetik der Urteilkraft“, in welcher lediglich von reinen ästhetischen Urteilen die Rede ist. Diese Formulierung verweist einerseits auf die *Kritik der reinen Vernunft* zurück, andererseits nennt Kant an dieser Stelle als Beispielmenge schöne oder erhabene Naturgegenstände und gerade nicht Werke der schönen Kunst¹. Das liegt daran, daß die dritte Kritik keine Ästhetik

* E-mail: michaelbweiss@lrz.uni-muenchen.de

¹ B 118/AA 5: 269. Seitenangaben in dieser Zitationsweise beziehen sich immer auf die *Kritik der Urteilkraft*, Berlin/Libau 1790. Für die drei Kritiken werden die Kürzel KrV für die *Kritik der reinen Vernunft*, Riga 1781, KpV für die *Kritik der praktischen Vernunft*, Riga 1788 und

ist, nicht im spezifisch kritischen Gebrauch des Begriffs bei Kant, aber auch nicht in der heute gebräuchlichen Bedeutung als Kunstphilosophie².

Zwar lesen sich gewisse Teile der *Kritik der Urteilskraft* passagenweise wie die eines ästhetiktheoretischen Werkes des 18. Jahrhunderts, etwa die Paragraphen zum Singular der Kunst, zum System der einzelnen Künste oder zum Genie-Begriff. Doch die Klassifikation „ästhetisch“ wird von Kant nur als Adjektiv gebraucht, in den mit Abstand meisten Fällen in Kopplungen wie „ästhetische Urteile“, „ästhetische Urteilskraft“ oder „ästhetische Beurteilung“, deutlich seltener aber auch etwa als „ästhetische Allgemeinheit“ (B 24/AA 5: 215), „ästhetisches Wohlgefallen“ (B 51/AA 5: 230) oder als Theoriestück „ästhetische Normalidee“ (etwa B 56/AA 5: 233), überraschend selten als „ästhetische Zweckmäßigkeit“ (B 247/AA 5: 347). Darauf hinzuweisen betrifft nicht bloß eine terminologische Kleinigkeit, sondern zielt auf die gesamte Ausrichtung der Untersuchung, die in der dritten Kritik geleistet wird³. Sie stellt sich in eine Reihe mit der *Kritik der reinen Vernunft* und der *Kritik der praktischen Vernunft* und wählt sich als zu prüfenden Objektbereich in prinzipieller Bedeutung ein Vermögen: die Urteilskraft, nicht klassische ästhetische Gegenstände wie das Schöne, das Erhabene, die Kunst und die Künste oder deren Autor.

Begreift man die *Kritik der Urteilskraft* ursprünglich und primär als Theorie eines bestimmten Vermögens des endlichen Vernunftwesens, tritt die hohe Bedeutung eines in der Kritik der

KdU für die dritte Kritik gebraucht. Sie werden zitiert nach der Akademie-Ausgabe *Kants Gesammelte Schriften* (AA). – In der ersten Einleitung zur KdU finden sich drei Nennungen des Wortes „Ästhetik“, zwei in der Bedeutung der ersten Kritik als „Form der Sinnlichkeit“ und eine uneigentliche, mit der eine „Ästhetik des Gefühls als Wissenschaft“ abgelehnt wird. Die Nennung in der Überschrift des Abschnitts VIII „Von der Ästhetik des Beurteilungsvermögens“ ist also negativ zu verstehen. Vgl. EEKU, AA 20: 221f.

² Für eine Begriffsarbeit, die auf sehr exakte Weise Aspekte der Klassifikation, des Gebrauchs und der Wandelbarkeit philosophischer Terminologie in die Argumentation einbezieht, ist immer noch exemplarisch die Studie *Theoretische Gegenstandsbeziehung bei Kant. Zur systematischen Bedeutung der Termini „objektive Realität“ und „objektive Gültigkeit“ in der „Kritik der reinen Vernunft“*, von Günter Zöller, dem dieser Beitrag auch gewidmet sei.

³ In der KrV ist der Begriff der Ästhetik für die Transzendente Ästhetik reserviert. In dieser Bedeutung verwendet ihn auch die KpV, die das Nomen häufiger gebraucht als die KdU, nämlich dreimal, allerdings in retrospektiver bzw. analogischer Bedeutung (KpV 161/AA 5: 90).

ästhetischen Urteilskraft häufig wiederkehrenden Motivs unverstellt hervor. Kant spricht es zumeist an als „freies Spiel von Einbildungskraft und Verstand“, es treten aber auch Varianten auf, etwa mit dem Zusatz „harmonisch“ oder alternativ in das Verhältnis eingesetzten Vermögen. Man wird sich aber leicht darüber verständigen können, daß zur Grundstruktur der tendenziell gleichbleibenden Prägung, die hier der Kürze halber „Spiel-Formel“ genannt werden soll, die Kollokation von „frei“ und „Spiel“ gehört und daß an diesem zwei Vernunftvermögen beteiligt sind.

Daß das freie Spiel zweier Vermögen eben als „Motiv“ oder „Formel“ bezeichnet wurde, verweist auf eine merkwürdige terminologische Verlegenheit. Kant referiert auf das freie Spiel stets, ohne diesem eine eindeutige und auf entsprechende Weise fixierte methodologische Klassifikation zuzuordnen. Dieses Versäumnis frappt um so mehr, als Kant sonst genaue theorietechnische Bezeichnungen gibt: Kritik, Analytik, Dialektik, Deduktion, Methodenlehre als Abteilungen, die im gesamten kritischen Werk durchgängig den Text sowohl strukturieren als auch die jeweiligen Leistungen der Untersuchung des Vermögen, seines Gebrauchs oder des Vermögen selbst betiteln; Transzendentes Prinzip der Urteilskraft, Gefühl der Lust oder Unlust, Ideal der Schönheit, Moment des Geschmacksurteils oder, um ein Beispiel aus der „Kritik der teleologischen Urteilskraft“ zu geben, Antinomie der Urteilskraft für die wesentlichen Ergebnisse der Untersuchung der dritten Kritik. Alle diese technischen Termini finden Eingang in die Überschriften der Gesamtgliederung und werden auch dadurch in ihrem methodologischen Rang klassifiziert.

Eben dies ist für die regelmäßig und, wie sich zeigen wird, mit systematischer Absicht wiederkehrende Spiel-Formel nicht der Fall. Ihr ist kein größerer Abschnitt, nicht einmal ein eigener Paragraph gewidmet; immerhin steht sie an prominenter Stelle am Schluß der Analytik des Schönen. Gleichzeitig zeigt allein die textformale Tatsache, daß die Spiel-Formel in allen vier Momenten des Geschmacksurteils vorkommt, und zwar in wesentlicher und systematischer Funktion, daß es sich bei ihr nicht bloß um eine Metapher oder dergleichen handelt. An keiner Stelle aber weist Kant der Formel vom „freien Spiel“ – hier sei vorläufig mit dem neutralen Ausdruck auf sie referiert – auch einen genauen Funktionstitel zu.

In der Forschung hat das freie Spiel zwar breite Beachtung gefunden, es wurde gerade in den letzten Jahren und Jahrzehnten ausführlich über die Formulierung diskutiert⁴. In diesen Diskurs kann dieser Beitrag nicht in detaillierter Weise eintreten⁵. Stattdessen soll die eben exponierte Fragestellung verfolgt werden, die miteinander zusammenhängenden Aspekte der terminologischen Klassifikation der Spiel-Formel und ihrer methodologischen Funktion genauer zu bestimmen. Diese Probleme wurden zumindest in der für diesen Beitrag konsultierten Literatur bislang als eher nachrangig behandelt, insbesondere das Problem, wie auf die Spiel-Formel im Sinne eines systematischen Titels zu referieren ist. Um nur ein paar Beispiele anzuführen: Hannah Ginsborg spricht von einem „Begriff“ und einer „Tätigkeit“⁶, zwei Begriffen, denen die Ergebnisse dieses Beitrags widersprechen werden, auch Paul Guyer sagt „concept“⁷, etwas später aber auch „theory“ und „idea“⁸, Henry E. Allison etwas neutraler „conception“⁹, Brent Kalar benutzt „notion“ und „conception“¹⁰, Fiona Hughes „title“ und „pluralist model“¹¹, Kenneth F. Rogerson

⁴ Einen retrospektiven Überblick gibt Paul Guyer in „The Harmony of the Faculties Revisited“, 2006, s. 162-193, auf den wiederum Hannah Ginsborg antwortet. Vgl. ihren Beitrag „Interesseloses Wohlgefallen und Allgemeinheit ohne Begriffe (§§1-9)“, 2008, s. 75ff. – Vgl. auch als Beispiele für diesen Diskurs die Monographie zur Thematik dieses Beitrags von Kenneth F. Rogerson, *The Problem of Free Harmony in Kant's Aesthetics*, 2008, der auf Guyer, Allison und Ginsborg eingeht, etwa s. 7-19, sowie die ebenfalls detaillierte Antwort auf Guyer von Stephanie Adair, *The Aesthetic Use of the Logical Functions in Kant's Third Critique*, 2018, besonders s. 81-83. Ebenso instruktiv sind in beiden Studien die eigenen Deutungsansätze.

⁵ Insbesondere wäre Guyers Konzeption eines „metacognitive‘ approach“ ausführlicher zu diskutieren, was hier nicht geleistet werden kann, vgl. Guyer, 2006, s. 182ff.

⁶ Ginsborg, 2008, s. 76. Beim konsultierten Text handelt es sich um eine Übersetzung (Gerhard Herrgott).

⁷ Guyer, 2006, s. 162, wo die Spiel-Formel als „central concept in Kant's explanation of the experience of beauty and his analysis of the judgment of taste“ gefaßt wird. Das Problem dabei, die Spiel-Formel als Begriff zu adressieren, ist, daß dann zwischen der terminologische Formel selbst und dem Begriff des „Begriffs“, etwa als Gegenstück von „Anschauung“, nicht mehr eindeutig unterschieden werden kann.

⁸ Von diesen eher unverbunden scheinenden Synonymen wäre aus der hier vertretenen methodologischen Perspektive am ehesten noch der Theorie der Vorzug zu geben. Ähnlich wie „Begriff“ benutzt „Idee“ einen Terminus, der als Vernunftbegriff bei Kant bereits einen spezifischen Sinn hat. Vgl. auch Paul Guyer, *Knowledge, Reason, and Taste*, 2008, s. 231ff.

⁹ Henry E. Allison, *Kant's Theory of Taste. A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*, 2001, etwa s. 116.

¹⁰ Brent Kalar, *The Demands of Taste in Kant's Aesthetics*, 2006, s. 3-8 bzw. zentral 37ff.

¹¹ Die Referenz auf die Spiel-Formel mit „title“ sagt nichts über sie aus, anders als „cooperation“ und „pluralist model“; für das freie Spiel in der dritten Kritik müßte man allerdings präziser von

schließlich „problem“ und „notion“¹², andere belassen es bei der direkten Zitation als „free play“, ohne eine methodologische Einschätzung zu geben¹³.

In diesem Beitrag soll hingegen folgende Frage in den Mittelpunkt gestellt werden: Wie ist Kants mit Modifikationen gleichbleibende Formel des Spiels der Vermögen theorietechnisch einzuschätzen und möglichst treffend zu bezeichnen? Dieser Begriff einer „Theorietechnik“, der von dem Systemtheoretiker Niklas Luhmann geläufig gemacht wurde¹⁴, wird hier in der Bedeutung systematischer Funktionalität gebraucht: als der hierarchischen Stellung einer distinkten methodologischen Vorstellung, eines Ergebnisses oder sonstigen Systemteils, als seiner Bedeutung in Bezug auf andere Theoriestücke sowie als seinem Zweck als seiner Leistung im Gesamtzusammenhang, gleichsam, was man mit ihm machen kann. In solchen Beziehungen fungiert die Vorstellung einer Theorietechnik auch als Begriff methodologischer Selbstreflexion.

Die folgende Darstellung ist zweiteilig strukturiert und könnte unter der Differenz positiv/negativ gefaßt werden. Um den theorietechnischen Status der Spiel-Formel näher bestimmen zu können, soll zunächst ein Überblick gegeben werden, in welchen terminologischen Varianten und unter welchen textformatalen

einem dualistischen Modell sprechen. Vgl. Fiona Hughes, *Kant's Aesthetic Epistemology: Form and World*, 2007, s. 118. Die wortspielerische Wendung „faculty-talk“ wird nur uneigentlich gebraucht, hat auch zumindest im Deutschen keine Entsprechung. Fiona Hughes hat 2010 eine weitere, eher einführende Arbeit über die Kritik der ästhetischen Urteilskraft vorgelegt, in der sie die Spiel-Formel als „Idea of a dual harmony“ vorstellt. Vgl. Hughes, *Kant's Critique of Aesthetic Judgement*, 2010, besonders s. 149ff.

¹² Rogerson, 2008, Kapitel „The Problem of Free Harmony“, s. 7-24, für „notion“, 8. Am präzisesten ist die Referenz auf einen „mental state“, 7, die aber eigene terminologische Probleme aufwirft: Da dem lateinischen „mens“ im Englischen kein Nomen entspricht – im Deutschen und insbesondere bei Kant wäre es „Geist“, vgl. etwa B 176/AA 5: 304 oder „geistig“ –, wird hier „spirit“ übersetzt, vgl. etwa die Übersetzung von Paul Guyer/Eric Matthews, 2000, s. 183; doch „spiritual state“ führt Assoziationen mit sich, die im bei Kant neutral vorgestellten „Zustand“ nicht angelegt sind, ähnlich so wenig wie das deutsche „Geisteszustand“, das eher psychologisch konnotiert ist. Nach der hier vertretenen Position wäre es am besten von soetwas wie „state“ oder „interplay of the faculties“ zu sprechen.

¹³ So etwa die einzelnen Beiträge zu dem von Michael L. Thompson herausgegebenen Sammelband *Imagination in Kant's Critical Philosophy*, 2013, etwa Christian Helmut Wenzel, „Art in Imagination in Mathematics“, 2013, s. 60; Jane Kneller, „Imagining our World. Affinity and Hope in Kant's Theory of Imagination“, 2013, s. 156,160; Emily Brady, „Imagination and Freedom in the Kantian Sublime“, 2013, s. 165. Auch Melissa Zinkin, „Intensive Magnitudes and the Normativity of Taste“, 2006, s. 149.

¹⁴ S. etwa Niklas Luhmann/Stephan H. Pfürtnner (Hgg.), *Theorietechnik und Moral*, 1978.

Vorzeichen, also in welchen Kontexten der *Kritik der Urteilskraft*, sie im Wesentlichen auftritt. Es wird also hier das Verhältnis von Einheit und Differenz in Bezug auf die Formel verfolgt (I. Wie geht das Spiel? Funktionalität). Die hierzu verfolgte Strategie, den funktionalen Status der Spiel-Formel genauer zu fassen, ist, versuchsweise einmal negativ vorzugehen und bevorzugt Möglichkeiten der *Dysfunktionalität* anzusehen, die Fälle nämlich, in denen Vermögensspiel nicht möglich ist oder ihm, wie Kants Semantik hier zumeist heißt, „Abbruch“ getan wird (II. Wie geht das Spiel fehl? Dysfunktionalität). Die Zusammenfassung der Ergebnisse mündet als Ausblick in den systematisch aufgewerteten Begriff ästhetischer „Gunst“ (Was ist das Spiel? Transzendente Verhältnisse).

I. Wie geht das Spiel? Funktionalität

In dieser Darstellung wird in beiden Hauptteilen der textlichen Chronologie der dritten Kritik gefolgt, zuzüglich des extradiegetischen Prologs, den die ungedruckte sogenannte „Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft“ (EEKU, AA 20: 193-251) liefert. Dieses Vorgehen soll es erleichtern, die jeweiligen Kontexte zu berücksichtigen, in denen sich die ausgewählten Passagen zur Spiel-Formel finden, da hier davon ausgegangen wird, daß gleichbleibende oder ähnliche Formulierungen unterschiedliche semantische Nuancen aufweisen können, je nach Fragestellung und Funktion der jeweiligen Abteilung im systematischen Kontext der dritten Kritik.

So zeigt sich, daß Kant die Spiel-Formel im Übergang von den *Einleitungen* zur Systematik der vier Momente des Geschmacksurteils modifiziert. Beide Versionen der Einleitung haben den allgemeinen Zweck, das Vermögen der Urteilskraft zu exponieren und dabei sein Verhältnis zum theoretischen respektive praktischen Gebrauch der Vernunft zu bestimmen. Man sieht leicht, daß das genau der Abfolge der drei kritischen Werke entspricht. In der wahrscheinlich zuerst verfaßten ungedruckten Einleitung unterscheidet Kant zwischen dem „ästhetischen Sinnes-Urteile“ und dem „ästhetischen Reflexionsurteile“. Das ästhetische Sinnesurteil nimmt „diejenige Empfindung, welche von der empirischen Anschauung des Gegenstandes unmittelbar hervorgebracht wird“ zum Bestimmungsgrund des Urteils; diese unmittelbare Sinnes-

Empfindung ist das Material des Urteils, Kant ergänzt denn auch kurz darauf, daß das ästhetische Sinnesurteil die „materiale [...] Zweckmäßigkeit“ enthält. In genauer komplementärer Entsprechung enthält das „ästhetische Reflexionsurteil“ die „formale Zweckmäßigkeit“, insofern es hier keine empirische Anschauung ist, welche zum Bestimmungsgrund des Urteils wird, sondern exakt diejenige Empfindung, welche:

das harmonische Spiel der beiden Erkenntnisvermögen der Urteilskraft, Einbildungskraft und Verstand im Subjekte bewirkt, indem in der gegebenen Vorstellung das Auffassungsvermögen der einen und das Darstellungsvermögen der andern einander wechselseitig beförderlich sind, welches Verhältnis in solchem Falle durch diese bloße Form eine Empfindung bewirkt, welche der Bestimmungsgrund eines Urteils ist, das darum ästhetisch heißt und als subjektive Zweckmäßigkeit (ohne Begriff) mit dem Gefühle der Lust verbunden ist.(EEKU/AA 20: 224)¹⁵

Diese wohl früheste Stelle zum Spiel der Vermögen ist wegen der mehrfachen Verschachtelung der Relativsätze bemerkenswert, vor allem aber, weil hier das formale Verhältnis von Einbildungskraft und Verstand, wie es als von jeder Beimischung von Material isolierten Form zur Wirkung einer Empfindung wird, genauer beschrieben wird¹⁶: In der gegebenen Vorstellung des Gegenstandes wirken das Auffassungsvermögen der Einbildungskraft und das Darstellungsvermögen des Verstandes wechselseitig und harmonisch zusammen. Die Einbildungskraft wird hier also nicht etwa als freie Tätigkeit beschrieben, sondern in der explizit als „apprehensio“

¹⁵ Für alle diese Zitate s. die „Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft“, Teil VIII.

¹⁶ Zum Begriff der Einbildungskraft vgl. die Monographie von Jane Kneller, *Kant and the Power of Imagination*, 2007, die hier auch stellvertretend für den historischen Hintergrund, etwa die Konstellationen, die sich zwischen Kant und anderen Autoren ergeben, genannt sei. So erinnert Kneller daran, daß die Formel des freien Spiels schon 1766 bei Lessing in Bezug auf die Einbildungskraft gesetzt wird, 41: „Dasjenige aber nur allein ist fruchtbar, was der Einbildungskraft freies Spiel läßt“, zitiert nach: Gotthold Ephraim Lessing, *Werke*, 1970, Bd. VI, s. 25f. Kneller konzentriert sich auf die Relevanz dieser Passage für die Genie-Konzeption, die hier eine große Rolle spielt. Die von Lessing geforderte Fruchtbarkeit bezieht sich aber hier auch auf den „einzige[n] Augenblick und einzige[n] Gesichtspunkt dieses einzigen Augenblickes“, den der Maler darstellt, den berühmten „fruchtbaren Augenblick“ (*idem*): Man könnte vielleicht so weit gehen, dieses Theorem für die Seite der Auktorialität als Äquivalent, wenigstens als Analogie dessen zu nehmen, was Kant als Zweckmäßigkeit ohne Zweck bezeichnet: Lessings Bedingung für eine Rezeption der Werke „lange und wiederholter maßen“ (*idem*) entspräche derjenigen Kants für einen prolongierten Zustand des freien Spiels.

angesprochenen Bedeutung der „ersten Handlung“ des selbsttätigen Erkenntnisvermögens bei der Konstitution eines empirischen Begriffes, nach welcher die Einbildungskraft das Mannigfaltige der Anschauung auffaßt (EEKU, AA 20: 220)¹⁷. Kant bewegt sich mit diesen Bestimmungen auf dem Boden der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*, nach welcher es die Einbildungskraft ist, die „das Mannigfaltige der Anschauung in ein Bild bringen“ soll und dazu „vorher [...] also die Eindrücke in ihre Tätigkeit aufnehmen, d. i. apprehendieren“ muß (KrV, A 121, bzw. B 160)¹⁸. Wenn Kant also in dieser ersten Stelle das Spiel als ein harmonisches vorstellt, und zwar zwischen den beiden Erkenntnisvermögen der Urteilskraft, könnte man den methodologischen Status als eine *Verhältnisbestimmung* bezeichnen, in welcher dem Terminus „Spiel“ die neutrale Bedeutung eines Zusammenspiels von Vermögen zukommt, mithin eine Bedeutung, die Kant bereits in der ersten Kritik, erste Auflage, gebraucht (KrV, B 91/A 66)¹⁹. Der entscheidende ästhetische Zusatz zu diesen bereits 1781 beschriebenen Verhältnissen ist, daß das harmonische Spiel der Vermögen Lust bereitet.

¹⁷ Die übrigen zwei Handlungen sind die Leistung des Verstandes: Zusammenfassung, „d. i. die synthetische Einheit des Bewußtseins dieses Mannigfaltigen in dem Begriffe eines Objekts (apperceptio comprehensiva)“ sowie die Leistung der Urteilskraft: „*Darstellung* (exhibitio) des diesem Begriff korrespondierenden Gegenstandes in der Anschauung“, „wenn es um einen empirischen Begriff zu tun ist, bestimmende Urteilskraft“.

¹⁸ Transzendente Deduktion. Zur Einbildungskraft als einer „blinden, obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele, ohne die wir überall keine Erkenntnis haben würden, der wir uns aber selten nur einmal bewußt sind“ vgl. KrV, B 104/A 78. Zur Unterscheidung von produktiver und reproduktiver Einbildungskraft B 152. Für den kritischen „background“ dieser Verhältnisse vgl. auch Kalar, 2006, S. 41-50, der vor allem auf die erste Kritik sowie auch auf die Jäsche-Logik eingeht.

¹⁹ Adelungs historisches Wörterbuch, das auch semantische Nuancen überliefert, die in der Kant-Zeit noch vorausgesetzt werden können, aber mittlerweile ungebräuchlich geworden sind, gibt für „Das Spiel“ zwei interessante Detailbestimmungen an. Zum einen „scheinet es, daß man jetzt nur noch diejenigen [Spiele zum Zeitvertreib] mit diesem Worte benenne, welche mit keinem eigenen Nahmen versehen sind“. Eben das ist ja für die Spiel-Formel der Fall. Zum anderen „scheinet [es], daß nach einer noch weitem Figur Spiel ehemals auch ein lebendiges, d. i. sich selbst bewegendes Geschöpf bedeutet habe. Denn das Federwildbret wird noch jetzt bey den Jägern das Federspiel oder Federgespiel genannt, wohin denn auch Windspiel, d. i. Windhund, gehören würde“. Selbsttätige und lebendige Bewegung sind Bedeutungen, die sich mit dem Spiel-Begriff Kants, wie er hier entwickelt werden soll, vollständig vereinbaren lassen. Vgl. Johann Christoph Adelung, *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart, mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten, besonders aber der Oberdeutschen*, 1793-1801, Bd. IV, S. 197.

Die neutrale Bedeutung des Spiels als Zusammenspiel scheint auch in der gedruckten Einleitung von 1790 auf, wenn Kant das Prinzip der formalen Zweckmäßigkeit der Natur als ein transzendentales Prinzip der Urteilskraft vorstellt und in diesem Zusammenhang die Möglichkeit abweist, herkömmliche „Sentenzen der metaphysischen Weisheit“ über die Natur „auf dem psychologischen Wege“ zu begründen, mithin empirisch: Diesen Grundsätzen kommt keine „logische objektive Notwendigkeit“ zu, weil sie nicht sagen, „was geschieht, d. i. nach welcher Regel unsere Erkenntniskräfte ihr Spiel wirklich treiben, und wie geurteilt wird, sondern wie geurteilt werden soll“ (B XXXI/AA 5: 182). Bei der Beurteilung der Natur als zweckmäßig kann also nicht die faktische, „wirkliche“, gleichsam mechanische Weise des Zusammenspiels angegeben werden, das Prinzip der Zweckmäßigkeit ist ein transzendentales und bedarf somit „auch einer transzendentalen Deduktion“ (KdU, B XXXI/AA 5: 182)²⁰.

Diesem Ausschluß einer bestimmenden, objektiven, gleichsam mechanischen Weise des Zusammenspiels entspricht die Aufdeckung der „bloß subjektive[n] formale[n] Zweckmäßigkeit des Objektes“ als „Angemessenheit“ derjenigen Erkenntnisvermögen, die in der „reflektierenden Urteilskraft im Spiel sind“, und die somit auf eine Weise, die später beschrieben werden soll, durch Angemessenheit für die Vermögen Lust erzeugt (B XLIVf./AA 5: 189f.). Wohlgemerkt ist auch an dieser Stelle nicht explizit von der Freiheit des Spiels die Rede. Diese Verknüpfung bleibt dem Schluß der gedruckten

²⁰ Leider kann hier nicht näher auf Kalars Interpretation der Spiel-Formel eingegangen werden, der diese, ausgehend von der formalen Zweckmäßigkeit, in einen Kontext von Psychologie und Phänomenologie stellt: „the form of purposiveness is not actually distinct from the psychological activity of free play, but is rather merely its phenomenologically objectival ‘correlate’ [...]“. Aus der Perspektive dieses Beitrags ist schwer zu sehen, wie ein Zusammenspiel von Vermögen psychologisch genannt werden kann. Es ist auch, wie hier gezeigt wird, nicht richtig, die Einbildungskraft („imagination“) als frei zu bezeichnen (Kalar, 2006, s. 38), weil sie die begriffsmäßigen Interessen des Intellekts wahren muß; es ist das Spiel, das frei ist, und es ist in der neutralen Bedeutung als Zusammenspiel zu verstehen, womit man es auch nicht als „metaphor“ auffassen kann (*idem*). Schließlich ist die Übersetzung „Belebung“ als „quickening“ unglücklich, da es den Zeitaspekt einer Akzeleration hineinbringt (*ibidem*, s. 39); nach der hier verfolgten Deutung ist „Belebung“ eher im Sinne eines eigenständigen Lebens der Vermögen und des Spiels zu verstehen, das eher dem modernen Begriff der Autopoiesis gleichkommt. Zuzustimmen wäre Kalars Klassifikation des Zusammenspiels von Vermögen als „cooperation“ (*ibidem*, s. 40). Vgl. *ibidem*, s. 37ff. und 112-119.

Einleitung vorbehalten, wenn man den Begriff der „Spontaneität“ in diesem Sinne versteht:

Der Begriff der Urteilskraft von einer Zweckmäßigkeit der Natur ist noch zu den Naturbegriffen gehörig, aber nur als regulatives Prinzip des Erkenntnisvermögens; obzwar das ästhetische Urteil über gewisse Gegenstände (der Natur oder der Kunst), welches ihn veranlasst, in Ansehung des Gefühls der Lust oder Unlust ein konstitutives Prinzip ist. Die Spontaneität im Spiele der Erkenntnisvermögen, deren Zusammenstimmung den Grund dieser Lust enthält, macht den gedachten Begriff zur Vermittelung der Verknüpfung der Gebiete des Naturbegriffs mit dem Freiheitsbegriffe in ihren Folgen tauglich, indem diese zugleich die Empfänglichkeit des Gemüts für das moralische Gefühl befördert. (B LVIf./AA 5: 197)

Die Stelle wurde hier im Ganzen zitiert, weil sie wenigstens drei bedeutende Konkretionen enthält. Erstens, kann die Beurteilung der Zweckmäßigkeit der Natur Gültigkeit nur als ein regulatives Prinzip beanspruchen. Hingegen kommt dem durch das Spiel der Vermögen im Modus des ästhetischen Urteils, das Kant im terminologischen Anschluß an die erste Kritik als spontan beschreibt (KrV, B 74)²¹, förmlich *begründeten* Gefühl der Lust konstitutive Prinzipienhaftigkeit zu. Daß das Spiel der Vermögen in bloß formalem *Spielzustand*, also ohne unmittelbares sinnliches Material, wie oben betont wurde, und ohne Bezug auf einen Begriff, ein Gefühl der Lust oder Unlust erzeugt, hat also den Rang der Bestimmtheit, ist nicht bloß kontingent; gleichzeitig keine objektive Notwendigkeit, aber subjektive, wodurch der Modus des Konstitutiven zum Anknüpfungspunkt der späteren Bestimmung der allgemeinen, doch subjektiven Notwendigkeit des Geschmacksurteils werden kann²². Zweitens, gibt der deutsche Terminus der „Zusammenstimmung“ hier den alternativ verwendeten der „Harmonie“ besser wieder, weil er eben die formale Qualität des bloßen Ineinandergreifens der Vermögensoperationen abbildet und die emphatischen, kosmologischen, psychologischen, utopischen Konnotationen vermeidet, die „Harmonie“²³ und „harmonisch“ anhaften²⁴. Es wird

²¹ Vgl. etwa die Gegenüberstellung von Rezeptivität und Spontaneität.

²² Dazu die von Kant aus über ihn hinausgehenden Erläuterungen von Adair, 2018, s. 190-192.

²³ Eine eigene Stellensuche ergab, daß es in der KdU eigentlich nur fünf Nennungen von „Harmonie, harmonisch“ gibt, eine davon in der ungedruckten „Ersten Einleitung“ im

hier außerdem vorgeschlagen, „Harmonie“, „Zusammenstimmung“ und die von Kant häufig gebrauchte „Einhelligkeit“ als synonym zu verstehen. Gleichzeitig ist jedoch, drittens, diese durch spontane Aktivität gekennzeichnete ästhetische Freiheit auch moralisch gebunden: Der „gedachte[...] Begriff“ – aus dem Kontext der Stelle wird ersichtlich, daß es sich um den von der Urteilskraft legitim verwendeten der Zweckmäßigkeit handelt – macht mit lustbehafteter Spontaneität die Verbindung der Gebiete des theoretischen

Zusammenhang mit dem „harmonische[n] Spiel der beiden Erkenntnisvermögen“ (EEKU, AA 20: 224); im gedruckten Text als „Grund dieser Lust an der Harmonie der Erkenntnisvermögen“, also notabene ohne Kombination mit „Spiel“ (§ 9, B 29/AA 5: 218); das Urteil über das Erhabene stellt „bloß das subjektive Spiel der Gemütskräfte [...] selbst durch ihren Kontrast als harmonisch vor“, es wird mithin genau genommen gar keine gleichsam positive Harmonie hergestellt (B 100/AA 5: 259); in der „Deduktion der reinen ästhetischen Urteile“ wiederum fehlt bei der „Angemessenheit der Vorstellung zur harmonischen (subjektiv-zweckmäßigen) Beschäftigung beider Erkenntnisvermögen in ihrer Freiheit“ wiederum das „Spiel“, während „harmonisch“ durch „subjektiv-zweckmäßig“ ersetzbar scheint (B 155/AA 5: 292); und schließlich wird die „Verbindung und Harmonie beider Erkenntnisvermögen, der Sinnlichkeit und des Verstandes“ im System der Künste für die Dichtkunst geltend gemacht, wieder ohne „Spiel“ (B 206/AA 5: 321). Dieser Befund spricht eigentlich dafür, den Aspekt der Harmonie für die Spiel-Formel als akzidentell zu betrachten. – Die Nennungen von „Harmonie“ im spezifisch musikalischen Sinn wurden hier nicht berücksichtigt. Man könnte aber ein musikalisches Bild für das freie Spiel geben, etwa den Zusammenklang, wenn zwei oder drei Töne Konsonanzen ausbilden – oder Dissonanzen. Wollte man hingegen die zeitlich prozessuale Qualität des Spiels der Vermögen analogisieren, müßte man an das sinnhafte Zusammenwirken mehrerer und nicht zuletzt eigenständiger Stimmen denken: Kontrapunkt oder Polyphonie. Zu Kants Verhältnis zur Kunst der Musik vgl. Piero Giordanetti, *Kant und die Musik*, 2008.

²⁴ S. auch Allison, 2001, der eine hilfreiche Unterscheidung zwischen „harmony of the faculties and their free play“ trifft, s. 116f. Das wäre bei Zinkin noch zu ergänzen, die „harmony“ und „free play“ synonym zu gebrauchen scheint, was zu konzeptuellen Unschärfen führt, wenn man darauf hinweist, daß der harmonische Aspekt in Kants Gebrauch der Spiel-Formel nicht fest mit dieser gekoppelt ist. Somit wäre auch Zinkins sehr interessantes musikalisches Bild zweier Saiten für die beiden Vermögen als etwas zu wörtlich einzuschätzen. Auch können zwei Saiten nicht in einem spielenden Zustand gehalten werden. Vgl. auch Zinkin, 2006, s. 149f. Auch Rogerson bewertet den harmonischen Aspekt zu stark, wenn er die Referenz auf die Spiel-Formel häufig verkürzt förmlich als „free harmony“ herstellt. So ließe sich das von ihm bemerkte hermeneutische Problem, wie „Harmonie“ zu verstehen sei, wenn „there is no rule to account for the harmony“, umgehen. Wenn man statt Harmonie „freies Zusammenspiel“ einsetzt, stellt sich dieses Problem gar nicht: Es hat keine Regeln, aber Bedingungen der Möglichkeit, die möglicherweise auch fallweise nicht gegeben sein können (s. Punkt II. dieses Beitrags). Rogersons Verdacht, „free harmony“ würde wie eine „contradiction“ scheinen, kann man mit einem Hinweis auf die Begriffsgeschichte aufklären. Der philosophische Leser der Kant-Zeit wird „Harmonie“ mit hoher Wahrscheinlichkeit als „Harmonie, vorherbestimmte“ gelesen haben, wie der Eintrag in Schmidts Kant-Wörterbuch von 1798 lautet: auf die „Leibnizische Art“, sodaß „freie Harmonie“ als genaue Umkehrung des Präetablierten oder Prästabilisierten plausibel wird. S. Carl Christian Erhard Schmid, *Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften*, 1798, zitiert nach dem reprographischen Nachdruck, s. 311.

Vernunftgebrauchs (Natur) und des praktischen (Freiheit) möglich und verwirklicht somit die Vermittlung zwischen den beiden Vermögen, zwischen denen dasjenige der Urteilskraft ohne ihr eigenes Gebiet schwebt (B XX/AA 5: 176). Ausdrücklich beläßt es Kant am Ende der Einleitung nicht bei dieser bloß formalen Beschreibung der Vermögenssystematik, sondern antizipiert die inhaltliche Bedeutung ästhetischer Verhältnisse, durch Symbolisierung (Schönheit) beziehungsweise durch Überforderung der Urteilskraft (Erhabenes) den sittlichen Standpunkt vorzubereiten²⁵. Als begrifflicher Übergang fungiert die Schnittmenge zwischen der Spontaneität im Spiele von Einbildungskraft und Verstand und der Freiheit der Vernunft. Die Spiel-Formel kann also als Bestimmung eines transzendentalen Verhältnisses von Vernunftvermögen klassifiziert werden.

Es ist bezeichnend, daß Kant die Analyse des *Ersten Moments des Geschmacksurteils*, das der Qualität, wiederum mit einem Verweis auf den praktischen Vernunftgebrauch schließt²⁶. In einer paradox anmutenden Formulierung erwähnt er den „sittlichen Geschmack“, der „mit den Gegenständen des Wohlgefallens nur“ spielen würde, „ohne sich an eines zu hängen“ (B 16/AA 5: 210). Denn Kant hat unmittelbar vorher im Einklang mit seiner praktischen Philosophie an das grundlegende ethische Prinzip erinnert, daß das Sittengesetz „objektiv, weiter keine freie Wahl in Ansehung dessen“ läßt, „was zu tun sei“ (B 16/AA 5: 210): Die „moralische Denkungsart“ enthält „ein Gebot und bringt ein Bedürfnis hervor“ (B 16, AA 5: 210), sie muß also nach Einsicht in das Sittengesetz das Interesse verfolgen, das Gute zu verwirklichen (B 11/AA 5: 207), welches in Absicht auf das an sich Gute (B 10/AA 5: 207) sogar das „moralische“ als das

²⁵ Hierzu auch Hughes, 2007, s. 299-302.

²⁶ In der ersten Kritik kann die „Funktion des Denkens“ in den Verstandesurteilen („der *Verstand* überhaupt als ein *Vermögen zu urteilen*“, KrV, B 94) „unter vier Titel gebracht werden [...], deren jeder drei Momente unter sich enthält“ (KrV, B 95). Im Gegensatz dazu hat das vierfach strukturierte Geschmacksurteil der KdU keine „Titel“ mehr, sondern nur noch „Momente“, und auch nur noch jeweils eines davon, die nun zur Benennung herangezogen werden: als die vier Momente des Geschmacksurteils. Diese beziehen sich auf die vier Typen von Verstandesurteilen sowie reiner Verstandesbegriffe, die Kant in der KrV vorstellt, allerdings werden die Kategorien der Qualität und Quantität in der Reihenfolge vertauscht. Auf die Diskussion dieser Auffälligkeit kann hier nicht näher eingegangen werden, vgl. dazu Allison, 2001, s. 72-78 sowie Longuenesse, „Kant's Leading Thread in the Analytic of the Beautiful“, 2006, s. 196ff.

„höchste Interesse bei sich führt“ (B 14/AA 5: 209). Somit ist das Gute, notabene auch als Gegenstand eines Wohlgefallens, durch die bloße Begriffsarbeit der Vernunft vermittelt (B 10/AA 5: 207). Im Gegensatz zum Wohlgefallen am Angenehmen, das als Gegenstand des Geschmacksurteils allein deshalb ausgeschlossen wird, weil es Interesse an der sinnlichen Empfindung ausbildet, kommt das Gute als Gegenstand des Geschmacksurteils mithin sowohl mit der Bestimmung der Interessellosigkeit (1. Moment) als auch mit derjenigen der Begriffslosigkeit in Konflikt (2. Moment)²⁷. Nur das Wohlgefallen am Schönen ist frei vom Interesse an der Existenz des vorgestellten Gegenstands, nur das Geschmacksurteil verfolgt nicht den Zweck eines theoretischen oder praktischen Erkenntnisurteils, sich auf Begriffe zu gründen (B 14/AA 5: 209). Beide Formen von Freiheit: Freiheit sowohl von Existenzinteresse als auch vom Zweck der Begriffsfindung, ergeben präzise den Status des Geschmacksurteils über das Schöne als kontemplatives, in Ruhe befindliches (B 14/AA 5: 209), wodurch es in Opposition zum gemütsbewegten Geschmacksurteil über das Erhabene steht (B 80/AA 5: 247). Die Spiel-Formel selbst kommt noch nicht vor; zwar nennt Kant Verstand und Einbildungskraft bereits unter ästhetischen Vorzeichen, doch formuliert er vorsichtig und nur vorläufig in Parenthese, die Einbildungskraft sei „(vielleicht mit dem Verstande verbunden)“ (B 3f./AA 5: 203). Das erste Moment erweist sich also als eine Art Vorbereitung für die Spiel-Formel, insofern deren qualitative Bedingung, sowohl von Interesse als auch Begriff frei zu sein, festgesetzt wird. Die Wendung eines „sittliche[n] Geschmacks“ aber, mit dem diese Darstellung der vier Momente in Hinsicht auf die Formel vom Spiel der Vermögen eingesetzt hat, kann streng genommen nur negativ gebraucht werden, weil Sittlichkeit Interesse an der Existenz des Guten haben muß, der Geschmack also eigentlich nicht befugt ist, „mit den Gegenständen des Wohlgefallens“ nur zu spielen, „ohne sich an eines zu hängen“ (B 16/AA 5: 210)²⁸.

Das *Zweite Moment des Geschmacksurteils*, seiner Quantität nach, ist also im ersten schon vorbereitet, am deutlichsten der Aspekt

²⁷ Zum Angenehmen vgl. auch David Berger, *Kant's Aesthetic Theory. The Beautiful and Agreeable*, 2009.

²⁸ Zum Verhältnis von Interesse und Interessellosigkeit s. auch Kneller, 2007, s. 60-71.

der Begriffslosigkeit, der, wie Kant konkretisiert, der Sache nach mit der bloß subjektiven Begründung und Gültigkeit des Urteils zusammenfällt (B 28/AA 5: 217): In dem Moment, in dem es sich nicht als Erkenntnisurteil begrifflich auf ein Objekt bezieht, richtet sich das Urteil gleichsam auf das Subjekt zurück. Eben darin liegt eine der größten Gefahren eines Mißverständnisses, denn diese Subjektivität ist generisch zu verstehen, darf also nicht mit einer individuellen Disposition verwechselt werden, die das Gefühl der Lust oder Unlust ausschließlich auf empirisch unmittelbare Sinnesempfindung bezöge und somit bloße Privatgültigkeit beanspruchen könnte: Wäre der Geschmack bloß die Sache eines persönlichen und nicht durch Gründe endgültig zu entscheidenden Streites, würde es sich nicht um ein Urteil handeln, sondern um eine bloße Meinung, und das Schöne wäre keine Frage prinzipiengeleiteter Philosophie, sondern eine der gesellschaftlichen Konversation oder ähnlicher beliebiger, rhapsodischer Diskursformen (Antinomie des Geschmacks, B 232 - 245/AA 5: 338 - 346).

Die Frage, die im zweiten Moment des Geschmacksurteils spezifisch unter dem Aspekt der Quantität verhandelt wird, greift somit auf das ganze Projekt einer Kritik der ästhetischen Urteilskraft aus. Seiner Quantität nach muß das Geschmacksurteil allgemein mitteilbar sein, es muß sich gleichsam in eine vorgestellte Allgemeinheit projizieren lassen; man könnte sich dabei an die Struktur des Kategorischen Imperativs erinnern fühlen, der die Maxime des Willens als subjektiven Vernunftgrundsatz in ganz analoger Weise: als mögliche Grundlage einer allgemeinen Gesetzgebung vorgestellt, universalisiert, damit als formales Verfahren, sodaß auf Theorieebene keine inhaltlichen Bestimmungen gegeben werden müssen²⁹. Der Nachweis, daß die Subjektivität, auf der das ästhetische Urteil beruht, verallgemeinerbar ist und somit

²⁹ Im Gegensatz zum Kategorischen Imperativ folgt natürlich aus dem in die Allgemeinheit projizierten Geschmacksurteil keine Pflicht, sondern nur ein legitim erhobener Anspruch auf notwendige Beistimmung aller (etwa B 20/AA 5: 212/B 63/AA 5: 237). Wenige Jahre nach Erscheinen der KdU wird sich Fichte in einer vergleichbaren Weise auf den Kategorischen Imperativ beziehen, indem er dessen zugrundelegte „Prämissen“ als „absolutes Postulat der Uebereinstimmung mit dem reinen Ich“ und somit mit den Prämissen seiner Wissenschaftslehre identifiziert. Vgl. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 1794, zitiert nach *Fichtes sämtliche Werke*, 1845/46, photomechanischer Nachdruck, s. 260.

rechtmäßig Anspruch auf subjektiv allgemeine Notwendigkeit erheben kann, ist die Grundlage dafür, daß es überhaupt Gegenstand der Transzendentalphilosophie werden kann. Realisiert man diese prinzipielle Bedeutung, tritt deutlich hervor, warum Kant in der im § 9 diskutierten Frage, ob im Geschmacksurteil das Gefühl der Lust oder Unlust der Beurteilung des Gegenstandes vorausgehe oder das Verhältnis umgekehrt konzipiert werden muß, nicht weniger als den „Schlüssel zur Kritik des Geschmacks“ sieht und die „Auflösung dieser Aufgabe“ mit höchstmöglicher Relevanz auflädt. Das Gefühl der Lust oder Unlust kann nicht mit jenem Wohlgefallen identifiziert werden, das entsteht, wenn dem Subjekt in der Vorstellung ein ästhetisch zu beurteilender Gegenstand gegeben wird; auf dieser Stufe findet bloße „Sinnenempfindung“ statt, die Kant vorher als „Angenehmes“, an dessen Existenz das Subjekt Interesse hat, ausgeschlossen hat. Eine Äußerung, die auf Grundlage eines solchen Gefühls getätigt wird, ist bloß individuell subjektiv und kann nur „Privatgültigkeit“ beanspruchen (B 27/AA 5: 217).

Kant dreht das Verhältnis um, ähnlich, wie er in der zweiten Vorrede der ersten Kritik die transzendente Wende so beschreibt, daß die „Gegenstände [...] sich nach unserem Erkenntnis richten“ müssen (KrV, B XVI). Es ist gewissermaßen die transzendente Prädisposition des Urteiles selbst, präzise: seine „allgemeine Mitteilungsfähigkeit“, welche die Subjektivität des Urteilenden nicht individuell privat anspricht, sondern als universal vernünftige und generisch gesellschaftliche aufruft und somit Lust erzeugt: als Lust an der Mitteilung, die in letzter Konsequenz als Lust am öffentlichen Urteilen im Gegensatz zur privaten Meinungsäußerung verstanden werden muß. Weil aber „nichts allgemein mitgeteilt werden [kann], als Erkenntnis, und Vorstellung, sofern sie zum Erkenntnis gehört“: allein diese liefert einen objektiven, das heißt allgemein, für alle aufsuchbaren Bezuggrund, scheint das freie Spiel in seinem Mitteilungsaspekt momentweise auf die Seite der Logik auszuschlagen³⁰. Dieser Tendenz wird aber gleich mit dem Hinweis entgegengewirkt, daß die Allgemeinheit des Geschmacksurteils ja nicht aus Begriffen entspringen kann (B 18/AA 5: 211). Wenn es also kein reines Sinnenurteil, aber auch kein logisches sein kann (B 25/AA

³⁰ Zum Verhältnis von „Aesthetic Harmony and the Logical Functions“ s. Adair, 2018, s. 98-110.

5: 215), kann das Geschmacksurteil nicht gleichsam einsträngig konzipiert werden, etwa über bloßes sinnliches Wohlgefallen ohne Anbindung an jede Verstandestätigkeit oder umgekehrt durch die Bestimmung einer Schönheitsregel und das Urteil, ob der jeweilige Fall qua Begriff darunter zu subsumieren ist. Da Kant also beide Begründungsmechanismen als für sich hinreichende ausgeschlossen hat, bleibt nur die Möglichkeit, daß sich das Geschmacksurteil aus mindestens zwei voneinander unabhängigen Faktoren und ihren jeweiligen Vermögensinstanzen zusammensetzt, wobei impliziert ist, daß der Urteilende sich auch im Verlauf des Urteilens nicht sozusagen für eine der beiden Seiten erklären und das Urteil somit auf eine der beiden Seiten ausschlagen darf.

Somit ist lückenlos begründet, warum das Geschmacksurteil nicht auf einen begrifflichen Grund aufsitzen kann, sondern sich auf ein nicht auflösendes Verhältnis im aktuellen gleichzeitigen, aber ineinander greifenden Prozessieren zweier Vermögen beziehen muß. Das übergeordnete Prozessieren des Geschmacksurteils, das ja von der allgemeinen Mittelbarkeit als erster Voraussetzung ausgeht, wird zwar durch einen Anlaß, eine gegebene Vorstellung, vermittelt (B 30f. /AA 5: 218f.), über den Kant aber kaum Näheres aussagen muß³¹, weil er sich ohnehin nicht direkt auf diese Vorstellung als Objekt, sondern seinerseits wiederum auf eine Beziehung bezieht³²:

Soll nun der Bestimmungsgrund des Urteils über diese allgemeine Mittelbarkeit der Vorstellung bloß subjektiv, nämlich ohne einen Begriff vom Gegenstande gedacht werden, so kann er kein anderer als der Gemütszustand sein, der im Verhältnisse der Vorstellungskräfte zu einander angetroffen wird. (B 28/AA 5: 217)

³¹ Zur Empirizität des „Anlasses“ Adair, 2018, s. 150 (Anmerkung).

³² Wenn man das freie Spiel hingegen nicht auf eine Beziehung bezieht, sondern auf ein Objekt, handelt man sich die elementaren Probleme ein, die Rogerson beschreibt: „To say that an object occasions a ‘free harmony’ in the abstractive sense entails that we can specify a rather precise formula of beauty“, was natürlich Kants gesamter transzendentaler Prämisse widerspricht. Wenn man den „Anlaß“ bloß funktional begreift, wie hier vorgeschlagen wird, ist der Bezugspunkt des „freien Spiels“ (wohlgemerkt spricht Kant hier gerade nicht vom qualitativen Begriff einer „Harmonie“) nicht ein Objekt, sondern gewissermaßen die Selbsttätigkeit der Vermögen, welche die Lust gewinnen, die mit Erkenntnis verbunden ist, aber ohne das Spiel durch eine Begriffsbestimmung abbrechen zu müssen. Vgl. Rogerson, 2008, s. 11 sowie noch einmal s. 57ff.

Die Kombination des Quantitätsmoments der allgemeinen Mitteilbarkeit mit dem vorher gewonnenen Qualitätsmoment der Interesse- und Begriffslosigkeit führt also präzise zur Vorstellung eines prolongierten *Zustands* des Gemüts als des allgemeinen Einheitsortes, in welchem das Zusammenwirken der einzelnen Vermögen stattfindet:

Die Erkenntniskräfte, die durch diese Vorstellung ins Spiel gesetzt werden, sind hiebei in einem freien Spiele, weil kein bestimmter Begriff sie auf eine besondere Erkenntnisregel einschränkt. Also muß der Gemütszustand in dieser Vorstellung der eines Gefühls des freien Spiels der Vorstellungskräfte an einer gegebenen Vorstellung zu einem Erkenntnis überhaupt sein. Nun gehören zu einer Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird, damit überhaupt daraus Erkenntnis werde, Einbildungskraft für die Zusammensetzung des Mannigfaltigen der Anschauung, und Verstand für die Einheit des Begriffs, der die Vorstellungen vereinigt. Dieser Zustand eines freien Spiels der Erkenntnisvermögen, bei einer Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird, muß sich allgemein mitteilen lassen: weil Erkenntnis, als Bestimmung des Objekts, womit gegebene Vorstellungen (in welchem Subjekte es auch sei) zusammen stimmen sollen, die einzige Vorstellungsart ist, die für jedermann gilt. (B 28f./AA 5: 217)

Der Spielbegriff wird hier also als Lösung der Aufgabe präsentiert, wie das Ergebnis des ersten Momentes, die Qualität der Begriffslosigkeit als generische Subjektivität und individuell sinnliche Unmittelbarkeit, mit dem Ergebnis des zweiten Momentes, der quantitativ allgemein ausgerichteten Mitteilbarkeit, zusammen bestehen können: Es ist ein Zustand des Gemüts, dessen Qualität der Freiheit seine Prolongierbarkeit impliziert, insofern der Zustand nicht durch den Verfolg eines begrifflichen Ergebnisses zu einem teleologischen und somit abschließbaren Verfahren gemacht werden darf. Zentral ist, daß diese Bestimmung des von Interesse und Begrifflichkeit freien Zustands aber gleichzeitig wiederum nicht etwa zu einer tatsächlichen Befreiung der Einbildungskraft führen darf, welche sich etwa zur von jedem objektiven Bezug losgelösten Erdichtung emporschwingen könnte. Bereits im Modus des Urteils liegt, daß es Erkenntniskräfte sind, die beteiligt sind, und entsprechend kann das quantitative Erfordernis der allgemeinen Mitteilbarkeit nur durch den orientierenden Bezug auf Erkenntnis geleistet werden, da subjektiv gegebene Vorstellungen, etwa ästhetische oder privat sinnliche, nur im bestimmenden Bezug auf ein intersubjektiv

gegebenes Objekt zum Gegenstand einer diskursiven Öffentlichkeit werden können. Nur im Status der Erkenntnis können die Vorstellungen allgemein mitgeteilt werden, weil Erkenntnis „die einzige Vorstellungsart“ ist, „die für jedermann gilt“, also Intersubjektivität als generische Subjektivität auffaßt, die auf den gemeinsamen Bezugspunkt von Objektivität überhaupt ausgerichtet ist – welche umgekehrt wiederum nicht in einer bestimmten Objekterkenntnis fixiert werden darf³³.

In einem Zwischenergebnis kann die Struktur des Geschmacksurteils folgendermaßen zusammengefaßt werden: Das urteilende Subjekt nimmt eine gegebene Vorstellung zum Anlaß (B 30f. /AA 5: 218f.), seine Vermögen der Einbildungskraft und des Verstandes in einen Zustand des freien, doch „einhellige[n]“ (B 32/AA 5: 219) Spiels zu versetzen, welcher als Zusammenspiel nur prolongiert werden kann, wenn beide Vermögen dauerhaft belebt werden, also nicht ein bestimmendes Ergebnis eines Vermögens oder beider gleichsam als Mechanismus zum Abschluß führen darf.

Daß beide Vermögen einerseits für sich genommen in „Belebung“ (B 31/AA 5: 219), andererseits aber im wechselseitigen Bezug aufeinander in „einhelliger Tätigkeit“ gehalten werden (B 32/AA 5: 219), als Prolongierung des freien einhelligen Spiels, liegt als Struktur bereits in der Modalität des Geschmacksurteils begründet. Das *dritte Moment des Geschmacksurteils*, das der Relation nach, schließt an diese Vorstellung unmittelbar an. Die Kategorie der Relation im Kontext der Geschmacksurteile ist auf die „Relation der Zwecke, welche [in den Geschmacksurteilen] in Betracht gezogen wird“ (B 32/AA 5: 219) ausgerichtet. Der Zweck, auf den sich das Geschmacksurteil als Grund des Wohlgefallens bezieht, kann kein subjektiver sein, weil sonst das Interesse an der Existenz des Gegenstandes nicht ausgeschlossen wäre, und analog dazu kein

³³ Dies ist auch die Antwort, die man Hughes' Kritik entgegenen könnte, Kant „does not deploy a clear distinction between a mutual relation [necessary for cognition] and a harmony of the faculties“: Das Spiel der Vermögen geht auf gar kein Objekt – dieses liefert nur den Anstoß –, objektiv ist das Geschmacksurteil nur in dem Sinne, daß es ohne Erkenntnis-Interesse an Begriff, Zweck, Gesetzlichkeit auf das gemeinsame Objekt einer Geschmacksgemeinschaft ist. Seine Objektivität ist also die Form der Mitteilbarkeit, welche als Urteil auch in subjektiver Bedeutung Verstandesanteile aufweist – die im freien Spiel ja autonom erhalten sind. S. Hughes, 2007, s. 152-156, 155.

objektiver, weil sonst keine Begriffslosigkeit vorliegen würde; dem subjektiven Zweck würde das sinnlich Angenehme entsprechen, dem objektiven Zweck begriffliche Erkenntnis (B 34f. /AA 5: 221); und in Bezug auf die Lust wiederholt sich diese negative Differenz von subjektiver v. objektiver Zwecksetzung, weil diese Lust in beiden Fällen „praktisch“ wäre, also, laut Kants spezifischer Definition der Zweckmäßigkeit, als Kausalität auf den „Gegenstand selbst (die Form oder Existenz desselben)“ gerichtet (B 32/AA 5: 220): entweder praktisch-pathologisch, wenn sie aus dem Angenehmen – wir können ergänzen: reiner Sinnlichkeit – resultiert, oder praktisch-intellektuell, wenn sie auf die Vorstellung des Guten zurückgeht (B 37/AA 5: 222)³⁴.

In diesem doppelten, subjektiv wie objektiv bestimmten Ausschluß jedes materiellen Zwecks: „Zwecks (als die Materie des nexus finalis)“ (B 34/AA 5: 220), drückt sich mithin die genuin transzendente Ausrichtung der Untersuchung der dritten Kritik aus, mit der dieser Beitrag begonnen wurde. Der fundamentale Unterschied erscheint in feinen terminologischen Differenzen: Nach dem Ausschluß jedes Zwecks bleibt nämlich gleichwohl eine Zweckmäßigkeit übrig, ihre „bloße Form [...] in der Vorstellung, wodurch uns ein Gegenstand *gegeben wird*, sofern wir uns ihrer bewußt sind“ (B 35/AA 5: 221); diese formale Zweckmäßigkeit muß zwar wiederum subjektiv sein, aber – das muß der Sache nach dem Text Kants ergänzt werden – auf generisch subjektive Vermögen des Gemüts oder der Vernunft zielen: erstens, weil die formale Zweckmäßigkeit im Zusammenhang mit einer Vorstellung auftritt, zweitens, weil uns diese formale Zweckmäßigkeit bewußt werden muß³⁵, und drittens, weil sie allen Subjekten zukommen muß, wenn das Wohlgefallen als allgemein mitteilbar aufgefaßt werden soll (B 35/AA 5: 221). Zweckmäßigkeit in formaler Bedeutung, oder, wie die gleichbedeutende Prägung lautet, „Zweckmäßigkeit ohne Zweck“ (etwa B 44/AA 5: 226), ist also wesentlich nicht auf einen Gegenstand bezogen, sondern auf das Vermögen, das in der dritten Kritik geprüft

³⁴ Dazu auch Allison, 2001, s. 53.

³⁵ B 35/AA 5: 221. Das „ihrer“ in dem Nebensatz „sofern wir uns ihrer bewußt sind“, könnte sich rein grammatikalisch auch auf „Vorstellung“ beziehen, doch die parallele Stelle auf B 37/AA 5: 222 legt nahe, daß hier tatsächlich vom „Bewußtsein der bloß formalen Zweckmäßigkeit [...]“ die Rede ist.

wird, und mithin jene Erkenntniskräfte, die dort einhellig zusammenwirken³⁶:

Das Bewußtsein der bloß formalen Zweckmäßigkeit im Spiele der Erkenntniskräfte des Subjekts, bei einer Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird, ist die Lust selbst, weil es ein[en] Bestimmungsgrund der Tätigkeit des Subjekts in Ansehung der Belebung der Erkenntniskräfte desselben, also eine innere Kausalität (welche zweckmäßig ist) in Ansehung der Erkenntnis überhaupt, aber ohne auf eine bestimmte Erkenntnis eingeschränkt zu sein, mithin eine bloße Form der subjektiven Zweckmäßigkeit einer Vorstellung in einem ästhetischen Urteile enthält. (B 37/AA 5: 222)

Für den hier verfolgten Kontext sind drei Bestimmungen dieser dichten Passage entscheidend: Erstens, die „Lust selbst“ wird exakt mit dem „Bewußtsein“ des Subjektes identifiziert, nämlich der Reflexion, daß ein in einer Vorstellung gegebener Gegenstand zweckmäßig dazu ist, die Erkenntniskräfte des Subjekts in ein Zusammenspiel zu versetzen³⁷. Zweitens, die beschriebenen Verhältnisse richten sich prinzipiell und primär, gewissermaßen als Adressaten der Zweckmäßigkeit, auf die Vermögenssystematik des Subjekts: Die zweckmäßig in Gang gesetzten Erkenntniskräfte werden einzeln belebt und treten in ein zusammenstimmendes Prozessieren ein, das insofern formal bleibt, als es nicht durch ein Objekt, welches nur in der Vorstellung gegeben wird, gewissermaßen inhaltlich-material konkretisiert wird; dadurch wird die genuin transzendente Perspektive eröffnet, in welcher dem Spiel der Vermögen in deren ästhetischem Gebrauch eine zentrale Funktion zukommt. Drittens: Das Bewußtsein, welches die Lust selbst ist, ist in näherer Bestimmung Bewußtsein der eigenen Tätigkeit, welche als formale Zweckmäßigkeit förmlich eine „innere Kausalität“ enthält³⁸. Damit

³⁶ Dazu auch Kalar, 2006, s. 71-82.

³⁷ Diese Reflexivität, die in der hier vorgeschlagenen Lesart gleichsam als Selbstreflexivität selbst Gefühl wird: Selbst-Gefühl, fehlt in Adairs Identifizierung des harmonischen Spiels als „precisely the *feeling* of aesthetic purposiveness“, s. Adair, 2018, s. 250. Vgl. hingegen das Ergebnis von Béatrice Longuenesse, das dem Gefühl der Lust vorausgehende „judging“ sei zu verstehen als „*the act of reflecting upon the object, which puts into play imagination and understanding and elicits their mutual agreement*“, vgl. Longuenesse, 2006, s. 206. Vgl. dazu auch Kalmar, 2006, s. 122ff.

³⁸ Rekonstruiert man diese Verhältnisse so, ist nicht ganz einsichtig, warum Hughes in ihrer komplexen und detaillierten Diskussion ein Risiko sieht „of suggesting that the harmony of the

schließt Kant an einen schon vorher exponierten Zusammenhang von Bewußtsein, Kausalität und Zustand des Subjektes an.

Die Analyse des dritten Momentes leitet Kant mit „transzendentalen Bestimmungen“ der Begriffe des Zwecks und der „Zweckmäßigkeit überhaupt“ ein, die also noch nicht unter ästhetischen oder teleologischen Vorzeichen stehen (B 32f. /AA 5: 219f.). Als allgemeine Bezeichnung desjenigen, „was man Lust nennt“, identifiziert Kant das:

Bewußtsein der Kausalität einer Vorstellung in Absicht auf den Zustand des Subjekts, es in demselben zu *erhalten*; wogegen Unlust diejenige Vorstellung ist, die den Zustand der Vorstellungen zu ihrem eigenen Gegenteile zu bestimmen (sie abzuhalten oder wegzuschaffen) den Grund enthält. (B 33/AA 5: 220)

Einen subjektiven Zustand der Lust zu initiieren oder zu erhalten, bedeutet also präzise, das Bewußtsein dafür zu initiieren und zu erhalten, wie durch eine gegenstandsgebende Vorstellung eine innere Kausalität in Gang kommt, die das Spiel der Vermögen initiiert und erhält und somit die formale Relation von gegenstandsgebender Vorstellung und Vermögensleistung als zweckmäßig erweist. Ist dies nicht der Fall, tritt entsprechend ein Gefühl der Unlust ein (B 33/AA 5: 220), jene Dysfunktionalität, die den zweiten Teil dieser Untersuchung ausmachen wird (II).

Es wird hier, ohne das näher ausführen zu können, davon ausgegangen, daß Kant das Gefühl der Lust oder Unlust als feststehende Prägung in theoriotechnischer Funktion binär konzipiert, daß also zumindest in primärer Bedeutung keine Graduierung angelegt ist, etwa eine Verminderung der Lust oder der Unlust; das Geschmacksurteil wird hier nur unter der gleichsam disjunktiven Bestimmung analysiert, entweder das Urteil „das ist schön“ oder „das ist nicht-schön“ zu fällen. Diese Lust darf aber auch nicht als punktuell verstanden werden, so, wie etwa eine blitzartige Einsicht,

faculties characteristic of aesthetic judgement is necessary for judgments giving rise to knowledge“: Nicht nur ist das durch die Begriffslosigkeit ausgeschlossen, sondern das Urteil geht gar nicht auf Wissen, sondern auf das Bewußtsein von Lust, um es pointiert zu sagen. Vgl. Hughes, 2007, besonders s. 174-176, 175. Auf eine Lösung, die mit vorliegender Interpretation vereinbar ist, kommt sie auf s. 195, aber es ist eigentlich überhaupt zu bestreiten, daß Kants Konzeption ästhetischer Urteile nicht von vornherein eine eindeutige Grenze zu Erkenntnisurteilen zieht. – Vgl. auch die Diskussion verschiedener Auffassungen dazu von Rogerson, 2008, besonders s. 58ff.

die Lösung eines Rätsels, die Pointe eines Witzes, Erkenntnislust erzeugen. Das Spiel der Vermögen ist nicht vollständig rekonstruiert, wenn es im exakten Gegensatz zu einem solchen zielgerichteten Prozeß nicht als ein Zustand der bloßen Kontemplation beschrieben wird (B 37/AA 5: 222). Dieser Zustand hat in gleichsam selbsttätiger Funktionsweise:

Kausalität in sich, nämlich den Zustand der Vorstellung selbst und die Beschäftigung der Erkenntniskräfte ohne weitere Absicht zu *erhalten*. Wir *weilen* bei der Betrachtung des Schönen, weil diese Betrachtung sich selbst stärkt und reproduziert: welches derjenigen Verweilung analogisch (aber doch mit ihr nicht einerlei) ist, da ein Reiz in der Vorstellung des Gegenstandes die Aufmerksamkeit wiederholentlich erweckt, wobei das Gemüt passiv ist. (B 37/AA 5: 222)

Betont werden soll hier zunächst, daß Kant an dieser und ähnlichen Stellen keinen notwendigen Grund nennt, wann, warum und ob überhaupt der Zustand des Spiels der Vermögen beendet werden soll, so, wie etwa ein teleologischer Prozeß sein Ziel und somit sein Ende notwendig in sich führt. Denn er verfolgt keine Absicht, wir könnten ergänzen: ästhetische Endabsicht. Das Erhalten des Zustands des Spiels der Vermögen, das Kontemplieren im Geschmacksurteil, das Verweilen, das natürlich an Goethes „Faust“ denken läßt (dessen „Fragment“ 1790 erschien), beruht auf der Tätigkeit der Vermögen selbst, die sich als Spiel selbst dynamisch kausiert, reproduziert und somit der Möglichkeit tendenziell ins Unendliche prolongiert.

Etwas überspitzt ausgedrückt, fügt die Analyse des *vierten Moments des Geschmacksurteils* der hier verfolgten Spiel-Formel keine wesentlichen neuen Bestimmungen mehr hinzu³⁹. Zentral ist für das kategoriale Moment der Modalität, daß die „Wirkung aus dem freien Spiel unsrer Erkenntniskräfte“ (B 64f./AA 5: 238) in ihrer Bedeutung für die Konstitution eines Gemeinsinnes für die Urteilskraft herausgestellt wird. Dieser gewissermaßen ästhetische Gemeinsinn ist vom „sensus communis“ als dem „nach dunkel vorgestellten Prinzipien“ begrifflich urteilenden „gemeinen Verstande“ wesentlich unterschieden, weil er sich nur auf das Gefühl

³⁹ So weit geht Longuenesse nicht, doch auch sie betont die „direct continuity“ des vierten Moments zu den vorausgehenden, insbesondere den ersten beiden, s. Longuenesse, 2006, s. 214.

bezieht, also subjektiv ausgerichtet ist, das aber gleichzeitig wiederum nicht, wie der bloße Sinnengeschmack, „ohne alles Prinzip“, man kann ergänzen: parteiisch, privat und empirisch kontingent, ist, sondern als subjektives Prinzip fungiert, weil dieses als generisches für jeden Adressaten des Geschmacksurteils gilt (B 64f. /AA 5: 238): Das Gefühl der Lust oder Unlust, das durch das freie Spiel der Erkenntniskräfte bewirkt wird, ist allgemeingültig. Die Modalität des Geschmacksurteils kann somit präzise als subjektive Notwendigkeit bestimmt werden. Für das hier im Fokus stehende Spiel der Vermögen ist die wiederholende Klarstellung relevant, daß das Spiel eben kein „bloß subjektives Spiel der Vorstellungskräfte“ ist, wie es die Position des Skeptizismus behauptet (B 65/AA 5: 238), sondern die Beteiligung des begriffslos, aber begriffsmäßig erkennenden Verstandes am Spiel: „die Stimmung der Erkenntniskräfte zu einer Erkenntnis überhaupt“ (B 65 /AA 5: 238), dessen Objektbezug und somit die allgemeine Mitteilbarkeit garantiert⁴⁰.

Die Systematik der vier Momente des Geschmacksurteils kann also in Absicht auf das Spiel der Vermögen gleichsam schematisch rekonstruiert werden. Die Spiel-Formel kommt in jeder Moment-Analyse unter den jeweiligen kategorialen Vorzeichen vor. Die ersten drei Momente garantieren drei Freiheiten des Spiels: Gemäß der Quantität Freiheit vom Interesse an der Existenz des vorgestellten Gegenstandes; gemäß der Qualität Freiheit vom bestimmenden Begriff; gemäß der Relation Freiheit vom konkreten Zweck.

Doch diese Freiheiten gelten nur für eine Seite des Spiels, nämlich diejenige der Einbildungskraft. Das vierte der Momente gemäß der Modalitätskategorie schließt hingegen in umgekehrter Richtung die Freiheit von jedem Gegenstandsbezug aus und sichert somit die Beteiligung der zweiten am Spiel beteiligten Seite, diejenige des Verstandes: Wegen der formalen Qualität des Spiels, daß beide Vermögen in einer gleichermaßen balancierten und prolongierten

⁴⁰ Kneller bewertet die „radical nature of this sort of [imaginative] freedom“ also zu stark: „For within the territory of aesthetics judgment takes a holiday from moral and cognitive work“. Während das freie Spiel durch die Belebung der Erkenntniskräfte durchaus einen regenerativen Kollateraleffekt hat, insistiert Kant gleichzeitig explizit darauf, daß die Rechte des Verstandes dabei im Gegensatz zu einer radikalen Freiheit der Einbildungskraft nicht ausgesetzt werden (übrigens nicht einmal im „Überschwengliche[n] für die Einbildungskraft“ im Urteil über das Erhabene [B 98/AA 5: 258]: Der Verstand geht auch beim freien Spiel nicht in Ferien. Vgl. Kneller, 2007, s. 43.

Wechselwirkung zusammenstimmen, keine der Seiten fixiert wird oder dominiert, ruft es notwendig Lust hervor: ein subjektives Gefühl, das aber qua ästhetischem Gemeinsinn allen zukommt. Dieses Projizieren des Urteils in die Allgemeinheit wirkt sich auch auf die drei Freiheiten des Spiels aus, welche durch Formalisierung auf die Seite der Verstandesbeteiligung am Spiel ausgerichtet werden: gemäß dem dritten Moment als Zweckmäßigkeit, aber ohne inhaltlichen Zweck, gemäß dem zweiten als Begriffsmäßigkeit ohne inhaltlich bestimmten Begriff, gemäß dem ersten Moment als Interesselosigkeit, was jedoch, das kann man ergänzen, nicht dazu führen darf, daß die ästhetische Vorstellung uninteressant wird: Sie soll interesselos sein, aber interessant.

Gleichzeitig wird die Einbildungskraft jedoch doch noch in einer vierten Weise befreit, wie erst die „Allgemeine Anmerkung“ ergänzt. Im Geschmacksurteil werden sowohl die Einbildungskraft als auch der Verstand durch „freie Gesetzmäßigkeit“ geleitet (B 69/AA 5: 241). In Bezug auf letzteren war diese „Zweckmäßigkeit ohne Zweck“ genannt worden (B 69/AA 5: 241)⁴¹. Da nun im Geschmacksurteil die Einbildungskraft nicht bloß reproduktiv ist, sondern als „produktiv und selbsttätig“ angesetzt wird⁴², sie jedoch im Gegensatz zum Verstand kein Gesetz gibt, bleibt nur die zu den gerade rekonstruierten drei Freiheiten homologe Struktur einer „Gesetzmäßigkeit ohne Gesetz“ als „subjektive Übereinstimmung der Einbildungskraft zum Verstande“ übrig, mit der als gleichsam formaler Gesetzmäßigkeit die freie Gesetzmäßigkeit des Verstandes „allein zusammen bestehen“ kann (B 69/AA 5: 241). Somit können die zwei mal vier soeben eingesammelten Momente des Geschmacksurteils unter ein Schema gebracht werden, dessen Differenz, als Einheit genommen, die Spiel-Formel als transzendentes Verhalten zweier Vermögen zueinander ausdrückt:

⁴¹ Zeitgleich zur dritten Kritik, also von dieser unabhängig, doch von den vorher erschienenen kritischen Werken beeinflusst, legte Karl Heinrich Heydenreich ein *System der Ästhetik* vor, 1790, in welchem er einen alternativen Begriff ästhetischer Zweckmäßigkeit entwickelt, der, darin mit Kant vergleichbar, systembildende Valenz erhält. S. Michael Bastian Weiß, *Der Autor als Individuum*, 2007, s. 183-308, zum Verhältnis von Kants Zweckmäßigkeit ohne Zweck und Heydenreichs „Teleologie des Genies“ besonders s. 293-305.

⁴² B 69/AA 5: 240. Vgl. dazu auch B 193/AA 5: 314, allerdings im Kontext der Genieparagrafen, also unter auktorialen Vorzeichen.

Freies und einhelliges Spiel

Einbildungskraft	Verstand
Frei von Interesse	[eigene Ergänzung: interessant]
Frei vom Begriff	Formale Begriffsmäßigkeit
Frei vom Zweck	Formale Zweckmäßigkeit
Frei vom Gesetz	Formale Gesetzmäßigkeit

Vereinheitlicht man so die vier einander entsprechenden Momente, wird deutlich, daß jeder Freiheit von Bestimmung auf der Differenzseite der Einbildungskraft eine Form der Bestimmung entspricht⁴³. Die theoriotechnische Valenz besteht darin, mögliche Dysfunktionalitäten nun systematisch aus jeder der insgesamt acht Positionen ableiten zu können: Alle vier Freiheiten auf Seiten der Einbildungskraft können gestört, eingeschränkt oder ihnen Abbruch getan werden, allen vier formalen Bestimmungen auf Seiten des Verstandes (eine wurde der Sache nach ergänzt) kann die Einbildungskraft, wenn sie die Rechte des Verstandes nicht wahrt, in analoger Weise zuwiderhandeln⁴⁴.

Es wurde am Anfang darauf hingewiesen, daß die Spiel-Formel in der *Kritik der Urteilskraft* keinen eigenen Abschnitt erhält. Nach der gerade gegebenen Rekonstruktion könnte man sie jedoch als das transzendente Verhältnis beschreiben⁴⁵, das durch die Bedingungen der Möglichkeiten, die in den vier Momenten analysiert, möglicherweise könnte man sogar sagen: deduziert werden, beim Eintritt eines Anlasses als freies Zusammenspiel zweier für sich genommen autonomer und freier Vermögen möglich wird. Das freie Spiel ist dazu geeignet, eine lebendige und tendenziell unendliche

⁴³ Der Einfluß Kants auf Schiller ist bekannt. Besonders im 27. Brief in *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, 1795, werden Freiheit, Einbildungskraft und ästhetisches Spiel zusammen entwickelt. Hier zitiert nach Friedrich Schiller, *Sämtliche Werke*, 1959ff., Bd. V, s. 570 – 669. Zur Konstellation Kant, Lessing und Schiller spezifisch in Bezug auf den Spielbegriff etwa Kneller, 2007, s. 58f.

⁴⁴ Dazu Allison, 2001, s. 281-284, besonders zu den Rechten des Verstandes, und Adair, 2018, welche die Rechte des Genies gerade auch im Zustand des freien Spiels stärkt, s. 91-93, vgl. das interessante Konzert eines „Intuitionale Excess“, s. 92.

⁴⁵ So etwa auch Zinkin, 2006, s. 157, und Adair, 2018, s. 160.

Einheit zweier Vermögen der Vernunft auszudrücken⁴⁶. Man könnte die Spiel-Formel daher einen transzendentalen Verhältnisbegriff nennen.

II. Wie geht das Spiel fehl? Dysfunktionalität

Vier Befreiungen der Einbildungskraft stehen vier bloß formal gehaltene, also nicht faktisch gesetzliche, sondern formale Gesetzmäßigkeiten des Verstandes gegenüber. Sowohl das Vermögen der mehrfach befreiten Einbildungskraft als auch das des gesetzmäßigen Verstandes sind für sich genommen autonom. Es geht also im Kern um eine binäre Konzeption, in welcher die Vermögen sich aufeinander beziehen können, ohne ihre jeweilige Autonomie aufzugeben, weshalb es auch theorietechnisch konsequent ist, daß Kant das Gros der Bestimmungen für die „Einhelligkeit im Spiele der Gemütskräfte“ (B 47/AA 5: 228) innerhalb der Diskussion des dritten Moments des Geschmacksurteils, dem der Relation nach, liefert.

Der Zustand der „Einhelligkeit“ darf dabei nicht verdecken, daß Kant das Zusammenspiel von Vermögen, die in ihrer Autonomie erhalten bleiben, scharf von der Vorstellung einer Vermischung abgrenzt. Ausdrücklich etwa schließt Kant die Möglichkeit einer Konzeption aus, nach welcher die Begriffe des Schönen und des Guten „beide nur der logischen Form nach unterschieden [wären], die erste bloß ein verworrener, die zweite ein deutlicher Begriff der

⁴⁶ In seiner späten Wissenschaftslehre hat Fichte den Begriff des Spiels einige Male gebraucht, nicht auf dem Niveau systematisch technischer Terminologie, aber doch im Kontext einiger seiner zentralen Letzt-Vorstellungen. In dem als Motto vorangestellten Zitat eröffnet sich eine komplementäre Differenz zwischen dem „Leben überhaupt, als dem Princip alles Sehens überhaupt“ (Leben und Sehen als die wichtigsten Vorstellungen des späten Fichte) auf der einen Seite, in das der Wissenschaftslehrer („W. L.“) eindringt, und das er in seinem „freien Spiele“ auf der anderen Seite der Differenz an die „Regel“ zurückbindet. Da diese Gesetzlichkeit wiederum im Sehen liegt, kommt es nicht zu einem Abbruch des freien Spiels, sondern dieses wird als Leben gesehen, mit der Pointe, daß das Sehen des Lebens sich selbst sieht. Somit könnte man das freie Spiel hier förmlich als Synonym für lebendiges Selbstreflektieren verstehen. Vgl. die *Wissenschaftslehre*, 1807, zitiert nach der *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, 1962-2012, Bd. II/10, s. 103-202, 143. Der hier bloß anskizzierte Deutungshorizont wird detailliert ausgeführt in Michael Bastian Weiß, *Leben als Leben. Johann Gottlieb Fichtes späte Wissenschaftslehre*, 2019.

Vollkommenheit“ (B 47/AA 5: 228), weil sonst zwischen dem Geschmacksurteil und dem Erkenntnisurteil „kein spezifischer Unterschied“ bestünde. Verworrene Begriffe, die man mit Baumgarten „sensitiv-verworren“ nennen könnte⁴⁷, sind trotz ihrer sinnlichen Anteile nicht etwa ästhetisch zu nennen, weil man sonst „einen Verstand haben würde, der sinnlich urteilt, oder einen Sinn, der durch Begriffe seine Objekte vorstellte, welches beides sich widerspricht“ (B 48/AA 5: 228). Unschwer kann man hierin Bestimmungen der ersten Kritik erkennen, wodurch transzendentalphilosophische Kohärenz hergestellt wird⁴⁸. Die Vermögen können wechselseitig ihre Materialien nicht austauschen, was ja auch allen Ergebnissen, die Kant in den vorherigen Kritiken gewonnen hat, widersprechen würde. Wenn man interpretatorisch eine allzu mechanistische Bildlichkeit vermeiden will, könnte man auch paraphrasieren: Die Vernunft operiert als Sinnlichkeit, wenn sie sich der „Fähigkeit (Rezeptivität)“ [...] „unserer Erkenntnisfähigkeit“ bedient, denn dann „heißt [sie] Sinnlichkeit“ (KrV, B 33, B 61), und analog dazu unter den Vorzeichen des Verstandesgebrauchs, wenn sie ihre Begriffe auf die „Spontaneität des Denkens“ gründet (KrV, B 94).

Ein Zusammenspiel zweier Vermögen, die nicht direkt ineinandergreifen können, gleichzeitig aber in ihrem lebendigen Operieren für sich genommen sehr leistungsfähig sind, ist naheliegenderweise konflikt- und somit störanfällig. Die Balance erscheint schon allein aus der Vorstellung des Modells heraus als heikel, da weder die Einbildungskraft noch der Verstand zu einem Resultat kommen dürfen, weil das zum Stillstand einer Seite führen würde und das Umkippen des Gleichgewichts auf die andere Seite zur Folge hätte. A priori kann man daher angeben, daß, in moderner Begrifflichkeit ausgedrückt, ein Fall von Dysfunktionalität vorliegen würde, wenn das Prozessieren eines der Vermögen in dieser Weise

⁴⁷ Vgl. etwa Alexander Gottlieb Baumgarten, *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus/Philosophische Betrachtungen über einige Bedingungen des Gedichtes*, 1735, übersetzt und hg. von Harald Paetzold, 1983, s. 15ff. Auch Baumgarten, *Ästhetik/Aesthetica* (1750/58), übersetzt und hg. von Dagmar Mirbach, 2007, s. 15.

⁴⁸ Die Stelle in der KdU klingt fast wie ein Zitat aus der ersten Kritik: „Der Verstand vermag nichts anzuschauen, und die Sinne nichts zu denken“ (KrV, B 76). – Dazu allgemein auch Hughes, 2007.

angehalten oder in seiner Freiheit gestört und somit das andere Vermögen in Dominanz versetzt würde⁴⁹.

Tatsächlich lassen sich alle von Kant konkret beleuchteten Typen von Dysfunktionalität direkt aus dem Modell deduzieren oder auf sie zurückführen, indem man es durch Irritation eines der beiden Vermögen systematisch in Krise versetzt⁵⁰. Die folgende Sammlung, die keinen Anspruch auf Vollständigkeit macht, konzentriert sich auf einige besonders aussagekräftige solcher Krisenfälle, spart also tendenziell die zahlreichen Stellen aus, in welchen Kant die Spielformel positiv und in Harmonie befindlich beschreibt. Im Gegensatz zum ersten Teil dieses Beitrags wird nun nicht die Textchronologie gewahrt, um sich gleichsam an der Genese der Spiel-Formel zu orientieren, sondern die Fälle von Dysfunktionalität werden nun gemäß der strukturell vollständig vorliegenden Spiel-Formel nach systematischen Gesichtspunkten geordnet.

Folgende oben bereits herangezogene Passage aus der „Allgemeinen Anmerkung zum ersten Abschnitte der Analytik“ soll die Darstellung beginnen, weil in ihr die vier Momente des Geschmacksurteils vollständig auf beide Vermögen bezogen werden und gleichzeitig die Möglichkeit einer Störung angelegt ist:

Wenn aber die Einbildungskraft nach einem bestimmten Gesetze zu verfahren genötigt wird, so wird ihr Produkt, der Form nach, durch Begriffe bestimmt, wie es sein soll; aber alsdenn ist das Wohlgefallen, wie oben gezeigt, nicht das am Schönen, sondern am Guten (der Vollkommenheit, allenfalls bloß der formalen), und das Urteil ist kein

⁴⁹ Damit widerspricht dieser Beitrag der These von Reinhard Brandt, das Spiel begründe „nur ein Urteil des Typs ‘x ist schön’, nicht das des konträren Gegensatzes: ‘x ist häßlich (bzw. unschön)’“. Hier wird argumentiert, daß das Spiel als freier Zustand prolongiert werden kann oder angehalten, das „x“ also zweckmäßig für die Urteilskraft ist oder nicht; wie die Dysfunktionalität ausgedrückt wird: als nichtschön, uninteressant, langweilig, enervierend, amateurhaft, ist dann sekundär. Das Häßliche ist, allein aus der Spiel-Formel gefolgert, ein ungeeigneter Ausdruck, weil ja eine faszinierende Häßlichkeit ja das Spiel durchaus dauerhaft unterhalten könnte. Schönheit gemäß der Formel wäre demnach ein differenzloser Begriff, sie wäre rein transzendental formal definiert als Bedingung der Möglichkeit einer ungestört selbsttätigen Balance der Vermögen. Vgl. Brandt, „Die Schönheit der Kristalle und das Spiel der Erkenntniskräfte. Zum Gegenstand und zur Logik des ästhetischen Urteils bei Kant“, 1994, s. 29; sowie Allison, 2001, der Sache nach, zur Differenzlosigkeit von Schönheit als „‘everything is beautiful’ problem“, s. 187f.

⁵⁰ Betont man also diese theoriotechnische Leistungsfähigkeit der Spiel-Formel, könnte man so die Frage nach ihrem Vorteil beantworten, die Hughes, 2007, aufwirft, s. 119.

Urteil durch Geschmack. Es wird also eine Gesetzmäßigkeit ohne Gesetz, und eine subjektive Übereinstimmung der Einbildungskraft zum Verstande, ohne eine objektive, da die Vorstellung auf einen bestimmten Begriff von einem Gegenstande bezogen wird, mit der freien Gesetzmäßigkeit des Verstandes (welche auch Zweckmäßigkeit ohne Zweck genannt worden) und mit der Eigentümlichkeit eines Geschmacksurteils allein zusammen bestehen können. (B 69 /AA 5: 241)

Geht man die vier Momente systematisch durch, stellt sich heraus, daß im Zusammenhang dieser zwei Sätze terminologisch nur das erste der Qualität der Interesselosigkeit fehlt, aber leicht ergänzt werden kann. Die übrigen drei schießen in expliziter Nennung in einem Gedanken zusammen: Die Einbildungskraft darf nicht unter ein bestimmtes Gesetz gezwungen werden (4. Moment: Modalität), weil ihr Produkt sonst durch Begriffe bestimmt wird (2. Moment: Quantität). Dann würde sich das Wohlgefallen aber auf das Gute richten, wodurch das erste Moment: Qualität, impliziert ist, weil wir an dessen Existenz ja jederzeit Interesse haben müssen (etwa B 14/AA 5: 209). Die Einbildungskraft ist also frei und stimmt mit dem Verstand bloß subjektiv überein, dessen im ästhetischen Urteil freie oder formale Gesetzmäßigkeit sich im noch ausstehenden und letztgenannten dritten Moment: Relation, als formale Zweckmäßigkeit ohne Zweck zusammenfassen läßt. Daß die vier Momente hier nicht in ihrer Reihenfolge vorkommen, deutet im Übrigen darauf hin, daß sie weder als systematisch hierarchisch noch im Sinne einer prozeßhaften und fixen Zeitenfolge aufgefaßt werden müssen, sondern eher als verschiedene Aspekte einer gleichbleibenden Grundstruktur, welche im Bezug auf das Spiel in der Relation der Zweckmäßigkeit ohne Zweck vereinigt werden kann. Den Typ der Dysfunktionalität nennt Kant „Nötigung“, sie besteht also darin, daß der Freiheit der Einbildungskraft Abbruch getan wird.

Daß dem dritten Moment der Zweckmäßigkeit ohne Zweck unifizierende Bedeutung zukommt, zeigen auch einige weiteren Ausführungen im Kontext der „Allgemeinen Anmerkung“ der Analytik, in denen Kant diesen Relationsbegriff im Begriff der Regelmäßigkeit förmlich konkretisiert (B 71/AA 5: 242, 2. Moment). Keineswegs kommt ihr bloß ästhetische Valenz zu, sie ist vielmehr gleichzeitig die „unentbehrliche Bedingung“ der Bestimmung eines Begriffs und somit bestimmt-zweckmäßig für das Erkenntnisvermögen. Tritt diese Bedingung ein, ist dies ebenfalls mit

einem „Wohlgefallen“ verbunden, man könnte sagen, einer Art von Erkenntnislust. Es ist hier jedoch die Einbildungskraft, welche in Kohärenz mit dem bisherigen kritischen Werk dem Verstand förmlich „zu Diensten“ ist, woraus keine „freie und unbestimmt-zweckmäßige Unterhaltung der Gemütskräfte“ resultiert, sondern Gesetzlichkeit (4. Moment, B 71/AA 5: 242).

Kant spielt die verschiedenen Möglichkeiten, wie sich die beiden Vermögen für sich und gegeneinander verhalten, am Begriff der Regelmäßigkeit noch weiter durch. So konstatiert er, daß, wo „nur ein freies Spiel der Vorstellungskräfte [...] unterhalten werden soll“, die „Regelmäßigkeit, die sich als Zwang ankündigt, so viel [wie] möglich vermieden“ wird (B 71/AA 5: 242), weil sie der Einbildungskraft „keine lange Unterhaltung mit der Betrachtung desselben gewährt“, sondern Langeweile hervorruft (B 72/AA 5: 243). Diese eindeutig empirische Beobachtung wird aber als Auswirkung an die theoretische Begründung, die Regelmäßigkeit sei zweck- und somit „(g)eschmackswidrig“, zurückgebunden (B 72/AA 5: 242). Zweckmäßig ist für die Einbildungskraft nur, womit sie spielen kann, wobei ihre Freiheit aber auch wiederum nicht „bis zur Annäherung zum Grotesken“ getrieben werden soll (B 71/AA 5: 242). Denn die Balance des freien Spiels setzt gleichzeitig mit der Bedingung, daß die Einbildungskraft keinem Regelzwang unterworfen wird, die parallele „Bedingung, daß der Verstand dabei keinen Anstoß leidet“ (B 71/AA 5: 242). Betont werden soll, daß gleichwertig zur ausführlicher behandelten Einbildungskraft auch die formale Freiheit des Verstandes gefordert wird. Die hier aktivierten Momente Nr. 3 und Nr. 4 beziehen sich hier also einzeln auf je ein Vermögen. Beide sind irritierbar.

Die beiden weiteren Falltypen eines Fehlgehens des freien Spiels der Vermögen, die Kant vorstellt, sind jeweils aus der Kombination zweier Momente des Geschmacksurteils gewonnen. Vorausgeschickt werden soll, daß man in ihnen den doppelten Ausschluß der beiden Arten des Wohlgefallens des sinnlich Angenehmen der Empfindung und des begrifflich und damit bestimmt-zweckmäßig Guten aus dem Anwendungsbereich des Geschmacksurteils erkennen kann, den Kant in der Analyse des ersten Momentes vornimmt. Damit erweist sich die jeweilige Dysfunktionalität sehr nachvollziehbar als Konsequenz einer

fehlenden Urteilskraft, eine Systematik, die Kant jedoch in der *Kritik der Urteilskraft* nicht auch als solche in entsprechender Übersichtlichkeit präsentiert. So sind die hier herangezogenen Stellen im Text weit verstreut. Man würde sie eigentlich innerhalb der Diskussion des ersten Momentes erwarten, in welchem beide genannten Ausschlüsse, des Angenehmen und des Guten, stattfinden.

Das Angenehme. So argumentieren primär die §§ 2 und 3 (1. Moment), 7 und 9 (2. Moment), später auch § 13 innerhalb des dritten Moments, dafür, daß das Angenehme als „*das, was den Sinnen in der Empfindung gefällt*“, bloß subjektiv, privat, physiologisch auf die Sinne wirkt und besser Gefühl als Empfindung genannt wird⁵¹, oder, wie Kant für die ästhetischen Urteile spezifiziert, Reiz und Rührung. Diese Art von bloß sinnlicher Lust geht der Beurteilung des Gegenstandes voraus (B 27/AA 5: 216), kommt nicht nur Vernunftwesen zu, sondern auch „vernunftlose[n] Tieren“ (B 15/AA 5: 210), ist ein Gegenstand der „*Neigung*“ und somit mit Interesse verbunden⁵². Genau an dieser Stelle setzt nun die Dysfunktionalität ein. Denn im „*Spiel der Erkenntniskräfte des Subjekts*“ (B 36) ist die Lust förmlich identisch mit dem „*Bewußtsein der bloß formalen Zweckmäßigkeit*“ des Spiels. Dieses Bewußtsein ist, wie Kant explizit sagt, die „*Lust selbst*“, weil ein „*Bestimmungsgrund*“ zweckmäßig die „*Belebung der Erkenntniskräfte*“ (B 37/AA 5: 222) des Subjekts bewirkt, aber formal, das heißt, ohne dabei bestimmende Erkenntnisarbeit leisten zu müssen. Noch stärker verdichtet: Die ästhetische Lust ist das Bewußtsein der frei spielenden Erkenntnis: die Selbsterkenntnis als spielend⁵³. Der Zweck aber ist exakt damit benannt, im *Zustand eines freien Spiels verweilen* können.

Um diese freie, inhaltsfreie und somit formale Zweckmäßigkeit nicht zu korrumpieren, darf also kein Interesse an „*pathologische[r] [...] Annehmlichkeit*“ (B 37/AA 5: 222), also bloß sinnlicher Lust, das Spiel gleichsam zur Entscheidung bringen, indem die Balance auf eine

⁵¹ Vgl. die Bedeutung von Empfindung in der ersten Kritik ab (KrV, B 33), welchen Kant auch in der dritten referiert, B 9/AA 5: 206.

⁵² Vgl. dazu auch B 43/AA 5: 226, wo Rührung mit Erhabenheit thematisch zusammengebracht wird sowie B 180/AA 5: 306.

⁵³ Ein interessanter Gegenpart zu dieser Bewußtseinslust am Schönen ist das in der dritten Kritik mehrfach vorgestellte „*Geistesgefühl*“, aus dem das ästhetische Urteil entspringt, wenn es sich auf das Erhabene bezieht (etwa B XLIX/AA 5: 192).

Seite gedrängt wird, nämlich diejenige der Neigung: Alles „Interesse verdirbt das Geschmacksurteil und nimmt ihm seine Unparteilichkeit“. Ein solches verdorbenes Geschmacksurteil müßte „barbarisch“ heißen (B 38/AA 5: 223), könnte aber vor allem unmöglich legitimen Anspruch auf subjektive Allgemeingültigkeit erheben⁵⁴. Kant identifiziert in diesem Kontext das betroffene Vermögen nicht *expressis verbis*, aber das von ihm als rechtmäßig vorgestelltes Verhältnis, das „Interesse der Vernunft“ gründe das Gefühl von Lust und Unlust auf der Zweckmäßigkeit, nicht umgekehrt, wie es im verdorbenen Geschmacksurteil geschieht, läßt es unwahrscheinlich erscheinen, daß die eher zur Sinnlichkeit tendierende Einbildungskraft irritiert wird⁵⁵; der Verstand soll ja auch nicht durch ein Interesse festgestellt werden. Die Unklarheit wäre beseitigt, wenn man „Vernunft“ hier in weiter Bedeutung als Obergriff sämtlicher Vermögen lesen würde. Dann aber wäre das freie Spiel ihrer zwei untergeordneten Vermögen förmlich als deren Interesse zu identifizieren. Dies wäre freilich kein Interesse, das sich auf einen Gegenstand und seine Existenz beziehen würde, sondern auf die in ihre Vermögen ausdifferenzierte Vernunft selbst, die sich selbst bewußt macht, daß sich im Zustand eines gleichzeitig freien wie gesetzmäßigen und somit komplexen Prozessierens befindet.

Eben diese Verhältnisse – in dysfunktionaler Absicht – bezieht Kant in der Textchronologie erst viel später, nämlich in der „Deduktion der reinen ästhetischen Urteile“ auf die schöne Kunst, und zwar weniger auf deren allgemeinen Begriff, sondern gleich auf dessen Ausdifferenzierung in Einzelkünste: Ihre Zweckmäßigkeit „für die Beobachtung und Beurteilung“ liegt in der Form und somit dezidiert nicht in der „Materie der Empfindung (dem Reize oder der Rührung)“, welche analog zur eben diskutierten Stelle das Bewußtsein einer „zweckwidrigen Stimmung“ kausiert, wohlgemerkt im „Urteile der Vernunft“ (B 214/AA 5: 326); daher sei an dieser Stelle hervorgehoben, daß diese Zweckwidrigkeit als genauem Gegenbegriff zur Zweckmäßigkeit sich denn auch nicht spezifisch auf das freie

⁵⁴ Dazu auch die Detailstudie mit „postscript“ in Rogerson, 2008, s. 101-118.

⁵⁵ Dazu auch Hughes, die konstatiert, daß „imagination [...] sometimes [is] allied with intuition and often with understanding“. Tatsächlich wäre das Verhältnis von Einbildungskraft spezifisch zur Sinnlichkeit im ästhetischen Urteil näher zu untersuchen. S. Hughes, 2007, s. 114).

Spiel von Einbildungskraft und Verstand richtet, sondern auf allgemeinere Begriffe wie „Kultur“, „Geist“ und „Ideen“ (B 214/AA 5: 326). Die literale Nennung der Spiel-Formel erfolgt erst kurz darauf, wenn Kant das Verhältnis von Einbildungskraft und Verstand auf einzelne Künste anwendet.

Festgehalten werden kann, daß Kant die hier verfolgte Dysfunktionalität durch die Kombination des ersten und dritten Moments beschreibt: Ein bloßes Sinneninteresse läßt die Einbildungskraft gleichsam zu stark werden und damit den Verstand in Unfreiheit versetzen, wobei die Balance wiederum gestört wird; im Bezug auf das urteilende Subjekt resultiert daraus das *Bewußtsein von Unzweckmäßigkeit* und gleichursprünglich das *Verderben des Geschmacksurteils*.

Das Gute. Strukturverwandt dazu scheint ein weiteres Szenario zu sein, insofern ein gestörtes Spiel von Einbildungskraft und Verstand wieder die Reinheit des Geschmacksurteils verhindert. In diesem Fall, der im § 16 (3. Moment) behandelt wird, ist es eine Kombination von zweitem und drittem Moment, das zu einer Einschränkung der Einbildungskraft führt. Ist nämlich in der Beurteilung einer Schönheit der „Begriff von irgend einem Zwecke“ gegeben, womit Kant weniger eine funktionale Bestimmung meint, die ja allein durch eine inhaltliche Zweckmäßigkeit ausgedrückt werden könnte, sondern die spezifische Verknüpfung von Begriff und Zweck in dem Sinn, daß der Zweck „bestimmt, was das Ding sein soll“, wird dadurch die Freiheit der Einbildungskraft, „die in Beobachtung der Gestalt gleichsam spielt“, eingeschränkt (B 50/AA 5: 230). Es sei hier darauf hingewiesen, daß die Erkenntnis dessen, was das Ding sein soll, von der Erkenntnis dessen, was das Ding ist, unterschieden ist; letzteres wäre ein bloßer Begriff, und die Einbildungskraft hätte gleichsam neben dem Verstand nichts mehr tun und das wechselseitige Spiel würde aufhören. Die Erkenntnis des Begriffs des Zwecks macht eine Beteiligung der Einbildungskraft nicht vollständig unmöglich, ihr wird nicht Abbruch getan. Aber sie ist nicht mehr völlig frei darin, mit der Mannigfaltigkeit des schönen Objektes zu spielen: dessen sinnlich erfaßbare Elemente und Züge zu variieren, neu zu kombinieren, über sie zu assoziieren, wie man das hier weiter illustrieren könnte. Das Objekt kann zwar als ästhetisches beurteilt werden, aber nicht als freie, sondern als bloß „adhärierende Schönheit“ (B 50/AA 5: 230).

Kant entgeht nicht die Strukturhomologie zum vorher geschilderten Fall von Dysfunktionalität, in welchem das Auftreten von Sinnesinteressen (1. Moment) zu einer Störung des Verstandes geführt hatte:

So wie nun die Verbindung des Angenehmen (der Empfindung) mit der Schönheit [...], die eigentlich nur die Form betrifft, die Reinigkeit des Geschmacksurteils verhinderte: so tut die Verbindung des Guten (wozu nämlich das Mannigfaltige dem Dinge selbst, nach seinem Zwecke, gut ist) mit der Schönheit der Reinigkeit desselben Abbruch. (B 50/AA 5: 230)

Doch die Störungen des zweiten und drittes Momentes wirken sich, anders als im Fall des Angenehmen, nun nicht auf die Freiheit des Verstandes, sondern auf die Freiheit der Einbildungskraft aus, wenn das im ersten Moment ebenfalls aus dem ästhetischen Bereich ausgeschlossene Gute mit der Schönheit verbunden wird (über die Umdeutung des moralisch Guten, das man eigentlich erwarten würde, in den Begriff des Zweckes: „wozu das Ding *gut* ist“, kann man hinwegsehen; offenbar war Kant der Bezug auf das nun analog zum Angenehmen auszuschließende Gute so wichtig, daß er den sprachlichen Trick in Kauf nahm). Würde man die eingeschränkte Freiheit der Einbildungskraft als Gesetzmäßigkeit auffassen, wäre im Übrigen auch das vierte Moment in diesem Szenario vertreten.

Eben dieses wird konstitutiv, wenn Kant das Wohlgefallen am *Erhabenen* in Perspektive auf die dabei beteiligten Vermögen näher untersucht⁵⁶. Das Urteilen über das Erhabene ist aus drei Gründen kein Fall der hier verfolgten Spielformel: weil die Freiheit der Einbildungskraft nicht gegeben ist, weil der Verstand gar nicht beteiligt ist, und weil das Erhabene nicht, wie das Schöne, „ein Gefühl der Beförderung des Lebens“ bewirkt, sondern „das Gefühl einer augenblicklichen Hemmung der Lebenskräfte und darauf sogleich folgenden desto stärkern Ergießung derselben“ (B 75/AA 5: 245)⁵⁷. Statt ein Spiel zu spielen, macht das Erhabene ernst. Diese Opposition wird dadurch nicht tangiert, daß das Erhabene insofern wiederum Spielcharakter hat, als ja keine unmittelbare physische Bedrohung für

⁵⁶ Zum Erhabenen, insbesondere der Rolle der Einbildungskraft, vgl. Brady, 2013, s. 165-168.

⁵⁷ Dazu auch Allison, 2001, s. 122.

das urteilende Subjekt vorliegt. Trotzdem es also aus dem Spiel-Begriff herausfällt, ist das Sublime auch für vorliegenden Kontext relevant, weil Kant insbesondere in der „Allgemeine[n] Anmerkung zur Exposition der ästhetischen reflektierenden Urteile“ die dort wirkenden Verhältnisse ebenfalls vermögenstheoretisch modelliert und somit ein interessanter Vergleich möglich wird. Der Freiheit des Spiels von Einbildungskraft und Verstand entspricht direkt das gesetzliche Geschäft der Sittlichkeit, in welchem die beteiligten Vermögen durch Sinnlichkeit und Vernunft repräsentiert werden und die Vernunft der Sinnlichkeit förmlich „Gewalt antun muß“ (B 117/AA 5: 269)⁵⁸. Im ästhetischen Urteil über das Erhabene wirkt eine Art des Verhältnisses, die bislang noch nicht aufgetreten ist. Dort ist es die Einbildungskraft selbst – notabene nicht als Sinnlichkeit vorgestellt –, die ihre Freiheit aufgibt (Kant spricht von Selbstberaubung), indem sie nicht nach empirisch-physischen Assoziationsgesetzen operiert, sondern „nach Prinzipien des Schematismus der Urteilskraft“ und somit zum „Werkzeug der Vernunft und ihrer Ideen“ wird (B 117/AA 5: 269)⁵⁹. Diese Aufgabe von Freiheit ist jedoch nicht mit dem Abbruch oder der Einschränkung von Freiheit vergleichbar, welche das Spiel aus der Balance bringt, denn erstens gibt die Einbildungskraft ihre Freiheit selbst auf, und zwar aus Freiheit, es liegt also ein anderes, dialektisches Verhältnis vor, im Gegensatz zum bloß negativen, wenn ein anderes Vermögen sie tangiert; und zweitens wird die Einbildungskraft durch die Selbstaufgabe ihrer Freiheit zu einer höheren Freiheit eleviert, weil sie in ihrer „objektive[n] Unangemessenheit“ in der Rezeption des Erhabenen auch ihre Autonomie gegenüber der Natur entdeckt (B 118/AA 5: 269) und somit wesentlich daran beteiligt ist, die supranaturale und übersinnliche Identität des endlichen Vernunftwesens und somit seine ethische Autonomie zu konstituieren.

⁵⁸ Dazu auch Rogerson, 2008, S. 83-99.

⁵⁹ Der einige Male genannte Schematismus der Urteilskraft verweist auf das Hauptstück „Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe“ in der ersten Kritik zurück. Die damit zusammenhängende weiterführende Frage, wie sich die in der ersten Kritik unmittelbar davor behandelte Transzendente Urteilskraft zur Vermögenstheorie der dritten Kritik verhält, kann hier nicht mehr angeschnitten werden, vgl. etwa nur die Vorstellung der Urteilskraft als „Talent“ (KrV, B 174).

Dieser Beitrag damit eingesetzt, die thematische Fülle allein der Kritik der ästhetischen Urteilskraft anzusprechen, die schwer als systematische Einheit zu überblicken ist: Ihr Skopus reicht von transzendentalen Vermögensbestimmungen über das Schöne und Erhabene von Natur und Kunst bis hin zur Kunst im Singular und dem System der Künste reicht, mit stellenweise frappierend konkreten Beispielen wie Kanariensekt, parfümierten Schnupftüchern und Witzen über Trauergesellschaften⁶⁰. Nach den bisherigen Darstellungen der Formel des freien Spiels von Einbildungskraft und Verstand kann nun dazu übergegangen werden, zu verfolgen, wie die Spiel-Formel als eine Funktion wirkt, Zusammenhänge zwischen diesen Themen herzustellen.

Dazu sei als erster von zwei abschließenden Punkten stichprobenartig das *System der Künste* beleuchtet. Der zentrale Punkt ist, wie einleitend betont wurde, daß Kant gemäß der kritischen Einstellung seiner Philosophie nicht vom Objekt, dem Schönen oder der schönen Kunst ausgeht, sondern prinzipiell von der Zweckmäßigkeit des Objektbereichs für das Operieren der an ihrer Bearbeitung beteiligten Vermögen. Für den Gebrauch der Vernunft als ästhetischer Urteilskraft muß das Schöne sowohl der Natur als auch der Kunst dieser sozusagen das Angebot machen, den Zustand des freien Spiels von Einbildungskraft zu initiieren und kontemplativ zu erhalten. Die Bringschuld, oder, wenn man es zuspitzen wollte, die Pflicht, liegt also auf der Seite der schönen Objekte. Sollen sie für das freie Vermögensspiel geeignet sein, haben sie gewisse Anforderungen zu erfüllen. Es ist also genau die Spiel-Formel, aus der Kant die Ansprüche der Urteilskraft gegenüber dem Schönen ableitet⁶¹, und er kann die Formel in der „Deduktion der reinen ästhetischen Urteile“ dazu benutzen, mit bemerkenswerter Präzision die einzelnen Künste, sogar einzelne ihrer WerkGattungen, in Bezug auf ihre ästhetische Zweckmäßigkeit zu prüfen.

Diese Probe besteht genau genommen nur die Dichtkunst. Sie wahrt nicht nur die Freiheit des Spiels, sondern leistet sogar mehr, als sie verspricht, nämlich, ein „bloß [...] unterhaltendes Spiel mit Ideen“

⁶⁰ B 19/AA 5: 212; B 222/AA 5: 330; B 226/AA 5: 333.

⁶¹ So auch Adair, 2018, S. 199.

(B 205/AA 5: 321). Das wäre eigentlich streng genommen Sache der Vernunft als dem Vermögen der Vernunftbegriffe, doch in ästhetischer Absicht wird dieses Spiel vom Verstand gespielt. Denn die Poesie versetzt die Einbildungskraft in freie Tätigkeit (B 206/AA 5: 321/B 215/AA 5: 326), die dabei aber nicht nur ihre Rolle im Zusammenspiel mit dem Verstand nicht überreizt, indem sie die „Schranken eines gegebenen Begriffs“ wahrt (B 215/AA 5: 326), sondern dessen Operieren sogar befördert: Die Einbildungskraft erfüllt die Begriffe des Verstandes mit Leben (B 206/AA 5: 321) und ermöglicht ihm dadurch den Ausdruck einer gleichsam normalsprachlich oder wissenschaftlich nicht darstellbaren „Gedankenfülle“. Somit erhebt sie den „gegebenen Begriff[...]“ sogar förmlich „ästhetisch zu Ideen“ im Sinne eines „Schema[s] des Übersinnlichen“ (B 215/AA 5: 326) – scheint also geradezu so etwas wie eine Transgression des Verstandes in das Gebiet der Vernunft vorzubereiten. Der Verstandestätigkeit geschieht also durch die Einbildungskraft nicht nur kein Abbruch, sondern das freie Zusammenspiel im Sinne einer Einwirkung auf das ja eigentlich als autonom geschlossene Prozessieren des Verstandes zu intensivieren. Dabei geht Kant so weit, dem Ideenspiel der Poesie zu bescheinigen, daß ihre Leistung damit der Aufwertung zum „Geschäfte“ würdig ist (B 207).

Direkt proportional dazu wird die Beredsamkeit als negativ bestimmt, da sie durch eine uneigentliche, gar nicht geforderte Zusatzleistung, nämlich ein „unterhaltendes Spiel der Einbildungskraft“, ihrem eigentlichen, ergänzt werden muß wohl: begrifflichen Geschäft, „etwas ab[bricht]“ und für den Verstand somit unzweckmäßig zu werden droht (B 207/AA 5: 321). Diese positiv-negative Spiegelung von Poesie und Rhetorik ist für Kant scheinbar so wichtig, daß er sie gleich zweimal sachlich weitgehend übereinstimmend vorstellt (auch B 215f. /AA 5: 326f.).

Daß hier am Detailverhältnis zwischen zwei Sprachkünsten elementare Bestimmungen aufscheinen, zeigt die Gegenüberstellung der für die dritte Kritik zentralen technischen Termini von freiem Spiel und ernstem Geschäft. Seit der ersten Kritik hat Kant die Kollokation von Kritik und Geschäft etabliert, nicht zuletzt noch einmal an prominenter Stelle, wenn er am Ende der Vorrede nicht ohne Feierlichkeit ankündigt, daß er mit der dritten Kritik sein „ganzes kritisches Geschäft“ endige (B X/AA 5: 170). Damit

markieren Spiel und Geschäft auch eine der Trennlinien, die zwischen Philosophie und Kunst verlaufen, besser gesagt, zwischen dem epistemologisch und ethisch valenten Gebrauch der prädominierenden Fakultäten von Verstand und Vernunft versus dem Gebrauch der Urteilskraft, die zwischen theoretischem und praktischem Vernunftgebrauch vermittelt und in ihren ästhetischen Urteilen ausschließlich über das Schöne diese Zwischenposition in einem Zusammenspiel von freier Einbildungskraft und gesetzmäßigem, nicht jedoch tatsächlich gesetzgebendem Verstand einnimmt.

Bezeichnenderweise sind es im weiteren Abgleich der einzelnen Künste mit der Spielformel die Krisenfälle, mit denen die Vermögensverhältnisse besonders anschaulich werden. Thematisch wird die Zusammenstimmung genau dann, wenn sie fehlt. Die bildenden Künste sind in dieser Hinsicht unauffällig, da sie das freie Spiel ermöglichen und mit ihrer Werkproduktion sogar zugleich ein „Geschäft“ betreiben, welches für den Verstand zweckmäßig ist (B 221/AA 5: 329). Hingegen gesteht Kant der Tonkunst zwar die im System der Künste stärkste sinnliche Valenz zu. Begründet wird diese Einschätzung nicht explizit, aber aus der Bewertungskonvention seiner Zeit⁶² kann ergänzt werden, daß sie auf dem intensiven Grad der Empfindungen beruht, mit denen sie „spricht“ (B 218/AA 5: 328). Wendet man hingegen die Vermögenssystematik des freien Spiels auf sie an, ergibt sich für die Musik direkt proportional genau aus dieser Bestimmung auch der vergleichsweise geringste Wert, eben weil sie „bloß mit Empfindungen spielt“, welche dem ernststen Vernunftgeschäft allenfalls „unbestimmten Ideen“ liefern (B 221/AA 5: 329f.)⁶³. Nur, wenn das Empfindungsspiel sich in eine Analogie zur allgemeinverständlichen Sprache begibt und gleichzeitig einer „mathematischen Form“ subordiniert (B 220/AA 5: 329)⁶⁴, kann die

⁶² S. Nicola Gess, *Gewalt der Musik*, 2011. – Man vergleiche dazu auch den berühmten an die Musik gerichteten Vorwurf des „Mangel[s] an Urbanität“, B 221/AA 5: 330, der angehört einer immer lauter werdenden Umwelt heute kaum mehr wie eine Idiosynkrasie Kants klingt.

⁶³ Dies ist also ein differenter Spiel-Begriff, insofern er sich nicht auf das Zusammenwirken von Vermögen bezieht, sondern auf den Objektbereich der einzelnen Künste, etwa bei „Mimik und [...] Tanz“ als „Spiel der Gestalten“, vgl. KdU B 42/AA 5: 225.

⁶⁴ Bei der Analogisierung von Musik und Mathematik denkt man an Leibniz’ oft zitiertes Diktum aus dem Briefwechsel mit Christian Goldbach: „Musica est exercitium arithmeticae occultum nescientis se numerare animi“, zitiert nach Gottschalk Eduard Guhrauer, *Nachträge zu der*

Musik zweckmäßig für die Allgemeinheitsansprüche des ästhetischen Urteils werden (B 220/AA 5: 329).

Obwohl sie von Kant nicht primär für diesen Zweck vorgestellt wird, wird die Spiel-Formel also instrumentell gleichsam für eine Rekonstruktion der Kunst und der Künste unter transzendentalen, das soll hier heißen vermögenstheoretischen Vorzeichen. Die Bedingungen der Möglichkeit, die auf Subjektseite vorliegen, bestimmen, welche Objekte für dieses überhaupt ästhetisch zweckmäßig werden können. Damit ist impliziert, daß der Geschmack bislang als rezipierende ästhetische Urteilskraft behandelt wurde. Ein letzter Krisenfall, mit dem der Hauptteil dieses Beitrags auch abgeschlossen werden soll, wendet diese Richtung auf den Objektbereich nun wieder zurück auf das Subjekt, aber unter Beibehaltung der Perspektive auf die Kunst. Denn die Figur des „Genies“ ergänzt die Seite der Rezeption durch die der Auktorialität, weil die Bedingungen der Möglichkeit des Geschmacks auch für die produzierende Instanz gelten. In Kants Vorstellung wirkt die für alle endlichen Vernunftwesen valente Urteilskraft auch für den genialen Autor leitend und gegebenenfalls korrigierend: Wie bereits in der Methodenlehre der ersten Kritik Disziplin Disziplinierung bedeutet, untersteht das Genie der „Disziplin“, ja, der „Zucht“ des Geschmacks (B 203/AA 5: 319), der dem Autor, wie die provokante Wendung lautet, „diesem sehr die Flügel beschneidet“ (B 203/AA 5: 319). In diesem Kontext ist unter den weiteren Einschränkungen der auktorialen Urteilskraft spezifisch diejenige zentral, die zusammenfassend am Ende der berühmten Passage steht:

Wenn also im Widerstreite beiderlei Eigenschaften an einem Produkte [Geschmack und Genie] etwas aufgeopfert werden soll, so müßte es eher auf der Seite des Genies geschehen: und die Urteilskraft, welche in Sachen der schönen Kunst aus eigenen Prinzipien den Ausspruch tut, wird eher der Freiheit und dem Reichtum der Einbildungskraft, als dem Verstande Abbruch zu tun erlauben. (B 203/AA 5: 319f.)

Im Lichte der Spielformel wird die Anmaßung neutralisiert, die darin bestehen könnte, daß die Philosophie einem von ihr

Biographie Gottfried Wilhelm Freiherr von Leibnitz, 1846, s. 66. Kant kann es als privates Dokument kaum gekannt haben, im erhaltenen Teil seiner Bibliothek findet es sich nicht, vgl. Arthur Warda, *Immanuel Kants Bücher*, 1922. Vermutlich bezieht sich Kant mit dieser Kollokation also auf antike Vorstellungen.

unterschiedenen Gebiet, der Kunst, eine so weitreichende Vorschrift macht, im Krisenfall einseitig der Freiheit der auktorialen Einbildungskraft Abbruch zu tun. Denn es wird hier nicht etwa bloß ein kontingenter Standpunkt eingenommen, eine Meinung oder eine private Präferenz geäußert⁶⁵. Aus Sicht der Philosophie ist das freie Spiel von Einbildungskraft und Verstand nicht symmetrisch, sodaß eine genie-ästhetische Position im Krisenfall genau so gut eine Entscheidung gegen den Verstand fordern könnte, etwa, um allzu unsinnliche, theoretisch-trockene, uninteressante Werke zu verhindern. Auf Ebene der Theorie müßte die totale Entfesselung der Einbildungskraft auch nicht verboten werden. Aber die Philosophie, die Allgemeinheitsansprüche erhebt und somit auf die Seite des Verstandes zuneigt, darf ein unzweckmäßiges Kunstwerk mit Recht ignorieren beziehungsweise kann sich mit ihm gar nicht beschäftigen, weil sie auf Rationalität angewiesen ist, analog dazu, wie die Kunst auf Phantasie angewiesen ist. Ein Kunstwerk, das die Bedingung der Möglichkeit nicht erfüllt, daß seine Beurteilung aufgrund eines freien Spiels von Einbildungskraft und Verstand erfolgt, weil in irgendeiner Weise eine Beteiligung des Verstandes abgewiesen wird, ist entweder gar kein mögliches Subjekt eines Geschmacksurteils, weil dieses überhaupt nicht universalisierbar, diskursivierbar, kommunizierbar ist, also notwendig keinen Anspruch auf allgemeine Zustimmung erheben kann; oder das Urteil muß heißen, daß das zu Beurteilende nicht zweckmäßig ist, Unlust bereitet und nicht als schön gelten darf – ein Urteil, auf das der Urteilende mit Recht universalen Anspruch erheben kann. Der Einheitspunkt dieser Antinomie ist die Spannung, die im Begriff der Zweckmäßigkeit ohne Zweck wirkt.

III. Was ist das Spiel? Transzendente Verhältnisse

Das freie Spiel von Einbildungskraft und Vernunft wird in der ersten, ungedruckten Einleitung der *Kritik der reinen Vernunft* als

⁶⁵ In rein theoretischer Absicht wäre dies ein Fall für einen negativen Spiel-Begriff. Vgl. die für den hier eröffneten Kontext interessante Stelle in der B-Vorrede zur ersten Kritik: Diejenigen, die „das Verfahren der Kritik der reinen Vernunft verwerfen, können nichts andres im Sinne haben, als die Fesseln der *Wissenschaft* gar abzuwerfen, Arbeit in Spiel, Gewißheit in Meinung, und Philosophie in Philodoxie zu verwandeln“ (KrV, B XXXVII).

harmonisches eingeführt, die Einbildungskraft im Anschluß an die erste Kritik aber als Apprehension und somit primär in ihrer erkenntnistheoretischen Funktion verstanden, nicht als freie. Der entscheidende Zusatz ist, daß das Verhältnis durch seine bloße Form das Gefühl der Lust hervorruft und die Einbildungskraft so unter den Vorzeichen des ästhetischen Gebrauchs erscheint. Die gedruckte Einleitung nimmt das durch das Spiel begründete Gefühl wieder auf, ergänzt es zum Gefühl der Lust und Unlust, bezeichnet jedoch das Spiel nicht dezidiert als freies, sondern neutraler als Zusammenstimmung. Es wird hier vorgeschlagen, diese Wiedergabe des Begriffs der Harmonie als zur Extension des Spiels gehörig zu verstehen und somit als bereits in ihm enthaltenen Bestandteil der Spiel-Formel zu vernachlässigen.

Die Spiel-Formel wird in allen vier Momenten des Geschmacksurteils durchgeführt. Man könnte sie somit als einen Bezugspunkt auffassen, auf den sich alle Momente ausrichten lassen, der aber gleichzeitig auch im Durchgang durch die Momente konstituiert wird, sodaß man seinerseits ein Wechselverhältnis zwischen Momentanalyse und Spiel-Formel sehen könnte. Im ersten Moment, der Qualität nach, wird die Spielformel noch nicht exponiert, aber eine Doppelbedingung vorbereitet, die Freiheit vom Interesse sowohl an der Existenz des bloß Angenehmen als auch die Freiheit vom Begriffs des Guten, der die Pflicht zum Wollen der Existenz mit sich führt.

Das zweite Moment, der Quantität nach, leistet die Begründung, warum das Geschmacksurteil nicht durch ein einzelnes Vermögen gefällt werden kann. Als ästhetisch muß es auf das Gefühl der Lust und Unlust gegründet werden, was eine rein begriffliche Bestimmung ausschließt, als Urteil muß es universalisierbar sein und somit begriffsmäßig. Das Geschmacksurteil kann sich folglich also nicht auf eine einzige gegebene Vorstellung beziehen, die Kant als „Anlaß“ einführt, sondern muß, durch diese bloß initiiert, zwei parallele Perspektiven eröffnen. Es müssen also zwei Vermögen sein, welche jeweils für sich lebendig prozessierend in ein Verhältnis treten, tendenziell ohne dieses für eine der Seiten zu entscheiden und damit zu einem Ergebnis und zum Stillstand zu bringen, also präziser: kein Verhältnis, sondern ein infinitivisches Verhalten, ein Schweben gleichsam zwischen verständlicher Freiheit und freiem Raisonieren. Ein solches prolongiertes, jeweils autonomes, doch wechselseitig

zusammenstimmendes Verhalten von Vermögen wird als ein Zustand bezeichnet.

Das dritte Moment, das der Relation nach, faßt diese als Relation der Zwecke des Geschmacksurteils. Nicht das Gefühl der Lust geht dem Geschmacksurteil voraus, sondern dessen Bedingung der Mitteilbarkeit umgekehrt der Lust. Lust ist also nicht der Zweck des Geschmacksurteils. Analog dazu, wie das erste Moment der Interesselosigkeit eine subjektive und das zweite Moment der Begriffslosigkeit eine objektive Zwecksetzung ausschließt, kann das Gefühl der Lust oder Unlust nicht subjektiv sein, weil ja Interesse: an der Sinnlichkeit, und nicht objektiv, weil ja Begriffserkenntnis: des Guten beide ausgeschlossen sind. Die Reflexion darauf, daß ein im Anlaß der Vorstellung gegebener Gegenstand zweckmäßig ist, das Spiel der Vermögen zu bewirken, kausiert das Gefühl der Lust, sodaß sie mit dem Bewußtsein selbst identifiziert werden kann. Der bewußte Zustand der Lust am freien Spiel von Einbildungskraft und Verstand soll gewissermaßen als Bewußtseinslust erhalten werden und ist somit potentiell als unendlich vorgestellt.

Diese Bewußtseinslust am freien Spiel der eigenen Vermögen ist zwar, wie jede Lustempfindung, subjektiv. Doch, wie Kant im vierten Moment, dem der Modalität, argumentiert, kann das Subjekt im Geschmacksurteil seine lusterzeugende Mitteilungsfähigkeit dadurch suprasubjektiv oder absolut subjektiv begründen, indem es sich selbst bewußt macht, daß die Vermögensverhältnisse des freien Spiels für alle endlichen Vernunftwesen gelten; die Perspektive der Intersubjektivität eröffnet sich aus diesem ersten subjektiven Bewußtsein. Man könnte etwas überpointiert sagen: Diejenige Vermögenskritik, die Kant selbst in theoretischer, praktischer und urteilender Absicht leistet, erweist sich als sichere Grundlage für die Einführung eines ästhetischen Gemeinsinns, der die durch das freie Spiel kausierte Bewußtseinslust gleichsam in die Allgemeinheit projiziert und daraus den Geltungsanspruch seines Geschmacksurteils ableitet.

Die eben angesprochene binäre Form der Möglichkeit eines positiven Prolongierens des Zustands oder seines negativen Abbruchs leitet zu den Ergebnissen des zweiten Teils des Beitrags über, den Möglichkeiten von Dysfunktionalität als dem Fehlgehen des freien Spiels von Einbildungskraft und Verstand. Rein analytisch kann

man aus dem Begriff des prolongierten Zustands eines Zusammenspiels zweier Vermögen, die je für sich genommen frei und lebendig operieren, sich aber nicht ineinandergreifend vermischen und weder für sich noch zusammen zu einem Resultat kommen dürfen, folgern, daß diese Balance störanfällig ist, und zwar gemäß der Momente exakt in zweimal vierfacher Hinsicht. Damit folgt allein aus dem Modell, daß eine Dysfunktionalität zu erwarten ist, wenn die exakt angegebenen Bedingungen der Möglichkeit des freien Vermögenspiels nicht erfüllt sind. Die meisten von Kant vorgestellten Fälle von Fehlgehen werden durch eine Kombination der Momente gewonnen. Die hier rekonstruierte Struktur der Spiel-Formel zeigt ihre theoriotechnische Leistungsfähigkeit auf. Auf der Ebene der dritten Kritik dient sie als Bezugspunkt für die vier Momente des Geschmacksurteils, die unter verschiedenen Vorzeichen für beide am Spiel beteiligten Vermögen gelten. Ein Fehlgehen eines der Momente, eine abgebrochene Freiheit auf Seiten der Einbildungskraft oder eine unterbundene Verstandesbeteiligung, führt zum Abbruch. Funktionalität und Dysfunktionalität der Spielformel zusammen genommen ermöglichen die Deduktion der Kunst, der Künste und der Kunstwerke. Diese sind aber als Objektbereich für einen Anlaß, das freie Spiel zu beginnen und als Zustand zu erhalten, nicht die Grundlage des ästhetischen Urteils. Es ist das Bewußtsein der Lust am freien Spiel der Vernunftvermögen, das sowohl die urteilend rezipierende als auch die produzierend auktoriale Instanz verbindet und eint, weil sie beide, gleichsam von verschiedenen Seiten aus, am Spiel und somit an der Allgemeinheit des Geschmacksurteils teilhaben.

Das freie Spiel von Einbildungskraft und Verstand ließe sich im Bezug auf seine systematisch notwendigen Bestandteile übersetzen als transzendentalen Zustand eines lebendigen Verhaltens zweier Vermögen. Es läßt sich nun auch zumindest aus der Perspektive des hier eröffneten Kontextes begründen, warum Kant das freie Spiel nicht mit einem methodologischen Titel versieht. Der Letztbezug geht auf Vermögen der Vernunft, die Gegenstände von Kants gesamter transzendentaler Kritik, die nicht mehr durch einen ihnen übergeordneten oder auch nur äußerlichen Terminus klassifiziert werden können, genau so, wie ein Verhältnis als lebendiges Verhalten zweier Vermögen nicht mehr abstrakter ausgedrückt werden kann. Der lebendige Zustand führt zu keinem Ergebnis wie die Synthesis in

theoretischer oder der Kategorische Imperativ in praktischer Absicht. Er hat somit keine Funktion außer seinen eigenen Erhalt, er ist Selbstzweck. Vielleicht ist die präziseste Formulierung, die Kant selbst gibt: Unter Voraussetzung eines angemessenen Objektes sind die Vermögen in der Urteilskraft „im Spiel“ (B XLIV/AA 5: 190). Sie werden beschäftigt, wie Kant auch selbst sagt, oder unterhalten. Das freie Spiel zweier Vermögen ist als ein besonderer Fall eines Zusammenspiels gar kein Begriff und somit auch kein Vernunftbegriff: Idee, keine Vorstellung, keine Theorie und keine Konzeption, was durch die Tatsache, daß wir sprachlich auf es referieren können, verstellt wird. Es ist die Beschreibung einer sich unter gewissen Bedingungen der Möglichkeit einstellenden Realität, nämlich der aktuellen Selbsttätigkeit der Vernunft, in zwei ihrer Vermögen ausdifferenziert, aber als Einheit genommen, und zwar durch sich selbst beschrieben: aus der Perspektive der Philosophie.

So zieht die Vernunft selbst die Grenzlinie zwischen der Freiheit des Spiels zweier ihrer Vermögen in einem durch sie selbst qua Bewußtseinslust vermittelten Bezug auf die Kunst und ihrem eigenen ernsten, kritischen und metaphysischen Geschäft: der Philosophie. Gemäß dem transzendentalen Standpunkt richtet sich die Philosophie in Gestalt des endlichen Vernunftwesens und seiner interagierenden Vermögen auf die Dinge, die dem Subjekt nicht etwa bloß erscheinen, sondern sich nach ihm zu richten haben.

In ästhetischer Bedeutung pointiert Kant dieses generische transzendente Verhältnis in einem heute nurmehr sehr selten gebrauchten und auch schwer übersetzbaren Begriff. Während das Wohlgefallen am Angenehmen sich auf Neigung bezieht und das Wohlgefallen am Guten auf Achtung, ist nur das ästhetische Urteil über das Schöne frei. Wir gewähren dem Schönen „Gunst“, wenn wir es zum Anlaß für unser freies Spiel nehmen, ihm sozusagen einen Vertrauensvorschuß geben. Das gilt für das Naturschöne und auch für die Kunst, allerdings mit dem Zusatz, daß dort ebenfalls eine Urteilskraft am Werke ist: zwar individuiert im auktorialen Genie, aber subjektiv allgemein gebunden. Hier liegt der Unterschied zwischen einer „Ästhetik“ als Kunstphilosophie und der Kritik der ästhetischen Urteilskraft als Transzendentalphilosophie.

Bibliographie

- ADAIR, Stephanie. *The Aesthetic Use of the Logical Functions in Kant's Third Critique*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2018.
- ADELUNG, Johann Christoph. *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart, mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten, besonders aber der Oberdeutschen, zweyte vermehrte und verbesserte Ausgabe*. Leipzig, 1793-1801.
- ALLISON, Henry E. *Kant's Theory of Taste. A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- BAUMGARTEN, Alexander Gottlieb. *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus/Philosophische Betrachtungen über einige Bedingungen des Gedichtes*. Übersetzt und hg. von Harald Paetzold, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1983.
- BAUMGARTEN, Alexander Gottlieb. *Ästhetik/Aesthetica*. Übersetzt und hg. von Dagmar Mirbach, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2007.
- BERGER, David. *Kant's Aesthetic Theory. The Beautiful and Agreeable*. London/Oxford: Continuum Studies in Philosophy, 2009.
- BRADY, Emily. "Imagination and Freedom in the Kantian Sublime", in: THOMPSON, M. (ed) *Imagination in Kant's Critical Philosophy*. Berlin : De Gruyter, 2013, s. 163-182.
- BRANDT, Reinhard. „Die Schönheit der Kristalle und das Spiel der Erkenntniskräfte. Zum Gegenstand und zur Logik des ästhetischen Urteils bei Kant“, in: STARK, W. (Hg.) *Autographen, Dokumente und Berichte. Zu Edition, Amtsgeschäften und Werk Immanuel Kants*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1994, s. 19-57.
- FICHTE, Johann Gottlieb. *Fichtes sämtliche Werke*. Hg. von I. H. Fichte, Berlin 1845/46, photomechanischer Nachdruck, Berlin: De Gruyter, 1971.
- FICHTE, Johann Gottlieb. *J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Stuttgart: Bad Cannstatt, 1962-2012.
- GESS, Nicola. *Gewalt der Musik. Literatur und Musikkritik um 1800*. Freiburg/Berlin: Rombach Verlag, 2011.
- GIORDANETTI, Piero. *Kant und die Musik*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005.
- GISBORG, Hannah. "Interesseloses Wohlgefallen und Allgemeinheit ohne Begriffe (§§ 1-9)", in: HÖFFE, O. (Hg). *Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft*. Berlin: Akademie Verlag, 2008, s. 59-77.

- GUHRAUER, Gottschalk Eduard. *Nachträge zu der Biographie Gottfried Wilhelm Freiherr von Leibnitz*. Breslau: F. Hirt, 1846.
- GUYER, Paul. "The Harmony of the Faculties Revisited", in: KUKLA, R. (Hg.). *Aesthetics and Cognition in Kant's Critical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 162-193.
- GUYER, Paul. *Knowledge, Reason, and Taste. Kant's Response to Hume*. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2008.
- HEYDENREICH, Karl Heinrich. *System der Ästhetik*. Leipzig: Göschen, 1790.
- HUGHES, Fiona. *Kant's Aesthetic Epistemology: Form and World*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.
- HUGHES, Fiona. *Kant's Critique of Aesthetic Judgement. A Reader's Guide*. London: Continuum, 2010.
- KALAR, Brent. *The Demands of Taste in Kant's Aesthetics*. London/New York: Continuum Studies in Philosophy, 2006.
- KANT, Immanuel. *Akademie Ausgabe Kants Gesammelte Schriften*. Berlin: De Gruyter, 1902ff.; photomechanischer Nachdruck, Berlin 1968.
- KANT, Immanuel. *Critique of the Power of Judgment*. Translated by Paul Guyer/Eric Matthews, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- KNELLER, Jane. *Kant and the Power of Imagination*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- KNELLER, Jane. "Imagining our World. Affinity and Hope in Kant's Theory of Imagination", in: THOMPSON, M. (ed) *Imagination in Kant's Critical Philosophy*. Berlin: De Gruyter, 2013, s. 141-161.
- KUKLA, Rebecca (Hg.). *Aesthetics and Cognition in Kant's Critical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- LESSING, Gotthold Ephraim. *Werke*. Hg. von Herbert G. Göpfert et al. München: Hanser, 1970.
- LONGUENESSE, Béatrice. "Kant's Leading Thread in the Analytic of the Beautiful", in: KUKLA, Rebecca (Hg.). *Aesthetics and Cognition in Kant's Critical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 194-219.
- LUHMANN, Niklas; PFÜRTNER, Stephan H. (Hg.). *Theorietechnik und Moral*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1978.
- ROGERSON, Kenneth F. *The Problem of Free Harmony in Kant's Aesthetics*. New York: State University of New York Press, 2008.
- SCHILLER, Friedrich. *Sämtliche Werke*. Hg. von Gerhard Fricke et al. München: Carl Hanser, 1959ff.
- SCHMID, Carl Christian Erhard. *Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften*. Jena, 1798; reprographischer Nachdruck, neu hg. von Norbert Hinske, Darmstadt: WBG, 1996.

- THOMPSON, M. (ed) *Imagination in Kant's Critical Philosophy*. Berlin: De Gruyter, 2013.
- WARDA, Arthur. *Immanuel Kants Bücher*. Berlin: M. Breslauer, 1922.
- WEIß, Michael Bastian. *Der Autor als Individuum. Die Wende zum Subjekt in Ästhetik und Kunst des achtzehnten Jahrhunderts*. Hildesheim/Zürich/New York: Olms, 2007.
- WEIß, Michael Bastian. *Leben als Leben. Johann Gottlieb Fichtes späte Wissenschaftslehre*. Baden-Baden: Ergon, 2019.
- WENZEL, Christian Helmut. "Art in Imagination in Mathematics", in: THOMPSON, M. (ed) *Imagination in Kant's Critical Philosophy*. Berlin: De Gruyter, 2013, s. 49-68.
- ZINKIN, Melissa. "Intensive Magnitudes and the Normativity of Taste", in: KUKLA, Rebecca (Hg.). *Aesthetics and Cognition in Kant's Critical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 138-161.
- ZÖLLER, Günter. *Theoretische Gegenstandsbeziehung bei Kant. Zur systematischen Bedeutung der Termini "objektive Realität" und "objektive Gültigkeit" in der "Kritik der reinen Vernunft"*. Berlin/New York: De Gruyter, 1984.

Abstract: Kant's critical philosophy as a whole operates on the condition of possibility that the faculties of pure reason can be isolated analytically in order to evaluate them, while at the same time they work together in various effective forms of inter-play. As one of these forms, Kant in the *Critique of the Power of Judgment* introduces the "free play of imagination and understanding", which plays an important role in setting together the four moments of the aesthetic judgement. Within the last two decades or so it has been discussed widely how this cooperation between these two faculties works, but it barely has been reflected on the question how to address the "free play" properly in terms of a methodological classification. This paper follows the various contexts in which the "free play" is referred to, focusses primarily on the dysfunctional cases in which the cooperation between the two faculties fails or comes to a halt and thus evaluates the basic structure of the "free play" under the perspective of theoretical technique on the horizon of transcendental philosophy. The aim is to eventually propose a more precise title of the free play or alternatively give a reason why such a labelling could not be possible after all.

Keywords: Transcendental Philosophy; Methodology and Terminology; Free Play of Faculties; Aesthetic Judgement versus Aesthetics; Lust and Pleasure as Consciousness

Kant's Anthropology as a Theory of Integration¹

Ansgar Lyssy*

University of Heidelberg (Heidelberg, Germany)

Introduction

Although Kant did not have much original to say about the human *body*, he did have highly original and influential ideas about the nature of the human *species*. Before Kant, two divergent approaches to humankind had dominated the intellectual landscape. On the one hand, one would try to understand human nature by focusing on the immaterial soul, the latter taken to be that which is uniquely endowed with reason (an approach prominent in rational psychology as well as Leibniz-Wolffian substance metaphysics and theology). On the other hand, by contrast, one would try by focusing on the physiology of the human body and its unique features (as it is done in natural history and medicine). Kant rejects both. Direct knowledge of the soul is impossible, he maintains, on the grounds that it does not fulfill the transcendental conditions of knowledge that he has demonstrated to be the case in his critical philosophy; and merely observational knowledge of the physiology of the *homo sapiens*, as we call it today, is meaningless as long as it remains disconnected from the means and

¹ This paper grew out of my research on the history of the concept of humanity in the late 18th century, generously funded by the German Research Foundation and pursued at the LMU Munich in cooperation with Günter Zöller. I would like to thank Joel Klein and Nuria Sanchez Madrid for their comments, Joseph Carew for his comments and his help with improving my English; and I'd also like to thank Tobias Rosefeldt and Karin de Boer for giving me occasion to discuss this paper in their colloquia, where I received helpful feedback as well.

* E-mail: ansgarlyssy@googlemail.com / ansgarlyssy@uni-heidelberg.de

ends of our moral agency, that is, our *humanity*.² Our humanity, which is to say our capacity to set ends and act to pursue them, is one of the three predispositions that Kant identifies as constituting the human being, next to our mere inborn animality, which we share with animals, and the moral personality that we cultivate individually.³ It is thus this property of humanity, i.e. moral, goal-oriented agency, that is alone common to all humans and that defines not only what is unique to humans.

This framework, however, puts Kant's conception of anthropology as the science of the human being in a bind: it is neither physiology nor ethics, but it still needs to regard human agency with an eye to our natural, 'given' nature and to our moral ends as that which determine what is to count as genuinely human or humane actions performed by us, as opposed to when we behave according to our merely animal needs and desires. However, before examining Kant's anthropology more closely, it is relevant to note that the conception of anthropology in the Enlightenment is notoriously ambiguous.⁴ This also holds for Kant. While, for him, anthropology is clearly a worthy scientific enterprise in a wider sense (see Anth, AA 07: 120; see also V-PP/Powalski, AA 27: 121), it falls not within the range of a *formal* science, like physics (Anth, AA 07: 121). In a similar vein, neither is it 'proper' philosophy inasmuch as it entails observational knowledge and is not fully defined by a priori concepts. And whereas Kant's assessment of other sciences and disciplines is often brief and concise, his take on anthropology, its means, aims, and methods, is rather convoluted and unclear.⁵ Consequently, there has been much debate about whether or not Kant's theory of human nature is philosophical, empirical, or a mixture of both, and, additionally, about how much of a

² Of course, Kant's take on the explanatory capacity of physiology is more complex than that, but we do not need to deal with these details for the purposes of the current paper. For more on the matter, see, for example, Kant's early letter to Markus Herz from 1773 (Br, AA 10: 145f.) and Sturm, 2008, 2009.

³ Here, I will not discuss the details of particular predispositions beyond the three basic dispositions toward animality, humanity and personality. This has been done elsewhere and by others. See especially Wilson, 2006b, chap. 3, but also Allison, 2002; Horn, 2011; Kleingeld, 1995; Loudon, 2011; Wehofsits, 2016.

⁴ For the multiple dimensions of anthropology around the turn of the 18th century, see Linden, 1976.

⁵ On the apparently disorganized character of Kant's anthropology, cf., e.g., Kim, 1994, p. 13f. and 148.

role his theory of freedom plays in it.⁶ It perhaps comes at no surprise that some philosophers, as Schleiermacher had already put it in his 1799 review of Kant's book, find the *Anthropology* to be nothing more than a "collection of trivialities"⁷ – in short, a series of seemingly random observations stitched together without any proper systematic structure so that they have no philosophical significance whatsoever. Nevertheless, since such an assessment puts Kant's anthropology at odds with the strong emphasis that he usually placed on systematicity, it might be wise to be avoid being too rash in passing judgment on the work.

Thus, the question arises: What kind of knowledge does Kant's anthropology produce? This question, prominently raised by Foucault (Foucault, 2008), is of importance for understanding Kant's broader systematic philosophy, since it also concerns the role anthropology plays within it. The literature offers us an unusually broad spectrum of answers to this question, ranging from "it neither belongs to philosophy in a strict sense, nor is it articulated as a system based upon an idea of reason" (Brandt, 2003, p. 85) to it is "philosophy in the cosmopolitan sense and according to the world concept [*Weltbegriff*] is only made possible by anthropology" (Louden, 2021). Clarifying the type and function of anthropological knowledge will help us gain a better understanding of anthropology and its relation to 'armchair' philosophy done a priori. Only then may we find the resources necessary to counter Schleiermacher's accusation.

⁶ Some (such as Brandt, 1994, Wilson, 2014) have argued that Kant's anthropology is dominated by an empirical approach, while others (e.g. Funke, 1975, Cohen, 2009) argue in favor of a non-empirical interpretation since the *Anthropology* has to entail a normative theory of freedom. The other question, namely how the anthropological project relates to the rest of Kant's philosophy, is even more debated. One interpretation proposed by Patrick Frierson sees a rather *academic* project weighed down by the sheer amount of meaningless and unorganized tidbits of knowledge about the human being, tidbits added for the sole purpose of attracting popular attention, but the core of which is essentially a theory of human freedom (see Frierson, 2010). By contrast, Reinhard Brandt repeatedly insists that pragmatic anthropology is not philosophy at all (Brandt, 1994; Brandt and Stark, 1997), and John Zammito similarly suggests that it has little to do with Kant's critical philosophy (Zammito, 2002). Astrid Wagner suggests that the gap between the *Critiques* and the anthropological project can be bridged by a theory of freedom and aesthetics (Wagner, 2012). And according to the interpretation developed by Günter Zöllner, the anthropological project is designed to supplement the a priori principles of Kant's critical philosophy (Zöllner, 2011), all the while also emphasizing the primacy of understanding the principles of freedom over the appearance of freedom (Zöllner, forthcoming). Robert Louden even goes so far as to argue that it provides the grounding for Kant's philosophy (see Louden, forthcoming). For a useful perspective on this debate, see Wilson, 2006a, p. 43 ff.

⁷ Cf. Schleiermacher, 1998, p. 16.

To this end, I will propose a reading of Kant's anthropological project that emphasizes the role of teleological judgments and explanations plays within it. First, I will take a look at a certain type of teleological knowledge that Kant calls 'prudence' and that consists in finding the appropriate means for an end. Second, I will use this to flesh out my interpretation of Kant's anthropology as a theory of integration, i.e. as a meta-discipline that strives to unite several distinct disciplines by means of teleological judgments. Third, I will then reconsider what prudence means within this broader, integrative context and, as a consequence, how Kant systematically reframes anthropological prudence within a broader systematic context and in opposition to mere observational physiological knowledge.

Pragmatic knowledge and prudence

As many researchers have noted,⁸ teleological judgment is the form of the argument Kant employs in the *Anthropology*. It allows the anthropological observer to understand the ways in which our various capabilities and faculties may be used to fulfill their purpose, and, consequently, the role they might play in our vocation. I will get back to this later in more detail, so now a brief overview needs to be enough. When Kant famously defines the object of pragmatic anthropology as what the human being "as a free-acting being makes of himself, or can and should make of himself" (Anth, AA 07: 119), it is clear that he is attempting to connect two different approaches to human nature with each other. The first one, what human beings *can* make of themselves, deals with the capabilities, faculties, and internal germs and predispositions, just as well as their internal and external limitations. This includes two different aspects of our 'given' nature: our first, biological nature, and our second, culturally acquired nature. In this context, the topic is the nature and scope of our capacities and faculties. The second approach, what human beings *should* make of themselves, deals with the application of ethical considerations to this development and unfolding of our potential, thereby dealing with human nature from the vantage point of freedom. Here, the *appropriate* use of faculties is examined. This introduces normativity which comes two-fold: Kant

⁸ See Cohen, 2009; Frierson, 2010; Loudon, 2002; Wilson, 2006b, for example.

considers natural purposes as well as intentional purposes which ideally should align.

However, human capabilities that can and should be developed come in many different shapes and forms, they may be bodily as well as mental. In contrast to mere physical processes that can be easily explained by the reductive principles of mechanism, the workings of the human mind, the purposes of the human body, and the structures of human behavior cannot be reduced to a few quantifiable factors. They are inherently muddled, multi-layered and complex – they are even ‘open’ to a great variety of uses (see Kant’s discussion of the nature of the human hand in Anth, AA 07: 323, for example). Owing to this fact, we cannot deduce teleological knowledge from superior principles or by reducing it to quantifiable factors, but we can only obtain it through experience. Let’s look at this more closely, first at intentionally pursued purposes and then at natural purposes.

Kant often differentiates “knowledge of the world” [*die Welt kennen*] from knowledge that allows us to “have a world” [*die Welt haben*]: “The first only understands the play [*Spiel*], of which it has been a spectator, but the other has participated in it” (Anth, AA 07: 120; see also V-Anth/Collins, AA 25: 9; V-Anth/Mensch, AA 25: 854f.). The latter type of knowledge is the type developed by anthropology. Therefore, knowledge of the nature of human beings has a distinct place and function within the broader system of our (possible) knowledge as comprising not merely observational or theoretical knowledge, but rather also participative, namely, gained by participation and aimed at facilitating participation. This latter is what Kant calls ‘pragmatic’ knowledge, i.e., knowledge directed at purposeful implementation.⁹ Pragmatic anthropology can thus relate itself to our actual motivations and incentives and our means to pursue them, which means that it also deals with the respective imperatives of skill that allow us to allocate a

⁹ Thomas Sturm suggests that the mid-century conception of pragmatic *history* might have had some influence on Kant’s concept of pragmatic anthropology (see Sturm, 2008). However, this should not be misunderstood as an application of transcendental philosophy, which is, by its own definition as a *meta*-theory of knowledge, not something that can be just applied to any situation directly, at least not in the same way as ‘merely’ theoretical knowledge. As Günter Zöller cautions: “The dimension of application so stressed by the anthropological apologists of Kant risks reducing Kant’s non-empirical double theory of nature and freedom (‘pure philosophy’) to mere preliminaries for an empirically enriched account of situated and socialized subjectivity. In the process, the practical tends to collapse into the pragmatic and the categorical into the conditional.” (Zöller, forthcoming.)

spectrum of certain means *appropriately* to our ends and aims when it comes to human interactions (cf. GMS, AA 04: 415; see also V-Met/Mrong, AA 29: 766). This difference in ends and ways of possible implementations is used again and again by Kant to differentiate between specific types of knowledge. Take for example, the following passage:

Knowledge of the human being is twofold. Speculative knowledge of the human being makes us skilled and is treated in psychology and physiology, but practical knowledge of the human being makes us prudent; it is a knowledge of the art of how one human being has influence on another and can lead him according to his purpose. (V-Anth/Mensch, AA 25: 857)

Anthropology is, therefore, not a formal science, but it is also not a mere heuristic either. As it is put bluntly in the *Anthropology Friedländer*: “To observe human beings and their conduct, to bring their phenomena under rules, is the purpose of anthropology” (V-Anth/Fried, AA 25: 472). Such rules need to be chosen and employed in accordance to the respective situation and they can then be used for explanation and prediction, which can in turn be used for manipulation. This should not be understood as if Kant wants the readers to become ‘puppet masters’ of their fellow neighbors, but rather simply to be able to successfully navigate the social world. (I will discuss a few examples later.)

This approach focused on interaction and applicability goes along with a teleological framing of the knowledge of our species, which is conceived not so much in terms of ethics, psychology, nor physiology, as it is in terms of vocation [*Bestimmung*]. The term ‘vocation’ denotes both the way we are, as embodied beings, internally directed towards an end, namely the full realization of our humanity, and the end toward which we are directed by nature / God (which Kant often uses as synonyms). The precise notion of the vocation of humankind is notoriously unclear. Occasionally, Kant suggests that it will be the cosmopolitan society of all of humankind, or the religious community under God. However, for the purpose of this paper, a detailed discussion of this notion within the context of the broader work of Kant can be avoided. Here, it suffices to say that the vocation of humankind is to fully develop humanity, i.e. our capability to act freely. More precisely, in the *Anthropology* the vocation of humankind consists in three tasks: within a society, human beings should *cultivate* themselves, i.e., to develop their talents; *civilize* themselves, i.e.,

develop their social predispositions and, in particular, the habit of acting in favor of the greater good; and *moralize* themselves, i.e., subject themselves fully under the moral law (Anth, AA 07: 324f.).¹⁰ These may not be the conscious goals of human agents, but these are the purposes for which nature/ God has given us our human predispositions – and we can understand our given nature from the vantage point of judging it in its adequacy to its tasks.

These tasks unfold those inborn ‘germs and predispositions’ of ours that are uniquely connected to our humanity, thereby contributing to the self-constitution of our humanity.¹¹ As such, this permits us to bring forth our common humanity within our individual, moral personalities. The teleology embedded in our species thus provides us with functional dispositions and an overall functional arrangement of our animal and human features. These, in turn, provide a standard for the measure and evaluation of our conscious use of these dispositions and features and thus help us understand how our individual purposes can be aligned with the purposes of our ‘given’ nature and the overall purpose of our species. Ideally, our natural purposes would match our natural inclinations that are aimed at providing happiness. Understanding such a teleological system of purposes and ends constitutes a system or ‘doctrine’ of prudence (KrV, A 800/B 828). Such a doctrine of prudence cannot be a proper ethical guide to make moral decisions, as its laws build on contingencies, especially the contingent facts of human nature. However, it allows us to understand how our motivational inclinations fit together into a pragmatic system that is united under the idea of happiness. From an ethical point of view, we should follow our duties and not strive for happiness, since the latter would not be fully rationally defensible; but from an anthropological point of view, our observed inclinations can be made sense of as leading us to happiness.¹² The means that we use for our individual purposes may be determined by particular circumstances, and thus anthropology may never come to a conclusion in its task to understand the variety of

¹⁰ For a more detailed take on Kant's distinction between culture, civilization and morality against the backdrop of the science of Kant's age, cf. Wilson, 2014.

¹¹ For the biological ‘grounding’ of the self-realization of humanity, see, for example, Cohen, 2006; Kleingeld, 1995; Loudon, 2012; Mensch, 2013.

¹² If duties would conflict with happiness, we would still be obliged to follow our duties at the expense of our happiness. But that Kant seems to assume that this would not be the case. – While happiness as the highest motivational end plays a significant role in Kant's ethical theory, I will have to ignore it here for sake of brevity and consistency.

culturally determined self-realization and self-expression; as long as the human being is a ‘crooked timber’, as Kant famously calls us in the *Idea for a Universal History* (8:23), there will always be room for a better understanding of ourselves for the sake of moral self-improvement and thus a genuine interest in others and ourselves.

The knowledge thus gained in anthropology as envisaged by Kant is not a technical, mechanical *skill*, but rather *prudence* to the extent that we are able to develop ourselves better and exert better judgment in a greater variety of situations, better in the sense of more aligned with our very vocation. While ethics provides us with criteria for evaluating the ends that we should pursue, prudence offers us a perspective on the necessity and adequateness of various real-life means to be used in pursuing said ends. As Kant states the matter in the *Groundwork*, one such imperative of prudence is: “who wills the end also wills (necessarily in conformity with reason) the sole means to it that are within his control” (GMS, AA 04: 417). Consequently, ethics requires prudence for the sake of its applicability. And since we are, by virtue of Kant’s so-called ‘formula of humanity,’ commanded to act for the sake of humanity in our person and in all other persons, we also need to further those means that bring forth our humanity and that of other persons.

However, such a broad ethical take is of little use here. We usually do not follow reason and our duties to the full extent of our rational capabilities. We thus have to assume a different perspective on ethics capable of accounting for the improvement of our behavior and the principles of our agency. What is instead needed is a science of empirically grounded rules in accordance to with normative principles that can help us *orient* ourselves in the social world by means of *prudence*: “if we wish to take a step into the world, we must learn how we are to become prudent” (V-Anth/Mensch, AA 25: 855). Prudence goes along with orienting ourselves in the social world since it allows us to connect our subjective motivations and needs with objective facts in an efficient and purposeful way. In doing so, prudence takes our empirical desires and other people’s abilities into account because it sees us as the imperfect beings that we are (in contrast to Kantian ethics, which conceives us as mere rational subjects). Further, we are prudent when we are able to use this knowledge of other people for our satisfaction (see GMS, AA 04: 415-6; cf. KrV, A 800/B 828). For this, we must not only judge their contingent properties and the possibility to use them as means; we must also prioritize some, thereby introducing

some kind of *instrumental* or *technical* hierarchies that will ultimately result into a fully fledged doctrine or system. Prudence thus needs to subject instrumental or technical reason under itself. This is the kind of judgment that only anthropology can provide – a coordinated system of means and ends for the sake of our orientation in the social world.

Prudential rules have, by themselves, no decisive normative force for our actions and our ethical deliberations, since proper normativity can only be conveyed by unconditioned ends – everything else is conditioned technical normativity that still has to be subjected under unconditioned ethical normativity. Looking at the diverse textual evidence regarding Kant's use of the term 'prudence', we see that Kant only occasionally distinguishes between 'wisdom' and 'prudence.' This can make some cross-reading confusing. In some passages, Kant indicates that wisdom is not a typical knowledge of some fact, but rather a kind of knowledge that situates said knowledge within a broader context of purposeful application and the satisfaction of human desires. He distinguishes between *skill* that consists in the nexus of knowledge and ability; *prudence*, the application of using one's skill for one's own benefit; and *wisdom*, which defines the final purpose of all prudence. Wisdom lays bare the ends *of our human nature* and the way all other teleological judgments relate to it (e.g. Refl 1508, AA 15: 820). Thus, wisdom and prudence can occasionally conflict with each other: Using prudentially exerted judgments, we acquire the means of manipulating others, namely money, authority, and honor (Anth, AA 07: 241). But since neither relates to our final motivational end of happiness and our moral end of humanity, they cannot be reasonably justified and are therefore externally posited ends that we have not approved by our autonomy; by means of wisdom, henceforth, we disdain both in favor of greater autonomy, as this is where the proper value and dignity of humanity lies (see below, chap. 3.1 and chap. 3.2).¹³ Prudence should lead to wisdom by means of evaluating our prudential knowledge from an ethical perspective.

When viewed through the lens of prudence, the human will is conceived of as if it were produced naturally rather than by free decision or ethical deliberation. That being said, this does not negate the teleological nature of the will; instead, it allows us to consider ourselves as *not* fully subjecting ourselves to the moral law, taking ourselves as

¹³ For an analysis of Kant's concept of wisdom, see Wilson, 2006b, p. 83 ff.

beings that are occasionally driven by irrational impulses and desires. The idealistic view of pure subjects that is developed in the three *Critiques* is thus supplemented by expanding our *ethical* self-understanding in terms of humanity into the realm of experience. As Steven Palmquist puts it:

To be prudent is to consider how one's will (i.e., one's free volition) can be used to satisfy the natural *requirements* associated with one's embodiment (i.e., one's natural inclinations), yet without contravening the moral law. As such, prudence holds the status of being a 'subjectively *necessary* purpose'. (Palmquist, 2015, p. 62, emphasis added)

In other words, prudence is necessary *for us* as embodied beings to the extent that we need to navigate our impulses and immoral incentives, as well as the messiness and chaos of the interpersonal world. In this regard, anthropology can help us draw the situationally appropriate consequences of our moral judgment. By way of illustration, take the following case: lying to protect a friend from a murderer is wrong, and murdering an innocent person is *equally* wrong, due to the fact that Kant's ethics allows for no differentiation of degrees of evil or wrongful actions, only binary judgments. Both the actions of lying to protect a friend and murdering an innocent person are unjustifiable, irrational, and morally wrong. However, they are both products of very different characters, i.e., established or 'crystallized' patterns of behavior. It is on the strength of such considerations that I am entitled to claim that different characters warrant me interacting with them differently and they entice me to have different expectations of their future behavior – characters being indicative of the ends a person has adopted (see Anth, AA 07: 321). When we are thinking about how our society should look, we have to consider which types of character will blossom and which will wither in our current or any future society. Understanding my reactions and the way my agency will elicit certain responses is therefore not a mere matter of *technical* reasoning in the relevant circumstances. Having a broad and general grasp of such a connection between ethics, inborn properties, feelings, moral self-constitution, and character formation is crucial knowledge for a wide array of other topics and themes, from law-making and politics to pedagogy and child-rearing, from economic thinking to matters of war and peace. Here, the pragmatic question of the application and applicability of ethical norms comes into focus. To quote Kant:

How should one behave, for example, toward human beings who are in a state of moral purity or depravity? toward the cultivated or the crude? toward men of learning or the ignorant, [...] and so forth? These questions do not yield so many different kinds of ethical obligation (for there is only one, that of virtue as such), but only so many different ways of applying it (corollaries). Hence they cannot be presented as sections of ethics and members of the division of a system (which must proceed a priori from a rational concept), but can only be appended to the system. Yet even this application belongs to the complete presentation of the system. (MS, AA 06: 486f.; cf. GMS, AA 04: 412)

Anthropology is there to help us applying our ethical judgment of what is right and wrong to our perceptions of the actions of *other* people. This is one of the ways anthropology is supposed to complement ethics. Expressed in another fashion, any conception of what *ought* to be done needs to be complemented by what *can* be done (cf. V-Mo/Collins, AA 27: 244; V-Mo/Mrong, AA 27: 1398; see Loudon, 2002, p. 8). But this should not be confused with technical knowledge, which consists in a formulaic sequence of conditionals that is relevant to us only insofar as it is relevant to the pursuit of our ends. Pragmatic anthropological knowledge should rather be understood as a set of guidelines for understanding the reasons behind human actions: humans are motivated by general human drives and desires, by particular societal norms, and by individual experiences. Anticipating these motivational structures, such as those of reward and punishment, of incentives and social inhibitors, of psychological forces and legal constrictions, etc., allows us to better guide other people for our own benefit. In this manner, understanding human beings requires us to apply different *types* of knowledge – including but not limited to technical, natural, psychological, ethical – to our observations.

It is precisely due to this requirement of appealing to a plurality of types of knowledge that the following criticism of Kant's anthropology has become so mainstream ever since Schleiermacher's fateful review: it is nothing more than a mixed bag of very different things lacking a common thread. However, in what remains I will argue that what is often seen as a weakness of Kant's anthropology is, in fact, its strength: if we read it with teleological judgments in mind, this heterogeneity can be turned into a unity by being integrated into a more comprehensive whole.

To accomplish this, I will argue that Kant here provides a 'theory of integration' by means of which different fields of knowledge of human nature (and their relevant disciplines) can be put in relation to

each other and provided with some unifying principles – a type of *meta-perspective* on different disciplines, comparable to the role evolutionary theory plays in relation to the different disciplines of biology or the life sciences. By adopting such a meta-perspective, my argument goes on to contend that while we cannot as such *explain* human agency, explanation for Kant meaning a deduction from superior principles, we are nonetheless capable of providing a standard for evaluating an *appropriate* and *successful* use of our human faculties. This is what I will call ‘making sense’ of human nature. Besides being an applied science, Kant’s anthropology *also* works as a *theory of integration* that relates different other fields of inquiry to each other. While this may not have been Kant’s explicit intention, adopting such a perspective does help us develop a reading that turns the aforementioned weakness into strength.

Kant’s anthropology as a theory of integration

What is a theory of integration? Let me illustrate this by means of an example. The notion of a theory of integration is occasionally used to describe the structure of Darwin’s evolutionary theory (for instance, in Lefèvre, 2008). Lefèvre argues that Darwin’s account of evolution is distinguished from other, earlier theories, such as Lamarck’s, because Darwin not only provides a theory of how species change over time, but also a framework for integrating different biological ideas and approaches into a more comprehensive framework that itself produces an integral whole. Before Darwin, what is nowadays called ‘biology’ or ‘life sciences’ consisted of a large variety of separate fields of research including anatomy, biochemistry, early cellular biology, ethology, physiology, physical geography, pre-Darwinian theories of evolution, as well as theories of inheritance, phylogenesis, ontogenesis, and morphology. As a result, Darwin’s theory of evolution, especially in its later integration of Mendelian theories of inheritance, *not only* contributed to a specific discipline, namely the science of the evolution of species, but it *also* provided an integrative meta-theoretical framework whereby the discoveries and approaches of all of the disciplines mentioned above could be seen through the light of some core principles, such as mutation, inheritance, and natural selection. This enables us to ‘cross-reference’ the facts uncovered by different disciplines with each other and simultaneously to explain them through

the lens of the insights gained by other fields: thanks to Darwin, questions concerning morphology can be answered with respect to physical geography; anatomical differences can be explained by theories of inheritance as well as by a teleonomic explanation of certain successful strategies of behavior; and so on. Entire branches of biology, such as phylogeny (the study of the develop and diversification of a species of organisms, i.e., patterns of intergenerational changes and the relation of different species to common ancestors), rely on the principles of evolution as their mode of explanation (principles like mutation and natural selection); and the phylogenetic model of a common origin of different species can, in turn, be used to make sense of different, but similar morphological types in different species, their corresponding genetical markers, and relevant behavioral aspects—all this making it so that phylogeny, morphology, genetics, and ethology can ‘cross-reference’ each other within the framework supplied evolutionary theory.

The geneticist Theodosius Dobzhansky's famously put this integrative power of the theory of evolution into words in the title of his seminal paper “Nothing in Biology Makes Sense Except in the Light of Evolution” (Dobzhansky, 1973). The different biological disciplines – once again, anatomy, physical geography, genetics, etc. – provide some descriptive and taxonomical knowledge, but they fail to ‘make sense’ in and of themselves. This is because only evolution gives us the resources necessary for answering questions concerning the ‘why?’ (i.e. the functional ‘what for?’) of their subject matters in a meaningful way. Without the theory of evolution, biology is just “a pile of sundry facts, some of them interesting or curious but making no meaningful picture as a whole.” (Dobzhansky, 1973, p. 129) This seems to be a widespread consensus of evolutionary theorists at the end of the 20th century. As Ernst Mayr puts it: “There is not a single Why? question in biology that can be answered adequately without a consideration of evolution.” (Mayr, 2001, p. xiii) This is, ultimately, a rephrasing of Dobzhansky's famous statement – ‘making sense’ means answering ‘why?’-questions in an adequate, i.e., empirically testable way by considering an overarching framework of integrative principles. For example, physiology and physical geography have discovered and classified certain structural differences in appearance and behavior. Take that fact that certain birds with certain beaks eat certain nuts. It is only with the rise of evolutionary theory that one could explain *why* said beaks are

formed *for* the task of breaking open these specific nuts and how such a trait, derived from a predecessor species, may have changed over time to be *better* at this task.¹⁴

Keeping the foregoing in mind, I now wish to propose a reading of Kant's anthropology in analogy to the role of evolutionary theory in biology. In a structurally parallel manner, Kant, too, is trying to 'make sense' of human nature, the basic philosophical drive behind this approach being that, without teleological and normative assessments, anthropology would equally remain a mere observation-based theory (what Kant derogatively calls a '*Beobachtungslehre*', see Kant's 1773 Letter to Markus Herz, Br, AA 10: 146). Similarly, different observations of human behavior and our faculties provide descriptive knowledge or may even be explained by causal influences (as Kant does in the *Physical Geography*), but these observations fail, in and of themselves, to explain the 'why?' and 'what for?' of both our behavior and underlying faculties. Without a decisive method of understanding by means of purposiveness, the biological science of Kant's day would remain a mere project of description and classification that is neither useful nor does it allow for a proper, deeper understanding of the human being. Such a project is confined to cataloguing observations.

There are good reasons for arguing that Kant's project of anthropology is a theory of integration. It has a double function with respect to other disciplines, just like the Darwinian theory of evolution has with respect to other biological disciplines. On the one hand, anthropology now joins the ranks of other disciplines 'as an equal', disciplines such as ethnology, gender studies, history, literary studies, physical geography, psychology, sociology, political theory, etc. (or, as we call them nowadays, simply the 'humanities', with the addition of certain biological approaches that may pertain to the aforementioned disciplines). On the other hand, it also provides a unifying theoretical

¹⁴ To be clear, a purpose (e.g., the purpose of a beak being to break open certain kinds of nuts) may be said to define the phenotype and the corresponding genetics of an organism, but this cannot be taken in the sense of a backwards-directed causality or in the sense of some immaterial purpose that somehow 'caused' material changes. In evolution, explanations rely on teleonomy, which means things are treated *as if* they have an inborn teleology but no claim is made that there are, in fact, proper final causes in them, inasmuch as the underlying physical process is nothing but 'blind' mechanism; the idea being that, given a sufficient amount of time, the principles of mutation and selection of the 'fittest' usually result in material changes that can be plausibly conceived of as a process of an optimization or adaptation of a species of organism to its respective environment. In short, evolution allows us to make teleological explanations without assuming that organisms are, in fact, governed by an inherent purpose. For a useful discussion, see Dennett, 1996.

framework that consists of certain theoretical notions in virtue of which one can relate the findings of different disciplines to each other. Within the *Anthropology*, we can identify several of these core principles, which are mostly discussed in other writings and which form the *philosophical* backbone of an otherwise empirical science:

- the unity of knowledge and consciousness by means of the representation of the 'I';
- the vocation of humanity;
- the separation of the three faculties;
- the idea of germs and predispositions with their respective natural purposes;
- and the formation of character, i.e., a structurally emergent disposition toward certain types of agency, depending on external and internal incentives and obstacles under which germs and predispositions are enacted upon and thereby unfold.

The unity of consciousness provides the ultimate principle and epistemic 'anchor' for anthropology since it provides the decisive criterion for distinguishing between humans and animals, as well as being that which allows us to develop self-understanding and self-control in the first place. The vocation of humanity provides us with natural ends and the certainty that all aspects of our given nature have a purpose by appeal to which we can judge the adequacy of the use of our own dispositions. Our vocation also provides a generally useful way of arranging our cognitive faculties and our bodily predispositions that can be used for the sake of self-cultivation and self-discipline.

By dint of such a framework, the knowledge developed in the other disciplines that deal with the human being can be explained with regard to its purposiveness or by teleological judgment, at least insofar as we are concerned not so much with the products of the human spirit's endeavor, but rather human spirit itself. With anthropology, we are able to 'cross-reference' the facts uncovered by different disciplines and explain them through the lens of the insights of other fields. This is done by means of the teleological judgment of free agents, which, in contrast to mechanical explanations, does not care so much about the heterogeneity of the different fields in which cause and effect or means and ends are understood. For example, money does not mechanically 'produce' happiness and to assume that it does can easily lead into a

category mistake; however, it is nonetheless perfectly rational to say that I am striving to earn more money as a means to make myself happier.

As a possible objection, one difficulty for reading Kant's anthropology as a theory of integration might stand out immediately: few of the disciplines just mentioned existed as such in Kant's time. But this can be taken to be taken as one of the primary reasons why the *Anthropology* seems to be such a heterogeneous mess of disjointed observations: it provides unity to fields that were, at Kant's time, even less developed than biology was at the time of Darwin. Kant might not have done so intentionally, just like Darwin might not have intended to unify the different biological sub-fields. That being said, the lack of such an intent would not, in any way, diminish the meta-theoretical impact of their respective approaches.

As Alix Cohen has emphasized, one major methodological strategy employed in Kant's anthropology consists in using certain established patterns of agency that defeat the actual purpose of human nature to flesh out the *actual* purposeful uses that benefit our vocation.¹⁵ As differences between these patterns are observable externally, the object of anthropology is, in principle, *other* people. This has a twofold implication: first, we need to adopt a second-person perspective on other people, and, second, we also need to observe people from different origins or in different social strata to get better insight into human nature in general. Researching the life and thought of a specific group, defined by its social standing and/or its location, will offer only a 'mesoscopic' picture of specific character traits – a study of a social milieu can be seen as a *case study* of humanity. Anthropology thus ties together ethics with biological considerations and social and political ideas, including ideas concerning pedagogy and history. But it is not only useful for identifying corollaries to the ethical system and applying them by giving or clarifying the material content of our volitions; its teleological structure also allows us to provide a unifying structure for different types of knowledge we can have of the human being.

Let's now discuss this approach more closely. For anthropology, our main motivation considered is asserting influence on other people for our own sake. This purpose of anthropological inquiry then ties together with our natural purposes, given to us by means of our

¹⁵ See Cohen, 2009, p. 35ff.

vocation, as well as our normative constraints and duties, given to us by means of ethical reasoning. Our ethical norms and duties are derived from the unconditioned moral law, as a consequence of which they must also apply to anthropology as an enterprise of scientific self-interest, which is not unconditional; however, our ethical norms and duties have difficulty being applicable without the knowledge gained from anthropology. This is not a *circulus vitiosus*: unconditional ethical norms require anthropology only for the purpose of applicability, but not *per se*.

But this is not all. We can still distinguish different forms of teleological elements that are at play *within* human nature. This has been done by Holly Wilson, who has worked out the following four forms. (1) Nature as a whole is guided by a system of providence, in which each species has its place. (2) The germs and predispositions intrinsic to the human species are embedded in our nature, but they do not all develop fully and automatically, so that humans have to develop them purposefully. (3) Nature's plan for human beings is something that can only be fully developed in the species, since the individual will always fall short of it. (4) People cannot develop their capabilities by themselves, but need be sociable, while at the same time displaying unsocial or anti-social tendencies that are also part of our animal nature and, accordingly, need to be overcome (Wilson, 2006b, p. 38ff.).

Understanding these teleological forms not only allows us to *use* our faculties, predispositions, character traits, and occasionally even our moral shortcomings as a means for an end, it also allows us to put our biological nature and our mental capacities into relation with the societal environment in which they must be developed and exercised. With the notion of a unified and unifying purpose for all of humankind and our epistemic self-interest in understanding how other people can be manipulated, these teleological principles provide Kant with the general framework in which the adequacy and general purposiveness of certain aspects of the human life can be judged against other aspects. The teleonomical (i.e., pseudo-teleological) aspect of adaptation in the theory of evolution is here supplanted by the teleological aspect of the adequateness of predispositions, but besides that, both adaptation and the adequateness of our means (in terms of germs and predisposition) allow us to think of the general purposiveness of basically all our 'given' features and everything we do. For evolutionary theory, behavior, bodily features, diversity of phenotypes, etc., can be 'made

sense of' with regard to adaptation and the role it plays in survival and procreation; for anthropology, behavior, bodily features, mental capacities, diversity of characters, etc., can be 'made sense of' in regard to the role they can play in morality, self-realization, and self-cultivation.

One can use many different examples to spell out how this perspective of purposiveness and integrative explanation as a form of 'making sense of...' applies to the many tidbits of anthropological insight discussed by Kant. The discussion of two examples should suffice. The first example we shall look at is where Kant notes that the phenomenon of intoxication "deserve[s] special consideration in a pragmatic anthropology" (Anth, AA 07: 170):

Partaking in intoxicating food and drink is a physical means to excite or soothe the power of imagination. Some of these, as poisons, weaken the power of life (certain mushrooms, wild rosemary, wild hogweed, the Chicha of the Peruvians, the Ava of the South Sea Indians, opium); others strengthen it or at least elevate its feeling (like fermented beverages, wine and beer, or the spirits extracted from them, such as brandy); but all of them are contrary to nature and artificial. [...] However, all of these methods are supposed to serve the purpose of making the human being forget the burden that seems to lie, originally, in life generally. (Anth, AA 07: 169f.)

As we see, Kant starts out with biological knowledge: certain products have a certain intoxicating effect on the human mind. Moreover, it is clear that both knowledge of natural history is involved as well as of human ingenuity in producing, refining or concentrating a desired effect. Both are connected in anthropology to the extent that they can be used or avoided only by knowing their effect. Evidently, more research is needed as the list of substances given is far from complete; Kant merely strives to provide an angle under which both can be discussed. What he is interested in is evaluating the teleology involved in the reason behind intoxication. Speaking of drunkenness, he writes:

The freedom from care that drunkenness produces, and along with it also no doubt the carelessness, is an illusory feeling of increased power of life: the drunken man no longer feels life's obstacles, with whose overcoming nature is incessantly connected (and in which health also consists); and he is happy in his weakness, since nature is actually striving in him to restore his life step by step, through the gradual increase of his powers. (Anth, AA 07: 170)

Here, natural purposes come into play: life consists in overcoming obstacles. The mere feeling of being able to overcome these obstacles with more ease is illusory, but it is a useful illusion, since it makes the drunkard happy. Thus, the preference for getting drunk may be nothing but a trick of nature, as Kant continues to sketch the different desirable effects that moderate consumption of alcohol can have: it may make people more brave and open up their hearts, which “is an instrumental vehicle of a moral quality, namely frankness” (Anth, AA 07: 171). In certain contexts, sobriety can be socially inappropriate and even prevent joyful social interaction, which in itself is a means for furthering our vocation. In short, anthropology can show us how bodily predispositions (in this case: the predisposition of becoming intoxicated in a certain way) can be used in a particular and appropriate social context (in joyful conversation) for a general moral purpose (frankness, i.e. honesty, which for Kant, is a duty). Here we also see what kind of ‘manipulation’ or influence is at stake here: the host is influencing the general atmosphere of the dinner party by serving an amount of alcohol that is *appropriate* for both the occasion and the guests.

Now for the second example. When Kant discusses pain, he insists that the feeling of pleasure is necessarily preceded by pain and that pain drives the activity that allows us to feel alive (Anth, AA 07: 230ff.). What he has in mind is an evaluative and motivational perspective according to which we do not only seek to avoid pain but also are able to understand an anthropological framework in which we can accept pain as a necessary evil, that is, as something that has a functional role to play in our lives and, in particular, in our pursuit of happiness and moral self-realization. In the ensuing discussion, Kant names out other, derivative motivations and inclinations that rely on this basic understanding of pain: gambling is addictive for the same reason that theatre plays are so enjoyable, namely, because of the intense interplay between fear and hope; work may be exhausting, but as such it allows us to enjoy the subsequent calm and relaxation (see Anth, AA 07: 232). Here, the prudential perspective adopted enables us to pass an appropriate judgment at the time of pain, something along the lines of: “This will end well, and then I will feel better and I will even *deserve* this feeling because I worked hard for it.” Kant does not tell us to feel or think that way since that would be paternalizing; the student of world knowledge [*Weltkenntnis*] needs to come to this conclusion by themselves, which is where anthropology comes in.

Anthropology provides us with a perspective in which the interplay of a certain part of our given nature (our feelings and capabilities involved in feeling pain) and contingent cultural traditions (gambling, theatre, work) can be evaluated and discussed in terms of purposiveness and adequacy. When placed under the overarching end of the vocation of humankind, I can now *make sense* of biological and cultural factors that, taken on their own, seem to be only detrimental or negative for us, but taken from within a broader context can be understood as motivational or as providing criteria for the successful use of our faculties. In short, anthropology can show us how bodily predispositions (in this case: the sensation of pain and the feeling of pleasure that often follows it) can be used in a particular and appropriate social context (e.g. work or theatre) for a general moral purpose (motivation, self-discipline, and establishment of useful habits). Regarding the topic of 'manipulation': understanding that pleasure follows pain and that one can thus turn a painful experience around into one that is ultimately motivational or education or even pleasant, that is an insight that can be of use for theatre authors to write better plays or even for employers to help employees work through difficult and painful tasks.

In the two examples discussed above, a certain similarity to the theory of evolution is apparent. Darwin also strives to explain how certain bodily predispositions (e.g., certain stripes) can prove to be useful in a particular environment (e.g., the grasslands) for a general purpose (e.g., survival and procreation by means of mimicry or camouflage). In both Darwin and Kant, it is not only that explanations span different fields of knowledge, but we also find an unspoken assumption serving as a *guiding principle of inquiry*: we can explain, in general, *all* of our inborn features (bodily and cognitive) and their relation to the environment in this way. Accordingly, while we may not be able to do so now with the amount of knowledge currently available, there is little reason to assume that there are certain aspects of nature (or human nature, in case of Kant's anthropology) which we will never be able to understand in this way.

To be sure, it is not the *Anthropology as a book* that is synthesized into a cohesive, unified system by means of prudence, as the different parts and chapters cannot be *reduced* to one single principle. The three faculties are grounded in the principle of consciousness that allows us to understand human consciousness at least on a formal level, but they are not derived from it, so that a certain formal diversity will irreducibly remain. What I rather have tried to

argue is that using pragmatic (or prudential) anthropology, a rather heterogeneous corpus of knowledge can be seen as integrated into a whole through forming a system of prudential knowledge. According to Darwin, we can understand a great variety of phenomena (from genetics over physiology to ethology and physical geography) through the lens of the teleonomical purposiveness that is provided by natural selection and survival of the fittest; according to Kant, we can understand an even more comprehensive array of phenomena through pragmatic anthropology: from the nature of the senses to cultural variant behavior at dinner parties, from pain sensations to the educational nature of theater plays – such a variety of phenomena can be understood through the lenses of vocational directedness that provides us a unifying interpretative stance that cannot be found anywhere else, neither in physiology or medicine as the life sciences of the human body, nor in any single humanity.

It is in virtue of such a similar assumption that Kant can integrate different types of knowledge into a more comprehensive system: our understanding of inborn capacities is derivable from physiology and psychology, while our understanding of our social contexts can be derived from different sources, which we today would call history, literary studies, ethnology, psychology, gender studies, etc. Individual historical or literary figures can allow us to grasp the moral dimension of certain actions intuitively. Ethnology and gender studies can help us understand the different incentives that different cultures use to solicit certain types of behavior that are deemed appropriate, useful, or morally adequate for those respective peoples or genders and suppress others. Just as evolutionary theory assumes a general purposiveness that would, *ceteris paribus*, produce similar outcomes in similar circumstances, Kant's anthropology, too, assumes a general purposiveness that, *ceteris paribus*, produces similar outcomes in similar circumstances. While evolutionary theory would look for similar beaks for all types of birds that eat similar nuts, Kant's anthropology would look for similar characters, but also similar literature and societal institutions in similar societies or cultural contexts. When these similarities are not found, we are in both cases enticed and guided to look for contextual clues of significant differences that prevent the application of the *ceteris paribus*-clause. For example: genetic properties can be understood in their purposiveness in regard to physiology, physiology can be understood in its purposiveness in regard to its contribution to survival

and procreation in certain environments. Conversely, for Kant, the different aspects and properties of the way the faculties are realized in a human being can be understood in its purposiveness in regard to its successful application in appropriate social contexts, which then can be understood and evaluated (!) in their purposiveness in regard to the cultivation, civilization, and moralization of the human being.

‘Making sense’ of human nature

Let’s get back to the notion of ‘making sense’ that I have borrowed from Dobzhanski’s paper cited above. ‘Making sense’ means answering ‘why?’-questions in an adequate, i.e., empirically testable way by considering an overarching framework of integrative principles. In this section, I will briefly discuss this approach with regard to the general principles that Kant develops for teleological explanations (as far as they are relevant here) and with regard to Kant’s take on physiology as being meaningless in itself. On the basis of these two discussions, I will show that prudence, understood as a way of making sense of human nature and as the type of knowledge produced by anthropology, is a concept that possesses a much deeper significance for Kant’s overall philosophy, and indeed is more firmly embedded therein, than most researchers have to date claimed.

As for the first point regarding the general principles of teleological explanations, teleological explanations are part of an overarching system. Kant assumes that all human knowledge can be understood as forming a single system, i.e., as an ordered whole in which every part of knowledge has its own role and function. For such a system to be possible, however, we need to additionally suppose that the entirety of knowledge is ordered, i.e., governed by rational principles, since without such a supposition knowledge would fall apart into an arrangement of heterogeneous, unrelated insights.¹⁶ The way the different parts of our knowledge hang together can be understood through the teleological judgments by which we understand how certain

¹⁶ While such a conception of knowledge might be attractive to some more postmodern-leaning philosophers, for Kant this would mean that objective knowledge would be impossible – and since we do in fact have objective knowledge, namely in the realm of mathematics, we already know that objective knowledge in general is possible and hence all knowledge must be understood in terms of systematicity.

aspects of our knowledge can be used in our practical agency. Everything is (or can become) a means for an end and is thereby related to something else from which it is (or can be) explained and/or justified. If our knowledge is to be an ordered whole, then everything must in this way lead up to a highest end, an end that, at the same time, serves as the ultimate goal of nature and as the ultimate goal of all our agency. Within the context of anthropology, the vocation of humankind provides us with an inborn understanding of humanity as the ultimate goal of our actions, which we here conceive as conjoined with our pursuit of happiness (a more detailed explanation of this conjuncture is contained in Kant's philosophy of religion, which falls out of the scope of the present essay). While Kant's critical philosophy provides us with principles for explaining the scope and limits of rationality, we cannot apply the same principles to the embodied human being without further qualifications, because our observation of enacted rationality does not match our normative expectations of how rationality could or should be enacted. In turn, while we can use causal-nomological explanations for natural events, human freedom must be conceived of as undetermined by these principles. Anthropology steps up to bridge this gap.

The contribution of the part to the whole is derived from the functional structure of the arrangement of parts and the role each part plays. Kant does not bother with the details, but subjugates it all under the transcendental notion of nature as a *system*:

All of the stock formulae: nature takes the shortest route – she does nothing in vain – she makes no leaps in the manifold of forms (*continuum formarum*) – she is rich in species but sparing with genera, etc. – are nothing other than this very same transcendental expression of the power of judgment in establishing a principle for experience as a system and hence for its own needs. (EEKU, AA 20: 210)

In such a system of nature/experience, everything is ordered and nothing is made in vain, i.e., superfluous. We already find such a position anticipated in the early *The Only Possible Argument In Support of a Demonstration of God's Existence*, where Kant discusses the “complex harmony” of all natural beings, their “arrangement,” “artificial order,” and “usefulness.” While Kant consistently acknowledges that active forces in nature follow general laws (e.g. in NTH, AA 01: 221), he also holds up an approach in which the production of forms, properties, and capacities is somehow ordered or at least orderly, such as the replacement of one maladapted species by the production of better ones (NTH, AA 01: 317; see Waldow, 2016).

While the grounding of these principles is very different in his early and later texts, the idea is the same: Kant sticks to the idea of a generally economical and functional arrangement of nature. He even calls it “the general law of nature” (V-Met/Dohna, AA 28: 688).

Within such a whole, we can ‘make sense’ of ourselves through prudence and this implies understanding our ends and by which means they can be achieved, how our capabilities are purposively realized, and how they relate to our final end. “[F]or the ends of nature one can assume as a principle that nature wants every creature to reach its destiny through the appropriate development of all predispositions of its nature, so that at least the species, if not every individual, fulfills nature’s purpose.” (Anth, AA 07: 329). Analogous to biology, which can ‘make sense’ of, say, physiology or ethology by asking for the evolutionary purpose of the physiological property or the behavioral trait under consideration, anthropology can ‘make sense’ of physiological properties, character traits, behavioral strategies, and the general ‘life of the mind’ of the human being by looking at the putative purpose of the respective faculty, how adequately it fulfills said purpose, and its (behavioral, emotional or sensual) manifestation. Nothing here is construed as meaningless, even apparently contingent properties like facial structures can be read as indicators of someone’s character (Anth, AA 07: 295ff.). And vice versa, we understand the purposes of the faculties by considering their purposive uses and their impact on our lives.¹⁷

This requires, as Alix Cohen has argued, that we shift back and forth between an inquiry into the nature of our species and an inquiry into the intentions and motivations of the individual (see Cohen, 2009, 2017). It is necessary to study the species to gain insight into our general features and their purposes and we only then we can use this insight to make sense of our individual actions. An individual often does not display (enough) reason, morality, etc., but to the extent that she or he is member of the human species, we can ascribe such to them, at least in the sense of faculties showing a greater or lesser degree of development. But of course we cannot observe the species as such. That would constitute an a priori insight into human nature, something that Kant rejects. Instead, we have to make do with inferential conclusions

¹⁷ Pace Herbert Paton, who has worried that Kant’s ethics are based on teleological judgments like those used in the anthropology and the notion of a teleological vocation of humanity (see Paton, 1971, p. 17), the teleological judgment at stake contains only technical, not moral teleology.

based on a sufficiently broad amount of individuals, including people from all over the world. Kant suggests the following: “what meets the eye in individual subjects as confused and irregular yet in the whole species can be recognized as a steadily progressing though slow development of its original predispositions” (IaG, AA 08: 17). (The postulate of a general purposiveness in the world is justified through Kant’s account of our faculty of judgment in the third *Critique*, a matter that must be bracketed here as well because it falls outside the scope of the essay.)

Now, for the second point regard the criticism of physiology mentioned above. As mentioned above, Kant argues that unengaged observation of natural phenomena and speculations concerning their causal arrangement fall short, since they have excluded the observer from it and their purposes. Only by means of understanding *our* purposes we can understand how natural phenomena can be used *for us*. These purposes are ultimately grounded in or going along with our vocation and that an exclusion of them from the science of human nature effectively takes what is *human* in our nature out of the picture. Kant thus concludes that all theoretical speculation about such a kind of physiological knowledge is a pure waste of time (Anth, AA 07: 119). Physiology construed as a dimension of natural history that tries to understand the human body is not *wrong*, but it does fail to *make sense* of anything, since it lacks the appropriate explanation of purposiveness that can only be arrived at from the vantage point of the human vocation. Physiology may provide explanations of purposiveness regarding our animal nature inasmuch as it can emphasize the role certain organic arrangements play in terms of survival and procreation, but that is, at best, only our animal vocation. It is only from within the framework of prudential understanding that can physiology ‘make sense.’ For that to happen, it requires a deep understanding of the above-mentioned theoretical principles of anthropology and how it itself is to be, with appeal to these, integrated with anthropology: the vocation of humanity, the unity of consciousness, the separation of our cognitive faculties, the concept of teleologically determined germs and predispositions, and an understanding that these germs and predispositions, if shaped by self-discipline and cultivation, can ‘crystallize’ to determine our behavior in a rigid way, thereby making them into a form of a second nature. None of these principles can be

provided by physiology itself, and they turn it into yet another means to an end.

Let me try to draw some conclusions here. From all this it should be clear that anthropology is a holistic enterprise. Everything in it being interconnected under a primary aim, it also needs to be *context-sensitive* to a certain degree. After all, its object of inquiry is not the individual human being, but rather the individual human being in its social context, particularly to the extent that it takes up certain social roles and conforms to social norms.¹⁸ Beyond this, however, making sense of human nature means understanding the possible role that the features and properties involved in human agency can or should play within the greater whole of humankind. Human beings, just like nature, “must be considered *cosmologically*, namely, not with respect to the noteworthy details that their objects contain (physics and empirical psychology) but with respect to what we can note of the relation as a whole in which they stand and in which everyone takes his place” (VvRM, AA 02: 443).

This ties well in with the idea of a functionally and efficiently arranged whole as I sketched above. The germs and predispositions have a place and a role within the overarching system of nature, as well as within the whole that is an individual organism. In some texts, Kant suggests that germs and predispositions result from an original organization (ÜGTP, AA 08: 179; and KU, AA 05: 372ff.) – but he refrains from further speculations about what precisely the nature of such an original organization might be for it allows us to be reasonable and autonomous. Such an understanding of the organism as a system of purposefully arranged parts is also crucial in the *Groundwork*, where he states: “In the natural constitution of an organized being, that is, one constituted purposively for life, we assume as a principle that there will be found in it no instrument for some end other than what is also most appropriate to that end and best adapted to it.” (GMS, AA 04: 395) Kant uses this as a starting-point to argue that reason has as its purpose not only technical use, but first of all *practical* use, i.e., in establishing

¹⁸ To the best of my understanding, in evolutionary theory the inquiry into the individual loses its explanatory capacity because of the informational ‘noise’ generated by random mutations and equally random contextual factors. Only larger groups or groups composed of many generations can provide patterns that stand out from this noise.

ethical principles. Reason itself is here part of the functional organization of a living being.¹⁹

By trusting in the economy of nature in general, we come to understand that our nature is designed to “bring about the perfection of the human being through progressive culture, although with some sacrifice of his pleasures of life” (Anth, AA 07: 322). The dispositions of humankind are wisely arranged in such a way that they point in the same direction: towards self-cultivation of humanity. The system of pragmatic ends is mirrored in the economy of nature, or its teleological system, in which every being has its place; hence why Kant occasionally speaks of the wisdom of nature. It is precisely here that the core purpose of the *Anthropology* is formulated: understanding how all human features (such as capacities, embodied desires etc.) come together within a system of means and ends that is designed in such a way that we can use it to bring forth a fully developed (i.e., “perfected”) humanity. This includes ‘making sense’ of negative behavior that goes against the purpose of any specific underlying disposition (e.g. Anth, AA 07: 272). Kant even submits that we can intuitively grasp how all our predispositions and the laws that govern their use fit together in a whole in the cognition of beautiful things: “Beautiful things indicate that human beings [... find the world to be a place] suited to them [*daß der Mensch in die Welt passe*] and that even their intuition of things agrees with the laws of their intuition” (Refl 1820a, AA 16: 127, translation follows Munzel, 1999, p. 306.).

These germs and predispositions have a functional role for the development of the individual, as well as for the species as a whole. Here, the is-ought-disjunction is effectively suspended and we find an embedded normativity in nature, the intrinsic economy of nature: a lion *can* and *should* eat gazelles simply because he *is* a lion because nature is functionally ordered for lions to eat gazelles and gazelles to be eaten by lions. In Kant, this idea is combined with more explicitly creationist vocabulary relating to the vocation [*Bestimmung*] of humankind, whereby certain permissions and obligations follow from the fact that

¹⁹ Apparently, Kant's conception of such an arrangement shifts subtly from a rather rigid preformationist that aims at the conservation of the species and its most decisive traits to a more flexible theory of epigenesis, in which purposive predispositions form organic forces (see Sloan, 2002; cf. Zammito, 1992) But then again, such a precise understanding of how the details and the arrangement of the organic body is shaped is not necessary for philosophy and can be left up to biologists, just like we can understand that a hammer is functionally arranged for the purpose of hitting nails without needing to understand the precise composition of the metal involved.

we are human beings, beings given a distinct purpose, a purpose that it is up to us to realize. However, the purpose for humankind as a whole can conflict with individual ends and we are supposed to subsume our individual ends under the ends of our species.²⁰ It is Kant's claim that anthropology like the one he proposed should help us navigate this conflict.

²⁰ For a more nuanced take on the role of self-cultivation of humanity within our pursuit of our vocation, see Lyssy, 2018.

References

- ALLISON, H E. "On the Very Idea of a Propensity to Evil". *The Journal of Value Inquiry*, 36.2/3, 2002, p. 337-348.
- BRANDT, R. 1994. "Ausgewählte Probleme der Kantischen Anthropologie". In: SCHINGS, H-J (Ed). *Der ganze Mensch: Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*. Stuttgart: J. B. Metzler, 1994, p. 14-32.
- BRANDT, R. "The Guiding Idea of Kant's Anthropology and the Vocation of the Human Being". In: JACOBS, B.; KAIN, P. (Eds). *Essays on Kant's Anthropology*. 1st Edition, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 85-104.
- BRANDT, R and STARK, W. 1997. "Einleitung". In: *Immanuel Kants Gesammelte Werke, Vol. 25.1: Vorlesungen über Anthropologie*. Berlin: De Gruyter, 1997, p. VI-CLI.
- COHEN, A. *Kant and the human sciences: biology, anthropology and history*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009.
- COHEN, A. "Kant's Anthropology and Its Method: The Epistemic Uses of Teleology in the Natural World and Beyond". In: ALTMAN, M. C. (Ed). *The Palgrave Handbook of German Idealism*. London: Palgrave Macmillan, 2017, p. 186-202.
- COHEN, A. "Kant on epigenesis, monogenesis and human nature: The biological premises of anthropology". *Studies in History and Philosophy of Science Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* 37.4, 2006, p. 675-693.
- DENNETT, D C. *Darwin's dangerous idea: evolution and the meanings of life*. London: Simon & Schuster, 1996.
- DOBZHANSKY, T. "Nothing in Biology Makes Sense except in the Light of Evolution". *The American Biology Teacher*, 35.3, 1973, p. 125-129.
- FOUCAULT, M. *Introduction to Kant's Anthropology*. Los Angeles: Semiotext(e), 2008.
- FRIERSON, P R. *Freedom and anthropology in Kant's moral philosophy*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2010.
- FUNKE, G. "Kants Frage nach dem Menschen". *Jahrbuch der Albertus-Universität zu Königsberg* 25, 1975, p. 5-21.
- HORN, C. "Die menschliche Gattungsnatur. Anlagen zum Guten und Hang zum Bösen". In: HÖFFE, O (Ed). *Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Berlin: Klassiker Auslegen, 2011, p. 43-69.
- KIM, S B. *Die Entstehung der Kantischen Anthropologie und ihre Beziehung zur empirischen Psychologie der Wolffschen Schule*. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 1994.

- KLEINGELD, P. *Fortschritt und Vernunft: zur Geschichtsphilosophie Kants*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1995.
- LEFÈVRE, W. *Die Entstehung der biologischen Evolutionstheorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.
- LINDEN, M. *Untersuchungen zum Anthropologiebegriff des 18. Jahrhunderts*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1976.
- LOUDEN, R. *Kant's impure ethics: from rational beings to human beings*. New York: Oxford University Press, 2002.
- LOUDEN, R. "'The Eye of True Philosophy:' On the Relationship between Kant's Anthropology and His Critical Philosophy". In: LYSSY, A.; BASILE, G. (Eds). *System and Freedom in Kant and Fichte*. London, New York, 2021 [forthcoming].
- LOUDEN, R. B. "Kant and the World History of Humanity". *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus I*, 10, 2012, p. 3-17.
- LOUDEN, R. B. 2011. *Kant's human being: essays on his theory of human nature*. New York: Oxford University Press, 2011.
- LYSSY, A. 2018. "Kant on the Vocation and Formation of the Human Being". In: LORINI, G.; LOUDEN, R. (Eds). *Knowledge, Morals and Practice in Kant's Anthropology*. London: Palgrave Macmillan, 2018, p. 81-100.
- MAYR, E. *What evolution is*. New York: Basic Books, 2001.
- MENSCH, J. *Kant's organicism: epigenesis and the development of critical philosophy*. Chicago: Chicago University Press, 2013.
- MUNZEL, G. F. *Kant's conception of moral character: the "critical" link of morality, anthropology, and reflective judgment*. Chicago: Chicago University Press, 1999.
- PALMQUIST, S. R. "Kant's Prudential Theory of Religion: The Necessity of Historical Faith for Moral Empowerment". *Con-Textos Kantianos*, 1, 2015, p. 57-76.
- PATON, H. J. 1971. *The categorical imperative: a study in Kant's moral philosophy*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.
- SCHLEIERMACHER, F. "Review of Kant's Anthropology". In: RICHARDSON, R. D. (Ed). *Schleiermacher on the workings of the knowing mind: new translations, resources, and understandings*. Lewiston, NY: Edwin Meilen, 1998.
- SLOAN, P. R. "Performing the Categories: Eighteenth-Century Generation Theory and the Biological Roots of Kant's A Priori". *Journal of the History of Philosophy*, 40.2, 2002, p. 229-253.
- STURM, T. *Kant und die Wissenschaften vom Menschen*. Paderborn: Mentis Verlag, 2009.
- STURM, T. "Why did Kant reject physiological explanations in his anthropology?" *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, 39.4, 2008, p. 495-505.

WAGNER, A. "Humanität und Freiheit. Kants Philosophie im Lichte seiner Anthropologie". In: WUNSCH, M. (Ed). *Von Hegel zur philosophischen Anthropologie. Gedenkschrift für Christa Hackenesch*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2012, p. 231-246.

WALDOW, A. "Natural history and the formation of the human being: Kant on active forces". *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, 58, 2016, p. 67-76.

WEHOFSITS, A. *Anthropologie und Moral: Affekte, Leidenschaften und Mitgefühl in Kants Ethik*. Berlin: De Gruyter, 2016.

WILSON, C. "Kant and the Speculative Sciences of Origins". In: SMITH, J. E. H. (Ed). *The Problem of Animal Generation in Early Modern Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006a, p. 375-401.

WILSON, C. 2014. "Kant on civilisation, culture and moralisation". In: COHEN, A. (Ed). *Kant's Lectures on Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014, p. 191-210.

WILSON, H L. *Kant's pragmatic anthropology: its origin, meaning, and critical significance*. Albany: Suny Press, 2006b.

ZAMMITO, J H. *Kant, Herder, and the birth of anthropology*. Chicago: Chicago University Press, 2002.

ZAMMITO, J H. *The genesis of Kant's critique of judgment*. Chicago: Chicago University Press, 1992.

ZÖLLER, G. "'Anthroponomy.' Kant on the Natural and the Rational Human Being". In: BUCHENAU, S.; LYSSY, A. (Eds). *Humankind and Humanity in the Philosophy of the Enlightenment*. London: Bloomsbury, 2021 [forthcoming].

ZÖLLER, G. "Kant's Political Anthropology". *Kant Yearbook*, 3, 2011, p. 131-161.

Abstract: The *Anthropology* has been criticized for the heterogeneity of its content and its ‘merely’ empirical direction. In this presentation, I want to offer a reading that turns these two features into advantages and also helps us clarify the type of knowledge that anthropology provides. Apart from being an applied science with its unique object, methods, and principles of inquiry, Kant’s *Anthropology* also relates different other fields of knowledge and inquiry to each other, i.e., integrates them into a unified whole. Read together with a few ideas from Kant’s broader anthropological project, the *Anthropology* can thus be said not only to develop an empirical theory of human nature, but also to provide a meta-theoretical framework concerning the relations between different theoretical ideas of human nature. Teleological judgments and prudential knowledge play a crucial role in this framework, as they allow us to relate different empirical observations and subfields of inquiry to the same purposes. In this regard, Kant’s anthropological project bears striking structural similarities to the Darwinian theory of evolution.

Keywords: Anthropology, Humankind, Humanity, Prudence, Knowledge, Theory of Integration.

Recebido em: 12/2020

Aprovado em: 12/2020

Systematic perspectives on the distinction between appearances and things in themselves in the *Critique of Pure Reason*¹

Joel T. Klein*

Universidade Federal do Paraná (Curitiba, Brasil)

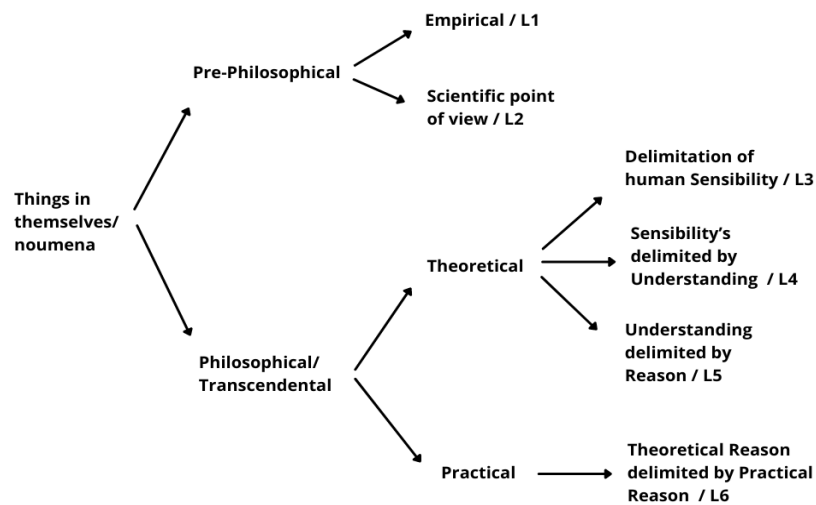
The debate about the meaning and role of the concept of noumena and things in themselves in the *Critique of pure reason* is complex and has a history too long to deal with in a single paper. Instead, I want to continue on from a position defended in two recent papers. Firstly, I agree with Oberst's conclusion (2015) that there is no necessary contradiction between the "two-aspect" and the "two-world" interpretations, and, therefore, that they may be reconciled. Secondly, I also agree with De Boer's contention that the concepts of noumena and things in themselves do not belong "to a single, one-dimensional system" (De Boer, 2014, 256; 2020, 144). So, different analytical layers exist that are intrinsically related to the second order discourse of transcendental reflection. Each layer has its own context and deals with specific philosophical problems. What both Oberst (2015) and De Boer (2014; 2020) fail to offer is a systematic explanation of the various meanings of things in themselves throughout the *Critique of pure*

¹ This research has received financial support from: CNPq (Bolsa produtividade em pesquisa) and CAPES/Alexander von Humboldt Stiftung (experience research fellowship, process number 99999.000568/2016-03). I am also grateful to Prof. Dr. Günter Zöllner by hosting me at Ludwig Maximilians Universität München, where significant part of this work was developed. Previous versions of this paper were presented and discussed in the Seminar of German Classical Philosophy at LU-Louvain (2020) and in the X Kant Colloquium "Clélia Martins" at UNESP (2017). This paper is a significantly reworked version of an article published in Portuguese in Marques, U.; Hulshof, M. *A linguagem em Kant. A linguagem de Kant*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2018. I am grateful for previous comments and questions raised by Bernd Dörflinger, Luigi Caranti, Sílvia Altamann, Karin De Boer, Henny Blomme, Leslie Stevenson, Stephen Howard, Pavel Reichl, Luis Garcia, Farhad Alavi and Eleanor Foo.

* E-mail: jthklein@yahoo.com.br / joel.klein@ufpr.br

reason. De Boer bases her interpretation on Kant's debate with Locke, but most with Leibniz. I do not disagree with her main points, but I think that her analysis lacks a systemic guiding thread throughout the different layers while treating reason as a system. Without such reconstruction, some important meanings and even layers of analysis remain hidden and without connection.

The *Critique of Pure Reason* is divided and structured according to the analysis of differing representations and their respective higher faculties of knowledge. I will argue in this paper that each level of transcendental reflection entails a specific meaning of the distinction between appearances and things in themselves, which is related with a particular faculty of knowledge or with a particular relation between them. So, the concept of things in themselves is responsible for circumscribing the adequate use of some representations and is related to a particular kind of illusion. I will show that there are six different layers and meanings of things in themselves in the first *Critique* and in the *Prolegomena*. Each constitutes a specific context of analysis and can be presented as follows:



This figure is enriched in the chart below, which indicates the limitative function, a specific meaning, and the particular illusion related to each layer:

Layer	Kind of limitation	Kind of interpretation	Kind of Illusion	Modus of determination	Most common terminology
L1	Limitations of subjective and collective judgments	x	Subjective illusion and empirical illusion	Theoretical determination	Thing in itself
L2	Limitation of collective judgment by scientific judgment	x	Scientific ignorance	Theoretical determination	Thing in itself
L3	Limitation of possible perception	Two worlds and two aspects	Aesthetic illusion	Lack of theoretical determination	Thing in itself
L4	Limitation of possible knowledge	Two aspects	Intellectual illusion	Lack of theoretical determination	Transcendental object / Object in itself
L5	Limitation of possible experience	Two worlds	Rational illusion/ Transcendental illusion	Theoretical- <i>analogical</i> determination	Noumena / Intelligible world
L6	Practical limitation of theoretical philosophy	Two worlds and two aspects	Theoretical and skeptical illusion	Practical - <i>analogical</i> determination	Intelligible world / Moral world

Before going on into the six layers and their textual support, I want to comment on the distinction between the pre-philosophical and the philosophical contexts. The first *Critique* deals almost exclusively with the philosophical meaning of things in themselves. However, along his work, Kant also mentions something about what should be excluded at the philosophical layers, and also how they are related with

distinctions made in the common sense and in the sciences. So, in order to avoid confusions, which are not uncommon between interpreters and critics, it is important to mapping all the perspectives that Kant has drawn in the first *Critique*.

First Layer (L1) – Empirical

At this level, we need to add a further division, the first indicates defects or variations in a single individual's sensory apparatus or mental state, e.g. colour blindness or schizophrenia, which leads to “subjective illusions” (L1.1); secondly, a distinction that reflects tendencies of all humans, which leads to “empirical illusion” (L1.2).²

(L1.1) – Subjective

The empirical concept of appearances indicates here a subjective and individual form by which particular individuals perceive things, while things in themselves indicate the empirical real objects, which means things as they are normally perceived by most human beings. This distinction helps us to set up a criterion for distinguishing merely subjective judgments of perception, which might be considered as “subreptions of sensation”, from collective judgments of perceptions, that might also be potentially affected by culture, climate, and peoples’ habits. In this case, appearances indicate singular deviations, such as myopia, colour blindness, effect of narcotics, etc. The concept of things in themselves allows judgments that something is hot, sweet, bitter, green, or red, i.e., indicates something related to the subject but also assumes a general, shared viewpoint. This layer of distinction is mentioned by Kant incidentally in brief passages such as:

The aim of this remark is only to prevent one from of illustrating the asserted ideality of space with completely inadequate examples, since things like colors, taste, etc., are correctly considered not as qualities of things but as mere alterations of our subject, **which can even be**

² I am grateful to Leslie Stevenson for calling my attention to this further division. There are some similarities between Stevenson’s distinctions on Kant’s concepts of appearances and my approach to different concepts of things in themselves. See: Stevenson (1998).

different in different people. For in this case that which is originally itself only appearance, e.g., a rose, counts in an empirical sense **as a thing in itself, which yet can appear different to every eye in regard to color.** (KrV, B 45, emphasis added)

Yet this ideality is to be compared with the **subreptions of sensation** just as little as that of space is, because in that case one presupposes that the appearance itself, in which these predicates inhere, has objective reality, which is here entirely absent except insofar as it is merely empirical, i.e., object itself is regarded merely as appearance (...). (KrV, B 53, emphasis added)³

In this context, the concept of things in themselves allows the distinction between singular and general judgments of perception. In other words, a merely subjective and private perception cannot be distinguished from an inter-subjective and general human one without the concept of real thing. Without it those cases of mental and physical disorders or variations could not be addressed. The concept of a thing in itself enables us here to identify subjective illusions produced by the particular organization of someone individual's senses or psychological disturbances.

(L1.2) – Common physiological and psychological organization of human mind

In some cases, the concept of things in themselves at L1.1 assumes the position of appearance at L1.2. We are dealing here with two kinds of illusion, the empirical and the logical one. Both are depended of our way of mental and physiological organization that are common for all human beings. The empirical illusion, which the optical kind is an example, “occurs in the empirical use of otherwise correct rules of the understanding, and through which the faculty of judgment is misled through the influence of the imagination” (KrV, B 352) This illusion cannot be avoided at all, so we cannot avoid “that the sea

³ See also: “We ordinarily distinguish quite well between that which is essentially attached to the intuition of appearances, and is valid for every human sense in general, and that **which pertains to them only contingently because it is not valid for the relation to sensibility in general but for a particular situation or organization of this or that sense.** And thus one calls the first cognition one that represents the object in itself, but the second one only its appearance. **This distinction, however, is empirical.**” (KrV, B 62, emphasis added; see also Prol. AA 04: 299n.)

appears higher in the middle than at the shores, since we see the former through higher rays of light than the latter, or even better, just as little as the astronomer can prevent the rising moon from appearing larger to him, even when he is not deceived by this illusion.” (KrV, B 354) The logical illusion, by its turn, “consists in the mere imitation of the form of reason (the illusion of fallacious inferences) arises solely from a failure of attentiveness to the logical rule. Hence as soon as this attentiveness is focused on the case before us, logical illusion entirely disappears” (KrV, B 353).

Despite the differences between empirical and logical illusion, both are related to a subjective way as our faculties work. They are also related with each other (from an anthropological point of view) and the influence of both can be restrained, so they do not lead us to error⁴. The method to avoiding error is depended on what Kant calls *applied general logic*. Differently from the pure general logic, the applied general logic do not “abstract from all empirical conditions under which our understanding is exercised, e.g., from the influence of the senses, from the play of imagination, a the laws of memory, the power of habit, inclination, etc., hence also from the sources of prejudice” (KrV, B 77). It is called applied because “it is directed to the rules of the use of the understanding under the subjective empirical conditions that psychology teaches us.” (KrV, B 77) So, it deals with rules “of its necessary use *in concreto*, namely the contingent conditions of the subject, which can hinder or promote this use, and which can all be given only empirically. It deals with attention, its hindrance and consequences, the cause of error, the condition of doubt, of reservation, of conviction, etc.,” (KrV, B 78f.) Kant suggest that these rules of avoiding error are a kind of “Cathartic of the common understanding” (KrV, B 78).

So, what we judge as only appearances is what does not respect the rules of the cathartic of common understanding, and what we call things in themselves or judgment of reality is what respect those rules. Comparing whit L1.1, we could say that a color blindness makes someone judges different colors (red and green), which are the reality,

⁴ Logical and empirical illusions are different, because they result from different relations of our sensible and intellectual faculties. However, the error is an attribute of our judgment, so in order to avoid it, the rules of applied general logic must be followed as an antidote in both cases of illusion.

as being the same color, which is only the appearance. Now, all humans see a partially immersed pencil into a transparent glass of water as being broken. So, at L1.2, we might say that the broken pencil is only an appearance, but in reality, as a thing is itself, the pencil is not broken. In order to avoid the error, we must know how our faculties and organs work. This must be also the case when we do generalizations or when we make causal relations. The difference between appearances and things in themselves in L1.2 allow us to explain the transition from subjective judgments of association to those of *common experience*, so the concept of things in themselves is related to the *common of empirical consciousness*.

Second Layer (L2) – Scientific point of view

In L2, the distinction between appearances and things in themselves assumes the objective point of view of science. So, appearances indicate now what is habitually understood according to the laws of association of a common experience, while things in themselves indicate the real object as seen from the point of view of science, in other words, according to the principles regulated by experiments or procedures designed to avoid not only the undue influence of human tendencies, but considers the features of the object. With this distinction, we move from the common empirical consciousness to the general consciousness, which underpins all empirical knowledge of nature. It seems to me, that Kant has such distinction in mind in the following passages:

Thus, we would certainly call a rainbow a mere appearance in a sun-shower, but would call this rain the thing in itself, and this is correct, as long as we understand the latter concept in a merely physical sense, as that which in universal experience and all different positions relative to the senses is always determined thus and not otherwise in intuition. (KrV, B 63, emphasis added)

Only in this way does there arise from this relation a *judgment*, i.e., a relation that is *objectively valid*, and that is sufficiently distinguished from the relation of these same representations in which there be **subjective validity, e.g., in accordance with laws of association**. In accordance with the latter I could only say “If I carry a body, I feel a pressure of weight,” but not “It, the body, is heavy,” which would be to say that these two representations are combined in the object, i.e.,

regardless of any difference in the condition of the subject, and are not merely found together in perception (however often as that might be repeated). (KrV, B 142)

The rainbow, as an appearance, is seen as a sun shower, while, as a thing in itself, it is water drops working as a prism separating the yellow sunlight in lights with different wavelengths. So, what was in L1.2 a thing in itself for common human experience, now, at L2, is only appearance.

To have a more easily understood example, consider the following: If the sun shines on the stone, it becomes warm. This judgment is a mere judgment of perception and contains no necessity, however often I and others also have perceived this; the perceptions are only usually found so conjoined. But if I say: the sun *warms* the stone, then beyond the perception is added the understanding's concept of cause, which connects *necessarily* the concept of sunshine with that of heat, and the synthetic judgment becomes necessarily universally valid, hence objective, and changes from a perception into experience. (Prol, AA 04: 301)

This move represents the distinction from the concept of causality as a human habit (Hume) to the causality as a necessary objective rule of experience (cf. KrV, B 240f.). In the same vein, it is possible to distinguish association judgments like “the stone feels heavy” and “the sun spins around the earth” from judgments of experience or even distinguish subjective sequences from objective sequences. Sometimes judgments of experience confirm those of association, but this is not the case in a considerable number of instances. The transition from L1.2 to L2 represents the move from *common empirical consciousness* to *general consciousness* (cf. Prol. AA 04: 300; KrV, B 195s), which is objective and necessary.

Things in itself indicates the field of real experience as distinguishable from appearances understood as immediately perceived objects. It is at work here the distinction between secondary and primary qualities, the former being those recognizable by one of our human senses, e.g., the colours of the rainbow, while the latter being the mathematizable properties that play an explanatory role in scientific theories, even if not directly perceptible, e.g. the “magnetic matter” that

Kant talks of at A226/B273⁵. So, the concept of the thing in itself represents what is scientific real, in the sense of the object of science.

This distinction is pre-philosophical, but not merely contingent, because it is grounded on the scientific method and on the objective use of the categories of understanding. However, the thing in itself in science is still contingent *in a certain way*, because what makes something an object of a judgment of experience is still determined by empirical issues like, for example, the fact that a scientist has decided to study one geographical region and not another or the still inexistence of some devices to test hypothesis. This might lead to the discovery/determination of some species or structures rather than others. Therefore, it cannot be determined what the future objects of science will be. For this reason, sciences cannot establish for themselves their *a priori* boundaries, but only their current and temporary limits. They know only temporary limits in the sense that it is still not possible to know anything beyond them, at least until the old limits are demolished and new ones are built (see Prol. AA 04: 352). In other words, the concept of things in themselves allow us to differentiate between apparent and real experiences, but the necessary boundaries of possible experience cannot be justified, at least not in the positive sense. So, we may predict that future scientific discoveries will take place, but we cannot say anything positive about them yet. As Kant writes:

That the understanding occupied merely with its empirical use, which does not reflect on the sources of its own cognition, may get along very well, **but cannot accomplish one thing namely, determining for itself the boundaries of its use and knowing what may lie within and what without its whole sphere**; for to this end the deep inquiries that we have undertaken are requisite. (KrV, B 297, emphasis added)

Now, in order to say something positive about *future experience and draw the line of the field of possible experiences*, then a deeper layer of the distinction between appearances and things in themselves must be established. The next layer draws, however, a philosophical distinction based on the transcendental reflection.

At L2 we do not deal exactly with any particular kind of illusion. The confusion of appearances with things in themselves is caused by

⁵ I am grateful to Leslie Stevenson for helping me to frame this point.

our *scientific ignorance*. To deal with it we need to develop a particular method, which, by its turn, needs already a great deal of knowledge of the object. Kant call this method a “logic of the particular use of the understanding”, which “contains the rules for correctly thinking about a certain kind of objects”. It can be called “the organon of this or that science” (KrV, B 76).

Some remarks on the transition from the pre-philosophical to the transcendental layers

In earlier layers, the distinction between appearances and things in themselves was based on the criteria of generality (L1) and empirical objectivity (L2). In the philosophical levels, the analysis will rely on a transcendental reflection about the nature of our representations and the respective faculties of knowledge⁶. It is only then that the distinction is developed in a strictly philosophical context.

But before going into the philosophical levels of the distinction between appearances and things in themselves, it is very important to call attention to the connection between the pre-philosophical and the philosophical level. The philosophical reflection assumes as its tasks to explain in a transcendental frame what happens at L2. So, since the passage from judgments of association to those of experience requires the transcendental unity of apperception, it may be suggested that this distinction is already dependent from transcendental philosophy. This challenge might be answered by pointing out the difference between two issues regarding the same topic: the first is to answer the question “How do we make synthetic *a priori* judgments?”, which does not require the point of view of transcendental philosophy. For this reason, mathematics and the natural sciences have already found the “highway of science” (KrV, B XII) without the help of metaphysics. The second is framed by the question “How are synthetic *a priori* judgments

⁶ See: “The action through which I make the comparison of representations in general with the cognitive power in which they are situated, and through which I distinguish whether they are to be compared to one another as belonging to the pure understanding or to pure intuition, I call transcendental reflection.” (KrV, B 317). The distinction made by De Boer between physical and metaphysical concepts of things in themselves is equivalent to what I am calling pre-philosophical and transcendental. My approach goes deeper, however, in the sense that I divide the physical into two levels and the metaphysical in further four levels.

possible?” (KrV, B 19), which demands exactly the second order reflection of transcendental philosophy. So, the notion of the transcendental unity of apperception is only needed when we try to explain how is possible that association judgments turn into judgments of experience, but the transcendental theory is not needed when we actually make this move, at least not in the case of mathematics and natural sciences.

Another important point is that the real object, the thing in itself at L2, becomes only appearance *from the point of view of transcendental philosophy*. However, since we cannot continuously make a positive use of the concept of things in themselves at further levels, Kant has to introduce a distinction inside the concept of appearances. So, what was appearances at L2 turns into *mere representations* at the philosophical levels, while what as a thing in itself in L2, became in L3 the *real object of experience*⁷. Both, however, constitutes the two aspects of what in L3 is appearances.

Transcendental philosophy works with the unproved *assumption* that objects [*Gegenstände*, or the sensible manifolds] are given to us, thus, that something affects our sensibility. It is a fundamental assumption which has triggered intense debate and criticism, and, from my point of view, tremendous confusion. Kant's transcendental reflection takes a contextual perspective in which each context deals with a particular faculty of knowledge or some specific relation. To a certain extent this is obvious, yet, some consequences are not. Therefore, transcendental reflection must use a second order language,

⁷ See: “Thus, e.g., the apprehension of the manifold in the appearance of a house that stands before me is successive. Now the question is whether the manifold of this house itself is also successive, which certainly no one will concede. Now, however, as soon as I raise my concept of an object to transcendental significance, the house is not a thing in itself at all but only an appearance, i.e., a representation, the transcendental object of which is unknown; therefore what do I understand by the question, how the manifold may be combined in the appearance itself (which is yet nothing in itself)? Here that which lies in the successive apprehension is considered as representation, but the appearance that is given to me, in spite of the fact that it is nothing more than a sum of these representations, is considered as their object, with which my concept, which I draw from the representations of apprehension, is to agree. One quickly sees that, since the agreement of cognition with the object is truth, only the formal conditions of empirical truth can be inquired after here, and appearance, in contradistinction to the representations of apprehension, can thereby only be represented as the object that is distinct from them if it stands under a rule that distinguishes it from every other apprehension, and makes one way of combining the manifold necessary. That in the appearance which contains the condition of this necessary rule of apprehension is the object.” (KrV, B 325f.)

which requires to use the categories of understanding in a way which is somehow out of place and this creates a particular kind of illusion. The category of causality can only be appropriately used when it determines sensible representations (categories have their proper use when they determine the sensible given manifold). According to the internal analysis of sensibility, we can only know that something affects us⁸. However, by recognizing that something is affecting us, we can only deal with it in the representational context. So, *from a transcendental point of view*, it is absolutely alien to us *how* affection takes place or even what are other determinations of the object outside our representational faculties. We can *think* about the thing in itself, e.g. the thing as transcendental independent to our faculties, only by using the categories in an *improper* way, but we cannot *know* about this determination.⁹ For this reason, Kant does not develop a *transcendental* theory of affection, but he is not against an empirical theory of affection, more precisely, a pre-philosophical theory in the level of empirical sciences. By a *transcendental* theory of affection, I understand a theory that explains *how* things (in itself) cause sensible representation in us outside our representational framework. This kind of investigation is alien to critical philosophy.

The assumption that we are affected by something is not random, however. This is so because, even a skeptic, it can be argued, has to agree that objects of representations are given to us. Moreover, we have no awareness that our mind has any active capacity to create objects that we perceive to be affecting us. Finally, assuming that things in themselves must be in some manner given to us is compatible with a posture of a “theoretical humility”. Otherwise we would be stating that

⁸ In this sense, I interpret Zöllner's position: “Die ‘Sache an sich’ (B 45/A 30) kommt allerdings nicht vor wie eine ‘Erscheinung’, ist insofern (vom Philosophen) *hinzugedacht*, aber deshalb nicht *ausgedacht* und imaginär. Die Grundunterscheidung von Ding an sich und Erscheinung als zweier Aspekte an den Gegenständen liegt der *Kritik* aber auch nicht in Gestalt einer gleichsam externen ‘transzendentalen Hypothese zugrunde’ (Zöllner, 1984, p.58).

⁹ So, as I see it, the discussion of an alleged noumenal causality working in Kant's transcendental philosophy is completely misplaced. An improper use of the category of causality is found in the following passage: “The understanding accordingly bounds sensibility without thereby expanding its own field, and in warning sensibility not to presume to reach for things in themselves but solely for appearances **it thinks of an object in itself, but only as a transcendental object, which is the cause of appearance (thus not itself appearance), and that cannot be thought of either as magnitude or as reality or as substance, etc.**” (KrV, B 344f., emphasis added)

our sensibility is original, “one through which the existence of the object” (KrV, B 72) is created. The latter “can only pertain to the original being”, while ours “is dependent on the existence of the object, thus it is possible only insofar as the representational capacity of the subject is affected through that” (KrV, B 72). Therefore, the issue under debate here is the following: once objects [*Gegenstände*] are given to our perception, which is not a burdensome theoretical assumption, then they are immediately determined by the transcendental conditions of our representational framework. We can deal with them only as appearances.

In some sense, those remarks already advance some arguments and thesis that will be developed below, but it was important to present them at this point in order to draw the limit between the pre-philosophical and the philosophical levels of distinction, and indicate how distinctions from former levels became an object for transcendental reflection, without contradiction and without mixing them up.

One more remark is important at this point. The issue regarding the proper way to understand things in themselves in transcendental philosophy has been subject to a long debate. Some scholars defended that Kant assumes two different ways of considering the same object, which is labelled as the “two aspect” view (so, for example, Prauss, 1974; Robinson, 1994; Allison, 2004), while others had argued that Kant holds a metaphysical “two world” view (for example, Aquila, 1983; Guyer, 1987; Van Cleve, 1999). I assume that the difference between the two lines of interpretation regarding the distinction between things in themselves and appearances is that in the “two world” view, we are dealing with two different kind of entities, while in the “two aspect” view, we are dealing with the *same* entities considered from two different perspectives. So, the central issue is the *numerical identity between appearances and things in themselves*. Having this in mind, I will argue that Kant sustains both positions depending on the context.

Third Layer (L3) – Limitation of human sensibility – Transcendental Aesthetics

Something that was a thing in itself in the second level, becomes here only appearance. So, “water drops working like a prism” are in this context only appearances:

But if we consider this empirical object in general and, without turning to its agreement with every human sense, ask whether it (not the raindrops, since these, as appearances, are already empirical objects) represents an object in itself, then the question of the relation of the representation to the object is transcendental, and not only these drops are mere appearances, but even their round form, indeed even the space through which they fall are nothing in themselves, but only mere modifications or foundations of our sensible intuition; **the transcendental object, however, remains unknown to us.** (KrV, B 63, emphasis added)

The third layer of the distinction emerges from the methodological and philosophical reflection on sensibility and finds its context in *Transcendental Aesthetics*¹⁰. Moreover, the concept of things in themselves has an exclusively *negative* and *limitative* function. Kant argues that space and time are not concepts and are not abstracted from

¹⁰ In this sense also Zöller: “Die theoretische Unerkennbarkeit der “Dinge an sich” widerspricht auch nicht der in ihrem Begriff angezeigten Betrachtung der Gegenstände unabhängig von sinnlicher Anschauung. Meint doch letzteres nicht die positive intellektuelle Betrachtung der Sachen selbst, sondern die philosophisch-methodische Reflexion auf den *Unterschied* der beiden Betrachtungsweisen der Gegenstände. Ebendiese “kritische Unterscheidung” (B XXVIII) gehört – noch unabhängig von der Restriktion auch der Verstandesfunktion auf den Bereich der sinnlichen Anschauung – zum Themenbereich der Transzendentalen Ästhetik. Der Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung als zweier Betrachtungsweisen derselben Gegenstände entspricht die Abgrenzung der unerfahrbaren Bestimmtheit der Gegenstände in ihrer Eigenexistenz von deren “Wirklichkeit” (B 55/A 38) für das affizierte, empfindende, anschauende Subjekt. Die Zugehörigkeit der Erscheinungen zur Sinnlichkeit faßt Kant mit dem Terminus “Vorstellung” (B 45/A 30; auch “Vorstellungsart”; B 51/A 35). Der ursprüngliche Gegensatz zu “Vorstellung” ist demnach nicht der Gegenstand, das Objekt im Sinn von “Gegenstand der Vorstellung”, sondern es ist das Ding, die Sache “an sich”, nämlich unabhängig von “unserer” sinnlichen Vorstellung der Dinge. (A 369) “Ding an sich” heißt soviel wie das Nicht-Vorgestellte, das Nicht-Vorzustellende. Bezogen auf den grundlegenden Unterschied von Vorstellung des Gegenstandes und dessen absoluter, unvorgestellter Existenz fallen nun auch die *Gegenstände* der Vorstellung auf die Seite der *Vorstellung*. Erscheinungen, so kann es jetzt heißen, sind “bloße” Vorstellungen – und nicht etwa Dinge an sich. Der Satz, daß auch Gegenstände der Vorstellung nur und niemals mehr als Vorstellungen sind oder doch sein könnten, bildet die Grundthese des *Idealismus*.” (Zöller, 1984, p.58s)

experience. They are sensible representations that work as *a priori* forms of our intuition.

Regarding space Kant states that

we can accordingly speak of space, extended beings, and so on, only **from the human standpoint**. If we depart from the subjective condition under which alone we can acquire outer intuition, namely that through which we may be affected by objects, then the representation of space signifies nothing at all. (KrV, B 42f. emphasis added)

Stating that space is a form of our outer intuition of appearances and denying that it is something to things in themselves means accepting the possibility that other kinds of intuitions or even other kinds of external sensible intuitions might exist. It cannot be said what those other forms of intuition and their objects might be, but the concept of things in themselves allows us to accept the possibility that our way of perceiving appearances must not be the only one. Therefore, in the first and the second layer, the concept of thing in itself was determined, while now, at the third layer, it is only a limiting concept. The same stands for time (see KrV, B 51).

Outside appearances, space and time are devoid of meaning. Kant is not saying that space and time might not be determinations of things in themselves, because this position would transcend the limits of transcendental reflection. The point is, then, that even in the event that space and time were determinations of things in themselves, for us, such an assumption means nothing, since this could never be proved. This logical possibility is presented here:

Those alone [space and time] are the field of their validity beyond which no further objective use of them takes place. This reality of space and time, further, leaves the certainty of experiential cognition untouched: for we are just as certain of that **whether these forms necessarily adhere to the things in themselves or only to our intuition of these things**. (KrV, B 56, emphasis added)

In other passages Kant even seems to acknowledge the possibility that our spacial-temporal forms of intuition might be shared with other sensible beings, but immediately calls the attention that this is only a speculation: “It is also not necessary for us to limit the kind of intuition in space and time to the sensibility **of human beings**; it may well be that all finite thinking beings must necessarily agree with human beings in this regard (**though we cannot decide this**)” (KrV, B 72,

emphasis added) So, even *if* space and time are not merely human forms of intuition but also properties of the things in themselves, or a shared form of intuition with other finite thinking beings, we cannot decide about this and therefore this hypothesis has no meaning¹¹. Such issues cannot be answered, and they are, therefore, of no import, since knowing objects as they appear to us is all we can do:

What may be the case with objects in themselves and abstracted from all this receptivity of our sensibility remains entirely unknown to us. We are acquainted with nothing except our way of perceiving peculiar to us, and which therefore **does not necessarily pertain to every being, though to be sure it pertains to every human being.** (KrV, B 59, emphasis added)

It seems to me that in *Transcendental Aesthetics* Kant considers both alternatives, the “two aspect” and the “two world” interpretation. Actually, accepting both positions is a logical consequence of the transcendental reflection within the context of sensibility. If appearances are always subjected to human sensibility, then, by accepting the logic-philosophical possibility of things in themselves, we have to acknowledge not only different kinds of passive sensibilities with other forms of intuition but also an active or original type of sensibility. Exactly because Kant considers both alternatives, he acknowledges that the same objects might be considered from other perspectives *and* that other kinds of objects which are completely alien

¹¹ See: “Die Rede von der transzendentalen Idealität des Raumes und der Zeit läßt sich so als Aussage darüber verstehen, daß beide sinnliche Vorstellungen sind. Im Hinblick auf die Existenz “an sich” der Gegenstände ist die transzendente Idealität der Vorstellungen Raum und Zeit gleichbedeutend mit ihrer Nichtigkeit. Doch handelt es sich hier um eine den sinnlichen Vorstellungen in genere zukommende Nichtigkeit. Alle sinnlichen Vorstellungen stimmen darin überein, daß sie aufgrund ihres Formursprungs im Subjektsvermögen Sinnlichkeit nicht auf die von Sinnlichkeit und Subjektivität unabhängige Eigenexistenz der Gegenstände (“Dinge an sich”) zu beziehen sind. Doch läßt dies den sinnlichkeitsbedingten Bezug der Vorstellungen auf “ihre” Gegenstände (Erscheinungen) unberührt. Die für Raum und Zeit vorgenommene Gleichsetzung von Idealität mit Nichtigkeit oder Bedeutungslosigkeit betrifft also nur die transzendental-ontologische Erwägung der sinnlichen Vorstellungen in ihrer Unbezüglichkeit auf das Absolut-Reale; sie ist durchaus mit der für die gleichen Vorstellungen geltend gemachten empirischen Realität verträglich.” (Zöller, 1984, p.62s) In this sense, I think that the mere hypothesis that space and time could also be features of “things in themselves” is only logical non- impossibility, but as an hypothesis it is meaningless for us. The concept of thing in itself that emerge in the Transcendental Aesthetics is one that indicate *an absolute limit*. I thank here Luis Felipe Garcia and Farhad Alavi for raising questions that called my attention to develop this point further.

to our spatial-temporal structure might exist. The following passages clearly state both options. The first presents the “two world” and the second the “two aspect” reading:

Since we cannot make the special conditions of sensibility into conditions of the possibility of things, but only of their appearances, we can well say that space comprehends all things that may appear to us externally, **but not all things in themselves, whether they be intuited or not, or by whatever subject they may be intuited.** For we cannot judge at all whether the intuitions of other thinking beings are bound to the same conditions that limit our intuition and that are universally valid for us. (KrV, B 43, emphasis added)

[...] appearance, which always **has two sides, one where the object is considered in itself** (without regard to way in which it is to be intuited, the constitution of which however must for that very reason always remain problematic), **the other where the form of the intuition of this object is considered,** which must not be sought in the object in itself but in the subject to which it appears, but which nevertheless really and necessarily pertains to the representation of this object. (KrV, B 55, emphasis added)

Even considering these two possibilities, what is unequivocal is that space-temporal objects are the only ones that our human sensibility has access to. So, we will still be dealing with appearances no matter how deeply our investigation penetrates.

Even if we could bring this intuition of ours to the **highest degree of distinctness** we would not thereby come any closer to the constitution of objects in themselves. For in any case we would still completely cognize only our own way of intuiting, i.e., our sensibility, and this always only under the conditions originally depending on the subject, space and time; what the objects might be in themselves would **still never be known through the most enlightened cognition of their appearance, which alone is given to us.** (KrV, B 60, emphasis added)

Accepting this limitation implies that all human knowledge about appearances will always be that of mere representations of relations (see KrV, B 67). From the point of view of the sciences, the distinction drawn in this third layer is equivalent to a barrier that can never be pushed further: human perception will always be that of appearances and relational. Here, the concept of things in themselves allows us to identify the limits of our sensible perception and then to avoid the illusion of absolute scientism or materialism.

From a philosophical point of view, this third layer has profound metaphysical implications. It allows us to avoid the illusion of absolute realism, which considers space-temporal properties of appearances to be those of entire reality or even reality in itself. This was the case for Newton, who considers space and time as two absolute entities that would exist even without any appearances, and for Leibniz, who considers time and space properties of things in themselves.

What is not to be encountered in the object in itself at all, but is always to be encountered in its relation to the subject and is inseparable from the representation of the object, is appearance, and thus the predicates of space and of time are rightly attributed to the objects of the senses as such, and there is no illusion in this. On the contrary, if I attribute the redness to the rose in itself, the handles to Saturn or extension to all outer objects in themselves, without looking to a determinate relation of these objects to the subject and limiting my judgment to this, **then illusion first arises**. (KrV, B 70n., emphasis added)

Thus, the distinction between appearances and things in themselves at L3 is strictly negative and only serves to restrict our sensibility so that it cannot be regarded as the only one possible. Because other types of sensibility are conceivable, whether passive or active, then it is conceivable that *the same objects* might be perceived from another perspective, while there *might exist other kinds of objects*, which fail even to appear to us. Nevertheless, the thing in itself is still only *a negative one*, since we are not even stating its existence. For the sciences, this concept prevents an illegitimate entry of pseudo-objects, which might lead to metaphysical phantasies. For philosophy it helps to detect the illusion that extends our perception to things in themselves. In other words, the transcendental reflection regarding our sensibility allows us to establish the *limits of our possible perception*.

Fourth Layer (L4) – Sensibility's limitation by Understanding – Transcendental Analytics

In L3, the transcendental distinction between appearances and things in themselves is based on the limitations on our sensibility arising from the consideration of other potential ones. In L4, that distinction receives another meaning, which results from the **limitation of our sensibility by our understanding**. In L3, things in themselves are a

mere possibility and carry *no positive meaning*. Now, things in themselves are something that we can at least *think* about, even though only in a problematic way.

Things in themselves are understood on the basis of the distinction between *thinking* and *knowing* and herein lies the “two aspects” of the same object, as proposed by Allison and Prauss. One of the central aims of transcendental idealism is to ensure that the *same thing* might be considered from two distinct perspectives, from the point of view of appearances and from that of the things in themselves. It is only this meaning of things in themselves that makes it possible to consider human beings as being subject to two simultaneous kinds of legislation. On the one hand, the laws of nature for human beings considered as appearances and, on the other, the laws of freedom for human beings considered as noumena. In other words, if we cannot give a positive argument for the legitimacy of considering the *same* object under two different perspectives, then we cannot speak of morality *in this world*. It is important to stress that, in L3, the “two aspect” interpretation was only a possibility, but in L4 we have a positive argument to sustain the transcendental validity of this reading.

In *Transcendental Aesthetics*, Kant argues “that all the manifold of sensibility stand under the formal condition of space and time” (KrV, B 136), while in *Transcendental Analytics* his aim is to establish “that all the manifold of intuition stand under conditions of the original synthetic unity of apperception” (KrV, B 136). As *a priori* representations of understanding, categories function as rules of synthesis through which the given manifold of sensibility is combined and ordered under the unity of apperception (see KrV, B 145). Beyond this synthetic function, categories have no significance or proper use, nor are they absolutely limited to appearances:

Space and time are valid, as conditions of the possibility objects can be given to us, no further than for objects of the senses, hence only for experience. Beyond these boundaries they do not represent anything at all, for they are only in the senses and outside of them have no reality. **The pure concepts of the understanding are free from this limitation and extend to objects of intuition in general, whether the latter be similar to our own or not, as long as it is sensible and not intellectual.** But this further extension of concepts beyond our sensible intuition does not get us anywhere. For they are then merely empty concepts of objects, through which we cannot even judge whether the latter are possible or not – mere forms of thought without objective

reality—since we have available no intuition to which the synthetic unity of apperception, which they alone contain, could be applied, and that could thus determine an object. Our sensible and empirical intuition alone can provide them with sense and significance. (KrV, B 48, emphasis added)

This broadening of categories to objects in general is only logical and does not allow any real meaning or use of them. However, it is exactly this wider breadth that allows the transcendental distinction between *thinking* and *knowing* and also between appearances and things in themselves:

To think an object and to cognize an object are thus not the same. For two components belong to cognition: first, the concept, through which an object is thought at all (the category), and second, the intuition, through which it is given; for if an intuition corresponding to the concept could not be given at all, then **it would be a thought as far as its form is concerned, but without any object**, and by its means no cognition of anything at all would be possible, since, as far as I would know, nothing would be given nor could be given to which my thought could be applied. Now all intuition that is possible for us is sensible (Aesthetic), thus for us **thinking of an object in general through a pure concept of the understanding** can become cognition only insofar as this concept is related to objects of the senses. (KrV, B 146, emphasis added)

This extension is grounded in a second order discourse of transcendental reflection, which deals in L4 with the faculty of understanding. So, by the concept of transcendental object or objects in general, Kant is thinking from a point of view that considers objects void of any aspect of our intuition, and, therefore, we are not actually making a proper use of the categories. They are not being used to determine the object, since “it is not yet a genuine cognition if I indicate what the intuition of the *object* is not, without being to say what is then contained in it” (KrV, B 149). At the level of transcendental reflection, it is valid to *think* that the “object in general”, or the “transcendental object”, provides the grounds for appearances. In a sense, we assume the output of L3, but linked now with the complexity of the perspective of discursive understanding, which is to a certain extent independent of any particular sensibility. So,

categories are not restricted in thinking by the conditions of our sensible intuition, but have an unbounded field, and only the cognition of objects that we think, the determination of the object,

requires intuition; **in the absence of the latter, the thought of the object can still have its true and useful consequences for the use of the subject's reason, which, however, cannot be expounded here**, for it is not always directed to the determination of the object, thus to cognition, but rather also to that of the subject and its willing. (KrV, B 166n. emphasis added)¹²

The concept of things in themselves that emerges allows us to determine *the boundaries of our sensible cognition*:

The understanding accordingly bounds sensibility without thereby expanding its own field, and in warning sensibility not to presume to reach for things in themselves but solely for appearances **it thinks of an object in itself, but only as a transcendental object, which is the cause of appearance (thus not itself appearance), and that cannot be thought of either as magnitude or as reality or as substance, etc.** (since these concepts always require sensible forms in which they determine an object); it therefore remains completely unknown whether such an object is to be encountered within or without us, whether it be out along with sensibility or whether it would remain even if we took sensibility away. If we want to call this object a noumenon because the representation of it is nothing sensible, we are free to do so. But since we cannot apply any of our concepts of the understanding to it this representation still remains empty for us, and **serves for nothing but to designate the boundaries of our sensible cognition** and leaves open a space that we can fill up neither through possible experience nor through the pure understanding. (KrV, B 344f., emphasis added)

When Kant writes about the object in itself as the “cause of appearance”, he is not thinking of any noumenal causality. This is only an improper use of the concept of causality, which is inevitable in the second order discourse of transcendental reflection (a similar point to the case where Kant writes that the transcendental apperception exists, see KrV, B 159). In L3 Kant fix the boundaries of our perception, while in the fourth level he draws the *boundaries of our sensible cognition*. In some manner, both have the same objective extension, but they involve

¹² “But if (...) I leave out intuition, then there still remains the **form of thinking, i.e., the way of determining an object for the manifold of a possible intuition. Hence to this extent the categories extend further than sensible intuition, since they think objects in general seeing to the particular manner (of sensibility) in which they might be given.** But they do not thereby determine a greater sphere of objects, **since one cannot assume that such objects can be given without presupposing that another kind of intuition than the sensible kind is possible**, which, however, we are by no means justified in doing.” (KrV, B 309, emphasis added)

different meanings, since the context of L4 allows us *to think of a problematic extension*. In other words,

the concept of a noumenon is therefore merely a *boundary concept*, in order to limit the pretension of sensibility, and therefore only of negative use. But it is nevertheless **not invented arbitrarily, but is rather connected with the limitation of sensibility**, yet without being able to posit anything positive outside of the domain of the latter. (KrV, B 310, emphasis added)

So, although the extension has only a problematic meaning, it is not arbitrary but necessary. In L3 we only assume the potential existence of other kinds of sensibility, while in L4 we are dealing not only with the nature of the relationship of our understanding to our sensibility.

In L4 the particular feature of illusion is to assume that mere logical forms can determine real objects.

We therefore think something in general, and on the one side determine it sensibly, only we also distinguish the object represented in general and *in abstracto* from this way of intuiting it; thus there remains to us a **way of determining it merely through thinking** that is, to be sure, **a merely logical form without content**, but that **nevertheless seems to us** to be a way in the **object exists in itself** (*noumenon*), without regard to the intuition to which our sensibility is limited. (KrV, B 345f., emphasis added)

The illusion that the object in general exists in itself or that we might do *a priori* judgments about it will never disappear, yet through transcendental reflection its problematic reality can be asserted and thus the error avoided.

As mentioned above, the proper interpretation here is the “two aspect” reading. The same object might be considered, on the one hand, as a pure object of thought, and on the other, as an object of possible knowledge when related to our sensible intuition. It is imperative for Kant’s critical project to ensure that the *same objects* might be considered from two different perspectives, because only then can he conclude, in the solution of the *Third antinomy*, that human beings might be considered both under the laws of nature and under that of freedom. Otherwise, we could only consider that human beings are in this life under the laws of nature and in another life (afterlife) under that of freedom. This would not enable us to find a way to think freedom and morality as compatible in *this world*. This outcome is only possible

if in L4 we have *the legitimacy*, which means *a positive argument to think the same object* from two different perspectives. In L3, the “two aspect” interpretation was a mere possibility (or better, it was not an impossibility), but in L4 it is a necessary outcome.

Fifth Layer (L5) - Reason’s limitation of understanding – Transcendental Dialectics

In L5, Kant deals with the limitation of understanding by the faculty of reason (strict sense). In the structure of the first *Critique*, this concept of things in themselves appears at the end of *Transcendental Analytics*, but it is actually used and justified in *Transcendental Dialectics*. Now, the concept of things in themselves is more used as noumena and understood with recourse to the “two world” interpretation. So, we are thinking of objects without any empirical counterpart, such as God.

In L5 we consider the possibility of *a different kind of understanding*, an intuitive one. In this case, categories would not be rules for synthesis, and, therefore intuitive understanding could grasp the object as an analytical whole. Sometimes, Kant names it as an *intellectus archetypus*¹³, which might be a kind of divine understanding that could even create the object simply by thinking of it. Even if we cannot have a clear notion of how it might work, the transcendental reflection has to assume its possibility, otherwise we would be saying that our kind of understanding is the only possible, which would be a dogmatic position¹⁴. It follows from this assumption that things in themselves or noumena indicate other kinds of objects, distinct from those that appear to us. So, the “two world” interpretation finds here its proper place, since we are not considering a numeric identity between

¹³ Kant mentions this possibility in KrV, B 145 and develops it further in *CJ*, paragraph 77.

¹⁴ See: “the human understanding cannot even form for itself the least concept of another possible understanding, either one that would intuit itself or one that, while possessing a sensible intuition, would possess one of a different kind than one grounded in space and time.” (KrV, B 139) And also: “it would be an even greater absurdity for us not to allow any things in themselves at all, or for us to want to pass off our experience for the only possible mode of cognition of things – hence our intuition in space and time for the only possible intuition and **our discursive understanding for the archetype of every possible understanding** – and so to want to take principles of the possibility of experience for universal conditions on things in themselves.” (Prol, AA 04: 350f.)

appearances and noumena. In other words, the concept of noumena dictates here the possibility of a set of things that have their existence in an intelligible world. We find this position in the following passages:

Nevertheless, if we call certain objects, as appearances, beings of sense because we distinguish the way in which we intuit them from their constitution in itself, then it already follows from our concept that to these we as it were oppose, as objects thought merely through the understanding, **either other objects** conceived in accordance with the latter constitution, even though we do not intuit it in them, **or else other possible things, which are not objects of our senses at all** and call these beings of understanding (*noumena*). (KrV, B 306, emphasis added)

Now since such an intuition, namely intellectual intuition, lies absolutely outside our faculty of cognition, the use of the categories can by no means reach beyond the boundaries of the objects of experience; and although beings of understanding certainly correspond to things of sense, and **there may even be beings of understanding to which our sensible faculty of intuition has no relation at all, our concepts of understanding**, as mere forms of thought for our sensible intuition, **do not reach these in the least**. (KrV, B 308f., emphasis added, see also KrV, B 344.)

If in L4 we had the confirmation of the “two aspect” interpretation, in L5 we have the confirmation of the “two world” reading.

Conditional knowledge is the only one that the sensible world allows, i.e., appearances are known always in relation to our faculty of mind, which works through synthesis. Appearances are always conditioned, which means that they are always dependent on other conditions. In this case, the series of conditions remains always incomplete. Reason *feels a need* to end this incompleteness and therefore it “removes” the categories from the function of synthesizing intuitions and applies them to *thinking* the unconditioned¹⁵. In other words, we have a “higher need than that of merely spelling out

¹⁵ See: “Reason demands this in accordance with the principle: *If the conditioned is given, then the whole sum of conditions, and hence the unconditioned, is also given*, through which alone the was possible. Thus *first*, the transcendental ideas will really be nothing except categories extended to the unconditioned, and the former may be brought into a table ordered according to the headings of the latter.” (KrV, B 436)

appearances according to a synthetic unity in order to be able to read them as experience” (KrV, B 370). Therefore, an internal division emerges in our faculty of understanding. On the one hand, Kant starts to call understanding in a strict sense the faculty of categories that determine appearances, while, on the other, he calls reason in a strict sense the faculty of understanding that projects itself outside the conditional use of categories and creates other kinds of conceptual representations called transcendental ideas. While, in L4, understanding had laid the boundaries of sensibility, now, in L5, it is reason that limits our understanding. In this case, the concept of noumena or things in themselves indicates other kinds of entities, which do not appear to us. Those are pure intelligible and unconditional things. Kant is careful enough not to state the existence of said intelligible things, because this would be a dogmatic move. What he does state is the transcendental possibility of those entities as pure intelligible things of our ideas.

In *Prolegomena* we find a detailed characterization of the meaning and utility of the distinction drawn in L5:

Now reason clearly sees: that the sensible world could not contain this completion, any more than could therefore all of the concepts that serve solely for understanding that world: space and time, and everything that we have put forward under the name of the pure concepts of the understanding. The sensible world is nothing but a chain of appearances connected in accordance with universal laws, which therefore has no existence for itself; it truly is not the thing in itself, and therefore it necessarily refers to that which contains the ground of those appearances, to beings that can be cognized not merely as appearances, but as things in themselves. **Only in the cognition of the latter can reason hope to see its desire for completeness in the progression from the conditioned to its conditions satisfied for once. (...) We should, then, think for ourselves an immaterial being, an intelligible world, and a highest of all beings (all noumena), because only in these things, as things in themselves, does reason find completion and satisfaction,** which it can never hope to find in the derivation of the appearances from the homogeneous grounds of those appearances; and we should think such things for ourselves because the appearances **actually do relate to something distinct from them** (and so entirely heterogeneous), in that appearances always presuppose a thing in itself, and so provide notice of such a thing, whether or not it can be cognized more closely. (Prol, AA 04: 353ff., emphasis added)

So, it is only with the “two world” perspective that we might think about beings with no empirical counterpart, such as God. It is only

at L5 that Kant is able to ground his theory of the regulative use of ideas. When we think of a wise creator of nature, we do not determine the existence of God, but we *think* of it as a being that “exists” outside the realm of appearances (see KrV, B 589) and from which we might think the articulate whole of possible experience. In *Prolegomena* we find one of the best descriptions of this move:

Experience, which contains everything that belongs to the sensible world, does not set a boundary for itself: From every conditioned it always arrives merely at another conditioned. That which is to set its boundary must lie completely outside it, and this is **the field of pure intelligible beings**. For us, however, as far as concerns the *determination* of the nature of these intelligible beings, this is an empty space, and to that extent, if dogmatically determined concepts are intended, we cannot go beyond the field of possible experience. (...) **But setting the boundary to the field of experience through something that is otherwise unknown to it is indeed a cognition that is still left to reason from this standpoint**, whereby reason is neither locked inside the sensible world nor adrift outside it, but, **as befits knowledge of a boundary, restricts itself solely to the relation of what lies outside the boundary to what is contained within.**

Natural theology is a concept of this kind, on the boundary of human reason, since reason finds itself compelled to look out toward the idea of a supreme being (and also, in relation to the practical, to the idea of an intelligible world), **not in order to determine something with respect to this mere intelligible being (and hence outside the sensible world), but only in order to guide its own use within the sensible world in accordance with principles of the greatest possible unity (theoretical as well as practical)**, and to make use (for this purpose) of the relation of that world to a free-standing reason as the cause of all of these connections – **not, however, in order thereby merely to fabricate** a being, but, since beyond the sensible world there must necessarily be found something that is thought only by the pure understanding, in order, in this way, **to determine this being, though of course merely through analogy.** (*Prol.* AA 04: 360f., emphasis added)

Analogy is what enables us to insert some content in the concept of God (see also KrV, B 594). This determination is merely regulative, which means that we do not know anything objectively about God as such, not even if it actually exists (in the sense of the proper use of the category of existence). So, this *analogical determination*, which enables us to make a regulative use, is necessary *when* we want to go

beyond every *given* experience and deal with the *field of possible experience*, which is the intention of *scientific theories*.

Although it is **only an idea (*focus imaginarius*)** – i.e., a point from the concepts of the understanding do not really proceed, since it lies entirely outside the bounds of possible experience nonetheless still serves to obtain these concepts the greatest unity alongside the greatest extension. Now of course it is from this that there arises the deception, as if these lines of direction were shot out from an object lying outside the field of possible empirical cognition as object are seen behind the surface of a mirror); yet **this illusion** (which can be prevented from deceiving) **is nevertheless indispensably necessary if besides the objects before our eyes we want to see those that lie far in the background, i.e., when, in our case, the understanding wants to go beyond every given experience** (beyond this part of the whole of possible experience), and hence wants to take the measure of its greatest possible and uttermost extension. (KrV, B 272 f. emphasis added)

The peculiar feature of illusion in L5 is to consider those intellectual entities as actually existing. The illusion in itself is useful and even necessary when we want to make regulative use of ideas. The error happens only when we let the illusion deceive us and actually state the existence of said entities rather than merely acting *as if* they were real. In other words, the “two aspect” interpretation cannot deal properly with the assumptions demanded by the regulative use of ideas, such as the assumption of God. According to the regulative use of ideas, we have to act and think as if God were real, even if we are not determining Its existence in a proper sense. It is only with the distinction between a sensible and an intelligible world, which implies the logical-reflexive assumption of an intelligible world, that we might grasp the full dimension of the regulative use of ideas.

Even if said regulative use of ideas solely implies an “as if”, which does not constitutively determine the noumena, we still have to assume *a kind of noumenal reality*. So, we could talk about a noumenal ontology on the level of mere *thinking*,¹⁶ an ontology of merely

¹⁶ Someone could argue that the “two perspective” interpretation would deal properly with this kind of assumption, since we are dealing merely with an analogical determination in thinking. However, even then we would be stating more than only a fiction. We are assuming, at the level of thinking, that there is an entity that does not have any empirical counterpart. So, the case of God is different from the transcendental I think, which we could state that has an empirical counterpart. For this reason, I do not think that the “two perspective” interpretation could deal well with what is required by the regulative use of ideas.

intelligible beings, which cannot be reduced to the concept of a mere fiction but is object of a regulative theory. This means that when we think of a systematic and organized nature, which must be thought of as a product of a wise intellect, we must then inevitably *think of the existence* of such an intellectual being, that we normally call God. So, we are inevitably assuming the point of view of “two worlds”, which lacks a numerical identity of entities. In other words, without the “two world” interpretation sustained in L5 we would not be able to understand an important aspect of the transcendental reflection developed in *Transcendental Dialectics*.

If in L3 Kant draws the boundaries of our *possible perception* and in L4 he deals with those of our *possible knowledge*, now, at L5, the concept of noumena allows him to draw the boundaries of *possible experience*, that is intrinsically related to our capacity of build scientific theories. Only with the regulative use of ideas we may surpass the simple “spelling out appearances according to a synthetic unity in order to be able to read them as experience” (KrV, B 370). The difference between real and possible experience is the concept of nature understood as a system of laws, which needs large coordinated spheres of scientific theories. Only with the maxims of reason our understanding can reach systematic unity and then draw the boundaries of possible experience. Therefore,

[t]he understanding constitutes an object for reason, just as sensibility does for the understanding. To make systematic the unity of all possible empirical actions of the understanding is a business of reason, just as the understanding connects the manifold of appearances through concepts and brings it under laws. (KrV, B 292)

In L4 the understanding was limiting our sensibility, while in L5, reason is what limits our understanding.

Now since every principle that establishes for the understanding a thoroughgoing unity of its use *a priori* is also valid, albeit only indirectly, for the object of experience, the principles of pure reason will also have objective reality in regard to this object, yet not so as to *determine* something in it, but only to indicate the procedure in accordance with which the empirical and determinate use of the understanding in experience can be brought into thoroughgoing agreement with itself, by bringing it *as far as possible* into connection with the principle of thoroughgoing unity; from into connection it is derived. (KrV, B 693f)

In the transcendental layers, Kant never theoretical determines the noumena nor is he deceived by transcendental illusion. He manages to find different aspects and uses of the problematic concept of things in themselves to draw different kinds of boundaries, which do not stand in opposition to each other, but are systematically coordinated. In L5, with the regulative use of ideas, he manages to expand our experience as far as possible. So, for example, the regulative principle that nature does not make leaps in its products, helps naturalists to search for a gradual process of evolution, even when they do not have yet any real experience of it. Now, this teleological principle of investigation does not determine any supra sensible being, yet it is not merely a fiction that we might voluntarily create to satisfy whatever needs we have and then put aside as an unnecessary tool. The concept of God is not a mere fiction, but it is also not a real entity that we may know. Similar to the transcendental “I”, “God” functions here as a transcendental assumption in case we want to use the maxims of reason to structure scientific theories. Taking the regulative use of ideas seriously implies attributing to it *by analogy categories such as existence*. We are dealing, then, in the critical boundaries of the transcendental reflection with a kind of *noumenal ontology*, at least as far as *thinking* is concerned. Kant stresses, however, that we can never be careful enough when dealing with the regulative use of reason and the illusion of intelligible beings intrinsic related to it. Without the *CPR* we may fall easily into the common errors of lazy reason (*ignava ratio*) and perverted reason (*perversa ratio*) (see KrV, B 717f.).

Sixth Layer (L6) – Reason’s practical determination of noumena – Doctrine of Method

The perspective changes completely in L6. Kant no longer deals with reason in its theoretical use, but with the practical use by which reason establishes what has to be done. There is some difficulty with the label “transcendental” here, at least in the strict sense as defined in the beginning of the first *Critique* (see KrV, B 25; 80). Kant himself was sometimes flexible with his terminology. “Transcendental” has also a more generic meaning indicating the philosophical level of

investigation (see KrV, B 844). Therefore, even if L6 concerns the practical use of reason, it is still the object of transcendental reflection.

In L5, the concept of noumenon is determined by analogy and has a solely regulative use. In L6, noumena stands for those unconditioned ideas determined by practical reason. In L5, the intention was drawing the boundaries of the field of possible experience, while in L6 the objective is to legitimize another kind of reality inside the field of possible experience. In L5, God is *thinking* as a higher understanding that creates a systematic nature, from which we are part. In L6, at least in the first *Critique*, God is thought as the *wise moral* author of the world that *motivates* us to act morally. While in L5, the concept of God helps us to know the empirical laws of nature and their particular forms, in L6 God allows us to *believe* in the creation of a moral world.

I call the world as it would be if it were in conformity with all moral laws (as it *can* be in accordance with the *freedom* of rational beings and *should* be in accordance with the necessary laws of *morality*) *a moral world*. **This is conceived thus far merely as an intelligible world**, since abstraction is made therein from all conditions (ends) and even from all hindrances to morality in it (weakness or impurity of human nature). Thus far **it is therefore a mere, yet practical, idea, which really can and should have its influence on the sensible world, in order to make it agree as far as possible with this idea. The idea of a moral world thus has objective reality**, not as if it pertained to an object of an intelligible intuition (for we cannot even think of such a thing), but as pertaining to the sensible world, although as an object of pure reason in its practical use and a *corpus mysticum* of the rational beings in it, insofar as their free choice under moral laws has thoroughgoing systematic unity in itself as well as with the freedom of everyone else. (KrV, B 836, emphasis added)

The concept of a moral world directly says that the intelligible world has objective practical reality. It allows for a kind of theoretical determination but only with practical intentions or for a practical use (see KrV, B 844f).

In L5 we can only make conditional use of the concept of noumenon, namely, we might think of an intelligible world in case we want to have a regulative use of ideas. This conditionality results from our *theoretical interest* in drawing the *boundaries of with our possible experience*. We might decide to decline this regulative use of ideas, at the cost of not having an interconnected system of empirical experience. In L6 there is no such conditionality, so there is no other option. Reason

in its practical use requires us to assume *noumenal reality*. In this sense, practical reason determines the noumena, but only for a practical use and with a practical intent, so we might have proper and interconnected use of practical ideas.

Now since we must necessarily represent ourselves through reason as belonging to such a [intelligible] world, although senses do not present us with anything except a world of appearances, **we must assume** the moral world to be a consequence of our conduct in the sensible world; and since the latter does not offer such a connection to us, we must assume the former to be a world that is future for us. Thus God and a future life are two presuppositions that are not to be separated from the **obligation that pure reason imposes on us** in accordance with principles of that very same reason. (KrV, B 839, emphasis added)

This practical determination of noumena is not intended to overthrow the previous boundaries built up from L3 to L5. This determination involves, instead, theoretical assumptions only *with a strictly practical aim*.

And thus, in the end, pure reason, although only in its practical use, always has the merit of connecting with our highest interest a cognition that mere speculation can only imagine but never make valid, and of thereby making it into not a demonstrated dogma but yet an absolutely necessary presupposition for reason's most essential ends. (KrV, B 846)

The boundaries from L3 to L5 are respected because the ideas of God, practical freedom, and future life are not used to derive any theoretical statement for nature and knowledge (as happens in the mistake of perverted reason). Actually, a theoretical determination (as the use of the category of existence to think about God) is carried out only *for the benefit* of moral laws and freedom. In *Critique of practical reason* Kant expresses this point more clearly and states that theoretical reason agrees to *grant* its categories, such as existence, so practical reason might represent the possibility of its entire object, the highest good (see KpV, AA 05: 135). So, the doctrine of postulates of practical reason, that states the existence of freedom, the immortality of the soul and God is a *theoretical concession of categories for practical purposes*.

Both in L5 and L6, reason must use analogical procedures in order to think the content of ideas, but in L5 a conditional need had driven us to talk about our possible experience, while in L6 an *unconditional need drives us for the benefit our practical experience*.

This unconditional need is not limited to the sphere of the question “What should I do?”, but also includes the sphere of “What may I hope?”. The obligatory nature of moral law requires us to have a practical use of ideas.

Two kinds of illusion arise in L6 and work in different directions. The first follows the direction from L5 to L6, while the second follows the direction from L6 to L5. So, on the one hand (from L5 to L6), there is the illusion that deceives practical empiricists or sceptics who restrict practical knowledge on the basis of what is normally done. In this regards Kant states:

For when we consider nature, experience provides us with the rule and is the source of truth; but with respect to moral laws, experience is (alas!) the **mother of illusion**, and it is most reprehensible to derive the laws concerning what *I ought to do* from what *is done*, or to want to limit it to that. (KrV, B 373, emphasis added)

On the other hand (from L6 to L5), there is the illusion of pushing practical assumptions into the theoretical domain. Thus, this illusion regards moral theology as a transcendental one, namely, the practical determination of noumena is used to derive a set of theoretical propositions for theoretical reason, which ends by destroying the morally legislative reason itself and also sciences. This point is stressed in the following passage:

Moral theology is therefore only of immanent use, namely for fulfilling our vocation here in the world by fitting into the system of all ends, not for fanatically or even impiously abandoning the guidance of a morally legislative reason in the good course of life in order to connect it immediately to the idea of the highest being, which would provide a transcendental use but which even so, like the use of mere speculation, must pervert and frustrate the ultimate ends of reason. (KrV, B 847)

In L5, the noumena are determined through analogy, resulting in *regulative knowledge*, while in L6 the analogical determination of noumena yields *a belief or faith*. In this sense we should read the famous passage from the Preface B:

I cannot even *assume God, freedom and immortality* for the sake of the necessary practical use of my reason **unless I simultaneously deprive speculative reason of its pretension to extravagant insights**; because in order to attain to such insights, speculative reason would have to help itself to principles that in fact reach only to objects of possible experience, which, if they were to be applied to what cannot be an

object of experience, then they would always actually transform it into an appearance, and thus declare all *practical extension* of pure reason to be impossible. Thus **I had to deny knowledge in order to make room for faith.** (KrV, B XXX, emphasis added)

Characterizing this practical determination of noumena as subject to faith is first proposed in the first *Critique*. In the second *Critique*, some aspects of this faith become practical knowledge. In the latter work, is possible to argue that L6 is divided into two additional categories. The first, let us call it L6a, would be the practical knowledge grounded directly on moral law (the knowledge of freedom as the *ratio essendi* of morality), while the second, which we may call L6b, would become the strict field of practical belief (the belief in God and in a future life or even the believe in the moral progress in history). The former requires a practical constitutive use of reason, while the latter only needs its practical regulative use. This latest distinction, however, is beyond the scope of this work and I have developed it elsewhere¹⁷.

Final Remarks

This paper proposes a roadmap to the *Critique of pure reason*, using the concept of things in themselves as its reference point. The topography of the first *Critique* is not simple. We are not dealing with a single plain, but rather with complex contexts and meanings, that are systematically interconnected. In a geological framework, we could say that there are different layers of things in themselves, and each one has a peculiar meaning and occupies a specific argumentative context. Each layer deals also with a peculiar kind of illusion and is subject to a particular type of deception. Even if Kant is not always rigorous in the use of words, I think that we might find in each layer *some terminological prevalence*. So, in the first three layers Kant *usually* uses the expression “thing in itself”. In the fourth layer he tends to use the concept of “transcendental object” or object in itself. In the fifth layer we find more often “noumena” and “intelligible world” or “intelligible

¹⁷ I have dealt with some aspects of this distinction in Klein (2013, 2014, 2017, and 2019).

being”, while in the sixth layer we see both “intelligible world” and “moral world”¹⁸.

I believe that this interpretation enables us to reconcile longstanding disagreements in the secondary literature about how to interpret the diverse and apparently contradictory passages of the first *Critique*. Some scholars have gone so far as to declare the impossibility to decide between the “two world” and the “two aspect” interpretations as the textual evidence appears in roughly equal amounts (see Wood, 2005, 63f). I followed the hermeneutical principle constitutive of Kant’s transcendental philosophy, namely, the contextual analysis of faculties and their respective representations and proper use. The unifying ground of all the different meanings of things in themselves is the following: firstly, all meanings are interconnected in a single framework in the sense that each level is reframed by the next; secondly, at least at philosophical level, all meanings are grounded on the transcendental reflection and there has not been any theoretical *constitutive* determination of them; third, each concept is used in order to identify the adequate use of a faculty and a specific kind of illusion; fourth, in addition to the lack of contradiction, all meanings actually allow and even require the former levels, so they work as a teleological whole that gives our reason the broader possible scope. In other words, each level has its meaning articulated with the antecedent and subsequent levels, so reason could reach the broader theoretical and practical use as an articulated whole.

Even if we are unable to theoretically know things in themselves in a transcendental sense, we can justify different concepts and we can make different *positive uses of them*, both to benefit of our knowledge and in order to framing our agency. Using a building metaphor (which Kant also frequently uses), we could say that each layer constitutes a new floor in the first *Critique* building. In a sense, each floor has the same area and uses the material available in the “land of truth”. As we build up and get a higher perspective, we do not leave the island, but we get a better view of its boundaries and its inner relations.

¹⁸ I tend also to agree that the variations of terminology can also be related with Kant’s intention to discuss some specific issue of the history or philosophy (see De Boer 2014), but again I do not think that he is always very strict in his use of terminology.

This land, however, is an island, and enclosed in unalterable boundaries by nature itself. It is the land of truth (a charming name), surrounded by a broad and stormy ocean, the true seat of illusion, where many a fog bank and rapidly melting iceberg pretend to be new lands and, ceaselessly deceiving with empty hopes the voyager looking around for new discoveries, entwine him in adventures from which he can never escape and yet also never bring to an end. (KrV, B 294f.)

References

- ALLISON, H. E. *Kant's Transcendental Idealism: Revised and Enlarged Edition*. New Haven: Yale University Press (1st edn 1983), 2004.
- AQUILLA, R. E. *Representational Mind: A Study of Kant's Theory of Knowledge*. Bloomington: Indiana University Press, 1983.
- DE BOER, K. *Kant's Reform of Metaphysics: The Critique of Pure Reason Reconsidered*. CUP, 2020.
- DE BOER, K. Kant's Multi-Layered Conception of Things in Themselves, Transcendental Objects, and Monads. *Kant-Studien*, 105(2), 221-260, 2014.
- GUYER, P. *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- KANT, I. *The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant*. CUP. (1998ff)
- KLEIN, J. T. "Die Weltgeschichte im Kontext der Kritik der Urteilstkraft". *Kant-Studien*, v. 104, p. 188-212, 2013.
- KLEIN, J. T. "Kant's constitution of a moral image of the world". *Kriterion*, v. 60, p. 103-125, 2019.
- KLEIN, J. T. "Sobre o significado e a legitimidade transcendental dos conceitos de precisão, interesse, esperança e crença na filosofia kantiana". *Veritas* (Porto Alegre), v. 59, p. 143-173, 2014.
- KLEIN, J. T. "The practical-regulative teleology and the idea of a universal history in the Critique of pure reason". In: Leonel Ribeiro dos Santos; LOUDEN, R. B.; MARQUES, U. R. A. (Org.). *Kant e o a Priori*. 1ed. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2017, v. 1, p. 291-302.
- OBERST, M. "Two worlds and two aspects: on Kant's distinction between things in themselves and appearances". *Kantian Review*, 20, 1, 53–75, 2015.
- PRAUSS, G. *Erscheinung: ein Problem der Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: de Gruyter, 1971.
- PRAUSS, G. *Kant und das Problem der Dinge an sich*. Bonn: Bouvier, 1974.
- ROBINSON, H. "Two Perspectives on Kant's Appearances and Things in Themselves". *Journal of the History of Philosophy*, 32, 411–41, 1994.
- STEVENSON, L. "Kant's many concepts of appearances". In. *Cogito* v.12, n.3, 181-186, 1998.
- VAN CLEVE, J. *Problems from Kant*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- WOOD, A. W. *Kant*. Malden: Blackwell, 2005.
- ZÖLLER, G. *Theoretische Gegenstandsbeziehung bei Kant*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1984.

Abstract: In this paper I argue that in the first *Critique* and in the *Prolegomena* Kant's distinction between Appearances and Things in themselves do not belong to a single, one-dimensional system, but actually entails six different layers. Each layer has a particular perspective on the concept of things in themselves, which is used for drawing specific boundaries regarding appearances and is related to a particular kind of illusion. I also argue that these six different meanings of things in themselves are systematically articulated according the broader use of reason in its theoretical and practical field.

Keywords: Things in themselves, appearances, illusion, theoretical and practical interests.

Recebido em: 11/2020

Aprovado em: 12/2020

Für wen schreibt Kant und warum? Kants Haltung als philosophischer Schriftsteller in seinen Vorreden

[For whom does Kant write and why? Kant's attitude as philosophical writer in his prefaces]

Sandra Eleonore Johst*

Hochschule für Philosophie in München (Munich, Germany)

Ein Vorwort zu den Vorworten: Auf der Schwelle von Innen und Außen

Warum schreiben Philosophen so, wie sie schreiben? Eine Antwort auf diese Frage steht vermutlich in engem Zusammenhang mit dem Philosophieverständnis des Autors. Denn sowohl das inhaltliche Argumentieren als auch die Wahl einer geeigneten Präsentation dieser Argumentation können das Ergebnis einer gründlichen Reflexion sein. Wenn sowohl die präsentierte Reflexion als auch die reflektierte Präsentation auf Gründe desselben denkenden Ursprungs verweisen, so verhalten sich das Verständnis beider bezogen auf diesen Ursprung supplementär. Das Verständnis des Schriftstellertums erlaubt somit Aufschluss über das Verständnis der jeweiligen Philosophie und vice versa. Die folgenden Ausführungen unternehmen den Versuch Kants Reflexionen über sich als Autor und seine Leser zu entdecken, um das Verständnis seiner Philosophie in Hinsicht auf ihre geeignete Präsentation zu ergänzen.

Es gibt Grund zu der Annahme, dass Kant sich bewusst mit Form und Funktion seiner schriftstellerischen Tätigkeit auseinander gesetzt

* E-mail: s.johst@mail.de

hat. Er zählt zu den Autoren, welche die Resonanz ihrer Werke und ihre wachsende Bekanntheit miterleben. Christian Garve schreibt ihm 1792, es sei die größte Belohnung eines Selbstdenkers, wenn er die Denkkräfte anderer in Tätigkeit setze und fügt hinzu: „Wenige Schriftsteller haben diesen Endzweck durch ihre Werke in einem so hohen Grade erreicht, wenige, noch bey ihrem Leben, eine so ausgebreitete Wirkung davon gesehen, als Sie.“ (Br, AA 11: 432) Während die *Kritik der reinen Vernunft* von 1781 zunächst nicht die erhoffte Wirkung und Anerkennung im öffentlichen Raum erfuhr, häuften sich bereits Mitte der 1780er Jahre Bücher für und wider Kants kritischem System (vgl. Kühn, 2004, S. 368). Seine schriftstellerische Produktion im Anschluss an die erste Kritik war rege: Es folgten die *Prolegomena* 1783, die *Grundlegung* 1785, die *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft* 1786, die *Kritik der praktischen Vernunft* 1788 und die *Kritik der Urteilkraft* 1790. Durch Rezensionen und Aufsätze in Zeitschriften erreichte er zudem nicht nur ein philosophisches Fachpublikum, sondern wurde zu einer maßgebenden Stimme für die gelehrte Öffentlichkeit. Johann Erich Biester, der zusammen mit Friedrich Gedike die *Berlinische Monatsschrift* herausgab, bezeichnete Kants Aufsätze als „kostbares Geschenk, was Sie durch uns dem Publikum geben“ (Br, AA 10: 417). Kant interessierte sich für dieses Publikum und reflektierte über seine Aufsätze als Genre philosophischer Gedanken:

Gelegentlich wünschte ich wohl zu vernehmen, nicht sowohl was das Publikum daran beifallswürdig, sondern noch zu desideriren finden möchte. Denn in dergleichen Aufsätzen habe ich zwar mein Thema jederzeit vollständig durchdacht, aber in der Ausführung habe ich immer mit einem gewissen Hange zur Weitläufigkeit zu kämpfen, oder ich bin so zu sagen durch die Menge der Dinge, die sich zur vollständigen Entwicklung darbieten, so belästigt, daß über dem Weglassen manches Benöthigten die Vollendung der Idee, die ich doch in meiner Gewalt habe, zu fehlen scheint. Man versteht sich alsdann wohl selbst hinreichend, aber man wird Andern nicht verständlich und befriedigend genug. (Br, AA 10: 397)

Skeptisch darüber, ob es ihm gelingen kann, verstanden zu werden, zeigt sich Kant grundsätzlich sehr darum bemüht. Von den einen begrüßt, von anderen gefürchtet und abgelehnt, erfuhren seine Schriften nicht nur anhand des Stils, sondern insbesondere durch ihren Inhalt unterschiedliche Beurteilungen. Kants Präsentation und Etablierung der reinen Vernunft als richtende Instanz läutete eine Zäsur ein, die sprachlich neben der metaphorischen Umschreibung als

Revolution auch als Krise und Heilung oder Zerstörung und Wiederaufbau zum Ausdruck kommt (vgl. Pietsch, 2010). Wie die Briefe an Kant zeigen, sind ihm viele für die wichtigen Belehrungen und die geistige Nahrung dankbar, doch kommt auch die allgemein verschriene Dunkelheit seiner Schriften zum Ausdruck.

Die Urteile über Kants Philosophie und seinen Stil umspannen eine beeindruckende Bandbreite, woran die unterschiedlichen, von ihm gewählten Publikationsformen Anteil haben. So sieht bereits Goethe (1813, S. 24) Kant in seinen frühen kleinen Schriften präludieren und bewundert, wie er dort „in heitern Formen selbst über die wichtigsten Gegenstände sich problematisch“ äußerte, während ihm „das ungeheure Lehrgebäude“ als „eine Drohung, eine Zwingfeste“ erscheint, die alle, „welche sich bisher in freiem Leben, dichtend so wie philosophierend ergangen hatten“ in ihren einst heiteren Streifzügen beschränkt. Neben unterschiedlichen Lesern und ihren je eigenen Eindrücken zeigt ein Blick auf Kant als Schriftsteller, dass durch ihn eine neue philosophische Literaturgattung geschaffen wurde, die Kritik, und lässt eine unter Philosophen nicht selbstverständliche Besorgtheit um den Leser erkennen, was als Hinweis auf „Kants ernste schriftstellerische Aspirationen“ gewertet werden kann (Goetschl, 1988, S. 248).

Sind die Grundmotive seiner schriftstellerischen Aspirationen über je spezifische Publikationsformen und thematische Einzelabsichten hinaus von Interesse, versprechen seine Vorworte eine fruchtbare Quelle zu sein. Als Textsorte zählt das Vorwort zu den Paratexten und somit zu jenem „Beiwerk, durch das ein Text zum Buch wird und als solches vor die Leser und, allgemeiner, vor die Öffentlichkeit tritt“ (Genette, 2019, S. 10). Sie sind bildlich mit einer Schwelle zu vergleichen, die selbst keine feste Grenze aufweist, weder nach innen zum Text noch nach außen zum Diskurs der Welt über den Text (vgl. ebd.). In den Vorreden begegnen wir dem Autor Kant somit auf einer diskursiven Schwelle, auf der er sich mit dem Inneren der folgenden Schrift und der äußeren Welt, deren Teil sie ist, auseinandersetzt und sich zu ihr verhält. Im Vorwort als örtlich bestimmbarer vorderer Rand des Textes und als performativen Rahmungs- und Transformationsprozess „überlappen sich auf eigentümliche Weise die Fragen nach der illokutionären Funktion mit den Fragen nach Verkörperungs- und Inszenierungsformen“ (Wirth, 2004, S. 607). Wie sich der Autor Kant in den Vorworten als performative und paratextuelle Rahmung seiner Schriften positioniert, entdeckt die Grundmotive der spezifischen, historischen Kontexte, Themen oder Adressaten einzelner Schriften in eben jener Haltung, die

er als philosophischer Schriftsteller an diesen Orten einnimmt. Diese Haltung soll nun in dreierlei Perspektiven fokussiert werden. Erstens soll untersucht werden, wie Kant sich an der diskursiven Schwelle seiner Schriften als Autor positioniert und präsentiert, wie er von sich selbst spricht und seine Aufgaben definiert. Zweitens soll untersucht werden, wie er seine Zielgruppe beschreibt, wen er als Leser seiner Schriften im Blick hat, wen er intendiert adressiert und wen nicht. Und in einem dritten Schritt soll die Position in Bezug zum Inhalt der Schriften, die sein philosophisches Schriftstellertum insgesamt prägen und seiner Auffassung von Autor und Leser zugrunde liegen, herausgearbeitet werden. Ein kleiner Gedanke zum Schluss soll die Ausführungen abrunden und eine Antwort auf die Frage versuchen, warum Kant so schreibt, wie er schreibt.

1. Kant als Autor: Ich und Wir mit Herzhaftigkeit und pünktlicher Genauigkeit auf dem hohen Meer der Wahrheit

Da Kant als wirkliche Person unter seinem echten Namen für seine Vorworte und die folgenden Schriften als Autor verantwortlich zeichnet, können sie als bejahende, authentische und auktoriale Vorworte definiert werden (vgl. Genette, 2019, S. 173-187). Vor diesem Hintergrund fällt auf, dass Kant in seinen Vorreden meistens die erste Person Singular als Erzählperspektive wählt. Seine Vorreden erlauben dadurch eine Innenperspektive einzunehmen, die persönliche Nähe zum Erzähler und in diesem Fall dem Verfasser der folgenden Schrift schafft. Um in die Schriften einzuführen, begegnet Kant seinen möglichen Lesern demnach meistens direkt und nahbar als *Ich*. Nur ganz selten wird durch die Verwendung einer personalen Erzählsituation äußere Distanz aufgebaut und „der Verfasser dieser Schrift“ (TG, AA 02: 318) oder „der Verfasser des Gegenwärtigen“ (ZeF, AA 08: 343) tritt auf.

Wenn Kant seine philosophischen Schriften mit einem schwellenähnlichen Text eröffnet, betitelt er diesen nicht immer eigens. In *Zum ewigen Frieden* sowie vielen kürzeren Schriften sind seine einführenden und vorbereitenden Gedanken allein durch die Positionierung abgesetzt. Hebt er sie zudem mit einer Benennung vom Haupttext deutlich ab, bezeichnet er sie meist als Vorreden. Anfängen mit der ersten Schrift von 1747, den *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*, bis zur letzten von ihm selbst

herausgegebenen Schrift 1798, der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, verfasste Kant insgesamt 16 sogenannte Vorreden. Teilweise nutzte er Neuauflagen für das Verfassen einer zweiten Vorrede, wie ganz bekannt etwa bei der *Kritik der reinen Vernunft* oder der Religions-Schrift. Hinzu kommen die Rahmentexte der lateinischen Qualifikationsschriften, betitelt als *institutio ratio* oder *praenotanda*. Manchmal findet sich nur eine Einleitung, eine Vorerinnerung oder ein knapper Vorbericht. Äußerst gering hingegen sind Schriften ohne durch Positionierung oder Deklaration kenntlichen instruktiven Auftakt (vgl. GSE, AA 02). Die regelmäßige Gewohnheit Kants, ein Mittel zur ersten Orientierung möglicher Leser anzubieten, zeigt ein vorhandenes Interesse, sich um einen Zugang zu seinen Texten zu bemühen, den er mittels seiner gewählten Erzählperspektive möglichst nahbar gestaltet.

Meldet sich das Ich nicht gleich zu Beginn, so folgt oft auf einen zunächst unpersönlich geschilderten Sachverhalt gegen Ende der Wechsel zum Ich, dass sein weiteres Vorgehen darstellt. Gerade in den frühen Schriften ist das sich zeigende Ich jedoch äußerst präsent. In Kants erster Vorrede meldet es sich im ersten Satz gleich vier Mal zu Wort:

Ich glaube, ich habe Ursache, von dem Urtheile der Welt, dem ich diese Blätter überliefere, eine so gute Meinung zu fassen, daß diejenige Freiheit, die ich mir herausnehme, großen Männern zu widersprechen, mir für kein Verbrechen werde ausgelegt werden. (GSK, AA 01: 7)

Vier Tätigkeiten bringt das Ich an dieser Stelle performativ zum Ausdruck: Ein Glauben, ein Ursache haben, ein Überliefern von Blättern und ein Herausnehmen von Freiheit. Es positioniert und reflektiert sich mit der Angabe dieser Tätigkeiten als Verfasser und Herausgeber der Schrift und lässt unterschiedliche Modi seiner schriftstellerischen Tätigkeit erkennen. Es hat sich die Freiheit herausgenommen, zu widersprechen und den Widerspruch dem Urteil der Welt als Schrift zu überliefern. Und es weiß sich im Besitz von Ursachen, ein wohlgemeintes Urteil annehmen zu dürfen und glaubt an seine Gründe dafür. Dieser Auftakt zeigt Kant als Autor, der sich seines Schriftstellertums als tätiger Subjektivität bewusst ist und sie als diese beschrieben wissen möchte.

Gerade dem Glauben an die eigenen Gründe räumt das Ich im weiteren Verlauf eine zentrale Bedeutung ein. Obwohl das Urteil eines Menschen nirgends weniger gelte als in seiner eigenen Sache, müsse es sich selbst etwas zutrauen, um ernst genommen zu werden. So bediene es sich eines gewissen Kunstgriffs:

Ein Schriftsteller zieht gemeiniglich seinen Leser unvermerkt mit in diejenige Verfassung, in der er sich bei Verfertigung seiner Schrift selber befunden hatte. Ich wollte ihm also, wenn es möglich wäre, lieber den Zustand der Überzeugung, als des Zweifels mittheilen; denn jener würde mir und vielleicht auch der Wahrheit vortheilhafter sein, als dieser. (GSK, AA 01: 11)

Bei einem schriftlichen Veröffentlichen der eigenen Gründe ist es geraten, mit Zutrauen in die Richtigkeit der eigenen Schrift an den Leser zu treten, wissend um das berechtigte Vorurteil, dass viele Männer wahrscheinlich seltener als ein einzelner irren. Damit beschreibt Kant das Veröffentlichen der eigenen Gedanken in der Rolle des Gelehrten grundsätzlich als paradox: Trotz berechtigter Zweifel an der Richtigkeit der eigenen Position, soll der philosophische Schriftsteller mit Zuversicht in deren Richtigkeit auftreten.

Diese paradoxe Spannung, die Möglichkeit zu irren, kommt verbildlicht als Gefahr zum Ausdruck. So vergleicht das Ich in Anbetracht der Schwierigkeit des behandelten Themas sowie dem antizipierten Vorurteil seiner Leser, die Darlegung seiner Schrift mit einer gefährlichen Reise:

Ich sehe alle diese Schwierigkeiten wohl und werde doch nicht kleinmüthig. Ich empfinde die ganze Stärke der Hindernisse, die sich entgegen setzen, und verzage doch nicht. Ich habe auf eine geringe Vermuthung eine gefährliche Reise gewagt und erblicke schon die Vorgebürge neuer Länder. Diejenigen, welche die Herzhaftigkeit haben die Untersuchung fortzusetzen, werden sie betreten und das Vergnügen haben, selbige mit ihrem Namen zu bezeichnen. (NTH, AA 01: 221)

An dieser Stelle, wie bereits mit dem vorherigen Hinweis auf die Wahrheit, begründet das Ich sein Wagnis mit einer Hoffnung auf die Entdeckung von etwas Neuem und Positiven. Um das Erhoffte zu ermöglichen, bedarf es des Mutes, der Entschlossenheit und der Furchtlosigkeit von Autor und Leser. Denn für die Aufsuchung der Wahrheit seien Umwege nötig und man müsse sich auf das hohe Meer wagen, statt sich an der sicheren Küste aufzuhalten (vgl. MonPh, AA 01: 475). Das Erreichen metaphysischer Einsichten sei ein Abenteuer, was Kant zu einem weiteren Vergleich zwischen forschendem Philosophen und Seefahrer verleitet:

Ein finsterer Ocean ohne Ufer und ohne Leuchthürme, wo man es wie der Seefahrer auf einem unbeschrifteten Meere anfangen muß, welcher, so bald er irgendwo Land betritt, seine Fahrt prüft und untersucht, ob nicht etwa unbemerkte Seeströme seinen Lauf verwirrt haben, aller

Behutsamkeit ungeachtet, die die Kunst zu schiffen nur immer gebieten mag. (BDG, AA 02: 66)

Verfolgt man diesen Vergleich in späteren Schriften Kants, so lässt sich mit und im Anschluss an die Kritik eine wachsende Sicherheit in seiner orientierungsstiftenden Rolle für die abenteuerliche Wahrheitssuche der Philosophie feststellen. Kant hat mit seiner Kritik der Wissenschaft „einen Piloten“ zu geben versucht, „der nach sicheren Principien der Steuermannskunst, die aus der Kenntniß des Globus gezogen sind, mit einer vollständigen Seekarte und einem Compaß versehen, das Schiff sicher führen könne“ (Prol, AA 04: 262).

Das Ich will seinen Leser motivieren, sich mit ihm auf das Abenteuer zu begeben. Die Betonung einer Zusammenarbeit wird durch einen sich häufenden Wechsel in die erste Person Plural unterstrichen. Das *Wir* zeigt die Gemeinsamkeit oder das Verbindende zwischen Autor und Leser. Mit der *Kritik der reinen Vernunft* verspricht Kant den „Schlüssel“ für die Auflösung aller metaphysischen Aufgaben und meint ob dieser Aussage „in dem Gesichte des Lesers einen mit Verachtung vermischten Unwillen“ über diese Unbescheidenheit festzustellen (KrV, A XIII f.). Doch habe er gar nicht die Grenzen menschlicher Erkenntnis über ihre Erfahrung hinaus erweitert, sondern „es lediglich mit der Vernunft selbst und ihrem reinen Denken zu thun“ (ebd.). Für diese Kenntnis habe er nicht weit um sich suchen müssen, weil sie in ihm selbst anzutreffen sei. Und das gelte nicht nur für ihn, denn die Kritik sei nichts anderes als das „Inventarium aller unserer Besitze durch reine Vernunft, systematisch geordnet“ (KrV, A XX). In der zweiten Vorrede wird das Gemeinsame von Ich und Leser noch deutlicher, denn Kant formuliert die kopernikanische Wende im Denken in der ersten Person Plural (vgl. KrV, B XVI). Die Schrift versteht sich nicht mehr nur als subjektiver Denkversuch eines einzelnen Ichs, welcher trotz Zweifeln zur Prüfung vorgelegt wird, sondern als Ausdruck einer allgemeinen Subjektivität von Erkenntnis, die deswegen gemeinsame Orientierung verspricht und Leser wie Autor gleichermaßen betrifft: *Wir* kommen in den Aufgaben der Metaphysik voran, weil *wir* annehmen, Gegenstände müssen sich nach *unserer* Erkenntnis richten, ehe sie *uns* gegeben werden. Der Autor ist nicht mehr alleine auf hoher See, sondern versteht sich und sein Vorhaben als Gemeinschaftsprojekt, in das er seine Leser durch den Wechsel der Erzählperspektive direkt einbindet.

Im Laufe der Schriften scheint das Autoren-Ich an Sicherheit zu gewinnen, etwas sachlich Richtiges und allgemein Nützliches zu veröffentlichen. Die Subjektivität, die seinen Schriften zugrunde liegt,

versteht sich nun als allgemeine Subjektivität menschlicher Erkenntnis. Zweifel zeigen sich jedoch kontinuierlich in Hinsicht auf die schriftliche Präsentation des Gedachten. Das Ich weiß bereits früh um Mängel in der schriftlichen Darstellung und rechtfertigt sich wiederholt für die Art des Vortrags:

Es ist indessen eine sehr vergebliche Einschmeichlung, den Leser um Verzeihung zu bitten, daß man ihm, um welcher Ursache willen es auch sei, nur mit etwas Schlechtem habe aufwarten können. Er wird es niemals vergeben, man mag sich entschuldigen, wie man will. (BDG, AA 02: 66)

Obgleich Kant weiß, der Leser werde diese Mängel nicht entschuldigen, versucht er es auf den Schwellen zu seinen Texten dennoch. Während Form und Vollständigkeit des Plans beibehalten wurden, habe er die zweite Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* genutzt, um „Schwierigkeiten und der Dunkelheit so viel möglich abzuhelpen“ (Krv, B XXXVII). Da er sich selbst nicht sicher ist, ob er zu jenen zählt, „die mit der Gründlichkeit der Einsicht noch das Talent einer lichtvollen Darstellung“ verbinden, würde er es eben jenen überlassen, das von ihm angefangene zu vollenden, „denn widerlegt zu werden, ist in diesem Falle keine Gefahr, wohl aber, nicht verstanden zu werden“ (ebd. BXLIII). Der Schriftsteller versteht sich und seine Schriften als Ausdruck einer allgemeinen tätigen Subjektivität, deren Sorge nicht Irrtum, sondern Unverständnis ist. Die Frage des Stils wird deswegen zentral: Das Erfordernis von schulgerechter Pünktlichkeit konkurriert mit der Popularität nützlicher Erkenntnis.

Dementsprechend oszilliert das Ich zwischen zwei teils konkurrierenden Selbstauffassungen der eigenen schriftstellerischen Tätigkeit. Zum einen bleibe der spekulative Philosoph „immer ausschließlich Depositär einer dem Publicum ohne dessen Wissen nützlichen Wissenschaft, nämlich der Kritik der Vernunft, denn die kann niemals populär werden, hat aber auch nicht nöthig es zu sein“ (KrV, B XXXIV). Es sei eben nicht nötig, dass jeder Metaphysik studiere und auch nicht jedem möglich (vgl. Prol, AA 04: 263). Andererseits ist das, was Autor und Leser verbindet, das je eigene Vermögen der Vernunft. Demnach müsse es nicht nur generell möglich sein, dass jeder den Ausführungen zustimmen könne, es ist vielmehr eine Bedingung des grundsätzlich erhobenen Anspruchs auf die Allgemeinheit der Subjektivität. So ist Kant der Ansicht, es sei niemals zu spät, vernünftig und weise zu werden, schwerer sei es nur, wenn die Einsicht spät komme, sie in Gang zu bringen (vgl. ebd.: 256). Neben

der Auffassung als Depositär ringt das Ich deswegen um Verständnis und versucht potentiell jeden Vernünftigen zu inkludieren. Etwa, indem es gängige Annahmen überführt und aufzuklären versucht. So stellt es fest, „kein moralisches Princip gründet sich in der That, wie man wohl wähnt, auf irgend einem Gefühl, sondern ist wirklich nichts anders, als dunkel gedachte Metaphysik, die jedem Menschen in seiner Vernunftanlage beiwohnt“ (TL, AA 06: 376). Neben dem Verwahren einer nützlichen Wissenschaft zählt die Aufklärung der dunkel gedachten Metaphysik zu den Aufgaben des Autors. Das Ich nimmt deswegen an, was „dem philosophierenden Schriftsteller zur Pflicht“ gemacht werden sollte und versucht Dunkelheit und Undeutlichkeit im philosophischen Vortrag zu vermeiden, aber nur soweit es die wissenschaftlich erforderte Gründlichkeit erlaubt (MS, AA 06: 206). Es bleibt dabei, dass die Kritik nicht popularisiert werden könne und begründet es wie folgt:

Dieses kann nie populär werden, so wie überhaupt keine formelle Metaphysik; obgleich ihre Resultate für die gesunde Vernunft (eines Metaphysikers, ohne es zu wissen) ganz einleuchtend gemacht werden können. Hier ist keine Popularität (Volkssprache) zu denken, sondern es muß auf scholastische Pünktlichkeit, wenn sie auch Peinlichkeit gescholten würde, gedrungen werden (denn es ist Schulsprache): weil dadurch allein die voreilige Vernunft dahin gebracht werden kann, vor ihren dogmatischen Behauptungen sich selbst zu verstehen. (MS, AA 06: 206)

Einzig die Schulsprache ist dem Gegenstand der Vernunftwissenschaft angemessen. Die mit ihr einhergehende Genauigkeit und Komplexität wird als notwendige Methode des metaphysischen Denkers und Schriftstellers gerechtfertigt, die es ermöglicht, die voreilige Vernunft vor ihren dogmatischen Behauptungen selbst verstehen zu können. Während dieser geistige Vorgang einer Popularität, eines leicht fassbaren Allgemeinwerdens nicht fähig ist, so sind es doch die Ergebnisse. Dementsprechend seien spekulativer und gemeiner Verstand auf unterschiedliche Art brauchbar, „jener, wenn es auf Urtheile ankommt, die in der Erfahrung ihre unmittelbare Anwendung finden, dieser aber, wo im Allgemeinen, aus bloßen Begriffen, geurtheilt werden soll, z.B. in der Metaphysik, wo der sich selbst, aber oft *per antiphrasin* so nennende gesunde Verstand ganz und gar kein Urtheil hat“ (Prol, AA 04: 259f.).

Kant wird sich als vor seine Leser tretendes Ich im Laufe der Schriften insofern nicht nur inhaltlich sicherer, sondern begründet den scheinbaren Mangel einer fehlenden schriftlichen Eleganz und

Einfachheit als notwendige Methode seiner Kritik. Als Beitrag zur Kultur der Vernunft nutzt diese zwar der Wissenschaft und jene wiederum in der Welt, aber weder das Urteil der Menge noch ihr Klatschen sei dafür zu erwarten oder gar ein treffliches Kriterium ihrer Qualität. Während die Vernunftanlage als dunkelgedachte Metaphysik jedem Menschen beiwohne, sei die Spekulation eine Sache, die nur wenige Menschen zu handhaben wissen (TL, AA 06: 376). Applaus und Zuspruch von vielen, so könnte man es verstehen, bekommt nicht derjenige, der erklärt, wie ein Kompass funktioniert und eine Seekarte angefertigt wird, sondern derjenige, der sie in der Welt zu nutzen weiß.

2. Kant über seine Leser: Tatkräftige Kenner als Richter und Mithelfer zur Kultur der Vernunft

Die Hauptaufgabe des Lesers verortet Kant in der Prüfung der vorgelegten Schrift. Er sucht nach dem „Urteile der Welt“ (GSK, AA 01: 7) oder „das strenge Urtheil der Meister in der Kunst“ (BDG, AA 02: 67), wünscht sich, von „billigen Richtern geprüft zu werden“ (NTH, AA 01: 235) oder „einiges der Hypothese von Kennern beurtheilt zu sehen“ (BDG, AA 02: 69). Der Leser wird trotz seines Status als Kenner und Meister von ihm auch näher beschrieben als „Mann von allgemeiner Einsicht“, denn was „metaphysische Intelligenzen von vollendeter Einsicht“ beträfe, so könne man nicht hoffen, deren Weisheit noch etwas hinzuzufügen (NG, AA 02: 170). Ironisch verdeutlicht Kant damit, für wen seine Schriften nicht gedacht sind und auf wessen Urteil er keinen Wert legt: Personen, die meinen, mit ihrer Einsicht bereits fertig zu sein. Denn auf der Suche nach der Wahrheit gelte es für alle Beteiligten, einander zu belehren und dennoch gelehrig zu bleiben. Es brauche Zuversicht und Glaube an die Richtigkeit des eigenen Nachdenkens, aber zudem müsse man bei dem Vortrag der Gründe gelinde, unsicher und bescheiden bleiben. Entsagung und Selbstprüfung formuliert Kant als Grundvoraussetzungen in schweren Betrachtungen:

Es ist schwer dem Anspruche auf Richtigkeit zu entsagen, den man im Anfänge zuversichtlich äußerte, als man Gründe vortrug, allein es ist nicht eben so schwer, wenn dieser Anspruch gelinde, unsicher und bescheiden war. Selbst die feinste Eitelkeit, wenn sie sich wohl versteht, wird bemerken, daß nicht weniger Verdienst dazu gehört sich überzeugen zu lassen als selbst zu überzeugen, und daß jene Handlung

vielleicht mehr wahre Ehre macht, in so fern mehr Entsagung und Selbstprüfung dazu als zu der andern erfordert wird. (BDG, AA 02: 68)

Die grundsätzlich paradox anmutende Situation, trotz Zweifeln an seine Gründe zu glauben, betrifft auch die „Art Leser“, der Kant seine Blätter zur Prüfung vorlegt: „Vernünftigen“, die „kühne Blicke auf das Ganze eines Versuchs richten“ und das Potential trotz gewisser Mängel „zu einem tüchtigen Bau“ erkennen (ebd.: 67). Genauso wichtig wie ein gelinder und bescheidener Anspruch an die Richtigkeit der eigenen Gründe und eine profunde Kenntnis seiner Leser ist ihm demnach die Bereitschaft weiter lernen, weiter forschen zu wollen, um etwas Großes künftig möglich zu machen. Er attribuiert den Leser als nachsinnend oder selbstdenkend und macht so darauf aufmerksam, dass die Lektüre und ein Urteil über sie aktive Tätigkeit voraussetzt. Kant will seine Leser nicht nur zur Lektüre bewegen und ermöglichen, dass diese erfolgreich verläuft. Das wird deutlich, wenn er beginnt, sie in das gemeinschaftliche Projekt der Metaphysik miteinzubeziehen. So wünscht er sich für die vorgelegte und erarbeitete *Kritik der reinen Vernunft* von seinem Leser „die Geduld und Unparteilichkeit eines Richters“, für eine an die Kritik anschließende Metaphysik der Natur wünscht er sich jedoch „die Willfährigkeit und den Beistand eines Mithelfers“ (KrV, AXXI).

Kant adressiert seine Werke an Leser, die es nicht dabei belassen, zu lesen. Es sei eine große Gabe, einen geraden Menschenverstand zu besitzen, aber man müsse ihn „durch Thaten beweisen, durch das Überlegte und Vernünftige, was man denkt und sagt“ (Prol, AA 04: 259). Genau wie er seine Gedanken öffentlich zur Prüfung legt, ruft er seine Leser wie potenzielle Gegner ebenso dazu auf, denn ein Fortschritt in der Erkenntnis erfordere Taten als Beweis: „Diejenige, welche sich solcher hohem Erkenntnisse rühmen, sollen damit nicht zurückhalten, sondern sie öffentlich zur Prüfung und Hochschätzung darstellen. Sie wollen beweisen; wohlan!“ (KpV, AA 05: 5) Die Tat in der Öffentlichkeit kann die Richtigkeit beweisen oder Mängel sichtbar machen. Sie ist ein unerlässliches Mittel zur Wahrheitssuche. Während der Autor bereits seine Schriften öffentlich zur Prüfung vorlegt, ermuntert er seine Leser dazu, es ihm gleich zu tun. Das Ich gesteht frei, sein Denken sei durch andere Denker und ihre Schriften geweckt worden und schließt daraus:

Wenn man von einem gegründeten, obzwar nicht ausgeführten Gedanken anfängt, den uns ein anderer hinterlassen, so kann man wohl hoffen, es bei fortgesetztem Nachdenken weiterzubringen, als der

scharfsinnige Mann kam, dem man den ersten Funken dieses Lichts zu verdanken hatte. (Prol, AA 04: 260)

Kants Zielgruppe sind tatkräftige Kenner mit der Fähigkeit zum abstrakten Denken, die seine Schriften als Auftakt zum fortgesetzten Nachdenken und Handeln nutzen. Er präsentiert ihnen „kleine Anfänge“, um neue Aussichten zu eröffnen, „die zu wichtigen Folgen Anlaß geben“ (NG, AA 02: 169). Er entwirft „erste Züge eines Hauptrisses“, durch den „unter geübtern Händen die Zeichnung in den Theilen mehr Richtigkeit und im Ganzen eine vollendete Regelmäßigkeit“ möglich wird (BDG, AA 02: 66). Mit der Kritik liefert er, wie bereits dargelegt, den Schlüssel zu den metaphysischen Aufgaben und den Piloten für die Wissenschaft. Er sieht in ihr ein Geschenk für die Nachkommenschaft, durch das „die Cultur der Vernunft“ den sicheren Gang der Wissenschaft nehmen könne (KrV, B XXX). Er macht den Vorschlag, seine Religionsschrift als „Leitfaden“ für eine künftige, noch zu entwickelnde Lehrpraxis zu verwenden (RGV, AA 06: 10). Mit der Anthropologie verortet er „den Vorthail für das lesende Publicum“ darin, Liebhabern des Studiums Veranlassungen und Aufforderungen zu geben, wodurch das „Wachsthum der gemeinnützigen Wissenschaft befördert und beschleunigt“ werde (Anth, AA 07: 121f.) Auch wenn sich Kants Zielgruppe je nach Thema der Schrift an unterschiedlich professionalisierte Lesergruppen wendet, etwa an „künftige Lehrer“ (Prol, AA 04: 255) oder „mathematische Naturforscher“ (MAN, AA 04: 478), erwartete er insgesamt einen tätigen Leser, der prüft, urteilt und das Angefangene durch Taten weiterführt.

3. Kant über seine Schriften: Denkende Köpfe vereinen zum Nutzen der Wissenschaften in der Welt

Durch Entsagung und Selbstprüfung gilt es im Lehren stets gelehrig zu bleiben. Diese für Leser und Autor erhobene Haltung spiegelt sich auch in der Funktion wider, die Kant häufig seinen Schriften auf der Schwelle zur gelehrten Welt zuordnet. Oft zielen sie auf Versöhnung. So versucht er etwa, dass „die Metaphysik sich mit der Geometrie verbinden“ könne (MonPh, AA 01: 475), adressiert den „Streite zweier Wissenschaften“ (NG, AA 02: 167f.), bemüht sich um einen Ausgleich zweier Vorurteile (TG, AA 02: 318) oder versucht die Verträglichkeit und Einigkeit „zwischen Vernunft und Schrift“

aufzuzeigen (RGV, AA 06: 12f.). Schon früh formuliert Kant den Wunsch einer Vereinigung unter denkenden Köpfen durch eine gemeinsame Methode:

Wenn die Methode fest steht, nach der die höchstmögliche Gewißheit in dieser Art der Erkenntniß kann erlangt werden, und die Natur dieser Überzeugung wohl eingesehen wird, so muß an statt des ewigen Unbestands der Meinungen in Schulsekten eine unwandelbare Vorschrift der Lehrart die denkenden Köpfe zu einerlei Bemühungen vereinbaren; so wie Newtons Methode in der Naturwissenschaft die Ungebundenheit der physischen Hypothesen in ein sicheres Verfahren nach Erfahrung und Geometrie veränderte. (UD, AA 02: 275)

Versöhnend das verbindliche und verbindende Allgemeine im Blick suchen Kants Schriften einen Weg zu eröffnen, eine Lehrart zu etablieren, um die denkenden Köpfe zu einer Bemühung zu vereinen. Würden „die Urtheile der unverstellten Vernunft in verschiedenen denkenden Personen mit der Aufrichtigkeit eines unbestochenen Sachwalters“ geprüft werden, der die Gründe zweier strittigen Teile so abwäge, „daß er sich in Gedanken in die Stelle derer, die sie vorbringen, selbst versetzt“, würde Uneinigkeit unter Philosophen abnehmen und sich bald „forschende Köpfe auf einem Wege vereinigen“ (BDG, AA 02: 68). Die zunehmende Sicherheit und die Einbindung des Lesers in das gemeinschaftliche Projekt, das Vernunftgeschäft zu einer sicheren Wissenschaft zu machen, weist die Kritik als eben jene von Kant gesuchte Lehrart aus, die denkende Köpfe vereinen könne und nach Vorbild der naturwissenschaftlichen Erfolge einen positiven und nützlichen Prospekt für die folgenden Generationen eröffne.

Potenziell ist jeder zur Mitarbeit an der Kultur der Vernunft aufgerufen und durch die Vernunftanlage dazu prinzipiell fähig. Allerdings ist nicht jeder willens oder vermögend, die dazu erforderliche Arbeit auf sich zu nehmen. Um ein philosophisches Werk zu beurteilen, muss man es verstehen, um es zu verstehen, muss man das Buch nicht nur durchblättern, sondern durchdenken, „und man wird diese Bemühung darauf nicht verwenden wollen, weil das Werk trocken, weil es dunkel, weil es allen gewohnten Begriffen widerstreitend und überdem weitläufig ist“ (Prol, AA 04: 261). Es muss auch nicht jeder diese Arbeit aufbringen. Es genüge, wie bereits gezeigt, die Ergebnisse der Kritik, nicht sie selbst zu popularisieren. Mit einem Teil seiner Schriften versucht Kant das selbst zu leisten.

Er macht den mathematischen Naturforscher darauf aufmerksam, dass durch Beispiele, „Fälle in Concreto“, Begriffe und Lehrsätze der Transzendentalphilosophie realisiert werden können, „d.i. einer bloßen

Gedankenform Sinn und Bedeutung“ untergelegt werden und durch diesen metaphysischen Teil die Physik stabilisiert werden könne (MAN, AA 04: 478). Bei der Metaphysik einer Tugendlehre gehe der Philosoph auf die ersten Gründe des Pflichtbegriffs, um die größtmögliche Sicherheit und Lauterkeit für die Tugendlehre überhaupt auszumachen, die bis dato „in Hörsälen, von Kanzeln und in Volksbüchern“ durch ihren metaphysischen Anteil ins Lächerliche fiel (TL, AA 06: 376). Seine Religionsschrift sei „ihrem wesentlichen Inhalte nach“ durch gemeine Moral zu verstehen, „ohne sich auf die Kritik der p. Vernunft, noch weniger aber der theoretischen einzulassen“ (RGV, AA 06: 14). Wenn er dennoch voraussetzungsreiche Fachwörter verwende, so seien „diese Ausdrücke nur der Schule wegen gebraucht, die Sache selbst aber in der populärsten Kinderunterweisung oder Predigt, wenn gleich mit anderen Worten enthalten und leicht verständlich“ (ebd.). Kant versucht seiner Pflicht zu Klarheit und Verständlichkeit als philosophischer Schriftsteller nachzukommen, indem er die Ergebnisse seiner Kritik zielgruppenspezifisch in den jeweiligen Fachdiskursen wie Naturforschung, Tugendlehre oder Religionsunterweisung zugänglich macht. Somit schafft er Anknüpfungspunkte, um seine theoretischen Überlegungen in der Welt nützlich zu machen.

Um das Bild des Seefahrers aufzunehmen, mit dem Kant das philosophische Forschen vergleicht, zeigt er, wie die Ergebnisse seiner selbst nicht zu popularisierenden transzendentalphilosophischen Kritik in der Welt von Nutzen sein können. In den bestimmten Fachbereichen führt er vor, wie sich die Kritik als Kompass und Seekarte auf dem Ozean der jeweiligen Wissenschaften anwenden lässt. So formuliert er etwa eine auf dem kategorischen Imperativ basierende, leicht praktikable Frage für den Unterricht des Volkslehrers (vgl. TL, AA 06: 376). Er selbst positioniert sich nicht als Volkslehrer, sondern sieht in seinen Schriften „eine Verhandlung zwischen Facultätsgelehrten“, von denen „das Volk keine Notiz nimmt“ (SF, AA 07: 8). Zumindest nicht direkt, denn Volkslehrer „in Schulen und auf Kanzeln“ können „an dasjenige Resultat jener Verhandlungen“ anknüpfen (ebd.). Zwischen Regierung und Volk verortet Kant die „Prüfung und Berichtigung durch dazu sich qualificirende Facultäten“ (ebd.). Das vermag die grundlegende Aufgabe schriftlicher Publikationen, einer gemeinschaftlichen Kultur der Vernunft in der Welt aufzuzeigen. Dem Gelehrten „als Gliede einer öffentlichen Anstalt“ sind „alle Wissenschaften zur Cultur und zur Verwahrung gegen

Beeinträchtigungen“ anvertraut (RGV, AA 06: 8). Primär wendet sich Kant mit seinen Schriften an eben jene Gelehrten, sekundär hat er dabei deren Einfluss auf ein weiteres Publikum „auf Kanzeln und in Volksschriften“ im Blick (MS, AA 06: 206). Seine Schriften verleihen beiden Adressatenkreisen Ausdruck: Zum einen ist die Kritik der Versuch, mit einer grundlegenden Lehrart die Bemühen der Gelehrten zu einen und die Kultur der Vernunft auf den sicheren Weg einer Wissenschaft zu führen. Zum anderen finden sich Anwendungen der Kritik in spezifischen Themenbereichen, die den Nutzen für einzelne Wissenschaften vorführen, die einen je konkreten Nutzen in der Welt erzielen können. Kant belässt es als philosophischer Schriftsteller nicht bei dem Vorlegen einer abstrakten Theorie, sondern zeigt, wie sie für eine nützliche Anwendung gebraucht werden kann. Die Funktion seiner Schriften beschränkt sich nicht auf die theoretische Erarbeitung eines Kompasses und einer Seekarte, sondern inkludiert praktische Probefahrten zu neuen Ländern, deren Entdeckung nicht nur für die Mannschaft an Bord einen Nutzen eröffnen soll.

Gedanke zum Schluss: Warum schreibt Kant, so wie er schreibt?

Als Autor versteht sich Kant als tätige Subjektivität, die als Orientierungsfunktion im Wissen einen Anspruch auf Allgemeinheit erhebt. Von seinen Lesern wünscht er sich diese tätige Subjektivität durch subjektive Tätigkeit zu prüfen, zu bestätigen und fortzusetzen – im wahrsten Sinne von publizistischer Öffentlichkeit fortzuschreiben. Dazu richtet er sich meist dezidiert an Kenner, erhofft sich für die Kritik und die metaphysischen Schriften keine Popularität in der breiten Masse, sondern erklärt ihren Nutzen und ihre Brauchbarkeit für einen spekulativen Verstand. Die Öffentlichkeit, die er als prüfendes Kriterium seiner Schriften anpeilt, besteht in einer gelehrten Öffentlichkeit. Es scheint sich tatsächlich um ein „Grundmotiv in Kants Denken“ zu handeln, „dass der einzelne Mensch [...] natürlicherweise nach Mitteilung strebt, nach einer Kommunikation, die, über die mündliche Sphäre des Gesprächs hinausreichend, in einem nur schriftlich erschließbaren Bereich stattfindet“ (Thiel, 2001, S. 243). Die Schulsprache ist die Methode mittels der sich die je eigene Vernunft bremsen, sich selbst prüfen und verstehen kann, bevor sie dogmatisch wird. Die Perspektive auf Autor und Leser in den Vorreden hat gezeigt, dass es Mut und Zuversicht erfordert, trotz Zweifeln an die Richtigkeit des eigenen Denkens zu glauben, seinen Verstand durch Taten

öffentlich zu beweisen. Die Prüfung besteht wohl weniger darin, dass *jeder* die vorgelegten Beweise verstehen kann, sondern darin, dass sie zum einen *niemand* mit Beweisen widerlegen und zum anderen sich ihre Ergebnisse von *allen* in der Welt nützlich anwenden lassen. Wie bei einem Kompass: Es muss nicht jeder verstehen, wie er sich zusammensetzen lässt und warum er funktioniert, es genügt, dass niemand seine Funktion durch Beweise widerlegen und er für alle in der Welt die erhoffte Orientierung bietet.

Das Selbstverständnis von Kant als philosophischer Schriftsteller zeigt sich als allgemeine Subjektivität mit orientierender Funktion sowohl für die Wissenschaften als auch deren Nutzen in der Welt. Darin spiegelt sich ein Philosophieverständnis wider, das sich von einer abstrakt-geistigen Auffassung dieser Disziplin distanziert, sich in der praktischen Welt situiert und die mit dieser Rolle verbundene Verantwortung reflektiert. Kant ist hier wie die meisten seiner Kollegen in der Aufklärung des 18. Jahrhunderts optimistisch, „dass die allen gemeinsame Vernunft die Menschen prinzipiell dazu befähige, Vorurteile, Aberglauben und angemaßte Autorität zu durchschauen und die menschlichen Verhältnisse in vernunftgemäßer Weise neu zu ordnen“ (Stollberg-Rilinger, 2017, S. 9).

Auch wenn sich die grundsätzlich optimistische Einstellung zur Vernunft im 21. Jahrhundert geändert haben mag, so kann Kant auch heutige philosophische Schriftsteller und philosophische Schriftstellerinnen, die sich weniger in der Rolle eines Depositärs, sondern eher in der eines Aufklärers sehen, vielleicht nützliche Orientierung bieten. In Kants vertieftem Verständnis von Aufklärung wird die emanzipatorische Dimension der Selbstbefreiung der Vernunft um die disziplinatorische Dimension der Selbstbegrenzung der Vernunft ergänzt (vgl. Zöller, 2009). Da die Privatisierung des Denkens zur Selbstabschaffung der Vernunft führt, bringt es nur derjenige zum Selbstdenken, „wer sich im Denken unter solche Gesetzlichkeiten begibt, denen jedermanns Vernunft zustimmen könnte“ (Zöller, 2009, S. 90f.). Ergänzt man die von Zöller (2009) dargelegte Aufklärungskonzeption Kants als selbständigen, öffentlichen und gemeinschaftlichen Gebrauchs der Vernunft mit der Haltung, die Kant in seinen Vorreden zwischen Text und Welt einnimmt, scheint es drei Arten von Probestein für das Denken zu geben: Die Grenzen der eigenen Vernunft, die sich als allgemeine erkennt, denkt und prüft, die richtenden Urteile im öffentlichen Diskurs der Vernunftgebrauchenden über diesen Prozess und die orientierungsstiftende Funktion der

Ergebnisse für alle Vernunftbegabten in der Welt. Kants Reflexionen über sich als philosophischen Schriftsteller zeigen, dass es Mut und Zutrauen sowohl für die präsentierte Reflexion als auch für die reflektierte Präsentation braucht. Die Ideen von Bildung, Öffentlichkeit und Demokratie sind seit Kants Jahrhundert eng miteinander verwoben. Da sich die Räume und Bedingungen für Meinungsäußerungen fundamental geändert haben, ist es an uns, nach Wegen zu suchen, einen Diskurs zu etablieren, der zum einen den prüfenden Vernunftgebrauch ermöglicht und zum anderen deren Ergebnisse für einen Nutzen in der Welt popularisiert.

References

- GENETTE, G. *Paratexte. Das Buch vom Beiwerk des Buches*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2019.
- GOETHE, J. W. *Wieland's Andenken in der Loge Amalia zu Weimar: gefeiert den 18. Februar 1813*. Digitale Sammlungen der Herzogin Anna Amalia Bibliothek [online] <https://haab-digital.klassik-stiftung.de/viewer/resolver?urn=urn:nbn:de:gbv:32-1-10013481607>
- GOETSCH, W. *Kant als Schriftsteller*. Michigan: UMI, 1988.
- KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1–22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ff. [Kant im Kontext III, Komplettausgabe, 2017].
- KÜHN, M. *Kant Eine Biographie*. München: Beck, 2004.
- PIETSCH, L.-H. *Topik der Kritik: die Auseinandersetzung um die Kantische Philosophie (1781-1788) und ihre Metaphern*. Berlin: De Gruyter, 2010.
- STOLLBERG-RILINGER, B. *Die Aufklärung. Europa im 18. Jahrhundert*. Stuttgart: Reclam, 2017.
- THIEL, D. „... wovon das Volk praktischerweise keine Notiz nimmt. Kant über das Publizieren und das Publizieren über Kant“ In: SCHÖNECKER, D./ ZWENGER, T. (org.). *Kant verstehen. Über die Interpretation philosophischer Texte*. Darmstadt: wbg, 2001, S. 242-271.
- WIRTH, U. „Das Vorwort als performative, paratextuelle und parergonale Rahmung.“ In: FOHRMANN, J. (org.). *Rhetorik. Figuration und Performanz*. Stuttgart und Weimar: Metzler Verlag, 2004, S. 603-628.
- ZÖLLER, G. „Aufklärung über Aufklärung. Kants Konzeption des selbständigen, öffentlichen und gemeinschaftlichen Gebrauchs der Vernunft.“ In: KLEMM, H. (org.). *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*. Berlin: De Gruyter, 2009, S. 82-99.

Zusammenfassung: Ziel der folgenden Ausführung ist die Darstellung von Kants Reflexionen und Intentionen in Bezug auf sein philosophisches Schriftstellertum. Seine Schriften umfassen akademische Qualifikationsarbeiten, die ursprünglich auf Latein verfasst wurden, die transzendental-philosophischen Kritiken, für die er ein eigenes Begriffsrepertoire entwickelte sowie kürzere Aufsätze, die sich zugänglich zeitgenössischen Themen und Fragen widmen. Auf Grundlage seiner expliziten Stellungnahmen, wird ein Verständnis von Philosophie als Gemeinschaftsprojekt von Gelehrten geltend gemacht, welches eine bestimmte Haltung der Beteiligten erfordert. Grundlinien dieser Haltung werden erstens in Fokussierung auf die Funktion des Autors, zweitens des Lesers und drittens der Schriften durch eine Exegese der Vorreden nachgezeichnet. Kants Selbstverständnis als veröffentlichender Gelehrter, die Beschreibung seiner Leser und die Reflexion über die Funktionen, die er seinen Schriften zuschreibt, verdeutlichen das aufklärerische Verständnis, mit einem gemeinsamen Fortschritt in den Wissenschaften auch einen kulturellen Fortschritt für die Menschheit und einen Nutzen in der Welt zu erreichen.

Schlüsselwörter: Philosophisches Schreiben, Vorreden, Aufklärung, Öffentlichkeit, Mut.

Abstract: The following discussion aims to present Kant's reflections and intentions in relation to his philosophical writing. His writings include academic qualification papers that were originally written in Latin, the transcendental-philosophical Critiques, for which he developed his own terms, and accessible essays devoted to contemporary topics and questions. On the basis of his explicit statements in the prefaces, an understanding of philosophy as a joint project of scholars is asserted, which requires a certain attitude on the part of those who are involved. The basic lines of this attitude are outlined by an exegesis of the prefaces, focusing firstly on the functions of the author, secondly on those of the reader and thirdly on the writings. The developed self-image of Kant as a philosophical author illustrates the Enlightenment understanding of philosophy: With joint progress in science, we can also promote cultural progress for humanity and achieve benefits in the world.

Keywords: Philosophical Writing, Prefaces, Enlightenment, Public, Courage.

Recebido em: 12/2020

Aprovado em: 12/2020

L' « inné » et l' « épigénétique » : le dialogue de Kant avec Platon et Aristote¹

[The 'innate' and the 'epigenetic': the dialogue of Kant with Plato and Aristotle]

Ubirajara Rancan de Azevedo Marques*

Universidade Estadual Paulista (Marília, Brasil)

Introduction²

Si l'histoire des idées a retenu que Descartes et Locke sont les deux grands protagonistes du débat qui s'est élevé à l'aube de la philosophie moderne au sujet du problème des sources de nos idées et de l'origine des principes de la raison, pour beaucoup de contemporains de Kant, c'est à Platon et à Aristote qu'il faut remonter pour avoir une idée exacte des tenants et des aboutissants du problème. Il est, à ce sujet, remarquable que les deux philosophes grecs sont déjà convoqués à la barre de la discussion par Leibniz dans ses *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain* comme deux références essentielles. Platon est en effet tenu pour le grand penseur de l'innéisme, tandis qu'Aristote est considéré comme le représentant antique de l'empirisme et de la thèse du caractère acquis de nos concepts fondamentaux. Aussi bien Kant admet-il sans critique cette représentation des choses, comme le montre le fait qu'il fait souvent allusion à eux dans ses prises de position. Mais il va sans dire ici que les deux figures de la pensée grecque antique tels que Kant et ses contemporains le décrivent, sont assez éloignées du Platon et de l'Aristote historiques et des doctrines qu'ils ont réellement

¹ À cette occasion, je voudrais exprimer mes plus sincères remerciements au Professeur Günter Zöller, dont la participation aux colloques kantien « Clélia Martins » à Marília, SP, Brésil, a été un grand honneur pour nous.

* E-mail: bira@marilia.unesp.br

² Le texte suivant a fait l'objet d'une communication présentée au *XIVe Congrès International de la Société d'Études Kantiennes de Langue Française*, lequel a été réalisé à Athènes, Grèce, en octobre 2019. Ma participation à ce congrès a été soutenue par la *Fondation d'appui à la recherche de l'État de São Paulo* [FAPESP].

professées. En ce qui concerne Kant, la raison en est simple : ils sont lus par lui à travers le prisme de problématiques théoriques nouvelles, qui tendent à psychologiser des idées métaphysiques, et de la formation intellectuelle qu'il a reçue à l'*Albertina*. Cependant, je crois qu'il serait plus intéressant de se pencher sur la manière dont Kant lit ces philosophes que de s'interroger sur le degré de fidélité de la lecture kantienne par rapport aux théories réellement défendues par Aristote et Platon, car la façon dont Kant comprend ces philosophes peut aussi nous éclairer sur sa pensée elle-même.

Dans cette communication, notre intention est de rappeler les moments principaux de la constitution des idées de Kant sur l'épigénétique par rapport à la querelle des idées innées et le rôle de l'expérience sensorielle dans la connaissance. Nous ne prétendons pas, cela va sans dire, par ces brèves remarques présenter un exposé complet de l'état de la problématique de l'innéisme à l'époque de Kant et du rôle du motif de l'épigénèse dans les discussions qu'il suscitera, mais seulement situer la place des deux philosophes grecs dans l'élaboration de la solution avancée par Kant, à un moment donné de son cheminement précritique de pensée, au terme de laquelle, nous le savons, surgira une nouvelle conception de la connaissance, la conception transcendante.

C'est dans les *Réflexions* et surtout dans les *Leçons* que nous trouvons la plus grande partie des références de Kant aux questions qui vont nous intéresser. On peut toutefois considérer que ce sont les *Réflexions* qui concentrent les indications les plus pertinentes, ainsi que nous le verrons. Un premier travail de lecture sur les sources et les références permet de recueillir les données suivantes : dans les *Leçons* et les *Réflexions*, on trouve des références directes à l'inné, lesquelles renvoient à Platon et à Aristote, mais c'est seulement dans les *Réflexions* que l'on trouvera des références à l'épigénèse et à la préformation, en relation à l'un ou à l'autre des deux philosophes grecs. Dans ces premiers écrits, Kant, non seulement repousse la thèse de l'innéisme et de la préformation, mais défend la thèse de l'épigénétique et de l'acquis, ou plus précisément, l'idée d'une certaine modalité acquisitionnelle de nos représentations fondamentales.

Nous avons dit que Platon et Aristote hantent ce débat sur l'origine des concepts de base, mais n'allons pas croire pour autant qu'ils sont constamment présents dans les réflexions de Kant. Dans la *Dissertation* de 1770 et la *Réponse à Eberhard*, où Kant se prononce en faveur de l'épigénèse, et critique explicitement la thèse de représentations innées, Platon n'est guère mentionné. Et, dans les écrits

où il défend la thèse de l'épigénèse, et rejette donc la thèse contraire de la préformation, soit de façon métaphorique, comme dans la *Critique de la raison pure*, soit littéralement, comme dans la *Critique de la faculté de juger*, le nom d'Aristote est absent, du moins quand une telle défense se produit.

Bien que, d'après la classification des œuvres de Kant proposée par Adickes, les *Réflexions* dont il est question ici aient été vraisemblablement rédigées dans les années 70, et, donc, après la *Dissertation*, — œuvre dans laquelle on trouve l'esquisse de la future thèse de l'acquisition originaire — les textes des *Réflexions* ne font aucune mention de cette thèse. Il faut dès maintenant noter que, dans ses prises de position à propos de l'inné et de l'acquis, de l'épigénétique et du préformé, dans les *Leçons* comme dans les *Réflexions*, bien loin d'exposer une argumentation systématique, Kant fait plutôt allusion à une situation générale assez connue de ses contemporains pour ne pas avoir besoin d'être réexposée en détail. Dans un contexte donc, où chacun connaît les données du débat et sait situer les positions techniques aussi bien du problème de l'inné et de l'acquis que celui de l'épigénétique et du préformé, Kant suivra une voie personnelle, qui consistera à exposer l'affinité de fond entre les pôles gnoséologique et embryologique du problème, et à mettre en rapport et même à réunir ces deux pôles dans un même ensemble métaphorique. Il annonce, ce faisant, la théorie criticiste des cadres *a priori* de l'esprit dans lesquels l'expérience vient se déposer.

Même si Kant ne recourt pas à des métaphores ou à des comparaisons embryologiques à proprement parler dans les *Réflexions* — ce qui est le cas dans les deux éditions de la *Critique de la raison pure*, dans le chapitre de l'Architectonique et à la fin de la deuxième version de la déduction transcendantale, par exemple —, le mode d'exposé de son discours exhibe l'aspect indirectement métaphorique de ses références à la préformation, qu'il rattache à la thèse de l'innée, et à l'épigénèse, qu'il rattache à la thèse de l'acquis. Ayant présentes à l'esprit les deux querelles de l'innéisme et de l'embryologique — que l'on peut nommer querelle du préformisme ou de la préformation —, Kant, à vrai dire, ne s'engage pas dans les disputes à leur sujet qui avaient cours en son temps, et ce, non pas parce que les termes de la discussion ne l'intéressent pas, mais parce qu'il a en fait déjà dépassé leur radicale dichotomie. Dans la perspective nouvelle, quoiqu'encore précritique, qui se met en place, il n'y a pas à choisir entre l'un des

termes de la double alternative : ou bien l'inné, ou bien l'acquis ; ou bien le préformé, ou bien l'épigénétique, car tous ces termes opposés peuvent être mis en rapport et même réunis de façon synthétique et non contradictoire, comme dans les formules : « acquisition originaire » (explicitement présente dans la Réponse à Eberhardt) et « préformation générique » (explicitement présente dans la troisième *Critique*). Formules étranges et remarquables à la fois, dont la tension conceptuelle témoigne de la rigidité des dichotomies qu'elles entendent justement dépasser.

1. Les références de Kant à Platon et à Aristote dans les *Leçons*

Comme précédemment, précisons d'abord les sources. Les quatre fragments des *Leçons* qui portent sur notre sujet, se trouvent dans les *Leçons* d'anthropologie transmises par Parow et données dans les premières années de la décennie silencieuse de Kant, dans les *Leçons* de métaphysique transmises par Mrongovius et données dans la première moitié des années 80, et aussi dans les *Leçons* de métaphysique transmises par Pölitz et données dans le début de la décade.

Premier fragment : « Toute notre connaissance a sa source dans l'expérience, bien que nous ne produisions pas toute notre connaissance de l'expérience ; ainsi, même les connaissances rationnelles ne sont acquises qu'à l'occasion des objets des sens ». (V-Anthr/Parow, AA 25.1:270)

Second fragment : « Nous avons eu, dit-il [Platon], une intuition de Dieu, dont nous avons reçu toutes les idées restantes, dont maintenant nous n'avons que des faibles réminiscences, lesquelles nous viennent à l'esprit à l'occasion des phénomènes sensibles ». (V-Mo/Mron II, AA 29: 760)

Bien qu'ils n'utilisent pas le mot « inné », ces fragments traitent quand même de la question de l'origine, de la production et de l'acquisition des représentations empiriques. Employant deux formules dont les sens sont parfaitement homogènes – « à l'occasion des objets des sens » et « à l'occasion des phénomènes sensibles » – les passages centraux remontent à des cours donnés respectivement en 72-73 et en 82-83. La première formule, qui rappelle d'ailleurs le début de l'introduction de la première *Critique* (surtout dans l'édition B), a son centre névralgique dans le concept d'expérience. Déjà en accord avec les principes qui dessineront le futur cadre de la pensée criticiste, Kant

distingue entre production et acquisition de la connaissance. La seconde formule fait aussi la même distinction, mais précise aussi le mode par lequel Platon, selon Kant, explique la présence des idées en nous, à savoir « l'intuition de Dieu ».

Troisième fragment : « Aristote dit : les concepts de l'entendement ne sont pas innés, mais acquis ; nous les obtenons à l'occasion de l'expérience, quand nous réfléchissons sur [les] objets des sens ». (V-Mo/Mron, AA 29: 761)

Quatrième fragment : « Il n'y a absolument pas de concepts innés [...], mais nous les obtenons tous, ou nous recevons des notions acquises. L'entendement acquiert des concepts en faisant attention à son propre usage ». (V-Met-L2/Politz, AA 28: 20-1)

Dans ces deux derniers passages, qui remontent à des cours donnés respectivement en 82-83 et 90-91, on trouve, outre la négation de l'innéité des concepts intellectuels, l'affirmation de leur acquisition empirique et une caractérisation du mode de cette obtention, à savoir l'autoréflexion à l'occasion de l'expérience. Acquérir les concepts intellectuels à l'occasion de l'expérience signifie donc réfléchir sur le travail spontané effectué par ce même entendement à partir de concepts pas encore acquis ou reconnus comme tels par le sujet connaissant.

Dans ces quatre passages, Kant se sert d'expressions à vrai dire synonymes, indistinctement employées à propos de Platon, d'Aristote et de sa propre position : « à l'occasion des phénomènes sensibles » ; « à l'occasion de l'expérience » ; « à l'occasion des objets des sens ». Que peut-on conclure de ces indications ? La première chose à dire est peut-être que ces expressions ne sont pas aussi importantes que la caractérisation des modes d'obtention des concepts intellectuels qui les accompagne. D'après ces passages, ces modes sont au nombre de deux : l'intuition divine et l'autoréflexion. Le premier représente la matrice de l'innéisme, le second, de l'acquisitionnisme. Comme Kant ne fait pas de distinction entre un acquisitionnisme originaire et un acquisitionnisme dérivé, ni entre un innéisme mystique et un innéisme acceptable, pour ainsi dire, parce que logiquement inévitable, il est permis de penser que Kant se montre plutôt favorable à Aristote et opposé à Platon. Nous sommes en effet encore bien éloignés de la thèse critique de la « spontanéité » de l'entendement et de son corollaire l'affirmation du caractère *l'a priori* (et non inné) de ses concepts.

2. Les références de Kant à Platon et à Aristote dans les *Réflexions*.

Ici aussi, il n'est pas inutile de commencer par rappeler les références pertinentes par rapport à notre sujet. On peut recenser quatre *Réflexions* qui portent sur l'épigénèse et la préformation.

Première Réflexion : « Crusius explique les principes réels de la raison selon le système de la préformation (à partir de principes subjectifs) ; Locke, comme Aristote, selon l'influx physique, Platon et Malebranche [les expliquent] à partir de l'intuition intellectuelle ; nous [les expliquons] selon l'épigénèse, à partir de l'usage des lois naturelle de la raison ». (Refl, AA 17: 492)

Deuxième Réflexion : « Si les concepts sont simplement déduits ou produits. [P]réformation et épigénèse[.] ([Des concepts] produits ou par influx physique (empirique) ou par la conscience de la constitution formelle de notre sensibilité et entendement à l'occasion de l'expérience) ; par conséquent, concepts produits *a priori*, pas *a posteriori* ». (Refl, AA 18: 08)

Troisième Réflexion : « origine des concepts transcendants : 1. Par intuition mystique ; 2. [Par] (influx) sensitif ; 3. [P]ar préformation ; 4. [P]ar épigénèse intellectuelle ». ([D]es concepts intellectuels intuitifs ou discursifs ». (Refl, AA 18: 12)

Quatrième réflexion : « Le système logique des connaissances intellectuelles est [...] ou l'empirique ou le transcendantal : le premier, d'Aristote et Locke ; le second, ou celle de l'épigénèse, ou celle de l'involution ; acquis ou inné ». (Refl, AA 18: 275)

Quelques remarques préliminaires s'imposent. La première et la dernière des *Réflexions*, tout comme les deux autres, thématisent l'épigénèse et la préformation. Contrairement aux deux autres, cependant, elles citent explicitement Aristote ; elles ne le font pas toutefois à propos de l'épigénèse, mais plutôt en référence à l'idée d'une origine empirique des connaissances intellectuelles.

On peut résumer ainsi les données complexes de la problématique de l'origine des idées :

1. Aristote, comme Locke, répond par une explication dont le principe est l'influx physique ;
2. Platon et Malebranche [nommés seulement dans la seconde de ces quatre Réflexions] répondent par une explication dont le principe est l'intuition intellectuelle ;
3. Crusius répond par une explication dont le principe est la préformation ;
4. Kant répond, quant à lui, par une explication dont le principe est l'épigénèse ;

5. Enfin, d'après la quatrième Réflexion, l'on peut établir, relativement au « système logique des connaissances intellectuelles », les distinctions suivantes : d'une part, le système empirique, dont les représentants ancien et moderne sont respectivement Aristote et Locke ; d'autre part, le système transcendantal, lui-même subdivisé en système de l'épigénèse et système de l'involution — c'est-à-dire de la préformation —, respectivement principes des connaissances intellectuelles acquises et des connaissances intellectuelles innées. Il vaut la peine de noter ici que si Platon et Malebranche, d'un côté, et Aristote et Locke, de l'autre proposent des explications divergentes et même opposées, ces dernières sont toutes fondées sur des concepts philosophiques, alors que les explications de Crusius et de Kant sont d'abord énoncées à travers des concepts embryologiques, pour être ensuite complétées par des principes et des notions philosophiques (« à partir de principes subjectifs » pour Crusius, « à partir de l'usage des lois naturelles de la raison » pour Kant lui-même). On peut sans doute inférer de là que Kant ne connaissait pas les écrits zoologiques du Stagirite, en particulier le traité *De la génération des animaux*, et plus précisément le chapitre VIII du Livre II.

* * *

Quelle que soit la gamme de nuances que comporte les différentes solutions au problème du surgissement des représentations élémentaires, Kant paraît ne retenir que deux positions fondamentales pertinentes, que l'on peut résumer par les deux séquences suivantes :

Première séquence : préformation, influx physique, influx sensitif, intuition intellectuelle/intuition mystique, éducation conceptuelle, connaissances intellectuelles innées.

Deuxième séquence : épigénèse, production conceptuelle, connaissances intellectuelles acquises.

L'opposition entre les connaissances intellectuelles innées et des connaissances intellectuelles acquises se situe au niveau commun du système de type transcendantal, que l'on peut métaphoriquement subdiviser en système par épigénèse et système par involution. La signification du mot « transcendantal » n'étant pas ici la signification orthodoxe bien connue qu'il aura plus tard au sein de la critique kantienne, il faut comprendre le mot *lato sensu*, c'est-à-dire en simple

opposition à tout ce qui est empirique (et non pas au sens proprement critique : indépendant de l'expérience *et en même temps* condition de toute expérience possible).

Dans le système logique de type transcendantal, les connaissances intellectuelles peuvent être obtenues soit par épigénèse, soit par involution ; dans les deux cas, il est exclu de leur assigner une origine empirique.

Pour ce qui concerne les connaissances obtenues par épigénèse, elles seront toutes acquises, bien que non empiriquement. Cette conclusion rejoint les analyses et les idées de Kant sur l'originarité acquisitive exposée dans les écrits de la *Dissertation* de 1770 et de la *Réponse à Eberhard*.

Refusant l'intuition intellectuelle ou mystique (c'est-à-dire Platon), Kant refuse aussi, dans les *Réflexions*, l'influx physique ou sensitif, c'est-à-dire au fond les thèses d'Aristote. Par conséquent, s'il est vrai qu'il se prononce en faveur de la thèse de l'acquisition des concepts intellectuels, cette acquisition ne peut évidemment pas être empirique. Il s'agit d'une acquisition ou d'une production épigénétique, ce qu'il ne faudrait pas confondre avec l'innéisme ou l'éducation préformiste. Kant est encore loin d'avoir élaboré la théorie transcendantale, mais il est déjà en marche vers la solution criticiste qui peut être comprise comme une conciliation de l'innéisme classique et de l'empirisme, ou plutôt un dépassement de cette opposition rigide. Les grands concepts qu'utilise le métaphysicien, et que Kant appellera « catégories », dans la première *Critique*, sont certes déclarés « acquis » et non innés, mais le langage de Kant ne doit pas tromper ici : ils sont « abstraits » et proprement tirés des lois constitutives de l'esprit.

3. La lecture de Hissmann de l'innéisme de Platon

C'est dans la « Réponse à Eberhard », écrit dans lequel le philosophe de Königsberg se confronte le plus directement à la question de l'origine de nos concepts fondamentaux, que Kant livre la source à partir de laquelle la signification de l'inné chez Leibniz peut être correctement comprise : « L'innéité de certains concepts, en tant qu'expression d'un *pouvoir fondamental* eu égard aux principes *a priori* de notre connaissance, dont il se sert contre Locke, qui ne reconnaît aucune autre origine qu'empirique, est tout autant mal comprise, si on la prend à la lettre » (ÜE, AA 08: 249; Kant, 1999, p. 148). Et, un peu plus loin, dans une note, Kant ajoute : « On pourra

juger d'après cela en quel sens Leibniz prend le mot inné, lorsqu'il l'emploie à propos de certains éléments de la connaissance. Une dissertation de Hissmann dans le *Mercure Allemand*, Octobre 177, peut en faciliter le jugement » (ÜE, AA 08 : 223).

En effet, dans ses *Observations sur quelques règles pour l'historien des systèmes philosophiques*. Sur les *Recherches de Dutens* et sur les concepts innés chez Platon, Descartes et Leibniz, le matérialiste et sensusaliste Michaël Hissmann propose un exposé comparatif des différentes variantes de l'innéisme qui permet de saisir toutes les nuances, différences et désaccords entre les trois penseurs précités. Ce travail d'histoire de la philosophie, à la mode dans l'Allemagne de la fin du XVIII^e siècle, sous l'impulsion des travaux de J. J. Brucker (et de son *Historia critica philosophiae*), a certainement servi de matériau à Kant dans l'élaboration de ses prises de position sur ses affinités et désaccords avec les principaux acteurs du débat. Mais laissons la parole à Hissmann : « Platon et Descartes affirment le complet innéisme de certains concepts que la divinité a concédés déjà développés à l'âme. Selon la théorie leibnizienne, les idées innées ne sont que des traces subtiles fondamentales dans l'âme que l'entendement doit premièrement développer et éclairer »³. On le voit, Hissmann tient à séparer Leibniz des autres partisans de l'innéisme classique. Sans faire référence à l'expérience ou à l'occasion qu'elle fournit pour le surgissement des idées innées, Leibniz, en effet, reconnaît le rôle actif de l'entendement dans la formation des idées. Hissmann peut alors dire : « Dans son traitement des concepts innés, Leibniz laisse plus de pouvoir à l'âme humaine que ne le font Platon et Descartes. [...] Dans le système leibnizien, l'âme n'est simplement pas la source de ces idées, mais aussi l'unique faculté formatrice d'idées »⁴.

Si l'on admet que la présentation de l'innéisme leibnizien offerte par Hissmann est correcte — c'est du moins ce que pense Kant —, on peut conclure de son schème interprétatif que les systèmes de Platon et de Descartes défendent l'existence d'idées innées complètement achevées dans l'âme humaine, là où Leibniz préfère parler d'une disposition, pour les idées innées, à être développées et éclairées par

³ Hissmann, Michael, "Bemerkungen über einige Regeln für den Geschichtsschreiber philosophischer Systeme : über dutens Untersuchungen — und über die angebohenen Begriffe des Platon, Descartes une Leibniz", sur http://ds.ub.uni-bielefeld.de/viewer/image/1951387_020/31/LOG_0012/, consulté le 17 / janvier / 2021 à 16 h 25.

⁴ Idem.

l'entendement. On comprend alors la raison pour laquelle Kant porte un jugement positif sur l'analyse de Hissmann : ce dernier souligne, dans son article, la différence entre, d'une part, l'innéisme sans concession de Platon et de Descartes, et, d'autre part, l'innéisme nuancé de Leibniz. Et cette lecture du problème coïncide avec la position défendue par Kant dans les *Réflexions*, même si, il est vrai, Kant ne fait aucune mention de l'auteur de la *Monadologie*.

Conclusion

Dans la querelle de l'innéisme telle que Kant la comprend, deux grandes tendances doctrinales se dessinent finalement : l'option aristotélico-lockéenne, d'une part, et l'option platonico-cartésio-leibnizienne d'autre part. Comme Kant et Hissmann en conviennent, Leibniz a toute sa place dans ce dernier bloc, même s'il a mis de côté l'enthousiasme de l'innéisme platonicien. Or justement, ce que Kant rejette dans la théorie de Platon n'est pas tant sa thèse de l'existence d'idées innées — puisque le criticisme lui-même admettra l'existence de principes et de concepts *a priori*, les fameuses catégories de l'entendement, mais que le mode sur lequel tout son innéisme est établi, à savoir l'intuition intellectuelle ou mystique. A cet égard, l'article de Hissmann, en exemptant Leibniz de toute approbation du mysticisme platonicien, fournissait un soutien historico-critique de taille à la pensée de Kant, en montrant en particulier que l'apriorisme kantien maintenait de fortes liaisons de parenté avec l'innéisme leibnizien, même si l'on ne peut parler sans erreur ici d'un innéisme généralisé à propos de la philosophie transcendantale. Une fois qu'on refuse la thèse du mode intuitif de saisie des concepts, on est obligé d'accepter celle du caractère acquis des représentations élémentaires de l'esprit, et ces représentations élémentaires sont justement acquises par l'attention autoréflexive sur les données à l'occasion de l'expérience.

A propos de cette dernière expression, il semble bien qu'il y ait eu une évolution dans la façon dont Kant l'utilise, puisque l'on note une différence entre la signification qu'elle reçoit dans la *Dissertation* de 1770, les *Réflexions* et les *Leçons*, d'une part, et celle qu'elle recevra, au début de l'Analytique des concepts dans la première *Critique*. Dans la *Critique de la raison pure*, il est question du développement [*Entwicklung*], « à l'occasion de l'expérience », des concepts purs déjà « préparés » [*vorbereitet*] (KrV, B 91) dans l'entendement, alors que, dans les textes, disons précritiques, Kant parle de l'acquisition — non

sensible, mais originaire —, de ces concepts par le même entendement, en attente de ses propres actions à l'occasion de l'expérience.

Un peu ironiquement, la *Réponse à Eberhard* n'emploie pas l'expression « à l'occasion de l'expérience » dans le passage où le texte distingue entre une acquisition originaire et une acquisition dérivée des représentations élémentaires. De toute façon, alors que la *Critique* évoque le développement, en contexte empirique, de concepts purs déjà préliminairement donnés, dans les autres écrits, il est question d'une première acquisition, en contexte également empirique, de concepts purs pas encore donnés comme tels. Bien entendu, la question ici est de savoir ce que l'on entend exactement, par acquisition, d'une part, et par développement et concepts préparés, d'autres part.

Ce nœud de questions se dénoue dans la *Critique* par l'approche unitaire — littéralement gnoséologique et métaphoriquement embryologique —, qui réunit, dans un même cadre référentiel, les deux querelles de l'innéisme et de la préformation. Si on considère que les concepts ne sont acquis/reconnus pour la première fois qu'à l'occasion de l'expérience, nous nous trouvons devant une solution de type platonico-leibnizienne ; mais si l'on considère qu'ils ne sont acquis/produits que pour la première fois à l'occasion de l'expérience, on est devant une solution de type aristotélico-lockéen. Enfin, si l'on pense que les concepts se trouvent déjà préparés dans l'entendement, bien qu'ils ne se développent qu'à l'occasion de l'expérience, alors nous sommes en présence d'une solution préformationniste ou épigénétique.

Je pense qu'il faut revenir à l'indication de la première *Critique*, selon laquelle les concepts purs sont déjà préparés dans l'entendement, bien qu'ils ne se développent qu'à l'occasion de l'expérience. Nous sommes alors renvoyés au cadre métaphorique de la raison pure, qui n'est pas ici vraiment différent de celui des *Réflexions*, à savoir la reconnaissance que les concepts purs sont développés épigénétiquement. Mais comment une telle solution peut-elle s'accorder avec les réponses données dans la *Réponse à Eberhard* en faveur d'une acquisition — originaire, bien sûr — des représentations élémentaires ? D'après le texte de la *Réponse à Eberhard*, on sait que cette acquisition originaire a lieu à partir d'un fondement inné (ÜE, AA 08: 222; Kant, 1999, p. 122) ; comprenons ici que les concepts purs (mais aussi les formes de l'intuition) ne sont pas acquis/produits à l'occasion de l'expérience, bien qu'ils puissent se développer dans ces

moments-là. En ce sens, ce qui est acquis n'est plus qu'une simple disposition représentationnelle de deux types, sensible et intellectuelle, susceptible d'être développée, à l'occasion de l'expérience, justement en des formes d'intuition et des formes de pensée.

Au regard des textes que j'ai rappelés, ceux des *Réflexions* et des *Leçons*, mais aussi de certains passages de la *Dissertation*, de la première *Critique* et de la *Réponse à Eberhard*, il est clair que, du point de vue de l'histoire des idées, la solution kantienne devient proprement éclectique : platonico-aristotélicienne. Ce qui fait qu'elle se rapproche sensiblement de la solution déjà proposée par les *Nouveaux essais* de Leibniz. Une solution partiellement platonicienne, dans la mesure où elle part du principe d'un fondement inné, et partiellement aristotélicienne, dans la mesure où, niant l'intuitivité des représentations élémentaires, elle promeut l'idée de leur développement originaire à l'occasion de l'expérience.

Referências Bibliográficas

HISSMANN, Michael. “Bemerkungen über einige Regeln fuer den Geschichtschreiber philosophischer Systeme; über Dutens Untersuchungen; und über die angebohrnen Begriffe des Plato, Descartes und Leibniz”. *Der Teutsche Merkur*, Weimar, Viertes Vierteljahr: 22-52, 1777.

KANT, Emmanuel. *Dissertation de 1770*. Introduction, édition, traduction et notes par Arnaud Pelletier, Paris: Vrin, 2007.

KANT, Emmanuel. *Réponse à Eberhard*. Introduit, traduit et annoté par Jocelyn Benoist, Paris: Vrin, 1999.

»KANT im Kontext III« – Komplettausgabe - 3. Aufl. 2013 – Release (XP/Vista/7/8) 4/2014 Werke, Briefwechsel, Nachlaß und Vorlesungsnachschriften. Herausgegeben von Karsten Worm und Susanne Boeck. 1. Aufl., Berlin 2007, 2. erw. Aufl. 2009, 3. erw. Aufl. u. technisches Update-Release 2013.

Abstract: This article aims to analyze the dialogue held between Kant and both Plato and Aristotle in his *Reflexionen* and *Vorlesungsnachschriften*. This dialogue will be examined from the positions which ascribe Plato and Aristotle the main sources of, respectively, innatism and sensualism. Although he refuses the dogmatic exclusivity of one and the other theories of representation, Kant still admits a form of innatism. Furthermore, he opts by epigenesis, an embryological theory whose bases had been cast by Aristotle. This course will allow us to underscore Kant's debt regarding certain crystallized versions of Plato's and Aristotle's philosophies, such as, for instance, Hissmann's published critique, recommended by Kant himself, of Dutens' work: *Recherches sur l'origine des découvertes attribuées aux modernes*.

Keywords: Kant. Plato. Aristotle. Innatism. Sensualism.

Résumé : Cet article a pour but d'analyser le dialogue instauré par Kant avec Platon et Aristote dans ses *Reflexionen* et *Vorlesungsnachschriften*. Ce dialogue sera examiné à partir des positions qui attribuent à Platon et Aristote les sources majeures, respectivement, de l'innéisme et du sensualisme. Tout en refusant l'exclusivité dogmatique de l'un ou de l'autre théorie de la représentation, Kant admet quand même une forme d'innéisme. En outre, il opte pour l'épigénèse, une théorie embryologique dont les bases avaient été établies par Aristote. Un tel parcours permettra de souligner la dette de Kant à l'égard de certaines visions cristallisées des philosophies de Platon et d'Aristote, comme par exemple la critique publiée par Hissmann – recommandée par Kant lui-même – de l'ouvrage de Dutens : *Recherches sur l'origine des découvertes attribuées aux modernes*.

Mots-clés : Kant. Platon. Aristote. Innéisme. Sensualisme.

Recebido em: 12/2020

Aprovado em: 12/2020

O filósofo crítico é um gênio¹

[The critical philosopher is a genius]

Giorgia Cecchinato *

Universidade Federal de Minas Gerais (Belo Horizonte, Brasil)

1. Newton não é um gênio

Kant dedica à determinação do conceito e das funções do gênio os §§ 45-50 da *Crítica da faculdade de julgar*. No § 46 elenca as características do gênio: ele é 1) um talento para produção de algo para o qual nenhuma regra pode ser fornecida, conseqüentemente 1^a) é original; 2) é exemplar; 3) não pode descrever ou indicar cientificamente “como ele criou”, pois é a natureza que fornece a regra da produção². No § 47 Kant tenta explicar melhor as definições do parágrafo anterior e oferece alguns exemplos de genialidade. Nesse contexto ele restringe aos artistas a faculdade do gênio, indicando dois poetas, Homero e Wieland, como modelos de talento genial. Ao conferir o título de gênio a poetas e artistas, nega “a honra de se

¹ Uma primeira versão deste texto foi apresentada no VI Congresso Nacional da Sociedade Kant Brasileira, ocorrido na UNICAMP em junho de 2018, porém trata-se aqui de uma publicação inédita, pois, o texto foi apresentado apenas oralmente. Este artigo é um dos resultados do Projeto de Pesquisa (KANTINSA – Kant in South America), desenvolvido junto com as professoras e amigas Patrícia Kauark-Leite e Virginia de Araujo Figueiredo (Departamento de Filosofia da UFMG), financiado no Brasil, pela FAPEMIG e no Exterior, pela Comissão Europeia Marie-Sklodowska Curie.

* E-mail: giorgia.cecchinato@gmail.com

² O conceito de gênio em Kant retoma as principais vertentes da literatura europeia sobre o gênio do sec. XVIII e os elabora originalmente no inteiro de uma doutrina transcendental das faculdades, o gênio assim adquire uma importante função mediador e agregadora principalmente entre imaginação e entendimento. Cfr. Silva (2016), especialmente pp. 690-701. O belo e bem documentado texto de Silva oferece também uma breve, mas exauriente história do conceito de gênio.

chamado de gênio”³ a Newton e a todos os cientistas, apesar de reconhecer os méritos das suas descobertas científicas. Os argumentos de Kant aqui referem-se principalmente à diferença entre aprender e criar: o aprendizado é entendido basicamente como uma imitação, a ciência é uma disciplina cujas regras e passos do processo de execução estão explícitas e, com empenho e aplicação, qualquer um que se dispuser, pode alcançar as mesmas competências de um cientista. Newton por sua vez, descobriu e “apresentou na sua obra imortal”⁴ os princípios da filosofia da natureza e não os inventou. O aprendizado da ciência precisa de regras explícitas que orientem a descoberta de outras regras e outros princípios, a invenção, a criação, do gênio, precisa de regras também, mas a origem e o conteúdo destas não está a disposição do gênio, porém se oferece em concreto na obra realizada, para inspirar outros artistas geniais. A terceira *Crítica* condensa e sistematiza uma concepção do gênio que Kant vinha elaborando há pelo menos duas décadas⁵ e de que encontramos ampla documentação nas *Vorlesungen über Anthropologie* (1772-1796) e em várias *Reflexionen*⁶. Podemos reconhecer sem dúvida uma certa continuidade entre este material e os parágrafos dedicados ao gênio da *Crítica da Faculdade de Julgar*: o gênio é um talento natural, original, não tem nada a ver com imitação, é espontâneo, porém precisa de disciplina⁷. O que parece digno de consideração é que na década de setenta Kant associava o gênio não apenas à arte genial, mas também à filosofia, porém essa possibilidade de aproximação desaparece na terceira *Crítica*⁸. Temos que admitir ademais, que se a filosofia for pensada como ciência, ou como se lê no *Prefácio*, como conjunto de princípios a priori que são constitutivos para domínios diferentes, então, é fora de dúvida que nem o próprio

³ KU, AA 05:309

⁴ Ibid.

⁵ Cfr. Silva (2016), veja também Beckenkamp (2016), segundo o autor a concepção de gênio de Kant refere-se sobretudo ao pensamento anglo-saxão, em particular à obra de Gerard Essay on Genius de 1774, traduzido para o alemão dois anos depois. Kant menciona Gerard várias vezes em suas palestras, elogiando suas reflexões sobre o gênio. Na obra de Gerard a faculdade da imaginação é destacada como a faculdade mais característica do gênio, que obra como um ser vivente, um organismo, e em suas obras produz uma nova ordem e uma conexão sem precedentes.

⁶ Veja sobre isso Tonelli (1966) e o mais recente Sgarbi (2010) em particular o cap IV.

⁷ Veja Logik Philipphi, 24: 321 ou, por exemplo a Reflexion 829 AA 15: 370. Na Antropologia AA 7:266

⁸ Cfr. por exemplo “Genie” (Collins, AA, 25.1: 167-170); “Vom Genie” (Pillau, AA, 25.2: 781-784); “Vom Genie” (Menschenkunde, AA, 25.2: 1055-1066); “Vom Genie. 21” (Mrongovius, 1310-1315); “Von den Gemüthsfähigkeiten” (Busolt, AA, 25.2: 1491-1499).

Kant, assim como Leibniz ou Hume, juntos com Newton, poderiam se honrar do nome de gênio⁹.

Nos últimos anos multiplicaram-se as pesquisas que visam relativizar a restrição kantiana do gênio apenas às belas artes e usam instrumentos conceituais kantianos para valorizar a criatividade e a originalidade nas ciências e na ação humana mais em geral¹⁰. Queria aqui portanto oferecer uma contribuição para essa linha de pesquisa mostrando, em primeiro lugar, que as exigências sistemáticas colocadas nos *Prefácios à Crítica da faculdade de julgar* impõem uma restrição ao conceito de gênio que fica então contextualmente limitado à atividade artística; em segundo lugar, depois de ter exposto algumas características e funções do gênio na terceira *Crítica* tentarei transpô-las eurísticamente para o campo da filosofia para mostrar que é plausível pensar, “com Kant e além de Kant”, que a atividade filosófica é propriamente uma atividade genial¹¹, ou pelo menos mostra significativas analogias com esta. Mesmo não sendo propriamente fiel à letra kantiana, essa tentativa permite apontar para as peculiaridades da atividade crítica e para o que está propriamente em jogo no projeto de uma crítica da razão. Trata-se de questões muito controversas e não livres de contradições que dizem respeito à tarefa da crítica, à possibilidade da metafísica, à sua cientificidade e colocam em cheque o tipo atividade legisladora da razão. Como premissa metodológica é preciso esclarecer que entende-se aqui por “filosofia crítica” o sistema crítico, como um todo, tendo consciência de que a unidade deste sistema é, apesar do que Kant mesmo afirma, problemática, no sentido de que o criticismo nasce antes das *Críticas* e nas *Críticas* continua se desenvolvendo, aprimorando, sofisticando, mantendo as vezes formulações mais antigas juntas com elaborações teóricas mais recentes. Isso justifica algumas incoerências mas não autoriza a não considerar a unidade de fundo do projeto. Ermanno Bencivenga, afirmou no seu livro *Kant’s Copernican Revolution*, que Kant escreveu a primeira *Crítica* como quem inventa um jogo pela primeira vez e

¹⁰ Kauark-Leite (2020), Kisner (2019). Kauark-Leite desenvolve uma teoria da criatividade genial na ciência, enquanto Kisner propõe uma teoria da criatividade baseada na faculdade de julgar reflexionante. Me permito de ressaltar que trata-se de pesquisadoras, como se a exigência de pensar a criatividade, além de Kant, fosse primeiramente uma exigência feminina.

¹¹ No âmbito da pesquisa sobre Fichte essa proximidade entre filosofia e genialidade foi amplamente aprofundada. É justamente Fichte, pois, e, a partir dele, o romantismo alemão, que retoma e desenvolve elementos da genialidade kantiana e os pensa como necessários para atividade filosófica. Cfr. por exemplo Cecchinato (2009), Weiss (2014), Acosta (2014).

começa jogar como exemplo, para explicar as regras que estão sendo formuladas ao longo do jogo¹². Sempre achei essa imagem muito apropriada, por um lado, para entender algumas incongruências, por outro, para pensar em geral a tarefa do filósofo crítico. Os conceitos de jogo e de regras, como veremos, são fundamentais para compreender o belo da arte também.

2. Gênio e sistema

A introdução da teoria do gênio, exposta, como já lembramos, nos §§ 45-50 da *Crítica da faculdade de julgar*, permite a Kant resolver uma questão particularmente delicada¹³. Ao longo da *Análítica do juízo estético* todos os esforços argumentativos de Kant foram dirigidos para explicação e justificação do juízo de gosto como não interessado e, ao mesmo, tempo não conceitual¹⁴. Além disso, o juízo de gosto é acompanhado por um sentimento que revela uma finalidade formal, ou seja uma finalidade cujo fim não está predeterminado e que não depende de nenhuma qualidade do objeto¹⁵. Não é por acaso que os exemplos que Kant dá, nesta primeira parte da *Crítica*, são quase todos exemplos de coisas naturais, folhas, conchas etc., de fato Kant deve mostrar que o fundamento de determinação do prazer é a forma do objeto sobre a qual se reflete, sem intervenção de qualquer conteúdo sensível por um lado, como atrativas e emoções, e sem fim específico, sem intervenção de conceitos que determinem o que uma coisa deve ser, por outro. As formações aleatórias da natureza oferecem exemplos muito eficazes para esse tipo de beleza desinteressada e sem conceito que estimula a imaginação e a solicita a jogar com a forma.¹⁶

No *Terceiro momento do juízo de gosto* Kant explica o conceito de finalidade sem fim e exclui do âmbito do juízo estético puro todos os juízos que implicam atrativos e emoções, pois neste caso o juízo não seria baseado apenas na forma, mas também no conteúdo da sensação; em seguida exclui também os juízos que tem como próprio fundamento de determinação o conceito de perfeição. Além disso cumpre uma

¹² Aqui na tradução italiana: Bencivenga (2000).

¹³ Para uma discussão acerca do papel da teoria do gênio na terceira Crítica veja Figueiredo 2020

¹⁴ Primeiro e Segundo momento do juízo de gosto §§ 1-5, KU, AA 05:203-211 e §§ 6-9, KU, AA 05: 211-220.

¹⁵ Terceiro momento do juízo de gosto §§ 10-17, KU, AA 05: 221-236.

¹⁶ KU 5:207

distinção, que revela-se um tanto problemática, entre beleza livre (*pulchritudo vaga*), que não pressupõe o conceito do que uma coisa deve ser, e beleza aderente que, por sua vez, o pressupõe (*pulchritudo adhaerens*). Segundo essa distinção alguns produtos da natureza são belezas livres, outros não, enquanto os produtos da arte humana, especificamente os da arquitetura, não podem, segundo essa distinção, serem julgados como belezas livres.

As flores são belezas naturais livres. A exceção do botânico, quase ninguém sabe que tipo de coisa uma flor deve ser; e mesmo o botânico, que reconhece o órgão de fecundação da planta, não leva este fim da natureza em conta quando emite um juízo sobre a flor através do gosto. Não há, portanto, como fundamento desse juízo, nenhuma perfeição de qualquer tipo, nenhuma finalidade interna relacionada à concatenação do diverso. Muitas aves (o papagaio, o colibri, a ave-do-paraíso) e uma série de crustáceos marinhos são, por si mesmos, belezas que não aderem a qualquer objeto determinado por conceitos em vista de seu fim, mas aprazem livremente. e por si mesmas. Assim, os desenhos à la grecque, a folhagem em molduras ou papéis de parede etc. **nada significam por si mesmos: não representam nada, não representam um objeto sob determinado conceito**, e são belezas livres. Também se podem contar nessa mesma espécie de belezas aquilo que na música é denominado fantasia (sem tema), e mesmo toda música sem texto.

No julgamento de uma beleza livre (segundo a mera forma), o juízo de gosto é puro. Não se pressupõe o conceito de algum fim para o qual devesse servir o diverso do objeto dado, nem, portanto, aquilo que este deveria representar - o que apenas limitaria a liberdade da imaginação que joga, por assim dizer, na observação da figura. Mas a beleza de um ser humano (e, sob esta espécie, aquela de um homem, ou mulher, ou criança), a beleza de um cavalo, de um edifício (como uma igreja, um palácio, um arsenal, um pavilhão) pressupõem um conceito de fim que determina o que a coisa deve ser, portanto um conceito de sua perfeição; e são, portanto, beleza meramente aderentes. (KU, AA 05: 229)

No que diz respeito às flores, é possível fazer abstração de qualquer conceito: o próprio botânico pode abstrair seus conhecimentos e julgar uma flor apenas segundo a sua forma. Animais exóticos podem ser julgados livremente, enquanto, no que diz respeito aos domésticos, aos cavalos no exemplo de Kant, ou, acrescento eu, aos cachorros de caça, não podemos abstrair da sua perfeição condicionada à sua função. Como os animais exóticos não tem função, nem, a maioria dos leitores de Kant tinham um conceito, um conhecimento de como eles são (devem ser) segundo a natureza deles, este conceito não entra na formulação do juízo e abre a possibilidade de julgar como belo um papagaio cujo bico esteja quebrado ou cuja penas estejam de qualquer maneira estranhas, mais ou menos coloridas em relação ao que deveria

ser etc. Já com relação ao cavalo esse tipo de juízo não seria possível. Segundo meu entendimento desse trecho, um belo cavalo, ou um belo cão de caça devem também ser um bom cavalo e um bom cachorro caçador. Um animal doméstico e talvez um vegetal comestível não podem ser julgados, de acordo com o que Kant afirma, apenas pela sua forma. O que é possível para rosas e araras, não é possível para os mais prosaicos cavalos e brócolis, pois a beleza destes é julgada não apenas a partir de um conhecimento empírico do que eles devem ser, mas também, de acordo com a função que desempenham. Tanto animais quanto vegetais dentro do contexto humanizado de suas existências não podem ser abstraídos de suas finalidades. O vegetal comestível é belo porque alimenta. Nem os seres humanos podem ser julgados como belos sem levar em conta o que geralmente se espera que eles sejam ou de um ideal que não leva em conta apenas características formais. Portanto, eles nunca podem ser objetos de um juízo de gosto puro.

Os exemplos do prédio, da igreja, do arsenal, do palácio e do pavilhão são claros, porém ainda mais problemáticos. Se por um lado é obvio que um prédio deve satisfazer condições estáticas, matemáticas e a sua projeção e construção implicam conhecimento conceitual, por outro lado é difícil admitir que Kant excluiu a possibilidade da arquitetura ser arte livre. Pensemos no Parthenon, na Igreja de São Pedro em Roma. Será que estas obras não podem despertar o livre jogo da imaginação com o entendimento que para Kant é o fundamento de determinação do juízo de gosto? Será que Fídias e Bernini juntos com Newton e Leibniz não entrariam no clube exclusivo dos gênios instituído por Kant na *terceira Crítica*? Ademais se esta limitação dos puros juízos de gosto vale para um castelo, uma igreja etc., não está claro como não possa valer em geral para todas as obras de arte humana: uma paisagem pintada representa alguma coisa, assim como uma peça teatral, uma poesia significa alguma coisa. Neste trecho e nos exemplos que Kant fornece (papeis de parede?!) todo tipo de determinação conceitual necessária à arte, como representar, ou significar algo, acaba limitando a faculdade da imaginação. O problema das obras de arte é deixado em aberto na *Analítica do belo* e será retomado apenas na seção dedicada ao gênio¹⁷.

¹⁷ É verdade que nos parágrafos dedicados ao gênio Kant distingue entre uma coisa bela e uma bela representação de uma coisa, a primeira seria uma beleza natural e a segunda uma beleza artística. Mas de que seria representação a igreja? Cfr. (KU, AA 05: 311). Na distinção entre as

Por enquanto é importante frisar a importância sistemática da atribuição do adjetivo belo a objetos naturais, pois, eles podem ser percebidos com prazer, como algo que parece ter um fim, apesar de serem produtos não intencionais da natureza. Segundo Kant, pois, não somos autorizados a atribuir finalidade à natureza, por isso a finalidade experimentada com prazer no belo da natureza, mesmo avançando legitimamente pretensões de universalidade, é apenas subjetiva. Na finalidade subjetiva ou forma da finalidade sem fim, a natureza, por meio de um sentimento, pode ser pensada como apta a acolher os nossos fins livremente postos. Com o *Terceiro momento do juízo de gosto*, Kant cumpre um passo decisivo rumo ao alcance do objetivo fundamental da *terceira Crítica*, ou seja, mostrar que há uma passagem, no nosso modo de pensar, entre natureza e liberdade.

Mais um passo nessa direção é dado no § 42, onde Kant mostra que nossos juízos estéticos sobre a beleza natural, apesar de serem desinteressados, podem despertar interesse. A razão se interessa pelo belo da natureza porque ela aparece como uma atividade livre, ou seja, como arte. Por isso, a razão encontra na natureza um espelho de si mesma, pois a natureza que se parece como arte, e por isso é julgada bela, manifesta um tipo de atividade própria da razão, isto é, parece supor conceitos subjacente às suas ações (fins). Por isso, a razão interessa-se pela beleza da natureza, porque na natureza que se mostra como arte encontra um traço da realidade das ideias, em particular da ideia da liberdade. A natureza como conjunto de leis, como nos mostrou a *Crítica da razão pura*, não tem lugar para a finalidade, muito menos para a liberdade, porém, na bela natureza que aparece como arte, a natureza revela-se a nós como portadora de uma mensagem criptografada. Nesse sentido, a bela natureza, isso é a natureza que nos parece arte, representa uma maneira de experimentar transcendentalmente uma passagem da natureza à liberdade.

O belo da natureza é protagonista da *Analítica do belo* e encontra no §42, a definição última do seu sentido sistemático em relação ao

belas artes de fato Kant escreve que a arquitetura “é a arte de expor conceitos de coisas que apenas por meio da arte são possíveis, e cuja forma tem por fundamento de determinação não a natureza, mas um fim arbitrário - o que ela faz com esta intenção, mas também de maneira esteticamente conforme a fins” (KU, AA 05: 322). Permanece então na concepção de Kant uma distinção entre arquitetura e as outras artes, porém esta distinção não me parece muito convincente, será que um quadro ou uma estátua, ou ainda menos uma poesia seria possível sem fins arbitrários e sem conceitos? Acho que Kant está distinguindo mesmo o que é exposto por meio da arte, a saber as outras artes podem representar objetos naturais, a arquitetura expõe construções, que só são possíveis por meio da arte. Essa constatação não altera o problema relativo à técnica nas outras artes: mesmo representando algo que pode ser encontrado na natureza, elas não são natureza.

interesse da razão: uma vez que Kant definiu que a natureza, para ser bela deve aparecer como arte, passa a tratar da arte, que, por sua vez, deve aparecer como natureza. Pois, se a finalidade no juízo estético puro deve ser sem fim, ou seja, desprovida do conceito do que o produto deve ser, surge a dificuldade de justificar o juízo de gosto em relação a produtos da arte, os quais são fruto de aplicação de regras determinadas, ou seja de conceitos e de fins objetivos determinados, regras técnicas, intenções pessoais e assim por diante. A distinção entre beleza livre e beleza aderente exposta no terceiro momento, exclui a produção artística do âmbito do puro juízo de gosto. Kant recorre ao gênio para explicar como é possível que algo, fruto de uma finalidade intencional particular e de uma habilidade técnica, pode ser julgado como belo, a saber, como algo que manifesta, no sentimento, quer dizer, apenas subjetivamente, uma finalidade sem fim, assim como pode fazer um produto natural. O gênio, definido como “talento natural” ou “favorito da natureza”, “por meio do qual a natureza dá a regra á arte”, resolve esta dificuldade. Vimos que a determinação do gênio como talento natural, pertence à história desse conceito, a naturalidade do gênio implica a impossibilidade de adquirir o gênio (ou de se tornar gênio) com o aprendizado e consequentemente a impossibilidade de imitação da sua obra, juntamente à dignidade de ser elevado a modelo para produção de outros artistas. Kant retoma esse conjunto conceitual mas o ressignifica à luz do problema sistemático que deve resolver: se a arte é atividade inteligente, fruto de projetos e de realização de conceitos, com significado e por vezes com fins de representação, como pode ser julgada como algo que manifesta uma finalidade sem conceitos determinados como seu fundamento?

Kant joga aqui com a ambiguidade do termo natureza. Não se trata obviamente da natureza como conjunto dos fenômenos, domínio que podemos conhecer por meio dos conceitos do entendimento, mas da natureza como fundamento inconcebível dos fenômenos e ao mesmo tempo do sujeito. Essa acepção de natureza subtrai-se a qualquer tentativa de objetivação conceitual e não pode ser expressa em conceitos determinados. Na parte teleológica da *terceira Crítica*, precisamente na *Dialética da faculdade de julgar teleológica*, Kant volta a falar desse fundamento último e mais uma vez nega que a ciência, personificada por Newton tenha algo a ensinar sobre a criação misteriosa da natureza, criação que é análoga à do gênio. Trata-se da celebre frase:

E inteiramente certo que não podemos, segundo meros princípios mecânicos da natureza, conhecer suficientemente os seres organizados e sua possibilidade interna, muito menos explicá-los; e tão certo, com efeito que se pode dizer sem hesitação que é absurdo para seres humanos sequer conceber esse projeto, ou esperar que possa surgir um Newton capaz de explicar a geração de um talo de grama que seja segundo leis naturais (...). (KU, AA 05: 400)

O ponto aqui é a insuficiência do modo de pensar mecânico para entender o ser vivo, o organismo. Assim como a geração de um ser vivo não pode ser explicada apenas por leis mecânicas, a obra de arte não é fruto apenas de aplicação de regras técnicas que podem ser aprendidas nas academias. As regras técnicas são necessárias, mas não suficientes para se produzir o belo na arte, isto é o belo artístico precisa de gênio. Kant consegue por meio da concepção do gênio como natureza “libertar” a obra de arte de quaisquer intenções, interesses pessoais e conceitos determinados. Voltemos à questão da arquitetura, a título de exemplo tomemos uma bela ponte ou uma bela igreja. Por um lado tais obras têm fins determinados, devem ser construídas segundo regras rigorosas, regras que respondem a cálculos, levam em conta forças físicas diferentes, a lei da gravidade etc. Porém, não é pelo fato do arquiteto ter resolvido os problemas matemáticos, que aquela ponte, ou igreja são julgadas belas. Há algo, uma finalidade que nelas se manifesta, que não pode ser reduzida a nenhum fim determinado. No caso da igreja, o fim de manter os fieis num lugar seco e quente, protegido capaz de estimular a fé e a realização do culto. A beleza não se dá a partir da finalidade do projeto, mas da finalidade que é percebida com prazer por quem observa a igreja, certamente a partir de algo que o observador apreende (*auffasst*) na intuição e que o objeto belo suscita, mas que é elaborado de maneira totalmente autônoma na apreensão da forma.

É importante sublinhar o papel sistemático da teoria do gênio para justificar que não apenas os objetos da natureza, mas também as obras de arte podem ser objeto de juízos de gosto puros, ou seja, na obra de arte bela deve agir um elemento “libertador” que desperta a imaginação para estimular uma formação autônoma dos elementos sensíveis percebidos. O gênio é o elemento que permite transformar um artefato produzido pelo próprio arbítrio em algo vivo, inimitável e inspirador, algo que possui a unidade e finalidade interna dos produtos naturais, dos organismos, isto é, uma totalidade dinâmica e completa, em que as partes recebem o próprio sentido e a própria colocação em função da totalidade. Este princípio vital, ativo no gênio é definido por

Kant como espírito (*Geist*). Mas como acontece concretamente esse ato de vivificação? Por meio da atividade livre da imaginação os produtos do gênio expressam ideias estéticas, ou seja fornecem um conteúdo sensível, imagético, tão rico que se torna indeterminável por meio de conceitos do entendimento. Como afirma Kant, a escolha da palavra “ideia” não é um acaso, mas denota uma insuficiência no âmbito conceitual e uma totalidade, um incondicionado que se apresenta no caso das ideias estéticas, na imaginação:

Agora, eu afirmo que esse princípio (o espírito G.C.) não é outra coisa senão a faculdade de expor ideias estéticas; por ideia estética, porém, entendo uma representação da imaginação que dá muito a pensar sem que, no entanto, um pensamento determinado, isto é, um conceito, possa ser-lhe adequado; uma representação, portanto, que nenhuma linguagem alcança ou pode tornar compreensível. (KU, AA 05:314)

As ideias permitem que seja dada uma totalidade de sentido na obra de arte, mas que esta totalidade permaneça sempre inefável e por isso infinitamente passível de interpretações diferentes. Por isso podemos pensar nas ideias estéticas como o estímulo, por parte do objeto, para libertar a imaginação no juízo estético a fim de construir, por meio das próprias ideias, um sentido unitário para uma obra. Sentido este que pode ser completamente independente da intenção do autor e pode ser a cada vez diferente. Devemos então apontar para a essencial complementaridade entre o momento da fruição e o da criação na ótica da terceira *Crítica*. Quem julga a arte é livre e autônomo como quem cria. Ele é vivificado pelo jogo da imaginação e entendimento porque ele sempre julga uma obra viva, seja no caso da natureza, seja no caso da obra genial. A originalidade continua pertencendo ao gênio, mas quem julga, graças às ideias estéticas que se expressam na obra, é estimulado a abstrair de conceitos determinados, do tema da representação, dos cálculos do arquiteto e pode, assim, formar sempre diversamente os elementos da obra. Em outras palavras, o sujeito consegue assim jogar com a forma e pode julgá-la sempre a partir de novos estímulos¹⁸.

¹⁸ O ótimo artigo de Vidmar Ivanović (2020) defende uma concepção do gênio complexa e visa compatibilizar os aspectos aparentemente contraditórios entre inspiração natural e técnica. Além disso a autora afirma que é impossível não considerar o problema da comunicabilidade universal dos produtos do gênio. Não concordo com a autora quando afirma que quem julga a obra de arte deve também possuir ideias estéticas (p. 253). A imaginação é suficiente para captar e jogar com o conteúdo das ideias. O gênio dispõe das ideias estéticas, a pessoa de gosto deixa-se estimular pelas ideias estéticas.

Por isso acho que não devemos aceitar como definitiva a distinção entre beleza livre e beleza aderente¹⁹, aliás a mesma obra de arte pode ser vista como algo que desenvolve perfeitamente os fins pelos quais é projetada e por isso pode ser julgada como beleza aderente, mas ao mesmo tempo, o sujeito que julga, pode ir além do conceito, pensar muito além dele e fazer novas associações. Isso pode acontecer porque a sua imaginação é estimulada a ir além dos limites conceituais. Vale a pena reiterar, o estímulo é dado, nas obras do gênio, pelas ideias estéticas. A expressão de ideias estéticas representa também o critério de classificação da arte, e a poesia é a arte que ocupa a posição mais alta:

Ela alarga a mente ao colocar a imaginação em liberdade e, nos limites de um conceito dado, em meio à ilimitada diversidade de formas possíveis compatíveis com ele, fornece aquela que conecta a exposição desse conceito com uma plenitude de pensamentos a que nenhuma expressão linguística seria adequada, elevando-se assim, esteticamente, até às ideias. Ela fortalece a mente ao fazê-la sentir sua faculdade - livre, espontânea e independente da determinação natural - de considerar e julgar a natureza, enquanto fenômeno, de acordo com pontos de vista que ela não oferece por si mesma na experiência, nem para o sentido nem para o entendimento, e de assim utilizá-la em vista do suprasensível, como uma espécie de esquema deste. (KU, AA 05:326)

A poesia, pois, coloca a imaginação em liberdade e com isso permite expressar algo que vai além dos limites da experiência e do conceito. Um dos instrumentos fundamentais da poesia para fornecer intuições para conceitos suprasensíveis é o uso de metáforas. A metáfora permite a transposição de uma regra ou relação conhecida entre dois termos para outros dois termos, um dos quais é totalmente desconhecido e mesmo impossível de ser conhecido. O problema da comunicação do gênio é essencial, ele é um elemento em tensão entre a unicidade, a singularidade da sua natureza e a necessidade de encontrar uma expressão universalmente compartilhável para essa unicidade²⁰. A ideia estética permite esta expressão universal, apelando para imaginação de cada um e estimulando um jogo de faculdades, não apenas imaginação e entendimento, mas também razão, como no caso do uso de metáforas para dizer algo que está além de toda a experiência.

¹⁹ Segundo todos os estudos genéticos da terceira Crítica (Tonelli, Zammitto, Soriau, Drivet, Sgarbi) os parágrafos sobre o gênio foram escritos sucessivamente à Analítica que é pensada como um todo e já estava pronta alguns anos antes da publicação definitiva. Cfr. Sgarbi (2010) p.61.

²⁰ Acho particularmente pertinente a definição que Deleuze dá do gênio kantiano como de uma “intersubjetividade excepcional”. Apud Figueiredo (2017 p. 211)

Esta ideia da imaginação “permite que se pense, assim, em relação a um conceito, muito do inominável cujo sentimento dá vida às faculdades do conhecimento e espírito à mera letra da linguagem” (KU, AA 05: 316). Cada ato de criação é algo novo, vivo e original. Cada ato de recepção transforma-se então num ato interpretativo que tem que colher o espírito da obra, por meio da letra e para além da letra.

O ato de fruição que responde e corresponde à criação genial nunca pode ser pensado como *apenas* recepção, isto porque é também uma recriação: o jogo da imaginação com a forma. O ato de fruição é além disso uma interpretação: porque as ideias permitem que se pense muito além do conceito. Justamente esse passo além do conceito é o que permite que cada obra de arte bela possa ser objeto de um juízo estético puro. Por isso, aprender uma ciência não é a mesma coisa que apreciar uma obra e descobrir leis não é a mesma coisa que criá-las. Este processo de aprendizado tem para Kant algo mecânico, mas a teoria do gênio deve justamente apontar para a insuficiência de qualquer modelo mecânico para entender e interpretar a arte, ou seja, deve mostrar que as obras de arte podem e devem, em virtude de sua natureza genial, ir além do mecanicismo da produção técnica determinada por um projeto ou conceito.

3. Filosofia e gênio

Vimos então que o caráter natural do gênio e a leitura do *Geist* como produtor das ideias estéticas são elementos funcionais à sistematicidade e unidade complementar das várias partes da *terceira Crítica*. Estes estão presentes em outros escritos e são tema de alguns cursos de Kant. No entanto, na *Crítica* tanto o gênio, quanto o *Geist* são repensados segundo uma relação de analogia entre natureza e arte. Relação esta, que visa mostrar a insuficiência de qualquer explicação mecânica para obra de arte e para natureza orgânica. Por isso a ciência que trabalha com a natureza pensada como fenômeno é essencialmente diferente da arte, e por isso as ideias de Newton em pelo menos em duas passagens da *terceira Crítica*, uma vez na parte dedicada à *faculdade de julgar estética* e mais uma vez na parte que trata da *teleológica*, é exemplo tanto da ausência de gênio, como da insuficiência do mecanicismo em descrever a origem das formas orgânicas da natureza.

O que acontece com a filosofia? O meu intento é o de mostrar como alguns dos conceitos-chaves que Kant formula na teoria do gênio

(legislação autônoma, talento, modelo orgânico, finalidade e riqueza de interpretações possíveis) são também fundamentais para entender a atividade da razão na atuação da crítica e na atividade filosófica²¹.

Para descrever a tarefa crítica Kant usa frequentemente a metáfora do tribunal da razão. No *Prefácio* à primeira edição da *Crítica da razão pura* afirma:

[...]é um estímulo à razão para que assuma novamente o mais árduo de seus trabalhos, qual seja o do auto conhecimento, e instaure um tribunal capaz tanto de assegurá-la em suas pretensões legítimas como, por outro lado, de ajudá-la a livrar-se de todas as suposições infundadas; e isso não por meio de decretos arbitrários, mas segundo suas leis eternas e imutáveis; e este tribunal não é outro senão a própria crítica da razão pura. (KrV, AA 04: XII)

É digna de atenção a interessante sugestão de Márcio Suzuki, que vê na escolha do termo “crítica”, não apenas uma tendência própria do século XVIII: a de submeter dogmas e opiniões aceitas ao escrutínio do pensamento livre e esclarecido, mas também uma indicação que diz respeito a um âmbito mais específico da atividade crítica. Os ingleses empregavam no século XVIII este termo para designar a apreciação estética de obras artísticas e literárias. Esta referência é importante, pois justifica em parte a proximidade entre a atividade genial e atividade crítica que estou sustentando²².

Como vimos, a crise da metafísica reenvia ao exame da própria faculdade racional em toda sua extensão. Por um lado, a razão, pela própria natureza, tende à totalidade, esta tendência a leva a cogitações dogmáticas, por outro é a natureza da razão que permite qualquer avanço no conhecimento e, em geral na organização de uma experiência unitária e dotada de sentido. Este exame é algo muito difícil, admite Kant nos *Prolegômenos*, “[...]e exige um leitor decidido a entrar aos poucos, pelo pensamento, num sistema que não tem como fundamento nada que seja dado, a não ser a própria razão” (Prol, AA 04:274).

A razão no seu uso crítico encontra-se na situação paradoxal de ter que julgar a si mesma, segundo regras que ela tem em si, mas que ainda devem ser encontradas. Ela é essencialmente atividade espontânea que produz leis, é legisladora a priori, porém, para encontrar

²¹ Kant tem uma concepção complexa da filosofia. Encontramos, entre outras, uma filosofia crítica e uma doutrinal, a primeira procura os princípios e a outra constrói uma doutrina por meio desses princípios, encontramos esta distinção no Prefácio e na Introdução a Crítica da faculdade de julgar KU, AA 05:176. Uma outra distinção é entre filosofia de escola (Schulphilosophie) e a filosofia segundo o conceito cosmopolítico (Weltbegriff der Philosophie) KrV, 03: 867.

²² Suzuki (1998, p. 20).

e analisar os diferentes usos destas regras, precisa de uma atividade reflexiva que não pode ser dirigida por conceitos do entendimento, nem propriamente por ideias, pois tanto os conceitos, quanto as ideias têm que ser explicitados pela crítica. Cabe aqui lembrar que na primeira *Crítica* Kant, introduz o capítulo dedicado aos princípios do entendimento puro, com a descrição da atividade da faculdade de julgar (ainda não articulada em faculdade de julgar determinante e reflexionante). Tal faculdade é necessária para decidir a aplicação de uma regra, pois não há regras para se decidir quais regras devem ser aplicadas para se considerar um caso: sempre se precisaria de uma regra anterior para saber como aplicar uma regra em uma regressão ao infinito²³. Por isso a faculdade de julgar tem autonomia para decidir como aplicar regras a casos, como no exemplo dos juízes, e como reconduzir casos às regras como no exemplo do médico. Esse uso do juízo é chamado por Kant de “*Mutterwitz*” talento natural²⁴.

O filósofo crítico no exercício da sua atividade reflexiva deve ser original e criativo, e não pode se referir a regras anteriores, mas isso não significa que tem que agir segundo o seu arbítrio. Neste sentido, a atividade crítica é análoga à atividade do gênio e diferencia-se da atividade das ciências. Segundo as primeiras, é preciso um talento, ou seja, não é suficiente a apreensão de um conjunto de regras. Na *Reflexion* 1651 Kant afirma que a capacidade de aprender é própria das artes (entendidas como técnicas) e das ciências da imitação (*Nachahmungswissenschaften*), o gênio é próprio da filosofia²⁵. Segundo Kant: “não é possível aprender qualquer filosofia; pois onde esta se encontra, quem a possui e segundo quais características se pode reconhecê-la? Só é possível aprender a filosofar, ou seja, exercitar o talento da razão” (KrV AA 3: 866).

O exercício correto do talento da razão, pelo qual a filosofia se torna um sistema, tem dois modelos fundamentais: (i) o da arquitetura,

²³ KrV, 03: 171-176. “Agora, se ela (a faculdade do entendimento G.C.) pretendesse mostrar em termos gerais como se deve subsumir sob tais regras, i. e., distinguir se algo está sob elas ou não, isso não poderia, por seu turno, ocorrer de outro modo senão por meio de uma regra. Justamente por ser uma regra, contudo, esta última exige novamente uma instrução da faculdade de julgar; e assim se mostra que, embora o entendimento possa ser ensinado e abastecido por meio de regras, a faculdade de julgar é um talento especial que certamente não pode ser ensinado, mas tem de ser exercitado. Este é, por isso, também o que há de específico na chamada inteligência inata, cuja falta não pode ser suprida por escola alguma” (KrV, AA 03: 172)

²⁴ Witz, Genie e Geist foram usados como sinônimos para traduzir ingenium no sec. XVII e XVIII cfr. Silva (2016, p. 684)

²⁵ Refl. AA 16: 65

do prédio bem construído por um arquiteto que institui um plano e coordena os trabalhos para que cada material seja adequado e suficiente para construção, este modelo encontra-se por exemplo na abertura da *Doutrina do Método da Crítica da razão pura*²⁶; (ii) o modelo do organismo que encontramos na *Arquitetônica* da razão pura. Segundo o modelo orgânico da razão, “não há qualquer adição ao acaso”. “O todo é portanto articulado (*articulatio*) e não amontado (*coacervatio*), podendo, é verdade crescer internamente, mas não externamente²⁷. Esses dois modelos, são potencialmente contraditórios, pois, apesar do fato de ambos apresentarem a imagem de um todo organizado segundo fins, no primeiro modelo, a unidade orgânica se auto-organiza segundo fins internos, enquanto no segundo é organizada por alguém que externamente põe fins intencionais²⁸. Assim como no caso do produto natural e do produto artístico, a unidade dos dois modelos é possível a partir da ambiguidade do conceito de natureza da razão, assim como o era o conceito de natureza no gênio artístico e da peculiar atividade do artista/arquiteto que, através da própria ação, deixa agir a natureza da razão. Porém, os dois modelos se conciliam na atividade do filósofo, que se deixa levar pela natureza da razão, e dá as regras à natureza, ao estudo da natureza e ao caminho que, a partir desta, vai além.

Assim como o gênio compatibiliza o modelo orgânico de interpretação da obra de arte com a sua efetividade mecânica, assim também o gênio filosófico pensa os dois modelos juntos.

O *Primeiro manuscrito dos Progressos da Metafísica* esclarece que a teleologia em que se enraíza o filosofar concerne a todos os homens. É inútil, segundo Kant, tentar abandoná-la sob a alegação de que nesse campo, os fracassos são a regra. Esse manuscrito descreve o fim último “a que se volta toda a metafísica” como aquele que reside na progressão racional a partir do âmbito sensível em direção ao suprassensível²⁹. Esta questão já comparecia no *Prefácio A*: é partindo do princípio “cujo uso é inevitável no decorrer da experiência”³⁰ que a razão “eleva-se cada vez mais, em direção a condições mais remotas”³¹, até “refugiar-se em princípios que ultrapassam todo o uso possível da experiência”³². Ou seja, se o dogmatismo não representa um erro

²⁶ KrV, AA 03: 735.

²⁷ KrV, AA 03: 862.

²⁸ Ferrarin (2015, pp.34-42).

²⁹ AA 20: 343-345.

³⁰ KrV, AA 03: VIII.

³¹ Ibid.

³² Ibid.

facilmente contornável, é porque “o rumo dos dogmáticos, que provém de uma época mais antiga do que a de Platão e Aristóteles e que engloba mesmo a de um Leibniz e de um Wolff, é, se não correto, pelo menos o mais natural segundo o fim da razão”³³. A explicação para isso é que a metafísica, como formulação da passagem do conhecimento sensível ao suprassensível corresponde a uma disposição natural da razão humana. O equívoco dogmático residiu em propor um conhecimento teórico do suprassensível, como se a extensão do que se situa para além da experiência possível pudesse admitir algo mais do que um simples pensar – como se, também aqui lidássemos com conteúdos positivos. Ao contrário, cabe ao filósofo crítico legislar sobre a razão humana, o que significa encontrar a maneira adequada (isto é crítica) para passar do sensível ao suprassensível, conforme impõe o fim natural da razão. Mas de novo, cabe ao talento do filósofo determinar como realizar esta tarefa, que é também um desafio linguístico. O filósofo a partir de um campo conhecido deve propor conceitos e teorias novas, por isso um dos instrumentos essenciais da atividade filosófica, em particular da crítica, é o uso de metáforas. Por meio desse instrumento o filósofo introduz e esclarece uma nova maneira de pensar e passa de maneira legítima do sensível ao suprassensível³⁴ seguindo a tendência da razão.

No fim posto pela natureza da razão não há nada de natural no sentido da natureza mecânica. Assim como o sentido unitário de uma obra de arte deve ser alcançado por quem julga e nunca é dado uma vez por todas, o fim posto pela razão, que deve ser sempre alcançado por quem se dedica à filosofia, é a articulação unitária segundo uma ideia de unidade e de completude que não é dada definitivamente e que, pelo contrário, articula-se de inúmeros modos diferentes.

Em outros termos, o fim último da razão, que está dado pela própria razão, rege a atividade filosófica, mas não se realiza de uma vez por todas, nem se dá para todos de uma única maneira. Por isso abre a possibilidade, nos limites traçados pela crítica, de uma grande liberdade de interpretações e de uma multiplicidade de filosofias.

É importante, nesse sentido, me deter sobre a questão da interpretação, pois essa ela permite entender em que sentido a genialidade e a originalidade, que é própria ao filósofo, não pertence apenas ao primeiro filósofo crítico, a Kant, a quem se deve a elaboração

³³ AA 20: 262

³⁴ Sobre o uso das metáforas como instrumentos essenciais da filosofia de Kant veja Zöller (2015, pp. 303-307)

das regras do uso puro da razão. Não é porque Kant inventou as “regras do jogo” da crítica, para retomar retomando a expressão de Bencivenga, que a filosofia pós-kantiana nada mais seria que imitação.

A querela entre Kant e Eberhard é um exemplo claríssimo de como Kant entendia a relação entre a filosofia e a tradição filosófica, entre a leitura autônoma e o texto. Eberhard atacou Kant em várias ocasiões, nos cursos ministrados em Halle e em seguida na revista *Philosophisches Magazin*. Kant esperou para responder, tentou não dar peso às críticas de Eberhard, que em síntese afirmavam que o que da filosofia crítica era aceitável, já havia sido dito de modo melhor e mais claro por Leibniz. Em 1789 Kant finalmente responde na mesma revista, *Philosophisches Magazin*. Como se sabe, a resposta, reelaborada, foi publicada em forma de ensaio em 1790 com o título *Sobre uma descoberta pela qual cada nova crítica da razão seria tornada supérflua por uma mais antiga*. Nesse escrito ele declara ter aberto uma exceção ao próprio propósito de não entrar em polêmica nenhuma. Foi um “certo comportamento do senhor Eberhard” que o levou a quebrar o silêncio. Kant se refere aqui ao modo que Eberhard trabalha com a filosofia, ou seja, ao fato de que o professor de Halle fica preso à letra, esquecendo o contexto da discussão e, em certo sentido, o próprio texto. Portanto, Eberhard ao afirmar que a filosofia de Kant não contém nada de novo com respeito à filosofia de Leibniz, não entende, ou não quer entender o legado do criticismo. Na verdade, o próprio Kant havia afirmado que a *Crítica* é a autêntica apologia de Leibniz. Evidentemente, Eberhard não entendeu o criticismo e não entendeu Leibniz.

O *Streitschrift* contra Eberhard conclui com um ataque contra “alguns historiadores da filosofia” que por causa da pesquisa acerca das palavras que os filósofos pronunciaram “não conseguiram ver o que estes filósofos queriam falar”³⁵. A “capacidade de ver” seria a capacidade de ir além da letra em direção ao espírito ou à ideia, ou seja, em direção à totalidade de sentido, que ao mesmo tempo dirige a interpretação e nasce dela. A ideia ultrapassa tanto a letra do texto, ou seja, uma proposição ou frase, um princípio particular, quanto as intenções e os interesses particulares do autor. A ideia que o autor queria expressar, além do que escreveu, é o princípio hermenêutico que permite a interpretação de Platão na *Crítica da razão pura*. Pode acontecer, pois, como Kant escreve na primeira crítica, que o criador de

³⁵ Antr. AA 07:250. Sobre isso veja La Rocca (2003, p. 159).

uma ciência e seus seguidores tenham dado muitas voltas ao redor de uma ideia sem serem capazes de explicitá-la, ou até mesmo sem saber que ela estava fundamentando as suas observações³⁶. Seria, porém, errado considerar a ideia como uma entidade misteriosa, ela é acessível a partir da unidade natural das partes, ou seja a partir da interconexão entre o pensamento do autor, o conteúdo do texto e as interpretações. Analogamente à ideia estética, a ideia que dirige a atividade filosófica transcende a letra e as intenções conscientes do autor e configura-se como totalidade trans-subjetiva que fundamenta toda interpretação filosófica. O discurso filosófico então não encontra a própria verdade no conjunto de suas proposições isoladamente verdadeiras, mas na conexão destas em uma totalidade de discurso, cuja unidade é uma ideia nunca completamente explicitada. O seu sentido é acessível apenas por meio de uma busca autônoma pelo mesmo. Este é o significado da famosa afirmação de Kant: “a filosofia não se aprende, podemos apenas aprender a filosofar. Em 1765 (*Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen im Winterhalbjahre 1765-66*) ele negava a possibilidade de mostrar um livro e afirmar “aqui está contida a filosofia”, não existe um clássico da filosofia porque a filosofia não consiste em uma coletânea de obras. Isto é, a filosofia não coincide com o estágio alcançado por uma disciplina filosófica numa determinada época, mas sim consiste na natureza da razão no seu caráter inesgotável³⁷. Que não seja possível apreender filosofia significa que a interpretação não pode ser apenas receptiva, reprodutiva, mas contém necessariamente um elemento constitutivo de *Selbstdenken*.

Para concluir, vale lembrar a nêtese que atingiu impiedosa a teoria da interpretação kantiana. Os seus admiradores e seguidores, Reinhold Beck e Fichte aplicaram de maneira “literal” o princípio de ir além da letra para reivindicar o espírito de Criticismo, lembramos que Kant em 1799 publica uma declaração em que se distancia da *Doutrina da ciência* de Fichte e afirma que a *Crítica* deve ser entendida segundo a letra. A declaração conclui com um ditado italiano: “*dagli amici mi*

³⁶ KrV, AA 03: 370-371: “Não pretendo envolver-me aqui com uma investigação literária para estabelecer o sentido que o sublime filósofo ligava à sua expressão. Observo apenas que não é de todo incomum, seja na conversação comum seja nos escritos, por meio da comparação dos pensamentos que um autor expressa sobre seu objeto, compreendê-lo melhor do que ele mesmo o compreendia, na medida em que não determinava de maneira suficiente o seu conceito e, assim, vez por outra falava, ou mesmo pensava, contrariamente a seus próprios propósitos”.

³⁷ NEV, AA 2:307.

*guardi Dio, che dai nemici mi guardo io*³⁸. Deus me proteja dos amigos, eu mesmo me protejo dos inimigos.

Ainda bem que Kant está aqui entre amigos.....

³⁸ Br, AA 12: 372

Bibliografia:

- ACOSTA E., Die Wissenschaftslehre als Kunstwerk. Bloß ein Gleichnis? Versuch einer ästhetischen Betrachtung der Wissenschaftslehre. *Fichte-Studien* Volume 41, 2014 Pages 23-43.
- BECKENKAMP J., Kant e Gerard sobre imaginação. *Studia Kantiana* 20 (2016), 117-127.
- BENCIVENGA E., *La rivoluzione copernicana di Kant*. Trad. it. A Jori. Bollati Boringhieri, Torino, 2000.
- CECCHINATO G., “Fichtes Ästhetik. Eigene Reflexionen über Kunst und Wissenschaftslehre”. *Fichte-Studien* 32, (2009), pp. 161-168.
- FERRARIN A., *The Powers of Pure Reason. Kant and the Idea of Cosmic Philosophy*. The University of Chicago Press, Chicago and London 2015.
- FIGUEIREDO V., “Produz o gênio suas obras (de arte) como a macieira, suas maçãs?” In: *Caminhos da Razão: Estudos em homenagem a Guido Antônio de Almeida e Raul Ferreira Landim Filho*. Nau Editora 2019.
- FIGUEIREDO V., “Sobre abismos, pontes e travessias”. *Con-Textos Kantianos*. 12 (2020), 143-172.
- FIGUEIREDO V., O gênio kantiano ou o refém da Natureza. in: *Horizontes do Belo – Ensaio sobre a estética de Kant*. Editora UFMG, Belo Horizonte, 2017.
- KAUARK-LEITE P., *On the role of imagination in a Kantian account of scientific creativity*. Paper for the Workshop: Metaphern, Symbole und Analogien in Kants kritischen Schriften Organisation: Manja Kisner und Larissa Wallner, München, 2020
- KAUARK-LEITE, P. (2020), “Ouse criar! Por um Iluminismo poiético” en L. Castelo Branco, L. Krucken e S. Silva (orgs.), *Inutilizas para um mundo bárbaro*, Brasil (no prelo).
- KISNER, M. Originalität im Denken und das Denken der Originalität bei Kant. In: M. KISNER, G. BASILE, A. LYSSY, M.B. WEISS, (Hrsg.). *Das Selbst und die Welt. Beiträge zu Kant und der nachkantischen Philosophie. Festschrift für Günter Zöller*, p. 74-95. Würzburg: Königshausen & Neumann Verlag, 2019.
- LA ROCCA C., Il conflitto delle interpretazioni, Kant, Meier, Eberhard e l’ermeneutica filosofica. In: *Soggetto e Mondo. Studi su Kant*. Marsilio, Venezia, 2003, pp. 155-182.
- OSTARIĆ, L. (2010), “Works of genius as sensible exhibitions of the idea of the highest good”. *Kant-Studien* 101 (1), pp. 22-39
- SGARBI M., La logica dell’irrazionale. Studio sul significato e i problemi della Kritik der Urteilskraft, Mimesis, Milano-Udine, 2015.
- SILVA F. M. F. “O conceito de gênio nas lições de antropologia de Kant” In. *Kriterion*, Belo Horizonte, 135, (2016), 677-702.

- SUZUKI M., *O Gênio Romântico*, Illuminuras, São Paulo, 1998.
- TONELLI G., Kant's Early Theory of Genius (1770-1779) In "Journal of the History of Philosophy" 4 (1966), part I pp. 109-132, part II pp. 209-224.
- VIDMAR JOVANOVIĆ I., A New Look at Kant's Genius: a Proposal of a Multi-componential Account. *Con-Textos Kantianos*. N.º12, December 2020, pp.248-269.
- WEISS M.B., Ästhetik des Lebens Fichtes Adaption der Transzendentalen Kunstphilosophie im Projekt der Wissenschaftslehre. *Fichte-Studien* 25 (2014), 229-246.
- ZÖLLER G., Mechanism or Organism: Kant on the Symbolic Representation of the Body Politic. In P. KAUARK-LEITE, G. CECCHINATO, V. FIGUEIREDO, M. RUFFING, A. SERRA (eds.), *Kant and the Metaphors of Reason*. OLMS Verlag, Hildesheim, 2015, pp. 303-319.

Resumo: Esse artigo pretende mostrar que as exigências sistemáticas colocadas nos *Prefácios à Crítica da faculdade de julgar* impõem uma restrição ao conceito de gênio à atividade artística; em segundo lugar propõe uma interpretação da complementariedade de momento receptivo e momento criativo no caso da obra de arte. Na parte conclusiva aproxima algumas características do gênio ao filósofo crítico na base de algumas significativas analogias: a atividade legislativa do gênio e a da razão, a analogia com a função de compatibilizar uma atividade técnica com uma visão orgânica e a necessária complementariedade entre momento receptivo e criativo/comunicativo na arte e na filosofia.

Palavras chave: Kant, gênio, arte, filosofia, interpretação

Abstract : This article intends to show first that the systematic demands placed in the Preface to Criticism of the faculty of judging impose a restriction on the concept of genius to artistic activity; second, it provides an interpretation of the complementarity of the receptive moment and the creative moment in the case of the work of art. In the concluding part, it brings together some characteristics of genius to the critical philosopher on the basis of some significant analogies: the legislative activity of genius and that of reason, the analogy with the function of making a technical activity compatible with an organic vision and the necessary complementarity between receptive and creative / communicative moments in art and philosophy.

Key words: Kant, genius, art, philosophy, interpretation.

Recebido em: 12/2020

Aprovado em: 12/2020

Spontaneität und Ich bei Fichte (und Kant) *

[Spontaneity and I in Fichte (and Kant)]

Francisco Prata Gaspar *

Universidade Federal de São Carlos (São Carlos, Brasil)

Fichtes Begriff von Ich wird gewöhnlich durch die Struktur einer artikulierten und komplexen Selbstbeziehung kommentiert, die primär durch eine Identität von Subjekt und Objekt gekennzeichnet ist, in der etwas als der Gegenstand des Bewusstseins nur insofern erscheint, als es vom Subjekt hervorgebracht wird. Es handelt sich also deswegen um eine Selbstbeziehung, weil sich das Subjekt *idealiter* auf das bezieht, was es *realiter* tut. Dazu liegt noch dem Ich ein Verhältnis des Subjekts des Wissens mit sich selbst zugrunde, das durch keinerlei Gegenstandsbeziehung bezeichnet werden kann. Das Subjekt des Wissens ist Subjekt als solches deswegen, weil es auf sich selbst bezieht, ohne sich als einen Gegenstand zu betrachten; der Gegenstand dagegen besteht darin, nicht auf sich als ein Wissendes zu beziehen, sondern weiterhin darin, *für ein anderes* zu sein. Nicht umsonst wurde diese Struktur der Ichheit von Kant und der klassischen deutschen Philosophie „Selbstbewusstsein“ genannt: In ihm geht es nicht um ein Bewusstsein vom Subjekt des Wissens als einem Gegenstand, sondern um ein „nicht intentionales Bewusstsein“¹. Es ist gerade diese Struktur, die dem empirischen Bewusstsein in seiner Erfahrung es nämlich

* E-Mail: francisco.gaspar81@gmail.com . Der vorliegende Beitrag ist eine bearbeitete Fassung eines Referats, das ich während eines Forschungsaufenthalts bei Professor Zöller an der LMU München in seinem Forschungskolloquium (Wintersemester 2013/2014) vorgetragen habe. Er ist ein Anlass, Professor Zöller für seine Großzügigkeit und Unterstützung wieder zu danken, mit denen er mich an der LMU empfangen hat. Für die Korrektur des Texts danke ich herzlich den Freunden Oliver Precht und Daniel Pucciarelli.

¹ Den Begriff „nicht intentionales Bewusstsein“ verwende ich so, wie er von Christian Klotz, obwohl vielleicht im anderen Zusammenhang, formuliert wird. Dazu siehe Klotz (2002), vor allem Sektion 2.4.

ermöglicht, sich selbst „ich“ zu benennen und zu äußern: „Ich bin dabei die Quelle meiner Aussagen, ich bin die Quelle meiner Begierde, diese Aussagen und Begierde sind *für mich* und nicht für etwas Anderes oder andere Person“.

Bekanntlich war es Henrichs Aufsatz über „Fichtes ursprüngliche Einsicht“, der auf die Wichtigkeit der Verdeutlichung dieser Struktur der Selbstbeziehung im Selbstbewusstsein bei Fichte aufmerksam gemacht und sie sogar ersichtlich zur Sprache gebracht hat. Fichte habe eine Entdeckung gemacht, so Henrich, indem er den überlieferten Begriff vom Selbstbewusstsein als das Resultat einer bloßen Reflexion in Frage gestellt habe: Wenn Reflexion „ein bereits vorhandenes Wissen“ nur explizit machen kann, dann ist sie nur in der Lage, das Ich zu verdeutlichen, aber nicht seinen Ursprung zu liefern. Dieser Reflexionstheorie zufolge gewinnt man das Ich nur durch eine „Rückbeziehung faktischer, nicht wissender Tätigkeit“, sodass das Ich ein Fall der Reflexion wird und nicht umgekehrt (Henrich, 1967, pp. 195-6). Nach Henrich habe die Reflexionstheorie des Ich immer schon das dieser Reflexion zugrundeliegende Verhältnis der Selbstbeziehung und somit auch den Begriff des Ich selbst vorausgesetzt². Von dieser so erhobenen Problematik der Selbstbeziehung des Selbstbewusstseins ausgehend besteht für Fichte, Henrich zufolge, die Aufgabe der Philosophie eben darin, die Struktur des Ich zu fassen und sie darzustellen: Die Möglichkeit der Reflexion soll nun aus der ursprünglichen Struktur des Ich als einer wissenden Selbstbeziehung erklärt werden, sodass es sich auf sich selbst erst anhand dieses ursprünglichen Wesens der *Ichheit* beziehen kann, ohne sich zu vergegenständlichen – es weiß von sich selbst als das Subjekt des Wissens und somit in einer nicht intentionalen Weise. Diese in der ursprünglichen Einsicht formulierte Problematik des Selbstbewusstseins ist für Henrich so prägnant für die Entwicklung der Wissenschaftslehre, dass sie in drei Formeln den ganzen Weg von Fichtes philosophischen Überlegungen zieht.

Wenn also die gewöhnliche Art und Weise, das Ich zu verstehen, durch die Struktur einer ursprünglich artikulierten und komplexen wissenden Selbstbeziehung bestimmt wird, so bleiben dabei Begriffe

² So lautet die Diagnose Henrichs: „Fichtes Meinung kann man sich so verdeutlichen: Zwar bringt die Reflexionstheorie ein Ich-Subjekt in Ansatz. Sie denkt es dann aber nur als eine Kraft, die imstande ist, auf sich selbst zu wirken. Damit ist der ausgezeichnete Sinn der Subjektivität im Selbstbewusstsein preisgegeben. Es wird gedeutet durch eine faktische Aktuosität, die ihren Platz in der Sphäre der Gegenstände hat. Wer sie denkt, setzt deshalb immer schon ein denkendes Subjekt (nämlich sein eigenes) voraus, für das sie Objekt ist“ Henrich (1967, p. 195).

wie Spontaneität und Tätigkeit im Schatten, welche nichtsdestoweniger auch eine wichtige Rolle bei der Einrichtung der Ich-Struktur bei Fichte und sogar bei Kant spielen. Es ist auffallend und nicht zufällig, dass das Wort *Ich* sowohl bei Fichte als auch bei Kant dann ins Spiel gebracht wird, wenn es von einer Spontaneität bzw. Tätigkeit der Vernunft die Rede ist. Ziel dieses Beitrags ist jene Lücke auszufüllen und also den Versuch darzustellen, die Ich-Struktur bei Fichte durch die Begriffe von Spontaneität und Tätigkeit zu kommentieren. Es kommt deshalb nicht darauf an, sich mit Henrichs Interpretation direkt auseinanderzusetzen oder gar ihre Hauptgedanken zu berücksichtigen³ – diese Aufgabe überschreite die Grenzen dieser Arbeit, auch wenn Henrichs Aufsatz immer in Hintergrund liegt. Ausgangspunkt dieser Überlegungen ist demnach, dass solche Begriffe von Spontaneität und Tätigkeit zur Verdeutlichung der Ich-Struktur als Selbstbeziehung bei Fichte (und auch bei Kant) beitragen können. Diese Begriffe werden sich als denjenigen wesentlichen Bestandteil jener Struktur erweisen, der nicht nur das *formale* Moment des unbedingten *Bestimmens* des Ich derart ausmacht, dass die Vernunft in der Figur des Subjekts des Wissens letztendlich das *Bestimmende* aller Vorstellungen und Bestimmungen sein soll. Darüber hinaus verschaffen sie dem Ich und ihrer Natur auch einen *Gehalt*.

Die These, die im Folgenden plausibilisiert wird, lautet so: Das *Ich bin* Fichtes, als erster Grundsatz alles Wissens, enthält gerade diejenigen Elemente, die bei Kant noch dort getrennt vorkommen, wo er von der *Spontaneität* der Vernunft redet, nämlich der reinen Tätigkeit der Vernunft, die eine Verstandeswelt hervorbringt, und dem Akt des Selbstbewusstseins, durch den alle Vorstellungen *für mich* sind⁴. Als Ergebnis dieser Überlegungen soll erstens angedeutet werden, dass auch bei Kant ein solches Selbstbewusstsein zu finden ist, das sich nicht nur anhand der „Reflexionstheorie“, sondern bereits der ursprünglichen Selbstbeziehung im Sinne Fichtes beschreiben lässt. Zweitens soll dieses Verstehen vom *Ich bin* Fichtes das Entwicklungsmodell Henrichs der Wissenschaftslehre in Zweifel ziehen: Im Gegensatz zu dem, was Henrich meint, taucht sogar bei der ersten Konzeption Fichtes

³ Für eine kritische Auseinandersetzung mit Henrichs Aufsatz, vgl. vor allem Zöllner (2016), aber auch Metz (1991) und Görland (1973).

⁴ In dieser Hinsicht machen wir nichts mehr als die folgenden Worte Fichtes in Ernst zu nehmen: „Auf unseren Satz, als absoluten Grundsatz alles Wissens hat gedeutet Kant in seiner Deduction der Kategorien; er hat ihn aber nie *als* Grundsatz bestimmt aufgestellt“ (GWL, I/2: 99); oder wenn er behauptet: „Sonach finden wir ja bei Kant ganz bestimmt den Begriff des *reinen Ich*, gerade so, wie die Wissenschaftslehre ihn aufstellt“ (*Zweite Einleitung*, I/4: 229).

vom Selbstbewusstsein die Idee auf, dass das Ich als Struktur von *Fürsichsein* erst auf der Basis einer reinen und unzugänglichen Tätigkeit hervortreten kann⁵. Zu diesem Zweck sollen zunächst ausgewählte Textstellen Kants über Spontaneität und Ich präsentiert werden, um diese Begriffe anschließend so zu thematisieren, wie sie im ersten Grundsatz der Wissenschaftslehre auftreten, sowie er in ihrer ersten Darstellung (GWL) dargelegt wird.

Spontaneität und Ich bei Kant

Nach Kant gilt Spontaneität bzw. Selbsttätigkeit als einen wesentlichen Zug des Verstandes (KrV, A50-1/B74-5). Spontaneität liegt nicht nur seiner diskursiven Fähigkeit, „verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen“ (KrV, A68/B93), sondern auch und vor allem dem Akt der Synthesis (KrV, B129-30) zugrunde. Die Verbindung eines Mannigfaltigen kann nie durch Sinne geleistet werden (KrV, B129), sondern ist immer ein Werk der Selbsttätigkeit des Verstandes vermittelt der Kategorien: Sie kann „nur vom Subjekt selbst verrichtet werden, weil sie ein Aktus seiner Selbsttätigkeit ist“ (KrV, B130). Das zeigt schon zwar, dass nur der Verstand letztendlich und strenggenommen das Bestimmen alles Wissens ist, denn ohne seine Tätigkeit würde es keine Synthesis und daraufhin kein Wissen geben. Aber diese „Selbsttätigkeit“ offenbart sich am reinsten in der reinen Apperzeption, deren Produkt eben das *Ich denke* ist. Wenn sich, Kant gemäß, jedes Bewusstsein bzw. jede Erkenntnis durch Kategorien und sinnliche Anschauungen auf einen Gegenstand bezieht, so ist dazu weiterhin ein nicht intentionales Bewusstsein erforderlich, das ermöglicht, dass alle Vorstellungen und Objektbezüge zu einem Bewusstsein *überhaupt* gehören, sodass das Subjekt der Erkenntnis sagen kann: Sie sind *meine* Vorstellungen. Sonst würde der Verstand das Mannigfaltige der sinnlichen Anschauung synthetisieren, ohne es auf sich selbst zu beziehen. Zwar würde Gegenstandsbeziehung geleistet, ohne dass sich die Vernunft dessen aber bewusst werden könnte. Die Vorstellungen wären nicht *für mich*. Daher ist festzustellen, dass dieses nicht intentionale Bewusstsein zuerst kein Bewusstsein vom Subjekt als einem Objekt ist und keinen

⁵ Dazu sagt Henrich: „So bildet sich ein Gedanke aus, der dem tätigen Ich einen tätigen Grund vorausdenkt, aus dem sich die gleichursprüngliche Einheit seiner Momente erklärt, der aber nicht in ihm zur Präsenz kommt. Nicht er, sondern erst sein Resultat kann ‚Ich‘ genannt werden“ Henrich (1967, p. 206).

Objektbezug enthält. Es stellt vielmehr die Bedingung eines jeden Objektbezugs in Einem Bewusstsein dar, das deshalb nur die Namen *Selbstbewusstsein* oder *reine Apperzeption* verdient.

Dieser Charakter der reinen Apperzeption eines nicht intentionalen Bewusstseins kommt am klarsten bei dem Satz zur Sprache, dem zufolge die ursprüngliche Apperzeption ist „dasjenige Selbstbewusstsein, was, indem es die Vorstellung *Ich denke* hervorbringt, die alle andere muß begleiten können, und in allem Bewusstsein ein und dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann“ (KrV, B132). Könnte das Selbstbewusstsein nun von einer anderen Vorstellung begleitet werden, so wäre es ein bloßes Objekt dieser Vorstellung und somit kein reines Subjekt des Wissens; infolgedessen würde sich die Frage nach dem Subjekt dieser das Selbstbewusstsein begleitenden Vorstellung ins Unendliche wiederholen. Daher muss die reine Apperzeption alle Vorstellungen begleiten und von keiner begleitet werden: Sie ist reine Apperzeption nicht deswegen, weil sie sich selbst als ein Objekt perzipiert – diese ist nämlich die empirische Apperzeption –, sondern eben deswegen, weil sie sich auf sich selbst bei ihrer Sich-Perzeption unter keinem Objektbezug bezieht. Nicht ohne Grund schreibt Kant ihr den Rang eines Prinzips bzw. Grundsatzes alles Verstandesgebrauchs zu.

Nun ist klar, dass die Leistung der reinen Apperzeption als Selbstbewusstsein, das jede Vorstellung begleitet und von keiner begleitet wird, nur *Spontaneität*, *reine Tätigkeit* sein kann. Indem etwas von einer Vorstellung begleitet wird, wird es leidend Objekt dieser Vorstellung; im Gegenteil bleibt das Selbstbewusstsein immer Subjekt aller Erkenntnis, und seine Beziehung auf sich selbst kann nur insofern geleistet werden, als es sich – immer noch als reine Tätigkeit – zu keinem Objekt des Wissens macht. Mit Kants Worten: Das Prinzip der reinen Apperzeption kann nicht zur Sinnlichkeit, sondern nur zu einer Tätigkeit des Verstandes bzw. der Vernunft selbst gehören. Es soll, so Kant, ein „Aktus der *Spontaneität*“ sein. Als Gegenbeweis dieses Spontaneitätszuges weisen wir kurz auf die Kritik an den Paralogismen der Vernunft hin. Dort zeigt sich, dass dieses Selbstbewusstsein durch kein reines Prädikat des Verstandes erkannt werden kann, und zwar nicht nur deswegen, weil dann die Bedingungen der Objektivität nicht gegeben wären, sondern vielmehr darum, weil diese Spontaneität, insofern sie die Bedingung aller Erkenntnis und das Subjekt aller Urteile ist, niemals Objekt einer Erkenntnis sein kann. Denn sonst hielte man die subjektive Bedingung aller Erkenntnis für ein Objekt und somit für ein Produkt der Erkenntnis – was gerade den Charakter des

transzendentalen Scheins ausmacht⁶. „Nun ist zwar sehr einleuchtend: daß ich dasjenige, was ich voraussetzen muss, um überhaupt ein Objekt zu erkennen, nicht selbst als Objekt erkennen könne, und dass das bestimmende Selbst (das Denken) von dem bestimmbaren Selbst (dem denkenden Subjekt) wie Erkenntnis vom Gegenstand unterschieden sei“ (KrV, A402).

Darüber hinaus aber muss diese reine Apperzeption laut Kant noch „eine ursprünglich *synthetische* Einheit der Apperzeption“ sein. Denn nur vermöge des synthetischen Charakters dieser Tätigkeit ist es möglich, dass eine Identität des Bewusstseins allen Wissens und somit eines Ich zustande kommt. Das heißt: Die Einheit des Bewusstseins ist eigentlich das Produkt der synthetischen Tätigkeit der reinen Apperzeption, und das *Ich denke* soll auch als etwas vom Selbstbewusstsein Hervorgebrachtes gerechnet werden – das *Ich denke* drückt die analytische Identität des Bewusstseins aus, die deshalb Produkt der synthetischen Einheit ist. Dementsprechend bringt Kant den spontanen Charakter des Prinzips der reinen Apperzeption mit ihrem synthetischen Charakter zusammen. Kant ist darüber klar:

Das empirische Bewusstsein, welches verschiedene Vorstellungen begleitet, ist an sich zerstreut und ohne Beziehung auf die Identität des Subjekts. Diese Beziehung geschieht also dadurch noch nicht, daß ich jede Vorstellung mit Bewusstsein begleitet, sondern daß ich eine zu der anderen *hinzusetzt* und mir der Synthesis derselben bewusst bin. Also nur dadurch, daß ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen *in einem Bewusstsein* verbinden kann, ist es möglich, daß ich mir die *Identität des Bewusstseins in diesen Vorstellungen* selbst vorstelle, d. i. die *analytische* Einheit der Apperzeption ist nur unter der Voraussetzung irgend einer *synthetischen* möglich. (KrV, B133)

Mit anderen Worten: Die im *Ich denke* ausgedrückte Identität des Bewusstseins ist das Resultat der von der Tätigkeit der reinen Apperzeption hervorgebrachten Synthesis eines Gegebenen, sodass die Produktion des Objekts des Wissens zugleich die Identität seines Subjekts mit sich führt. Analytische Einheit der Apperzeption, das *Ich denke*, und synthetische Verbindung eines gegebenen Mannigfaltigen sind beide gleichzeitige Produkte vom Akt der Spontaneität der ursprünglich synthetischen Einheit der Apperzeption. An dieser Stelle,

⁶ Für eine erste Definition vom transzendentalen Schein, vgl.: KrV, A297/B353: „die subjektive Notwendigkeit einer gewissen Verknüpfung unserer Begriffe [wird gehalten] zugunsten des Verstandes für eine objektive Notwendigkeit, der Bestimmung der Dinge an sich“. Eine vielleicht deutlichere Definition ist eben in den Paralogismen zu finden: „Man kann allen *Schein* darin setzen: *dass die subjektive Bedingung des Denkens für die Erkenntnis des Objekts gehalten wird*“ (KrV, A396).

bei dem reinen Kantischen Selbstbewusstsein, ist also diejenige Struktur einer artikulierten und komplexen Selbstbeziehung bereits zu finden, die nach Henrich erst Fichte entfalten wird: Vermöge des Selbstbewusstseins können alle Vorstellungen *für mich* sein. Im Gegensatz zur Henrichs Interpretation ermöglicht die Kantische synthetische Einheit der Apperzeption zugleich das Objekt des Wissens und die Identität seines Subjekts, indem ihre Spontaneität das Mannigfaltige verbinden und sich gleichzeitig auf sich selbst beziehen kann, ohne sich dabei als ein Objekt des Wissens, sondern als sein Subjekt in nicht intentionalem Bewusstsein – *für sich* – zu betrachten. Das Ich ist hier nicht im Rahmen der „Reflexionstheorie“ festgesetzt, es ist also nicht Produkt der Reflexion, sondern ihr Grund. Diese Identität wurde von Fichte ebenfalls die Identität von Subjekt und Objekt genannt, als Grundzug der Ich-Struktur bezeichnet und Kant als seinem Entdecker⁷ zugeschrieben. Das Kantische Beispiel der Erkenntnis von etwas im Raum gibt eine Illustration dieser komplexen Ich-Struktur an die Hand:

Um aber irgend etwas im Raum zu erkennen, z. B. eine Linie, muß ich sie *ziehen*, und also eine bestimmte Verbindung des gegebenen Mannigfaltigen synthetisch zu Stande bringen, so, *daß die Einheit dieser Handlung zugleich die Einheit des Bewusstseins (im Begriffe einer Linie) ist, und dadurch allererst ein Objekt (ein bestimmter Raum) erkannt wird* (KrV, B137-8 – unsere Hervorhebung).

Das Selbstbewusstsein, als Akt der Spontaneität, ist folglich eine *synthetische* Einheit aller Erkenntnis, denn es setzt eine Vorstellung zu den anderen hinzu, und ist außerdem eine *transzendente* Einheit, da es die unbedingte Bedingung allen Verstandesgebrauchs und mithin aller Erkenntnis ist⁸. Als „Bewusstsein überhaupt“ oder als „bloße Form

⁷ Vgl. *Vergleichung*, I/3, S. 255: „Die Analyse der Wissenschaftslehre stellt das Ich nicht als Subject, und nicht als Object auf, sondern als beides zugleich, lässt sonach Begriff und Ding *zugleich entstehen* (...); – was Kant so ausdrückt: Begriff und Anschauung (in der Wissenschaftslehre Ding) können nicht getrennt seyn“; ebenfalls *WL1804*, II/8: 14: „Dies [die Einheit von Denken und Sein] entdeckt nun Kant, und wurde dadurch der Stifter der *Transcendental=Philosophie*. Die W.=L. ist Transcendental=Philosophie, so wie die Kantische, darin also ihr ganz ähnlich, daß sie nicht in das *Ding*, wie bisher, noch in das *subjektive* Wissen, was eigentlich nicht möglich (...); sondern in die Einheit beider das Absolute setzt“ – in einem Brief an Appia von 1804 wird diese Auffassung noch klarer gemacht (Vgl. An Appia, III/5: 246). In dieser Hinsicht sollte man diese Identität von Subjekt und Objekt, die zweifellos für die klassische deutsche Philosophie entschieden wird, nicht Henrichs Modell gemäß erst der „zweiten Formel“ der Wissenschaftslehre zuschreiben, vgl. Henrich (1967, p. 205).

⁸ Vgl. KrV, A 401: „Die Apperzeption ist selbst der Grund der Möglichkeit der Kategorien, welche ihrerseits nichts anderes vorstellen, als die Synthesis des Mannigfaltigen der Anschauung, sofern dasselbe in der Apperzeption Einheit hat. Daher ist das Selbstbewusstsein überhaupt die Vorstellung desjenigen, was die Bedingung aller Einheit, und doch selbst unbedingt ist.“

des Bewusstseins“ ist die reine Apperzeption der „oberste Grundsatz im ganzen menschlichen Erkenntnis“ (KrV, B135). Mithin ist ein Selbstbewusstsein in aller Erkenntnis vorauszusetzen, das als synthetische und transzendente Einheit und als Akt der Spontaneität fungiert, also das *Bestimmende*⁹ aller Erkenntnis und allen Verstandesgebrauchs ist.

Bekanntlich hat Kant allerdings die Natur dieses Selbstbewusstseins als Bestimmenden allen Wissens nur indirekt durch die Diskursivität der Vernunft thematisiert, ohne einem unmittelbaren Bewusstsein der Spontaneität (einer intellektuellen Anschauung im Sinne Fichtes) Erlaubnis zu geben. Da also dieses Selbstbewusstsein für Kant nicht in der Lage ist, ein Mannigfaltiges aus sich selbst hervorzubringen – denn der menschliche Verstand ist nicht intuitiv, sondern bloß diskursiv, sodass das *Bestimmbare* aus der sinnlichen Anschauung gegeben werden muss –, beschränkt sich Kant auf die Behauptung, der zufolge sich das Ich als dieses Bestimmende nicht so erkennen kann, wie es an sich selbst ist, sondern nur so wie es sich durch die innere Anschauung (die Zeit also) gegeben ist, mithin wie es sich erscheint. Wie Kant schreibt:

Das, *Ich denke*, drückt den Aktus aus, mein Dasein zu bestimmen. Das Dasein ist dadurch also schon gegeben, aber die Art, wie ich es bestimmen, d. i. das Mannigfaltige, zu demselben gehörig, in mir setzen solle, ist dadurch noch nicht gegeben. Dazu gehört Selbstanschauung, die eine *a priori* gegebene Form, d. i. die Zeit, zum Grund liegt hat, welche sinnlich und zur Rezeptivität des Bestimmbaren gehörig ist. Habe ich nun nicht noch eine andere Selbstanschauung, die das *Bestimmende* in mir, dessen Spontaneität ich mir bewusst bin, ebenso vor dem Aktus des *Bestimmens* gibt, wie die Zeit das Bestimmbare, so kann ich mein Dasein, als eines selbsttätigen Wesens, nicht bestimmen. (KrV B158 – A)¹⁰

Als Fazit dieser Überlegungen ist festzustellen, dass Kant zwar die artikulierte und komplexe Selbstbeziehung der Ich-Struktur im Grundsatz der synthetischen Einheit der Apperzeption eingesehen hat, aber nicht in der Lage war, die Natur dieses Bewusstseins als unmittelbaren Bewusstseins eigener Spontaneität und somit seinen eigentlichen Inhalt zu verdeutlichen. Der Grund dafür liegt darin, dass

⁹ Vgl. KrV, B407: „In allen Urteilen bin ich nun immer das *bestimmende* Subjekt desjenigen Verhältnisses, welches das Urteil ausmacht. Dass aber Ich, der ich denke, im Denken immer als *Subjekt*, als etwas, was nicht bloß Prädikat dem Denken anhängt, betrachtet werden kann, gelten müsse, ist ein apodiktischer und selbst *identischer Satz*“.

¹⁰ Für die Entstehungsgeschichte vom Begriff des Bestimmbaren siehe Klotz (1997), und für die Verwendung dieses Begriffs in der Wissenschaftslehre Breazeale (2013).

Kant jedes Bewusstsein nur durch die Diskursivität der Vernunft gekennzeichnet hat. So kann das Selbstbewusstsein als bloße *Form* des Bewusstseins überhaupt kein Mannigfaltiges hervorbringen, aufgrund dessen sich das Ich nur so erkennt, wie es sich selbst erscheint, nicht wie es an sich selbst ist. Letzten Endes kann ich mir zumindest meiner Spontaneität bewusst sein, d. i., des Faktums, *dass* ich bin (KrV, B157), durch welche Spontaneität allerdings, sagt Kant, „ich mich *Intelligenz* nenne“ (KrV, B158 – A)¹¹. Wie es jetzt aber gezeigt werden soll, kommt ein unmittelbares Bewusstsein der Spontaneität bzw. Selbsttätigkeit im praktischen Bereich derart zutage, dass es schon Fichtes intuitives Bewusstsein der intellektuellen Anschauung vorwegnimmt.

Wenn sich nämlich im Verstandesgebrauch bereits Spontaneität und Tätigkeit als diejenigen Elemente ausgezeichnet haben, die sich jenseits allen Leidens der Sinnlichkeit befinden und die Handlung der Synthesis ermöglichen, so scheinen sie jedoch beschränkt zu sein, da sie sich nur damit beschäftigen, das sinnliche Material zu ordnen. Tatsächlich erweisen sie sich als beschränkt, wenn eine andere Art Tätigkeit in den Blick tritt, und zwar diejenige Tätigkeit, die der *Erschaffung* moralischer Imperative und eines *Sollens* überhaupt zugrunde liegt – die von Kant nochmals als *reine Selbsttätigkeit* bezeichnet wird¹². Naturgründe, sagt Kant, können nicht das Sollen hervorbringen, die Vernunft „gibt nicht demjenigen Grunde, der empirisch gegeben ist, nach, und folgt nicht der Ordnung der Dinge, so wie sie sich in der Erscheinung darstellen, sondern macht sich mit völliger Spontaneität eine eigene Ordnung nach Ideen“ (KrV, A548/B576). Denn die Natur zeigt nur, wie die Sachen geschehen und was sie sind, sie kann aber nie zeigen, wie sie sein *sollen* oder was geschehen *soll*. Imperative des Handelns und eine Welt des Sollens zu erschaffen ist ausschließlich ein Attribut der Vernunft, insofern sie sich

¹¹ Hier wäre allerdings eine Stelle zu finden, wo Kant von einem Bewusstsein der Spontaneität redet, ohne es jedoch mit dem Apparat der intellektuellen Anschauung im Sinne Fichtes zu begreifen.

¹² Vgl. GMS, AA 04: 452: die Vernunft, „als reine Selbsttätigkeit, ist sogar darin noch über den Verstand erhoben: daß, obgleich dieser auch Selbsttätigkeit ist und nicht wie der Sinn bloß Vorstellungen enthält, die nur entspringen, wenn man von Dingen afficirt (mithin leidend) ist, er dennoch aus seiner Tätigkeit keine andere Begriffe hervorbringen kann als die, so bloß dazu dienen, um die sinnlichen Vorstellungen unter Regeln zu bringen und sie dadurch in einem Bewusstsein zu vereinigen, ohne welchen Gebrauch der Sinnlichkeit er gar nichts denken würde, da hingegen die Vernunft unter dem Namen der Ideen eine so reine Spontaneität zeigt, daß sie dadurch weit über alles, was ihr Sinnlichkeit nur liefern kann, hinausgeht und ihr vornehmstes Geschäft darin beweiset, Sinnenwelt und Verstandeswelt von einander zu unterscheiden, dadurch aber dem Verstand selbst seine Schranken vorzuzeigen“.

durch diese *Spontaneität* in eine andere Welt als die durch Sinnlichkeit und Verstand gegebene Sinnenwelt versetzt: In eine *Verstandeswelt*. Hierfür ist es aber Kant gemäß notwendig, der Vernunft die Fähigkeit zuzuschreiben, für sich selbst und durch sich selbst Gesetz zu sein. Kraft dieser Fähigkeit ist die Vernunft demnach von allem Objekt unabhängig – das immer aus der Sphäre des Gegebenen, der Natur und damit der theoretischen Vernunft stammt –, und hat zum anderen eben deswegen *Kausalität* in Ansehung ihrer Objekte. Mit anderen Worten ist sie *praktische Vernunft* (Wille) (GMS, AA 04: 440-1). Nur so kann man denken, wie etwa Sollen, Nötigung und Imperative möglich sind. Tatsächlich führt diese Fähigkeit der praktischen Vernunft, Gesetzgeberin zu sein, zur Annahme, dass der Vernunft die Eigenschaft der *Freiheit* zukommt.

Nun ist bemerkenswert, dass diese Spontaneität der Vernunft, die sie überhaupt erst praktisch macht, eine Eigenschaft nicht nur des Menschen, sondern aller *Vernunftwesen überhaupt* ist, insofern die Vernunft dabei in sich selbst als Ursache ihrer Objekte selbst betrachtet wird, und nicht von der Erscheinung und deren Quellen abhängt¹³. Diese Fähigkeit, Ursache ihrer Objekte zu sein, soll jedoch dem Begriff der Vernunft nicht in einem extensiven Sinn zugesprochen werden, als ob dieser Begriff unter sich alle einzelnen Vernunftwesen enthalten würde, sondern in einem intensiven Sinn, der mit der Definition der Vernunft selbst zu tun hat. Das heißt: Vernunft überhaupt soll mithilfe dieser Fähigkeit, ihre Objekte zu produzieren, erklärt werden: Die Eigenschaft der Genesis, d. i., der Produktion von sich selbst, liegt der Vernunft zugrunde, sodass ihre Autonomie – für und durch sich selbst Gesetz zu sein – in dieser Eigenschaft der Genesis verwurzelt ist. Dieser genetische Charakter kennzeichnet die Vernünftigkeit überhaupt. – Wenn nun Vernunft unvermeidlich den Willen bestimmt, dann sind die Handlungen *subjektiv* und *objektiv* notwendig; es besteht so eine notwendige *Übereinstimmung* zwischen der subjektiven Maxime des Handelns und dem objektiven Handeln selbst: Das Produkt der Vernunft stimmt mit ihrer Produktion überein. Im Falle einer spezifisch menschlichen Vernunft, die den Willen nicht vollständig bestimmt, ist diese Übereinstimmung jedoch nicht notwendig, weshalb die praktischen Prinzipien Gebote sind (GMS, AA 04: 412-3): Sie drücken

¹³ Siehe GMS, AA 04: 448: „Sie muss sich selbst als Urheberin ihrer Prinzipien ansehen unabhängig von fremden Einflüssen, folglich muss sie als praktische Vernunft, oder als Wille eines vernünftigen Wesens von ihr selbst als frei angesehen werden; d. i. der Wille desselben kann nur unter der Idee der Freiheit ein eigener Wille sein und muss also in praktischer Absicht allen vernünftigen Wesen beigelegt werden“.

eine kategorische Forderung aus, die auch als eine Forderung der Genesis angesehen werden kann.

Wichtig zu verstehen ist weiterhin, dass diese absolute Spontaneität der *Vernunftwesen überhaupt* erst ermöglicht, das Ich an sich selbst zu denken und ihm gleichsam einen *Inhalt* zu geben, während ich mich durch die reine Apperzeption nur so erkennen konnte, wie ich mir erscheine. Nachdem Kant in der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* die Unterscheidung zwischen Sinnenwelt und Verstandeswelt zieht und weiterhin behauptet, sie beruhe auf der Unterscheidung zwischen Vorstellungen, die uns gegeben werden, und Vorstellungen, die wir selbst hervorbringen, nimmt er einerseits das Problem der Selbsterkenntnis des Menschen wieder auf, bringt aber zugleich dieses neue Element der praktischen Vernunft überhaupt ins Spiel:

da er [der Mensch] doch sich selbst nicht gleichsam schafft und seinen Begriff nicht *a priori*, sondern empirisch bekommt, so ist natürlich, daß er auch von sich durch den innern Sinn und folglich nur durch die Erscheinung seiner Natur und die Art, wie sein Bewusstsein afficirt wird, Kundschaft einziehen könne, indessen er doch notwendiger Weise über diese aus lauter Erscheinungen zusammengesetzte Beschaffenheit seines eigenen Subjects noch etwas anderes zum Grunde Liegendes, nämlich sein Ich, so wie es an sich selbst beschaffen sein mag, annehmen und sich also in Absicht auf die bloße Wahrnehmung und Empfänglichkeit der Empfindungen zur *Sinnenwelt*, in Ansehung dessen aber, was in ihm reine Tätigkeit sein mag, (dessen, was gar nicht durch Afficirung der Sinne, sondern unmittelbar zum Bewusstsein gelangt) sich zur *intellektuellen Welt* zählen muss, die er doch nicht weiter kennt. (GMS, AA 04: 451)

Dabei ist erstens zu bemerken, dass die *reine Tätigkeit* als *Spontaneität* der praktischen Vernunft den Menschen vorerst zur intellektuellen Welt erhebt und somit zugleich einen Ich-Begriff liefert, der nicht nur jenseits des empirischen Ich, sondern auch des Ich der Selbstbeziehung von reiner Apperzeption im theoretischen Bereich liegt. Aufgrund dieser praktischen Spontaneität kann das Ich gedacht werden nicht nur so, wie es sich selbst erscheint, sondern so, wie es „an sich selbst beschaffen sein mag“. erinnert man sich, dass gemäß dem bloßen theoretischen Ich-Begriff der ersten Kritik „ich mein Dasein, als eines selbsttätigen Wesens, nicht bestimmen“ (KrV B158 – A) kann, so kann ich mich selbst durch die praktische Spontaneität als selbsttätiges Wesen bestimmen und somit ein „praktisches Selbstbewusstsein“ erwerben. Also die artikuliert und komplexe Selbstbeziehung verwirklicht sich erst vermittelt eines praktischen Subjekts: Wenn ein

sinnliches Bestimmbares gegeben ist, um mich als *Objekt* zu denken, dann ermöglicht das Sittengesetz, mich als *Bestimmendes* zu *bestimmen*, wobei das Bestimmbare hier etwas Übersinnliches ist. In dieser Hinsicht soll man die folgende Stelle der zweiten Auflage der *KrV* interpretieren:

Gesetz aber, es fände in der Folge, nicht in der Erfahrung, sondern in gewissen (nicht bloß logischen Regeln, sondern) *a priori* feststehenden, unsere Existenz betreffenden Gesetzen des reinen Vernunftgebrauchs, Veranlassung, uns völlig *a priori* in Ansehung unseres eigenen *Daseins* als *gesetzgebend* und diese Existenz auch selbst bestimmend vorauszusetzen, so würde sich dadurch eine Spontaneität entdecken, wodurch unsere Wirklichkeit bestimmbar wäre, ohne dazu der Bedingungen der empirischen Anschauung zu bedürfen. (*KrV*, B430-1)¹⁴

Eine zweite Bemerkung hinsichtlich der zitierten Stelle aus der *GMS* bezieht sich auf das Bewusstsein von dieser praktischen Spontaneität und kann jetzt thematisiert werden. Dadurch, dass diese Spontaneität dem Ich-Begriff und der Selbstbeziehung einen Inhalt gibt, besteht die Möglichkeit, dass sie dem Ich irgendwie gelingen kann: Die reine Tätigkeit, sagt Kant, kommt „*unmittelbar* zum Bewusstsein“. Die *Unmittelbarkeit* weist hier darauf hin, dass sich das Ich auf sich selbst beziehen kann, ohne in der Diskursivität des Verstandes festgesetzt zu sein, sodass diese Art praktischer Spontaneität ein Bewusstsein eigener Tätigkeit und somit eine selbsttätige wissende Selbstbeziehung ermöglicht – etwas, was im theoretischen Bereich wegen der vollständigen Beschränkung allen Bewusstseins auf das Diskursive für unmöglich gehalten wurde. Daher scheint der Kantischen Philosophie eine Art intellektueller Anschauung nicht fremd zu sein, da es sich hier um ein unmittelbares Bewusstsein eigener Tätigkeit handelt – Merkmal, das Fichte eben der intellektuellen Anschauung zuschreibt und deren Präsenz er im moralischen Gebiet Kantischer Philosophie auch nachspürt¹⁵.

¹⁴ In dieser Hinsicht wäre es zu fragen, ob nicht schon bei Kant ein praktisches Selbstbewusstsein stattfindet, da dieses Bewusstsein vom Ich ein Bewusstsein unserer *gesetzgebenden* und *bestimmenden* Existenz und somit eine Art Bewusstseins unserer Spontaneität bezeichnet. Jedenfalls scheint diese Spontaneität der Kantischen Behauptung zugrunde zu liegen, der zufolge „ein unbedingtes Gesetz bloß das Selbstbewusstsein einer reinen praktischen Vernunft, diese aber ganz einerlei mit dem positiven Begriffe der Freiheit sei“ (*KpV*, AA 05: 29). Für einen deutlichen und erklärenden Kommentar zu Kants Auffassung von Selbstbewusstsein und seinem Verhältnis zu einem praktischen Selbstbewusstsein im Sinne Fichtes, vgl. Zöller (2013, pp. 30-1).

¹⁵ In der *Zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre* liest man: „Die intellektuelle Anschauung, von welcher die Wissenschaftslehre redet, geht gar nicht auf ein Seyn, sondern auf ein Handeln, und sie ist bei Kant gar nicht bezeichnet (ausser, wenn man will, durch den Ausdruck *reine Apperzeption*). Doch lässt auch im Kantischen System sich ganz genau die Stell nachweisen, an

Spontaneität und Ich bei Fichte

Es sind nun diese beiden erwähnten im Kantischen Ich-Begriff vorhandenen Elemente – nämlich die Spontaneität des Selbstbewusstseins, im Sinne einer artikulierten und komplexen Selbstbeziehung, und die reine Tätigkeit der Vernunft überhaupt –, die im ersten Grundsatz der Wissenschaftslehre (WL 1794/5), im *Ich bin* als absolutes Subjekt zusammengebracht werden.

Sie sind bereits in den Ausführungen des § 1 der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* enthalten. In einem ersten Schritt geht Fichte von der Tatsache *Ich bin Ich* als Erklärungsgrund aller Tatsachen des empirischen Bewusstseins aus, insofern „vor allem Setzen im Ich vorher das Ich selbst gesetzt“ (GWL, I/2: 258) sein muss, und zeigt, dass dieses schlechthin Gesetzte durch sich selbst gesetzt wird, sodass kein Unterschied zwischen dem Sein des Ich und dem Setzen durch sich selbst besteht. Nicht ohne Grund wird dieses Setzen des Ich durch sich selbst mit dem Ausdruck *reine Tätigkeit* beschrieben. Es handelt sich um eine Tätigkeit, die eben deshalb nicht bestimmt werden kann, sondern vielmehr ihr eignes Produkt hervorbringt. Sie ist demnach *Tathandlung*: Das Ich, so Fichte, „ist zugleich das Handelnde, und das Produkt der Handlung; das Tätige, und das, was durch die Tätigkeit hervorgebracht wird; Handlung, und Tat sind Eins und eben dasselbe; und daher ist das: *Ich bin*, Ausdruck einer Tathandlung“ (GWL, I/ 2: 259). In dieser reinen Tätigkeit als Produktion ihrer selbst wäre also die Eigenschaft der *Genesis* zu finden, die mithin allem Ich und aller Vernunft zugrunde liegen muss¹⁶.

In einem zweiten Schritt wendet sich Fichte nun dem Satz *Ich bin Ich* selbst zu. Da laut Fichte das Prädikat in einem Satz immer eine Reflexion auf das Gesetzte als Subjekt des Satzes ist, muss im Satz *Ich bin Ich* festgestellt werden, dass das schlechthin gesetzte Ich des

der von ihr gesprochen werden sollte. Des kategorischen Imperativs ist man nach Kant sich doch wohl bewusst? Was ist denn dies nun für ein Bewusstseyn? Diese Frage vergass Kant sich vorzulegen, weil er nirgends die Grundlage *aller* Philosophie behandelt, sondern in der Kritik der r. V. nur die theoretische, in der der kategorische Imperativ nicht vorkommen konnte; in der Kritik der prak. Vern. nur die praktische, in der es bloss um den Inhalt zu thun war, und die Frage nach der Art Bewusstseins nicht entstehen konnte“ (*Zweite Einleitung*, I/4: 225). In der *Nova methodo* ist Fichte noch klarer: „in unserer intellektuellen Anschauung wurde nur ein Handeln angeschaut. Kant hatte sie, nur reflectierte er nicht darauf“ (WLnm, IV/3: 347).

¹⁶ Daher bezeichnet Fichte im zweiten Vortrag der Wissenschaftslehre von 1804 die Tathandlung als „Genesis“: Die Wissenschaftslehre „lege zu Grunde eine *Thathandlung*, zu deutsch, was ich in diesen Vorträgen mit dem griechischen Worte, dergleichen oft williger recht verstanden werden, als die deutschen, *Genesis* bennant habe“ (WL1804, II/8: 203).

Subjekts und das seiende Ich des Prädikats dasselbe sind, sodass das Ich, das setzt, sich *als* setzend anerkennt: Der Akt des Setzens von sich selbst durch sich selbst ist auch *für sich* selbst, und die in der Form des Satzes enthaltene Reflexion trifft mit einer Reflexivität des Inhalts selbst zusammen: „Das Ich ist demnach für das Ich schlechthin, und notwendig. Was für sich selbst nicht ist, ist kein Ich“ (GWL, I/2: 260). Hier bereits bezeichnet Fichte diese Reflexivität als Selbstbewusstsein: „Man kann gar nichts denken, ohne sein Ich, als sich seiner selbst bewusst, mit hin zu denken; man kann von seinem Selbstbewusstsein nie abstrahieren“ (GWL, I/2: 260). Und man soll in dieser Reflexivität oder Struktur des *Fürsichseins* gerade die artikuliert und komplexe Struktur anerkennen, die schon in der Kantischen reinen Apperzeption in Werk war.

Zu vollständiger Darstellung gelangen diese bereits im § 1 angekündigten Elemente des Ich – *Tathandlung* und *Fürsichsein* – allerdings erst im ganzen Buch, vor allem im § 5, wo sie dann genauer erläutert und entwickelt werden. Die dort gegebenen Erläuterung und Entwicklung nehmen jedoch andere Elemente in Anspruch, die ihrerseits auf Aspekte verweisen, die nicht im §1 zur Darstellung gebracht werden.

Die erste Spontaneität, das Sichsetzen des Ich durch sich selbst als reine Tätigkeit, wird jetzt zusätzlich als *unendliche* Tätigkeit charakterisiert – „die *reine Thätigkeit* des Ich allein, und das *reine Ich allein* ist unendlich“ (GWL, I/2: 393). Insofern diese Tätigkeit in sich selbst zurückgeht, hat sie kein Objekt und bestimmt daher nicht etwas von etwas oder gar von sich selbst, da jede Bestimmung eine Negation ist, sondern sie produziert lediglich sich selbst. Hier besteht also kein Unterschied zwischen Tätigkeit und Produkt, zwischen Subjekt und Objekt:

Unendliches Produkt, unendliche Tätigkeit; unendliche Tätigkeit, unendliches Produkt; dies ist ein Cirkel, der aber nicht fehlerhaft ist, weil es derjenige ist, aus welchem die Vernunft nicht heraustreten kann, da durch ihn dasjenige ausgedrückt wird, was schlechthin durch sich selbst, und um seines Selbst willen gewiss ist. Produkt und Thätigkeit, und Thätiges sind hier Eins und eben dasselbe (§1), und bloß um uns ausdrücken zu können, unterscheiden wir sie (GWL, I/2: 393).

Daher macht diese reine unendliche Tätigkeit, in der kein Hiatus zwischen Reflektierendem und Reflektiertem statthat, „das absolute Sein des Ich“ aus, wodurch das Ich gerade ist, *was* es ist. Sie gibt dem Ich also einen Inhalt. Denn in dieser Übereinstimmung der Tätigkeit mit dem Tätigen liegen die Quelle und das Kriterium für alle weitere

Unterscheidung beschlossen, die für alle endliche Vernunft konstitutiv ist – darin drückt sich das aus, „was schlechthin durch sich selbst, und um seines Selbst willen *gewiss* ist“. In diesem Sinn befriedigt sie die Forderung, die dem ersten Grundsatz allen Wissens gemacht werden soll, nämlich:

Auf ihn [ersten Grundsatz] gründet sich alles Wissen, und ohne ihn wäre überhaupt kein Wissen möglich; er aber gründet sich auf kein anderes Wissen, sondern er ist der Satz des Wissens schlechthin. Dieser Satz ist schlechthin gewiss, d.h. er ist gewiss, *weil* er gewiss ist. Er ist der Grund aller Gewissheit, d.h. alles was gewiss ist, ist gewiss, weil *er* gewiss ist. (*Begriff*, I/2: 121)

Das Kriterium der Wahrheit liegt demnach in der Genesis: In einem Handeln, dessen Objekt durch das Handeln selbst hervorgebracht wird. Deshalb stellt diese Spontaneität, die sich selbst hervorbringt und somit als Genesis bezeichnet wird, den Kern der *Vernünftigkeit überhaupt* dar, so wie sie schon bei Kant auftrat, als er auf die praktische Vernunft verwies. Wie bei Kant liegt diese unendliche Tätigkeit auch hier der Fähigkeit der Vernunft zugrunde, die Welt der Ideen und ein Sollen überhaupt hervorzubringen. An dieser Stelle tritt diese Tätigkeit jedoch ausdrücklich als der Grund der Moral und des praktischen Charakters der Vernunft zutage: „Wie hätte er [Kant] jemals auf einen kategorischen Imperativ, als absolutes Postulat der Übereinstimmung mit dem reinen Ich kommen können, ohne aus der Voraussetzung eines absoluten Seins des Ich, durch welches alles gesetzt wäre, und, inwiefern es nicht *ist*, wenigstens sein *sollte*“ (GWL, I/2: 396 – A)¹⁷. Und ebenso wie bei Kant kommt die absolute Spontaneität auch hier nicht durch ein diskursives Verfahren zum Bewusstsein, sondern nur unmittelbar und intuitiv, d.h. durch das, was Fichte von nun an intellektuelle Anschauung nennen wird, weil sie eine unmittelbare Anschauung der reinen Tätigkeit ist. Wie in der *WL Nova methodo* zu lesen ist: „Wir müssen von diesem letzten Grund wissen, denn wir sprechen davon, wir kommen dazu durch unmittelbare Anschauung (...). Es ist also reine Anschauung des Ich als

¹⁷ Diese Ableitung des praktischen Charakters der Vernunft aus dem Ich leistet das, was Kant für unmöglich hielt: Zu erklären, *wie* die Vernunft praktisch sein kann. Kant schreibt in der GMS: „Aber alsdann würde die Vernunft alle ihre Grenze überschreiten, wenn sie es sich zu *erklären* unterfinge, *wie* reine Vernunft praktisch sein könne, welches völlig einerlei mit der Aufgabe sein würde, zu erklären, *wie Freiheit möglich sei*“ (GMS, AA: 04: 458-9). Der Grund für diese Beschränkung Kants liegt wiederum darin, dass er nur einen diskursiven Aspekt der Vernunft anerkennt und keine intellektuelle Anschauung erlaubt, während Fichte das Wissen auf seinem intuitiven Aspekt fußt. Vgl. *Sittenlehre*, I/5: 67: „Hier lässt sich auch klar einsehen, wie die Vernunft *praktisch* sein könne“, und vor allem *Sittenlehre*, I/5: 68.

Subject=Object möglich, eine solche heißt, da sie keinen sinnlichen Stoff an sich hat, mit Recht: *intellektuelle Anschauung*“ (WLnM, IV/3: 347)¹⁸.

Wenn das Ich jedoch allein auf diese Tätigkeit zurückgeführt werden könnte, wäre es zwar „Alles in Allem“, ein göttliches Bewusstsein, weil dann kein Hiatus zwischen Reflektierendem und Reflektiertem bestünde, zugleich wäre aber das Ich *für sich* selbst Nichts (GWL, I/2: 397). Das Ich soll sich deswegen nicht nur gemäß der reinen Tätigkeit des absoluten selbst Ich setzen, sondern „es soll sich *für sich selbst* setzen; es soll sich setzen, *als* durch sich selbst gesetzt“ (GWL, I/2: 406), muss also Objekt *für sich* selbst sein und infolgedessen sich selbst etwas zuschreiben können¹⁹. Hier wird das zweite bereits im ersten Grundsatz der GWL vorhandene Element des Ich explizit gemacht; damals verwies es schon auf die Spontaneität eines Selbstbewusstseins als Ich-Struktur des *Fürsichsein*, jetzt erweist sich es eben als die artikulierte und komplexe Struktur einer Selbstbeziehung, die bei dem Kantischen Grundsatz der synthetischen Einheit der Apperzeption in seinen Grundrissen bereits beschrieben wurde. Wie damals geht es hier auch um eine Spontaneität. Sie bezeichnet das Prinzip des Ich, *unbedingt* „über sich selbst zu reflektieren“ (GWL, I/2: 407). Als solche verwirklicht diese *absolute Reflexion* eine Verschiedenheit – eine Trennung – im absoluten Ich, wodurch das Ich „in zweierlei Rücksicht“ genommen wird: „teils inwiefern es reflektierend ist“, teils „inwiefern es dasjenige ist, worauf reflektiert wird“, und deren Resultat gerade die Möglichkeit eines *Bewusstseins überhaupt* ist – das Ich, so Fichte, soll „das Prinzip des Lebens, und des Bewusstseins lediglich in sich selbst haben“ (GWL, I/2: 406). Diese Spontaneität der Reflexion bzw. Selbstbewusstseins wird in zwei Schritten dargestellt.

Zuerst kann das Ich nicht einfach über sich selbst reflektieren, sondern in der Reflexion selbst muss, dem absoluten Ich und seiner unendlichen Tätigkeit gemäß, die Forderung enthalten sein, dass das Ich als die Unendlichkeit erfüllend gesetzt wird. Der Grund dafür liegt darin, dass sich das Ich als *sich* setzend und insofern dem Inhalt der

¹⁸ Das Thema der intellektuellen Anschauung bei Fichte ist komplex und umfangreich, es überschreitet also die Grenzen dieses Beitrags. Fichte macht zwar in der GWL von dem Terminus „intellektuelle Anschauung“ keinen Gebrauch, aber sie muss dort implizit sein, da sie eben den intuitiven Aspekt des absoluten Ich bezeichnet und Fichte hat sie schon früher – in der *Rezension des Aenesidemus* – gebraucht. Die Abwesenheit des Terminus lässt sich eher durch äußere als durch innere Gründe erklären. Zum Thema „intellektuelle Anschauung“ verweisen wir auf die Arbeiten von Stolzenberg (1986) und, in Brasilien, Santoro (2009).

¹⁹ Dazu siehe Zöller (2000), insbesondere den Kapitel 3.

reinen Tätigkeit des absoluten Ich gemäß setzen soll. Dazu muss der Reflexion ein Ideal des Ich als alle Realität erfüllend zugrunde liegen, ein Ideal dessen also, was sein *soll*, wenn alles durch das Ich für das Ich gesetzt würde. Das bedeutet jedoch ebenfalls, dass eine solche Reflexion bereits Elemente der Objektivität bzw. der Quantitabilität enthält, da Fichte zufolge jedes Ideal schon eine, zwar unendliche, aber objektive Tätigkeit der Projektion voraussetzt²⁰: „Das Ich ist gesetzt, als Realität, und indem es reflektiert wird, ob es Realität habe, wird es notwendig, als *Etwas*, als ein Quantum gesetzt“²¹. Dieses Quantum – das Ideal – liefert dann ein *Bestimmbares*, das jede Reflexion bzw. *Bestimmung* des Ich erst ermöglicht, da die Bestimmung eines Objekts – in diesem Fall, vom Ich – immer schon die Sphäre davon voraussetzt, was bestimmt werden kann, und diese Sphäre ist eben das Bestimmbare. Hier handelt es sich im Grunde um ein *übersinnliches Bestimmbares*, weil es quantifizierter Ausdruck der unendlichen unquantifizierbaren Tätigkeit des absoluten Ich ist. Man kann aber sagen, dass es zugleich eben dasjenige Bestimmbare ist, auf das Kant verweist, wenn er das *Sittengesetz* als das Bestimmbare des Ich *an sich selbst* bezeichnet²². Daher wird ersichtlich, dass sich Selbstbewusstsein bei Fichte nur durch diesen aus der absoluten Spontaneität herstammenden Inhalt verwirklichen kann, sodass es prinzipiell einen praktischen Charakter beinhaltet: Die Identität des Ich bei Fichte erfordert immer diesen praktischen Horizont, denn nur dann kann ich *für mich* sein²³.

²⁰ Fichte selber macht von der Benennung „unendliche objektive Tätigkeit“ Gebrauch. Siehe GWL, I/2: 402-3.

²¹ GWL, I/2: 407. In diesem Sinn wäre sinnvoll zu fragen, ob dieses Element der Reflexion und des Selbstbewusstseins auf eine Objektivität verweist, die erst durch den zweiten und den dritten Grundsatz möglich ist. Eigentlich scheint das der Fall zu sein. Wenn die Reflexion nach dem Inhalt durch das absolute Ich bedingt ist, so ist sie nach der Form unbedingt, deswegen enthält sie Elemente der Objektivität und verweist schon auf eine Welt und somit auf ein Nicht-Ich. Siehe GWL, I/2: 398: „Insofern aber diese reine Tätigkeit ursprünglich sich auf kein Objekt bezieht, und von demselben, so wie dasselbe von ihr gänzlich unabhängig ist, muß sie durch eine gleichfalls absolute Handlung des Ich, auf die des Objekts, (das insofern noch nicht als *Objekt* gesetzt ist), bezogen, mit ihr verglichen werden. Ob nun gleich diese Handlung, *als* Handlung, ihrer *Form* nach (daß sie wirklich geschieht) *absolut* ist; (auf ihr absolutes Sein gründet sich die absolute Spontaneität der Reflexion im Theoretischen, und die des Willens im Praktischen) so ist sie doch ihrem *Gehalte* nach (...) durch das absolute Gesetzsein des Ich (...) abermals bedingt“.

²² Des Weiteren zeigt sich an dieser Stelle, dass dieses Bestimmbare für die Bestimmung des Ich und somit seine Erscheinung notwendig ist, sodass die Vernunft selbst nicht theoretisch sein kann ohne zugleich und prinzipiell *praktisch* zu sein.

²³ Dass sich die Identität des Ich bei Fichte immer in einem praktischen und volitiven Horizont verwirklicht, haben Stolzenberg (1995) und Klotz (2002) ganz klar gezeigt. Wir verweisen unbedingt auf ihre Arbeiten.

In einem zweiten Schritt lässt sich aber zeigen, dass diese Reflexion ihre Forderung nicht befriedigen kann, oder sie besser gesagt nur der Form nach (insofern dem Ich eine Bestimmung überhaupt zugeschrieben wird), aber nicht ihrem Inhalt nach (insofern dem Ich der *Unendlichkeit* zugeschrieben wird) befriedigen kann. Denn *unendlich* und *objektiv* sind widersprechende Prädikate: Die unendliche Tätigkeit des Ich war unendlich, gerade weil sie auf sich selbst zurückging und auf kein Objekt ging. Indem sie auf ein Objekt geht, wird sie durch das Objekt beschränkt und somit endlich. Mit anderen Worten: Das Ich erscheint für sich selbst als ein Objekt und ein Objekt überhaupt erscheint dem Ich darum, weil das absolute Ich die Unendlichkeit nicht erfüllen, nicht über sich selbst als unendlich reflektieren kann, obwohl diese Forderung nicht verschwindet. Eigentlich taucht hier ein Widerstreit zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit auf, der den Horizont aller endlichen Vernünftigkeit ausmacht. Diesen Widerstreit bezeichnet Fichte nun eben durch das Schweben der Einbildungskraft zwischen Unendlichem und Endlichem, „zwischen der Forderung, und der Unmöglichkeit, sie zu erfüllen“ (GWL, I/2: 367). Dieses Schweben der Reflexion zwischen Unendlichem und Endlichem kann auch mithilfe eines Vergleichs mit der Spontaneität der Kantischen Reflexion über das *mathematische Erhabene* verdeutlicht werden. Denn wenn Kant zufolge die Einbildungskraft bei dem Versuch, die von der Vernunft erforderte Unendlichkeit *darzustellen*, sowohl ihre Grenze als auch das übersinnliche Vermögen der Vernunft darstellt, dann erscheint das Ich sich selbst *zugleich* als *Subjekt* und *Objekt*. Wie Kant sagt: „Unsere Einbildungskraft aber beweist selbst in ihren größten Anstrengungen in Ansehung der von ihr verlangten Zusammenfassung eines gegebenen Gegenstandes in ein Ganzes der Anschauung (mithin zur Darstellung der Idee der Vernunft) ihre Schranken und Unangemessenheit, doch aber zugleich ihre Bestimmung zur Bewirkung der Angemessenheit mit derselben als einem Gesetz“²⁴.

Nun verwirklicht sich die Ich-Struktur des Selbstbewusstseins erst in der Reflexion des Ich über sich selbst als einem Schweben der

²⁴ KdU, AA, 05: 257. Siehe auch KdU, AA, 05: 259: „Die *Qualität* des Gefühls des Erhabenen ist: daß sie ein Gefühl der Unlust über das ästhetische Beurteilungsvermögen an einem Gegenstand ist, aber darin doch zugleich als zweckmäßig vorgestellt wird; welches dadurch möglich ist, daß das eigne Unvermögen das Bewusstsein eines unbeschränkten Vermögens desselben Subjects entdeckt, und das Gemüth das letztere nur durch das erstere ästhetisch beurteilen kann“. Dieser Vergleich zwischen dem Fichteschen Schweben der Einbildungskraft und Kants Fassung des mathematischen Erhabenen wurde schon von Metz (1991, p. 305) und Thomas-Fogiel (2000, p. 268) gemacht, aber sie erwähnen nur diese Verwandtschaft, ohne ihre Folgen für die artikulierte und komplexe Struktur der Selbstbeziehung zu ziehen.

Einbildungskraft, bei dem das Ich zugleich seine Beschränkung und sein Streben nach dem Unendlichen fühlt. *Für sich* erscheint das Ich innerhalb der Sphäre des übersinnlichen Bestimmbaren (des Unendlichen) als etwas Bestimmtes (etwas Endliches), d. i. es als Subjekt ist für sich selbst Objekt. Die Ich-Struktur erweist sich hier als eine Vertiefung der in der Kantischen reinen Apperzeption schon vorhandenen Elemente. Die Identität des Selbstbewusstseins ist das Resultat einer gleichzeitigen Produktion des Reflektierten und seiner Beziehung auf das Subjekt: Innerhalb der Identität von Machen und Wissen reflektiert das Ich *idealiter* auf das, was es *realiter* nicht tun kann. Die Spontaneität dieses Wechsels der Einbildungskraft macht somit die Struktur des Selbstbewusstseins aus, wobei ein nicht intentionales Bewusstsein (das Bestimmende in aller Bestimmung) jede Beziehung einer Vorstellung bzw. Bestimmung auf sich selbst und infolgedessen das Bewusstsein überhaupt ermöglicht. An dieser Stelle befindet sich die Identität von Subjekt und Objekt. Aber im Vergleich zu Kant tritt bei Fichte ein nicht kleiner Unterschied auf, der diese Struktur von Selbstbeziehung und Identität von Subjekt und Objekt komplexer macht: Ebenso wie der Vergleich mit dem Kantischen mathematischen Erhabenen bereits andeutete, ist die Reflexion bei Fichte die Wurzel der theoretischen und praktischen Gebiete, von Natur und Moralität, indem das Bestimmbare (die Forderung nach Unendlichkeit) das Gebiet des Praktischen sowie das Bestimmte (das Endliche) das Gebiet des Theoretischen wechselseitig gründen. Der Ich-Begriff ist daher nur in der Kreuzung dieser beiden Gebiete möglich: Ich kann erst zwischen praktischem Bestimmbarem und theoretischer Bestimmung, zwischen Geist und Natur *für mich* sein. Die artikulierte und komplexe Selbstbeziehung verwirklicht sich erst innerhalb dieser beiden Elemente: *Geist* und *Natur*, sodass einem Ich-Begriff die Gebiete der Natur und Freiheit notwendig gehören. – Daraus folgt denn die Ableitung beider Gebiete in der Wissenschaftslehre: Sie sind konstitutive Elemente, wesentliche Bestandteile eines Selbstbewusstseins.

Ein letzter Punkt muss noch berücksichtigt werden. Ausgehend davon, dass die Reflexion für die Trennung des absoluten Ich in Subjekt und Objekt, für den Hiatus zwischen Reflektierendem und Reflektiertem und somit für die Erscheinung von Objekten und Ich dem Ich selbst verantwortlich ist, ist anzunehmen, dass ihre Spontaneität den *diskursiven* Aspekt in das *intuitive* Element der reinen Tätigkeit des absoluten Ich einführt. Dieser diskursive Aspekt ist im Bewusstsein eines Objekts und auch im Selbstbewusstsein unerlässlich vorhanden.

Hier zeigt sich noch einmal die Notwendigkeit der Spontaneität der Reflexion über sich selbst für einen Ich-Begriff: Ohne sie wäre das Ich „alles in allem“ und daraufhin „Nichts *für sich* selbst“ – das Selbstbewusstsein Gottes, dem zufolge „das Bewusstsein selbst und der Gegenstand desselben sich nicht unterscheiden lassen“, bleibt immer „unerkklärbar und unbegreiflich“ (GWL, II/2: 275). Ohne Diskursivität der Vernunft würde der Ich-Begriff dann unbegreiflich bleiben; sie ist ein wesentliches Element der Struktur artikulierter und komplexer Selbstbeziehung, insofern sie dem intuitiven Aspekt eben diese Struktur hinzufügt. Mit der Diskursivität kommt die Zeitlichkeit zusammen, sodass sich mein Ich als empirisches Selbstbewusstsein erst nach einer bestimmten Zeitfolge in der Geschichte des Individuums anerkennt und das reine Ich seinerseits erst am Ende des Prozesses (als seinen höchsten Punkt), erst dann gewonnen wird, wann das Prinzip des Selbstbewusstseins vom Philosophen anerkannt wird. Dieser Prozess wird von Fichte „pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes“ genannt²⁵. Eine Stelle eines etwa späteren Textes Fichtes soll hier zur Erklärung dieses Punkts gebracht werden:

So ist mir das Wesen des Endlichen zusammengesetzt aus einer unmittelbaren Anschauung des absolut zeitlosen Unendlichen, mit absoluter Identität der Subjectivität und Objectivität, und aus einer Trennung der beiden letzteren und ins Unendliche fortgesetzten Analyse des Unendlichen. In jener Analyse besteht das Zeitleben; und die Trennung in Subject und Object, welche beide allein noch durch die intellektuelle Anschauung zusammengehalten werden, ist der Ausgangspunct dieses Zeitlebens. (Antwort, I/7: 294)

²⁵ Ein Grund für Henrichs Kritik an der ersten Formel des Ich (GWL) kann darin liegen, dass er die notwendige Zeitlichkeit für den Gewinn des bewussten Selbstbewusstseins nicht in Betracht nimmt. Eine Stelle der GWL betont die Notwendigkeit dieses zeitlichen Prozesses beim Gewinn des Selbstbewusstseins: „Je mehrere ein bestimmtes Individuum sich wegdenken kann, desto mehr nähert sein empirisches Selbstbewusstsein sich dem reinen; - von dem Kin an, das zum ersten Male seine Wiege verlässt, und sie dadurch von sich selbst unterscheiden lernt, bis zum populären Philosophen, der noch materielle Ideen-Bilder annimmt, und nach dem Sitze der Seele fragt, und bis zum transcendentalen Philosophen, der wenigstens die Regel, ein reines Ich zu denken, sich denkt, und sie erweist“ (GWL, I/2: 245).

Schlussbemerkungen

Anhand dieser Auseinandersetzung zwischen Kant und Fichte und ihrer Auffassung von Spontaneität und Ich ließen sich vielleicht die folgenden Bemerkungen ziehen: *Erstens* haben die Ausführungen über Kants reine Apperzeption gezeigt, dass eine artikulierte und komplexe Selbstbeziehung bereits in der *KrV* in Gang ist. Die ursprünglich synthetische Einheit der Apperzeption enthält eine doppelte Bewegung, vermöge deren das Objekt durch die Verbindung des Mannigfaltigen gleichzeitig mit der analytischen Identität des Bewusstseins zutage kommt, sodass Objekt und sein Bewusstsein Produkte dieser Struktur sind. Im Gegensatz zu Henrichs Interpretation ist Kants Grundsatz der synthetischen Einheit der Apperzeption in der „Reflexionstheorie“ nicht festgesetzt. Noch mehr: Es ist bei Kant eine Art praktischen Selbstbewusstseins des „Ich an sich selbst“ zu finden, das als „reinen Tätigkeit“ nur „*unmittelbar* zum Bewusstsein kommt“.

Zweitens kann man aus der Analyse vom Begriff der Spontaneität bei Fichte in seinen verschiedenen Sinnen feststellen, dass Fichtes absolutes Ich der *GWL* noch nicht eigentlich Selbstbewusstsein ist, sondern jene unendliche und reine Tätigkeit bezeichnet, die sich selbst hervorbringt, eine absolute Genesis bezeichnet und somit als Kern aller Vernünftigkeit überhaupt allem weiteren Gebrauch der Vernunft zugrunde liegt. Das Selbstbewusstsein wäre dementsprechend eine Reflexion auf diese unendliche Tätigkeit und setzt sie demnach als ihren Grund voraus. Wenn das Gewicht des diskursiven Aspekts von der Reflexion oben hervorgehoben wurde, dann soll sich jetzt die grundlegende Rolle des intuitiven Elements reiner Tätigkeit des absoluten Ich auszeichnen lassen. Ohne sie verwirklicht sich das Ich und seine artikulierte und komplexe Selbstbeziehung nicht, denn Selbstbewusstsein und Fürsichsein können nur in praktischem Horizont als Bewusstsein meiner Kausalität statthaben, und praktischen Horizont kann es nur dann geben, wenn er in der absoluten Spontaneität des absoluten Ich gegründet ist. Nicht umsonst war das Ideal der Reflexion des Ich über sich selbst – das übersinnliche Bestimmbare – quantitativer Ausdruck der Unendlichkeit absoluter Spontaneität der Tathandlung. Daher ist die absolute Spontaneität der Tathandlung Grund von Selbstbewusstsein und artikulierter und komplexer Selbstbeziehung, auch wenn sich ihr intuitiver Aspekt dem diskursiven

Selbstbewusstsein immer entzieht²⁶. Dadurch müsste man aber zugleich annehmen, dass der erste Grundsatz der Wissenschaftslehre, so wie er in deren erster Darstellung dargelegt wurde, bereits Elemente des Selbstbewusstseins enthält, die auf andere Elemente verweisen, die ihrerseits erst mit den anderen Grundsätzen und der vollständigen Lehre ihre Erklärung erhalten können. Im Lichte dieser in der Darstellung vorgefunden Verflechtung und von der Vertiefung der transzendentalen Reflexion geleitet, versucht Fichte von nun an diese beiden Elemente (Spontaneität unendlicher Tätigkeit oder Vernunft überhaupt und Spontaneität der Struktur des Selbstbewusstseins bzw. Selbstbeziehung) so darzustellen, dass klar wird, dass sie zwar zwei gleichursprüngliche Elemente sind, die aber nicht mit einander verwechselt werden dürfen. Wenn es so ist, dann kann man das Entwicklungsmodell Henrichs in Zweifel ziehen: Wenn nicht wörtlich, wenigstens begrifflich ist die dritte Formel: „Eine Tätigkeit, der ein Auge eingesetzt ist“ bereits in der *GWL* durch reine Tätigkeit und Selbstbewusstsein, intuitiven und diskursiven Aspekt, enthalten²⁷.

Endlich hat die Rede von Spontaneität noch ein anderes Ziel: Wenn Wissen und Vernunft für Kant und Fichte nur auf der Basis von Spontaneität in Bewegung gesetzt werden können, dann sind Ich, Selbstbeziehung, Selbstbewusstsein nicht etwas Gegebenes und Fertiges, sondern müssen immer Werk einer Schöpfung, einer Erschaffung sein. Unser gegenwärtiges dunkles Zeitalter scheint aber, diese schöpferische Ansicht nicht annehmen, sogar sie vernichten zu wollen. Selbstbewusstsein stellt sich heute wie damals als eine Aufgabe.

²⁶ Siehe *Wissenschaftslehre nova methodo – Nachschrift Krause*, IV/ 3: 498: „Wollen ist zupörderst ein selbsttätig bestimmen, alles Bestimmen ist durch die Einbildungskraft vermittelt, es ist ein selbsttätiges Bestimmen zu einem Zweckbegriffe. Sonach ist der ganze Begriff des Wollens sinnlich, alles Wollen ist Erscheinung, das reine Wollen wird bloß als Erklärungsgrund vorausgesetzt, es ist in unsere Vorstellung und Sprach nicht zu faßen = absolute Selbstheit, Autonomie, Freiheit, alles ist gleich unbegreiflich. Die Freiheit läßt sich nur *negativ* beschreiben, durch: nicht bestimmt zu werden. – Abermals sinnlich. Kurz es ist das was möglich macht, dass ich mich als selbsttätig als Ich denken kann. Dieses ist das Materiale in allem Bewusstsein; um das Formale zu erklären, muß man die *Reflexion* voraussetzen“.

²⁷ Geht man davon aus, dass der diskursive Aspekt der Vernunft mit Kants Auffassung und zwar dadurch gekennzeichnet wird, dass sie „der Bilder bedürftig“ (KdU, AA 05: 408) ist, wäre hier zu fragen, ob sich die Rede der späteren Wissenschaftslehre von „Gott“ und „Bild Gottes“ nicht durch diese intuitive und diskursive Spontaneität der Vernunft interpretieren lässt: Gott oder das Absolute würde eben den intuitiven Aspekt der reinen Tätigkeit der Vernünftigkeit überhaupt und Bild Gottes das diskursive Glas bezeichnen, wodurch Gott erscheint. Das ist nur ein Hinweis für eine weitere Entwicklung.

Bibliographie

- BREAZEALE, D. *Thinking through the Wissenschaftslehre*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- FICHTE, J. G. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Stuttgart: frommann-holzboog, 2000, Herausgegeben von Reinhard Lauth u.a., 42 vols., 1962-2012.
- GÖRLAND, I. *Die Entwicklung der Frühphilosophie Schellings in der Auseinandersetzung mit Fichte*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1973.
- HENRICH, D. *Fichtes ursprüngliche Einsicht*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1967.
- KANT, I. *Kants Gesammelte Schriften: herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*. 29 vols., Berlin: Felix Meiner, 1900-.
- KLOTZ, C. *Selbstbewusstsein und praktische Identität*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002.
- KLOTZ, C. "Der Ichbegriff in Fichtes Eörterung der Substantialität". In: *Fichte Studien*, Amsterdam, Rodopi Band 10, pp.157-173, 1997.
- METZ, W. *Kategorienduktion und produktive Einbildungskraft – in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1991.
- SANTORO, T. *Sobre a fundamentação do conhecimento – Fichte e a intuição intelectual*. Tese de doutorado, Porto Alegre, PUC-RS, 2009.
- STOLZENBERG, J. *Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1986.
- STOLZENBERG, J. "Fichtes Begriff des praktischen Selbstbewusstseins". In: *Fichtes Wissenschaftslehre 1794*. Herausgegeben von Horebe, W.. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.
- THOMAS-FOGIEL, I. *Critique de la Représentation – Étude sur Fichte*. Paris: Vrin, 2000.
- ZÖLLER, G. *Fichte's Transcendental Philosophy – the original duplicity of intelligence and will*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- ZÖLLER, G. *Fichte lesen*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2013.
- ZÖLLER, G. „Fichte's Original Insight. Dieter Henrich's Pioneering Piece Half a Century Later“. In: *Debates in Nineteenth-Century European Philosophy*. Herausgegeben von Kristin Gjesdal. New York und London: Routledge, 2016.

Abstract: The aim of the article is to comment the main concept “I” in Kant and Fichte by analyzing the use of the term “spontaneity” in such authors. The starting point of the article is that the understanding of “spontaneity” throws light in the “I” concept on aspects from its structure that usually remain in the shadow, because usually just the articulate and complex self-relation was taken into account. The article tries first to analyze selected Kant’s passages on spontaneity and I, in order to discuss these concepts such as they appear in the first principle of the doctrine of science, as it is formulated in its first presentation (GWL).

Keywords: Fichte, Kant, I, Spontaneity

Zusammenfassung: Ziel dieses Beitrags ist, durch einigen Analysen des Gebrauchs vom Begriff „Spontaneität“ bei Kant und Fichte den Hauptbegriff „Ich“ bei solchen Autoren zu kommentieren. Ausgangspunkt des Beitrags ist, dass das Verstehen von „Spontaneität“ im Ich-Begriff auf Aspekte der Ich-Struktur Licht wirft, die gewöhnlich wegen der Priorität der einseitigen Analyse artikulierter und komplexer Selbstbeziehung im Schatten bleiben. Der Beitrag versucht zuerst, ausgewählte Textstellen Kants über Spontaneität und Ich zu präsentieren, um diese Begriffe anschließend so zu thematisieren, wie sie im ersten Grundsatz der Wissenschaftslehre auftreten, sowie er in ihrer ersten Darstellung (GWL) dargelegt wird.

Schlusswörter: Fichte, Kant, Ich, Spontaneität

Recebido em: 12/2020

Aprovado em: 12/2020

World State versus Federation of States. Did Kant intentionally offer a free choice to future scholars?

Henny Blomme*

Katholieke Universiteit Leuven (KU Leuven) (Leuven, Belgium)

1. Introduction

In all its grandeur as a visionary centrepiece of Kant's political philosophy, the treatise *Zum ewigen Frieden* could also seem to provide a particularly good example of the use of strategical ambiguity. As a rhetorical device, ambiguity can be purposely applied by an author, for instance in order to impart to the reader a sense of complexity, mystery, profoundness etc. Such kind of rhetorical ambiguity is proper to most poetry and could be called 'aesthetic'.

But rhetorical ambiguity can also be used in non-fiction so as to awaken diverging interpretations among the readers. Although ambiguity is generally considered a deficiency of non-fiction – we teach our students to avoid it at all price and to express themselves in a most precise way – an author can have reasons to embrace it. Some philosophers use ambiguity because they think it is an inevitable, or even positively necessary, property of any discourse that has the ambition to reveal the deepest kind of knowledge. Johann Gottlieb Fichte intentionally employs terms with multiple and interrelated meanings – such as the word 'arbitrary' (*willkürlich*) (Surber 1996: 34-44) or the concept of an 'intellectual intuition' (Breazeale 2013: 197-229) –, or also terms with two main meanings that appear at first sight to be directly opposed or antithetical to each other, such as *setzen*

* E-mail: hennyblomme@gmail.com . FWO / KU Leuven

(Cesa 1996), *Anstoß* (Breazeale 2016: 120-123), *Bestimmung*,¹ and *Gesicht* (Verweyen 2016: 297; see Wood 2017 for an overview of such terms). Moreover, Fichte understands the ambiguity between the absolute and the reflective I as the very condition of human knowing, “which oscillates between reflection and absolute autonomy” (Ferrer 2016: 8-9).

Also, if an author is not yet clear about the last consequences of her ideas, but judges that communicating them as soon as possible is more important than holding them back until the fine-tuning of all details has been done, she may strategically keep some ambiguity and expect from the readers that they fill in the gaps themselves, thereby at the same time generating fruitful replies and criticisms.

In the same line, an author may consciously insert some fundamental ambiguities and/or opaqueness in order to stimulate her readers to engage in a personal struggle with the ideas exposed – the ultimate goal being to cause a multitude of more personal views and thus to end up with as many interpretations that can more or less consistently be developed when selecting textual evidence and dimming out those passages that appear to be problematic (Alvesson & Sveningsson 2003; Wallace & Hoyle, 2006).

There is yet another kind of strategic ambiguity that an author can apply, and that we can call ‘collective action-directed ambiguity’. In this case, the function of the constructed ambiguity is to cause collective action around a certain goal. Some politicians are masters in applying it: in order to reach their goal of a possibly high number of popular votes, they will make sure that their discourse contains multiple layers that must serve diverging groups within society. Not only can this kind of ambiguity enable different individuals to attribute different meanings to the way in which to attain the same goal, but it could lead to different meanings for a given goal, according to the interests of each more particular group within the population of possible readers (Eisenberg 1984; Eisenberg & Goodall 1997).

Moreover, a well-known author might use ambiguity in order to generate collective action, by encouraging the readers to sign up to a higher-order or more abstracted meaning that does not counteract their

¹ Günter Zöller (2002: 1) remarks the following: “The key word of the work’s German title ‘Bestimmung’, can mean both ‘determination’, in the sense of an imposed limitation, and ‘calling’ or ‘vocation’, indicating the goal of some pursuit. Fichte’s employment of the term in its finitist-finalist double meaning addresses the tension between what is fixed or given in human existence and what is open and yet to be realized about it.”

particular interests (Ring & Perry 1985). Finally, different readers might have different interpretations of the text, but still agree on the actions to take, particularly where the initial goals are expressed with sufficient ambiguity for all actors to be subscribing to them (Donnellon *et al.* 1986, Davenport & Leitch 2005). In this sense, strategic ambiguity is a valuable political resource because it enables the mobilization of collective action and change, even where the different actors hold different interests (Robertson & Swan 2003).

It is well-known that Kant's Treatise *Zum ewigen Frieden* seems to remain ambiguous on which political constellation we should strive for in order to approach perpetual peace. (1) A first option would be to form a single, all-encompassing republican world-state. Once that such a world-state has been established, the former individual states lose not only their sovereignty, but also their *right* of sovereignty. Denying any "right of sovereignty" to the former states, once they are part of the one world-state, implies that it is juridically impossible for them to become again a sovereign state apart from the world state. (2) The second option would be to ground a league of nations that can be described as a free confederation of sovereign states. In this case, the states do not abolish their sovereignty, and the confederation is the result of a contract between the states that is upheld as long as the representative power of those states decides not to withdraw from it.

In this contribution, I investigate if Kant's notorious ambiguity on the question "world republic or federation of states?", can be said to be strategic.

2. The ambiguity in Kant's *Perpetual Peace*

Kant begins his treatise by referring to the inscription 'perpetual peace', next to the painting of a cemetery, on the sign of a Dutch inn. The complexity of this introduction is often overlooked. Right at the start, Kant famously remarks: "whether this satirical inscription [perpetual peace] [...] had for its object mankind in general, or the rulers of states in particular, or merely the philosophers who dream this

sweet dream, it is not for us to decide.”² In a strategically strong move, Kant immediately transfers the ambiguity concerning those who might or should be addressed by the sign of the inn to his own audience, by connecting it (through the word ‘but’) with his own use of the inscription as a title for the essay: “But one condition the author of this essay wishes to lay down.”³ This condition is a call of consistency, addressed at those politicians who might think that the essay at hand is in some way dangerous for the actual state-order. What Kant reminds any such politician of is that the latter has always played down the importance of political philosophers by claiming that they are developing merely a priori ideas about something [the state-order] that, in his view, must entirely proceed on empirical principles. If this “practical politician” is to be coherent, he should not fear now that the peace-essay, written by the “political theorist” Kant, could have any influence on the security of the state: “the practical politician should at least act consistently in the case of a conflict and not suspect some danger to the state in the political theorist’s opinions which are ventured and publicly expressed without any ulterior purpose.”⁴

We may strongly doubt whether Kant’s intention was effectively to merely write something about international peace without any ulterior purpose. When he published the peace-essay, Kant was the most famous philosopher in Germany, and he knew of course that his texts would probably exert an influence on contemporary thinkers and politicians. Moreover, in view of King Friedrich Wilhelm II’s threats concerning Kant’s work on religion, it was wise not to write down the first definitive article of *Perpetual Peace* (“the civil constitution of every state should be republican”)⁵ without having recourse to the above “saving clause”,⁶ with which Kant desired “formally and

² *ZeF* AA 8: 343: “Ob diese satirische Überschrift auf dem Schilde jenes holländischen Gastwirts, worauf ein Kirchhof gemalt war, die Menschen überhaupt, oder besonders die Staatsoberhäupter, die des Krieges nie satt werden können, oder wohl gar nur die Philosophen gelte, die jenen süßen Traum träumen, mag dahingestellt sein.”

³ *ZeF* AA 8: 343: “Das bedingt sich aber der Verfasser des Gegenwärtigen aus, daß, da der praktische Politiker mit dem theoretischen auf dem Fuß steht, mit großer Selbstgefälligkeit auf ihn als einen Schulweisen herabzusehen, der dem Staat, welcher von Erfahrungsgrundsätzen ausgehen müsse, mit seinen sachleeren Ideen keine Gefahr bringe...”

⁴ *ZeF* AA 8: 343: “[der praktische Politiker müsse] im Fall eines Streits mit [dem Verfasser des Gegenwärtigen] sofern konsequent verfahren [...] hinter seinen auf gut Glück gewagten und öffentlich geäußerten Meinungen nicht Gefahr für den Staat zu wittern.”

⁵ *ZeF* AA 8: 343: “Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein.”

⁶ ‘Saving clause’ translates Kant’s Latin *clausula salvatoria* (see footnote below). As Jonathan Benett remarks in his version of *Perpetual Peace* presented at www.earlymoderntexts.com, this is

emphatically to deprecate [...] any malevolent interpretation which might be placed on his words.”⁷

Furthermore, Kant’s recommendations for the practical politician willing to come closer to the realization of perpetual peace are clearly also taking into account a number of empirical conditions. In fact, it is mainly such conditions that seem to have motivated Kant to not just comment on the world republic as the ideal of reason but also to propose the federation of states as the more realistic surrogate to such world republic. The least that one should say then is that Kant’s ideas in perpetual peace seem to be action-directed. However, Kant’s proposal to strive for a realistic surrogate to a world republic is itself ambiguous because it comes from a philosopher who, in his essay *On the common saying: That may be correct in theory, but it is of no use in practice*, claimed, against Moses Mendelssohn, that there cannot be any morally meaningful conflict between the theoretical and the practical realm, especially also where it concerns the law of peoples (see *TP* AA 08: 307-313). As a consequence, some scholars have argued that the world republic is still what Kant advances as the only rationally legal option to establish perpetual peace, while others interpret Kant as clearly stating that we should strive for a free federation of states. If this ambiguity were to be termed strategic, it would mean

(A) that Kant had understood that ambiguity can be a political resource insofar as it might help with generating action. It would also mean...

(B) that Kant took A to be more important than the risk implied by the observation that any ambiguity, by enabling partial and multiple meanings and interests to proliferate, could also obscure and inhibit the desired action. In order for B to make sense, Kant should have presaged that...

(C) his readers would engage differently with the ambiguity at hand, according to their different interests and backgrounds, which would lead to multiple ways of coming closer to the desired goal, that is: perpetual peace. As a consequence, Kant must have thought...

mainly a technical term in music theory. He claims that, although the term has other meanings too, ‘saving clause’ is not one of them, but we may suspect that Kant thought it was. Benett further observes: “Anyway, whatever he meant by it, he clearly intended the phrase as pompous or mock-solemn, like the rest of the sentence.”

⁷ *ZeF* AA 8: 343: “[...] durch welche *Clausula salvatoria* der Verfasser dieses sich dann hiermit in der besten Form wider alle böslische Auslegung ausdrücklich verwahrt wissen will.”

(D) that the ambiguity concerning the required actions to obtain the goal would not affect the goal itself and that the different kinds of action that his text would seem to justify would not in practice cause such a conflict as to prevent mankind from coming always closer to perpetual peace.

The discussion whether Kant advances a free federation of sovereign states or a world republic has become one of the traditional *Streitfragen* in Kant-scholarship, as both options seem to be deducible from Kant's essay on perpetual peace. One group of interpreters claims that Kant advanced a republican world state that would have to enclose all former states, without them having a right to abstain, that is: the world state would have coercive authority and nations would not be free to exit or to not enter it. Many distinguished scholars have subscribed to this view.⁸ Another group of (not less distinguished) interpreters claims that, although Kant mentions the world republic as an ideal, he thought that a free federation of states was the highest goal that we should actually strive for in order to approximate perpetual peace.⁹

But this is a much simplified sketch of the divide between scholars. For as such, it does not take into consideration the fact that, until 1793, Kant did unambiguously promote the establishment of one unitary world state as the culmination of international law. This can be seen most clearly in the *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose* (1784), in which Kant draws an analogy between the duty for human beings to leave their state of nature (and, thus, instore national or state law) and the presumed duty for states to leave their state of nature (their "brutal freedom" (*IaG* AA 8: 23)) among other states (and, thus, to bring about international law) (*IaG* AA 8: 23-26).¹⁰ As a consequence, scholars belonging to the second group may see different reasons why Kant made things more complicated in *Perpetual Peace*. Moreover, they may also accept or doubt the quality of one or more of Kant's new arguments to recommend the establishment of a federation of states instead of a world state.

⁸ The claim that Kant advances a world republic with coercive powers has been defended before by – among others – Friedrich (1969), Williams (1986), Axinn (1989), Höffe (1990), Marini (1992), Kleingeld (2004) and Dörflinger (2016).

⁹ See Vorländer (1919), Ebbinghaus (1968), Hancock (1974), Gallie (1978), Mulholland (1990), Cavallar (1994), Eberl (2008) and Raponi (2008).

¹⁰ See also Cavallar (1994: 462-463) who comments on a selection of reflexions that show Kant's tendency to promote the establishment of one universal power (AA 19: *Refl.* 6593 – dated 1764-68; AA 15: *Refl.* 1499 – dated 1773-1777; AA 15: *Refl.* 1501 – dated 1775-1789).

For our concerns, however, it will be sufficient to give a short presentation of those new arguments.

3. Kant's arguments against the world state

In *Perpetual Peace*, we find mainly three kinds of arguments against the establishment of a world government. These are (1) a legalistic argument; (2) a “semantic” argument; and (3) pragmatic arguments.¹¹

3.1. A legalistic argument against a world government

While composing his 1793-essay *On the common saying: That may be correct in theory, but it is of no use in practice*, Kant may have started to doubt the value of the analogy that he had drawn so clearly in 1784 and that he brings up once again:

Just as omnilateral violence and the need arising from it must finally bring a people to decide to subject itself to the coercion that reason itself prescribes to them as means, namely to public law, and to enter into a *civil constitution*, so too must the need arising from the constant wars by which states in turn try to encroach upon or subjugate one another at last bring them, even against their will, to enter into a *cosmopolitan constitution*.¹²

Just as people must accept public law in order to be freed of the always lingering danger and violence, states must sooner or later subscribe to an international constitution in order to put an end to the danger of everlasting wars.

¹¹ In his excellent study, Georg Cavallar distinguishes between legalistic, moral and pragmatic arguments. It may be questioned, however, whether Kant really has any specific *moral* arguments against a world-state. Although Cavallar mentions a “moral answer” to the question why Kant finally choose the weaker model of federalism (Cavallar 1994: 466), he does not explain what this moral answer amounts to, and how it would differ from the answer that he terms ‘legalistic’.

¹² TP AA 8: 310: “So wie allseitige Gewaltthätigkeit und daraus entspringende Noth endlich ein Volk zur Entschließung bringen mußte, sich dem Zwange, den ihm die Vernunft selbst als Mittel vorschreibt, nämlich dem öffentlicher Gesetze, zu unterwerfen und in eine *staatsbürgerliche* Verfassung zu treten: so muß auch die Noth aus den beständigen Kriegen, in welchen wiederum Staaten einander zu schmälern oder zu unterjochen suchen, sie zuletzt dahin bringen, selbst wider Willen [...] in eine *weltbürgerliche* Verfassung zu treten.”

But for the first time, Kant offers a second possibility for such an international cooperation: that of a rightful federation governed by international law. Indeed, the quoted passage continues as follows:

or else, if this condition of universal peace is still more dangerous to freedom from another quarter, by leading to the most fearful despotism (as has indeed happened more than once with states that have grown too large), this need must still constrain states to enter a condition that is not a cosmopolitan commonwealth under a single head but is still a rightful condition of *federation* in accordance with a commonly agreed upon *right of nations*.¹³

The conditional is somewhat strange here: *if* a world government leads to the most fearful despotism, then we should opt for a federation of states, ruled by a codex of international law that has been negotiated between the states that are adhering to it. But Kant does not claim that a world government will inevitably lead to the most fearful despotism – he just mentions that it has happened “more than once” in the past, when states became too large.

Referring to *Perpetual Peace*, we can now further specify the conditional: *if* the establishment of a world state with unitary government *requires legal coercion* of the already existing states, *then* this ideal must make way for its surrogate: an international, free federation. The meaning of this specification is that Kant does not longer accept the view following which, in the absence of international law, existing states must be considered to still be in a lawless state of nature. Remember that it was exactly this claim, that individual nations exist in a lawless state of nature (drawing upon the analogy with barbarously free people in the Hobbesian state of nature) as long as there is no international law that prevents them from the danger of war, that motivated the legal duty to form a world government.

In *Perpetual Peace*, Kant admits that individual states, because they already have a rightful constitution (the internal rules that make them identifiable as such), cannot be compared to stateless – and thus lawless – individuals or tribes:

¹³ TP AA 8: 310-11: “oder, ist ein solcher Zustand eines allgemeinen. Friedens (wie es mit übergroßen Staaten wohl auch mehrmals gegangen ist) auf einer andern Seite der Freiheit noch gefährlicher, indem er den schrecklichsten Despotismus herbei führt, so muß sie diese Noth doch zu einem Zustande zwingen, der zwar kein weltbürgerliches gemeines Wesen unter einem Oberhaupt, aber doch ein rechtlicher Zustand der *Föderation* nach einem gemeinschaftlich verabredeten *Völkerrecht* ist.”

While natural right allows us to say of men living in a lawless condition “that they ought to abandon it”, the right of nations does not allow us to say the same of states. For as states, they already have a lawful internal constitution, and have thus outgrown the coercive right of others to subject them to a wider legal constitution in accordance with their conception of right.¹⁴

Hence, there can be no rightful coercion by other states in order to make them accept a supranational constitution and/or to oblige them to give up their sovereignty in order to become part of a world state. As Georg Cavallar observes: “States – in contrast to individuals in the state of nature – cannot be regarded as juridical ‘vacuums’. They have already acquired a lawful internal constitution. Hence no state has a right to *force* others into a civil state, that is, into an international organization [...]” (Cavallar 1994: 469 – see also Ebbinghaus 1968). For this reason, Kant writes near the end of *Perpetual Peace* (second appendix):

We have seen above that something of the nature of a federation between nations, for the sole purpose of doing away with war, is the only rightful condition of things reconcilable with their individual freedom. Hence the agreement of politics and morals is only possible in a federative union, a union which is necessarily given a priori, according to the principles of right. And the lawful basis of all politics can only be the establishment of this union in its widest possible extent. Apart from this end, all political sophistry is folly and veiled injustice.¹⁵

We see here that Kant not only claims that the federation of states is the only “state of right” that can coexist with its freedom, but also that it is the only possible way to harmonize politics and morals. However, we cannot conclude from this (pace Cavallar 1994: 466) that Kant has a separate, specifically moral argument against a world

¹⁴ *ZeF* AA 8: 355-356: “Von Staaten [kann] nach dem Völkerrecht nicht eben das gelten, was von Menschen im gesetzlosen Zustande nach dem Naturrecht gilt, „aus diesem Zustande herausgehen zu sollen“ (weil sie als Staaten innerlich schon eine rechtliche Verfassung haben und also dem Zwange anderer, sie nach ihren Rechtsbegriffen unter eine erweiterte gesetzliche Verfassung zu bringen, entwachsen sind).”

¹⁵ *ZeF* AA 8: 385: “[wir haben] oben gesehen, daß ein föderativer Zustand der Staaten, welcher bloß die Entfernung des Krieges zur Absicht hat, der einzige, mit der Freiheit derselben vereinbare rechtliche Zustand sei. Also ist die Zusammenstimmung der Politik mit der Moral nur in einem föderativen Verein (der also nach Rechtsprinzipien a priori gegeben und notwendig ist) möglich, und alle Staatsklugheit hat zur rechtlichen Basis die Stiftung des ersteren in ihrem größtmöglichen Umfange, ohne welchen Zweck alle ihre Klügelei Unweisheit und verschleierte Ungerechtigkeit ist.”

government. Moreover, to refer to a ‘moral argument’ is ambiguous because Kantian morals cover both the juridical and the ethical realm. In this sense, juridical motives against the world state are morally relevant because we have a duty to establish a state of right.

3.2. A “semantic” argument

This is perhaps the most controversial argument against a world republic. After having drawn once again the analogy between individual people in a state of nature and nations in a state of nature, and having repeated his older conviction, that following this analogy a state could oblige other states to conform to a rule-governing international constitution, so that each state can be certain that its rights are secured, Kant claims that there must be a federation that is not one state of peoples: “This would mean establishing a federation of peoples. But a federation of this sort would not be the same thing as an international state.”¹⁶ The argument, however, is not here that one world state encompassing all peoples and having coercive power would lead to the worst kind of despotism. The argument is rather that if the law of peoples would prescribe to form an all-encompassing nation of peoples, this would generate a contradiction, for then the concept of a law of peoples would be self-destructive: if one were to follow the prescriptions of the law of peoples, it would lead to a situation in which it makes no sense anymore to speak of a law of peoples:

For the idea of an international state is contradictory, since every state involves a relationship between a superior (the legislator) and an inferior (the people obeying the laws), whereas a number of nations forming one state would constitute a single nation. And this contradicts our initial assumption, as we are here considering the right of nations in relation to one another in so far as they are a group of separate states which are not to be welded together as a unit.¹⁷

If international law were to establish one all-encompassing nation, then its result would be the abolishment of international law. It is difficult to evaluate how important this argument was for Kant

¹⁶ *ZeF* AA 8: 354: “Dies wäre ein Völkerbund, der aber gleichwohl kein Völkerstaat sein müßte.”

¹⁷ *ZeF* AA 8: 354: “weil ein jeder Staat das Verhältnis eines Oberen (Gesetzgebenden) zu einem Unteren (Gehorchenden, nämlich dem Volk) enthält, viele Völker aber in einem Staate nur ein Volk ausmachen würden, welches (da wir hier das Recht der Völker gegeneinander zu erwägen haben, sofern sie soviel verschiedene Staaten ausmachen und nicht in einem Staat zusammenschmelzen sollen) der Voraussetzung widerspricht.”

himself. In my interpretation, when composing the second *Definitivartikel* in *Perpetual Peace*, Kant already had in mind the legalistic refutation of the world government (states cannot be coerced to merge into one unitary state, because their sovereignty is grounded on the fact that they display a rightful state) and, thus, he also knew that the law of peoples would have to correlate with the establishment of a federation. Rules that govern the coexistence of different states or peoples become meaningless if there are no different states or peoples. I take it that Kant's "semantic" argument is directed against those who would give up the project of a law of peoples because the ideal of reason is a world government.

3.3. Pragmatic arguments against a world state

Kant advances several "pragmatic" arguments against a unitary world state. First of all, it cannot be realized, because Kant thinks that different peoples will never want to join a world state with coercive powers: they reject *in hypothesi* what they think to be true *in thesi*. In the same line, Kant claims that it is not the will of the states, "according to their present conception of international right" (*ZeF* AA 8: 357). But why should judgmental habits of peoples or a present and thus contingent determination the "will" of a state have any consequences for the philosopher's theory? And remember that, two years before, Kant had rejected the idea that something could be correct *in thesi* but not correct *in hypothesi*. I think, however, that we can have a more nuanced reading of this claim. Of course, Kant does not suddenly think that correctness is a property that depends on opinion. Hence what is correct *in thesi* simply is correct. The world state *is* the ideal, and it was not Kant's intention to make us stop seeing it as such. The decisive question is whether Kant keeps considering the world state as the ideal setting for perpetual peace, although there are a number of practical concerns, and the answer is 'yes'. The surrogate – the federation – is effectively a surrogate, because it does not guarantee perpetual peace: "there is a constant danger of outbreak" (*ZeF* AA 8: 357).

The other pragmatic arguments are largely known: (1) it is not realistic to assume that one day, different peoples will actually want to unite themselves as one people; (2) In the *Metaphysics of Morals*, Kant claims that a world state would also have to confront a more logistic

problem, because “if such an international state were to extend too far over large areas, its government would finally become impossible, including the protection of every member” (*MS AA 6: 350*). The alternative of founding several smaller states or nations cannot be successful, because “a multitude of such corporations [...] again brings about a state of war” (*MS AA 6: 350*).

4. Conclusion

We now come back to our initial question: would it be sound to assume that Kant has used action-directed strategic ambiguity when he wrote about the league of nations and the world government? Although Kant may have grasped the potential of ambiguity as a political tool to generate the most differing actions directed at a certain goal (perpetual peace), it is implausible that he consciously applied it by exposing not one but two conceptions of a supranational order that must promote perpetual peace. As we saw, some apparent contradictions in Kant’s statements largely disappear when we take into account the evolution of his thought.

This is not to say, though, that I take strategic ambiguity to be totally absent from *Perpetual Peace*. In this text I only referred to Kant’s distinction between a federation of states and a world republic. But, at least in the section on the *Guarantee of Perpetual Peace* Kant completely changes his transcendental moral discourse into a teleological story on nature. The particular audience that the beautiful and imaginative story about *Naturteleologie* appeals to – typically not the type of philosopher that admires Kant for his transcendental deductions – probably is different from the one to which do appeal the purely moral and juridical considerations. And the different layers in Kant’s discourse may well have been intended to appeal to different kinds of audiences, so as to maximize the number of those who are somehow positively affected by this treatise.

However, when writing on the two basic models of international organization and cooperation that facilitate peace – the surrogate of a federation of nations or the ideal of a world republic – Kant seems to have tried to express himself as clearly as possible. If he succeeded in doing so is another question, given the controversy that surrounds the issue of world republic versus federation of states. However, as I have argued here, this controversy was not intended and it does therefore not imply a free choice that scholars can make on the basis of their personal

preferences and backgrounds. Like some politicians use to say, when they want to point to facts that remain the same, unaffected by endless debates and unaffected by the emotions that those may generate: “it is what it is”. And this is what I take it to be in Kant’s *Perpetual Peace*: The world state is the ideal, because it would effectively end war between states; the federation of nations is the surrogate that we must strive for *as long as* trying to establish the ideal option would imply coercive claims on other states. And, unfortunately, this surrogate does not yet offer the guarantee of perpetual peace. Hence, until the moment when each state freely decides to join a unitary world power, we cannot do without international politics, however much they may contribute to the imperfectness of the world we share.

Bibliography

ALVESSON, M.; SVENINGSSON, S. "Good visions, bad micro-management and ugly ambiguity: Contradictions of (non-)leadership in a knowledge-intensive organization" in: *Organization Studies* 24, 2003, 961–988.

AXINN, S. "Kant on World Government", in: Gerhard Funke & Thomas M. Seebohm (Eds.) *Proceedings of the Sixth International Kant Congress*, Vol. II. 2. Washington D.C.: University Press of America, 1989, 224-249.

BREAZEALE, D. *Thinking through the Wissenschaftslehre: Themes from Fichte's Early Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2013.

BREAZEALE, D. "The *Wissenschaftslehre* of 1796-99 (*nova methodo*)", in: DAVID J.; ZÖLLER G. (Eds.) *The Cambridge Companion to Fichte*, Cambridge: Cambridge University Press, 2016, 120-123.

CESA, C. "... ein Doppelsinn in der Bedeutung des Wortes *Setzen*" in: Erich Fuchs, Ives Radrizzani (Eds.) *Der Grundansatz der ersten Wissenschaftslehre Fichtes. Der Stand der Fichte-Forschung*, Neuried: ars una, 1996, 134-144.

DAVENPORT, S.; LEITCH, S. "Circuits of power in practice: Strategic ambiguity as delegation of authority", in: *Organization Studies* 26, 2005, 1603–1623.

DONNELLON, A.; GRAY, B.; BOUGON, M. G. "Communication, meaning and organized action", in: *Administrative Science Quarterly* 31, 1986, 43–55.

EBBINGHAUS, J. "Kants Lehre vom ewigen Frieden und die Kriegsschuldfrage", in: *Gesammelte Aufsätze, Vorträge und Reden*. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1968, 24-57.

EBERL, O. *Demokratie und Frieden. Kants Friedensschrift in den Kontroversen der Gegenwart*. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 2008.

EISENBERG, E. M. *Ambiguity as strategy in organizational communication*. Communication Monographs 51, 1984, 227–242.

EISENBERG, E. M. *Strategic Ambiguities: Essays on Communication, Organization and Identity*. Thousand Oaks, CA: SAGE, 2007.

EISENBERG, E. M.; GOODALL, H. L. (1997) *Organizational Communication: Balancing Creativity and Constraint*. New York: St Martin's Press.

FERRER, D. "Paradox, Incompleteness and Labyrinth in Fichte's *Wissenschaftslehre*", *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* [Online] 12 | 2016.

FRIEDRICH, C. J. *Inevitable Peace*, New York: Greenwood, 1969.

GALLIE, W. B. *Philosophers of Peace and War: Kant, Clausewitz, Marx, Engels and Tolstoy*. New York: Cambridge University Press, 1978.

HANCOCK, R. "Kant on War and Peace" in: FUNKE G. (Ed.), *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, Vol. II. 2. Berlin, New York: De Gruyter, 1974, 668-674.

HÖFFE, O. *Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.

KLEINGELD, P. "Kants Argumente für den Völkerbund". in: NAGL-DOCEKAL, H.; LANGTHALER R. (Eds.), *Recht – Geschichte – Religion. Die Bedeutung Kants für die Gegenwart*. Berlin: Akademie Verlag, 2004, 99–111.

MARINI, G. "Kants Idee einer Weltrepublik", in: TONGEREN, P. van; SARS P.; BREMMERS C.; BOEY, K. (Eds.), *Eros and Eris*, Dordrecht: Springer, 1992, 133-146.

MULHOLLAND, L. A. "Kant on War and International Justice", in: *Kant-Studien* 78, 1987, 25-41.

RAPONI, S. "What's Wrong with a World State? Kant's Conception of State Sovereignty and His Proposal for a Voluntary Federation". in: ROHDEN, V; TERRA, R; ALMEIDA, G. A. de; RUFFING, M. (Eds.) *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*. Bd. 4. Berlin: Walter de Gruyter, 2008, 665-676.

RING, P. S.; PERRY, J. L. "Strategic management in public and private organizations: Implications of distinctive contexts and constraints" in: *Academy of Management Review* 10, 1985, 276–286.

ROBERTSON, M.; SWAN, J. "'Control – what control?' Culture and ambiguity within a knowledge-intensive firm." in: *Journal of Management Studies* 40, 2003, 831–858.

SURBER, J. P. *Language and German Idealism: Fichte's Linguistic Philosophy*, New Jersey: Humanities Press International, 1996.

VERWEYEN, H. "Fichte's Philosophy of Religion" in: DAVID J.; ZÖLLER G. (Eds.) *The Cambridge Companion to Fichte*, Cambridge: Cambridge University Press, 2016, 273-305.

VORLÄNDER, K. *Kant und der Gedanke des Völkerbundes. Mit einem Anhang: Kant und Wilson*. Leipzig: Meiner, 1919.

WALLACE, M.; HOYLE, E. "An ironic perspective on public service change." in: WALLACE, M.; FERTIG, M.; SCHELLER, E. (Eds.), *Managing Change in Public Services*. Oxford: Blackwell, 2006, 75-94.

WILLIAMS, H. *Kant's Political Philosophy*. New York: St. Martin's Press, 1986.

WOOD, D. W. "The 'Double Sense' of Fichte's Philosophical Language. Some Critical Reflections on the Cambridge Companion to Fichte", in: *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* [Online] 15 | 2017.

ZÖLLER, G. *Fichte's Transcendental Philosophy: The Original Duplicity of Intelligence and Will*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Abstract: It is well-known that Kant's short treatise *Zum ewigen Frieden* contains some ambiguities concerning the kind of political constellation we should strive for in order to establish perpetual peace. A first option would be to strive for an all-encompassing republican world-state. Once such a world-state has been established, the former individual states lose not only their sovereignty, but also their *right* of sovereignty. A second option would be to strive for a free confederation of sovereign states. In this case, the states do not abolish their sovereignty, and the confederation is the result of a contract between the states that is upheld as long as the representative power of those states decides not to withdraw from it. In this contribution, I ask whether Kant's notorious ambiguity on the question "world republic or federation of states?" can be said to be strategic.

Keywords: Kant, peace, ambiguity, world republic, federation

Recebido em: 12/2020

Aprovado em: 12/2020

Fé racional e fé religiosa em Kant¹

[Rational Faith and Religious Faith in Kant]

Francesca Menegoni*

Università degli studi di Padova (Pádua, Itália)

1. Uma proposta de leitura

A reflexão kantiana sobre questões de fé, religião e teologia é extraordinariamente ampla. Para mencionar apenas as temáticas principais, que incluem outras problemáticas específicas, pode-se recordar que elas partem da distinção fundamental entre saber, ciência e fé, uma distinção de planos e competências que constitui um dos resultados mais significativos de todo o programa crítico. A especificidade da investigação transcendental, em que se apoia o programa, implica um exame das diversas modalidades de crença, exame que, por sua extensão e profundidade, não tem equivalente no pensamento moderno. É preciso voltar aos filósofos da antiguidade tardia ou aos medievais para encontrar algo análogo, a começar pelas reflexões agostinianas, que se inscrevem, todavia, em um contexto muito distante daquele a que pertence Kant. E, apesar de ser, em todos os aspectos, homem de seu tempo, expoente de uma filosofia que afirma em todos os campos o primado da razão iluminista, Kant está ciente, porém, da tradição que o precede, como exemplifica a análise da relação entre religião revelada e religião natural ou racional e o confronto crítico com a história plurissecular das provas da existência de Deus. A radicalidade da sua crítica nesse último registro é tal que, depois dele, a matéria cai no esquecimento até Hegel reabilitá-la, mesmo que essa

¹ Tradução de “Fede razionale e fede religiosa in Kant”. In: Amoroso, L., Ferrarin, A., e La Rocca, C. (orgs.) *Critica della ragione e delle forme dell'esperienza. Studi in onore di Massimo Barale*. Pisa: Edizioni ETS, 2011, pp. 165-178.

* E-mail: francesca.menegoni@unipd.it

reabilitação seja possível, em larga medida, precisamente pelos resultados da crítica kantiana, resultados que Hegel herda e interpreta em um quadro conceitual de todo diverso. O débito de Hegel com Kant e, de modo mais geral, de muitos expoentes do idealismo alemão se faz valer, além desse registro, também nas análises sobre religiões historicamente determinadas, a começar pelo cristianismo e seus conteúdos doutrinários, sobre a função da comunidade religiosa, sobre as formas e atos do culto. É inegável que muitas temáticas que sustentam o debate da primeira metade do século XIX sobre ‘questões divinas’ se inserem no âmbito da reflexão kantiana sobre fé e religião.²

Frente à riqueza da reflexão kantiana sobre esses temas, tratarei neste artigo apenas de alguns tópicos específicos, escolhendo dentre os muitos possíveis aqueles cujos resultados desempenham uma função importante para a estrutura geral e a manutenção do edifício filosófico elaborado por Kant, a começar por um tema clássico: a distinção entre fé racional (*Vernunftglaube*) e fé religiosa (*Religionsglaube*).

A fé racional é presença constante nas obras que submetem à análise crítica as faculdades cognitivas e seus objetos e não faz, como se sabe, nenhuma referência aos conteúdos de qualquer religião particular. Fé religiosa, por outro lado, é aquela que concerne à aceitação por fé dos fundamentos de uma religião: “A aceitação dos princípios de uma religião denomina-se, por excelência, fé (*fides sacra*)”³ (RGV, AA 06: 163). Na medida em que essa fé se apóia em uma revelação estabelecida historicamente e confiada à memória de um texto sagrado, é dita fé histórica, estatutária ou eclesiástica.

A distinção entre as duas ordens de fé, racional e religiosa, é comum fazer corresponder na produção kantiana uma escansão temporal. A fé racional ou moral é, de fato, tratada nos escritos, sobretudo, dos anos oitenta. São os anos em que Kant se compromete a concluir o programa de uma filosofia que visa dar conta da possibilidade e dos limites da razão humana em todos os seus campos

² A propósito, cf. JAESCHKE, 1986 e 1999. Cf. também GIOVANNI, 2005.

³ À exceção da *Crítica da razão pura* (KrV), citada conforme as primeira (A) e segunda (B) edições, os textos de Kant são citados conforme o volume e a página da edição da Academia de Berlim: *Prolegômenos* (Prol, AA 04), *Fundamentação da metafísica dos costumes* (GMS, AA 04), *Crítica da razão prática* (KpV, AA 05), *Crítica da faculdade do juízo* (KU, AA 05), *A religião nos limites da mera razão* (RGV, AA 06), *O conflito das faculdades* (SF, AA 07), *Que significa orientar-se no pensamento?* (WDO AA 08), *Lógica de Jäsche* (Log, AA 09), *Carta a Lavater* (Br, AA 10), *Os progressos da metafísica* (FM, AA 20). As citações dos textos de Kant foram traduzidas a partir do italiano para manter o vocabulário e as escolhas terminológicas da autora. (Nota da Tradutora).

de aplicação. A fé religiosa, em contrapartida, é objeto das obras, sobretudo, dos anos noventa, que compreendem *A religião nos limites da mera razão* e *O conflito das faculdades*, escritos em que as consequências do criticismo são expostas no terreno ético-jurídico e político-religioso.

Proponho-me a demonstrar neste artigo, que deve ser breve e pontual, que a distinção e sucessão entre as duas fases, ao menos no que diz respeito à reflexão sobre religião, na realidade não é de todo rígida. Julgo que não fazem justiça ao empenho de Kant, mantido com absoluta coerência no curso de toda sua atividade, aquelas interpretações que dão ênfase aos elementos de descontinuidade na sua produção, quase como se existisse um primeiro Kant, cuja contribuição culminaria na composição das três *Críticas* com um salto de qualidade em relação ao período pré-crítico, e um segundo Kant, mais fatigado intelectualmente, que enfrentaria questões mais concretas ao passar a uma fase de verificação e aplicação das estruturas conceituais e princípios identificados no período anterior. Segundo essa fabulação interpretativa, o decênio áureo, que se encerra em 1790, veria a energia intelectual kantiana no ápice de sua potencialidade, decênio destinado a definir os pilares do programa crítico-transcendental, a determinar a possibilidade e os limites das faculdades da alma humana, a fixar os fundamentos da moral e da ciência natural, a definir os cânones do belo e do gosto, para iniciar, em seguida, uma parábola inexoravelmente descendente.

Os escritos kantianos sobre religião permanecem, sob esse ponto de vista, um campo de observação particularmente interessante, na medida em que deixam entrever de que modo a sucessão entre as duas fases revela, em verdade, um desenvolvimento temático e argumentativo que ocorre no interior de uma continuidade substancial. No que segue, procurarei fornecer alguns elementos para sustentar a interpretação de que as obras do último Kant sobre fé e religião não contradizem, nem extrapolam, as premissas da investigação crítico-transcendental delineada nos anos oitenta e já prefigurada no período pré-crítico, ao introduzirem melhorias significativas em relação à perspectiva ali delineada. Em outras palavras, a sucessão das diversas fases da produção kantiana sobre ‘questões de fé’ não dá lugar à contraposição, mas antes ao desenvolvimento de temas ou conceitos que não haviam encontrado espaço na exposição anterior, em uma

continuidade que não exclui outras contribuições significativas nem a abertura de novas perspectivas.

2. A fé racional e os objetos numênicos

Para mostrar a estreita conexão entre a produção do último Kant e alguns dos pontos-chave do programa crítico, tomo de início dois breves enunciados, ambos pertencentes a sua produção mais tardia. Trata-se de duas fórmulas, à primeira vista semelhantes, que assumo como fio condutor das reflexões a seguir. A primeira dessas sentenças está no *Preisschrift* sobre *Os progressos da metafísica* e diz: “*noumenorum non datur scientia*” (FM, AA 20: 277); a segunda é tirada de uma nota d’*O conflito das faculdades* e, com uma variação interessante, declara: “*supernaturalium non datur scientia*” (SF, AA 07: 65n).

O que aproxima esses dois enunciados é a exclusão categórica de que exista ciência tanto dos objetos do pensamento puro quanto da realidade sobrenatural. Os objetos numênicos e a realidade sobrenatural escapam à capacidade cognitiva do entendimento e, portanto, são objeto daquele tomar-por-verdadeiro subjetivamente suficiente, embora não confiável no plano científico, a que se refere a conhecida passagem da *Crítica da razão pura* em que Kant reconhece ter tido que “suprimir o saber (*das Wissen aufheben*) para dar lugar à fé (*um zum Glaube Platz zu bekommen*)” (KrV, B XXX).

A declaração, desprovida de qualquer conotação fideísta, relaciona-se estritamente à distinção entre as atividades do conhecer (*erkennen*) e do pensar (*denken*) e à definição dos limites próprios a cada atividade: a primeira, para construir conhecimento, necessita de dados e sem eles não funciona; a segunda funciona mesmo sem dados empíricos ou factuais na medida em que as ideias da razão não se referem a objetos específicos, mas à matéria a elas fornecida pelo entendimento: é nessa matéria que estabelecem relações, individuando regras e ordens. A razão, portanto, não cria conceitos, mas se limita somente a ordená-los, reconduzindo-os à unidade da série que responde à característica da completude. Completude (*Vollständigkeit*) e limitação (*Begrenzung*) fixam as coordenadas que delimitam e caracterizam toda a gnosiologia kantiana e, ao mesmo tempo, determinam a característica daquele *focus imaginarius* que é a ideia, “um ponto de que não partem, na realidade, os conceitos do entendimento, já que está totalmente fora dos limites da experiência

possível”, e que todavia serve “para lhes conferir a máxima unidade juntamente com a máxima extensão” (KrV, A 644/B 672). Daí decorre o que Kant qualifica como “um estranho resultado”: a impossibilidade do saber humano “de ultrapassar os limites da experiência possível” (KrV, B XIX), deixando a coisa em si “real por si só, mas desconhecida para nós” (KrV, B XX) e, portanto, objeto do pensamento puro. Não pode haver, portanto, ciência dos númenos, porque não há conhecimento do suprassensível.

Uma vez declarado que não há ciência nem conhecimento dos númenos, Kant toma cuidado para não excluir um universo que, de todo modo, pertence à experiência em sentido lato, como objeto de investigação do ser humano. Aqui é que entra a fé racional, aquele tomar-por-verdadeiro que ainda constitui uma forma de saber, saber que, como observa Eric Weil, “em vez de conhecer, pensa” (WEIL, 1980, pp. 19-61).

É claro que, ao falar de objetos do pensamento puro, a linguagem kantiana revela sua distância em relação ao nosso tempo e a nossas categorias conceituais e expressivas; e palavras como objeto numênico, substrato suprassensível, *sensualia*, *intelligibilia* acabam, às vezes, por produzir efeitos enganosos. Todavia, se os objetos do pensamento puro são incognoscíveis e se os termos que os definem podem resultar obsoletos, nem por isso devem ser considerados algo quimérico.

No enunciado *noumenorum non datur scientia* encontra-se a convicção de que, além do mundo dos fenômenos cognoscíveis, se abre um universo infinito, que não pode constituir um “território” (*territorium*, *Boden*) sobre o qual nossa experiência factual possa exercitar-se, nem tampouco pode constituir um “domínio” (*ditio*, *Gebiet*) sobre o qual entendimento e sensibilidade possam fazer valer suas capacidades legislativas e construir um saber estruturado como a matemática e a física. Esse universo infinito é denominado “campo” (*Feld*), um “campo” que não reúne, no entanto, tudo que não se vê, como se dissesse respeito a uma massa genérica e disforme dos mais variados objetos. “Campo” é, de fato, o termo que, na terceira *Crítica*, designa o âmbito que inclui todos os conceitos que se referem a objetos, sem considerar se são cognoscíveis ou não, ao passo que “território” e “domínio” são expressões que Kant utiliza para designar, respectivamente, a parte do campo onde é possível conhecimento e a

parte do território em cujos confrontos entendimento e razão fazem valer sua própria legislação.⁴

“Domínio” e “território” ocupam, portanto, uma parte mínima do “campo”, que também compreende o suprasensível incognoscível e, todavia, pensável. Ao suprasensível pertence tudo que transcende nossa possibilidade cognitiva, mas que Kant não deixa completamente indeterminado e que, ao contrário, define com precisão, elencando as ideias que o determinam. Essas ideias não são nem indefinidas em gênero, nem infinitas em número. Além da ideia de permanência de qualquer coisa depois da morte (imortalidade da alma), existe, de fato, a representação do mundo como todo e a ideia da transcendência pensada *num indivíduo* (Deus). Por conseguinte, o suprasensível, escreve Kant, é “um campo onde se tem que lidar com a totalidade absoluta da natureza, que nenhum sentido pode apreender, assim como com Deus, a liberdade e a imortalidade” (FM, AA 20: 263).

Esses são os númenos de que não há saber científico e que respondem, todavia, à exigência de completude e satisfação da razão.⁵ A *Crítica da faculdade do juízo* (§ 91) define questões de fê (*mere credibile*) e, dentre elas, inclui também, como um acréscimo em relação às duas *Críticas* anteriores, a ideia do sumo bem no mundo.

⁴ Cf. FERRARIS, 2004. Recordando a distinção entre epistemologia, que se ocupa do que conhecemos e de como conhecemos, e ontologia, que se ocuparia do que é, independentemente do fato de que seja conhecido ou não, Ferraris acusa Kant de confundir epistemologia com ontologia e ciência com experiência. Assim, ele sustenta que, se o cognoscível se reduz ao que está no espaço e no tempo, então se deveria criar um vasto território de coisas que não se vêem e não se tocam, acabando por se equivaler: Deus, a origem do mundo, a caminhada que fiz ontem, a obrigação de dirigir com cinto de segurança e assim por diante. A meu ver, a distinção kantiana entre campo, território e domínio, cada um característico de um espaço cognitivo diverso, prova, de modo claro, que Kant nunca aceitou colocar no mesmo plano de realidade Deus, a origem do mundo, a caminhada que fiz ontem e a obrigação de dirigir com cinto de segurança. Vale a pena citar a passagem em questão: “Conceitos, na medida em que se referem a objetos, a despeito de ser possível ou não um conhecimento deles, têm seu campo, que é determinado meramente segundo a relação que seu objeto tem com nosso poder cognitivo. – A parte deste campo em que é possível um conhecimento para nós é um território (*territorium*) para esses conceitos e para a faculdade cognitiva exigida para tanto. A parte do território em que eles são legisladores é o domínio (*ditio*) desses conceitos e das faculdades cognitivas a eles correspondentes. Conceitos de experiência têm, portanto, seu território na natureza, como conjunto de todos os objetos dos sentidos, mas não têm domínio (e sim apenas domicílio, *domicilium*), porque são produzidos segundo leis, mas não são legisladores, ao contrário, as regras que se fundam sobre eles são empíricas, portanto, contingentes” (KU, AA 05: 174).

⁵ Cf. *Prolegômenos a toda metafísica futura*, § 57 (Prol, AA 04: 354). A razão pura, “com suas ideias, não tem em vista objetos particulares que transcendem o campo da experiência, mas ela exige apenas completude do uso do entendimento em conexão com a experiência” (Prol, AA 04: 331-332).

Mas é, sobretudo, a propósito da ideia de liberdade, fecho da abóboda do sistema inteiro da razão teórica e prática, que se registram os desenvolvimentos mais significativos no quadro delineado pelas três *Críticas* quanto aos objetos numênicos e suas relações com o saber ou com a fé racional. A ideia de liberdade, assim como as de vontade absolutamente boa ou de intenção absolutamente reta, que são “princípios interiores, que não se vêem” (GMS, AA 04: 407), não pode ser exibida materialmente; ela é objeto, por consequência, de uma ideia de que não se tem intuição correspondente e, portanto, escapa da possibilidade de uma descrição como fenômeno esquematizável mediante as categorias e remissível às leis formuladas pelo entendimento. No final da *Fundamentação da metafísica dos costumes* afirma-se isto: “a razão transgrediria todos os seus limites se empreendesse *explicar como* a razão pura pode ser prática, o que seria inteiramente idêntico à tarefa de explicar *como é possível a liberdade*” (GMS, AA 04: 458-9).⁶

Todavia, em relação, especificamente, à ideia de liberdade, é possível verificar um desenvolvimento significativo no avançar da reflexão kantiana rumo ao aprofundamento e enriquecimento de sua perspectiva. Se as duas primeiras *Críticas*, de fato, afirmam a incognoscibilidade da ideia de liberdade, a terceira *Crítica* retifica, em parte, essa posição, incluindo a liberdade não entre as *res fidei*, mas entre as *questões de fato*. Em verdade, sua realidade objetiva, ainda que não possa ser exibida mediante uma intuição, pode ser, todavia, verificada na experiência concreta por meio de ações que atestam a liberdade das escolhas e decisões, em que se remete cada qual a seu componente numênico.⁷

⁶ Cf. também a *Crítica da razão prática*: “Como, no entanto, é possível a liberdade e como se tem de representar teórica e positivamente tal espécie de causalidade, isso não se vê; vê-se apenas que ela existe, postulada pela lei moral e em vista dela. Ocorre o mesmo com as outras ideias; nenhum entendimento humano pode apreender a possibilidade, mas, por outro lado, nenhum sofisma jamais será capaz de convencer mesmo o entendimento mais comum de que não sejam conceitos verdadeiros” (KpV, AA 05: 133-134).

⁷ “Mas o que é digno de nota é que, dentre as questões de fato, se encontra até mesmo uma ideia da razão (...): é a ideia da *liberdade*, cuja realidade, uma espécie particular de causalidade (cujo conceito, do ponto de vista teórico, seria transcendente), pode ser provada mediante leis práticas da razão pura e, em conformidade com estas, em ações efetivas e, portanto, na experiência. – É a única, dentre todas as ideias da razão pura, cujo objeto é uma questão de fato e se inclui entre os *scibilia*” (KU, AA 05: 468). Sobre o tema cf. CHIEREGHIN, 1991.

3. O primado da fé racional

O mundo suprassensível é, então, o mundo das ‘coisas em si’, aqueles conceitos a que não corresponde nenhum objeto da experiência sensível e dos quais não é possível dizer: estão aqui, começam agora; por isso, são matéria daquele tomar-por-verdadeiro que ocorre onde o conhecer e o saber encontram limites insuperáveis. A fé racional é, portanto, aquele guia ou bússola graças aos quais o filósofo

pode orientar-se em suas incursões racionais no território dos objetos suprassensíveis e com os quais o ser humano dotado de razão comum, mas (moralmente) sã, pode traçar um caminho inteiramente adequado, tanto do ponto de vista teórico quanto prático, para o fim total de sua destinação (WDO, AA 08: 142).

A imagem de guia ou bússola, que o escrito *Que significa orientar-se no pensamento?*, de 1786, confere à fé racional, confirma a função puramente negativa desempenhada pelas ideias da razão, função sempre apenas regulativa, jamais constitutiva.⁸ Se os objetos sensíveis são objeto de conhecimento e de ciência (*sensualium datur scientia*), dos objetos do pensamento puro não é possível haver ciência (*noumenorum non datur scientia*).

Todavia, o peso e a consistência de tais objetos são demonstrados, dentre outros aspectos, também a partir da extensão da fé racional, que, de acordo com o ensaio de 1786, “deve ser posta como fundamento de qualquer outra fé e mesmo de toda revelação” (WDO, AA 08: 142). Já nesse escrito, Kant é radical ao afirmar que o conceito de Deus e a fé em sua existência podem derivar somente da razão, e não podem chegar até nós nem por uma inspiração nem por outra fonte, por maior que seja sua autoridade. Portanto, como pedra de toque e unidade de medida, a fé racional deve preceder, como revelação interna, qualquer outra fé. Esse conceito atravessa toda a produção kantiana, ligando os escritos sobre o criticismo às obras tardias. Lemos, de fato, n’*O conflito das faculdades*, que, para verificar que é Deus, em verdade, aquele que se revela e fala ao ser humano, não há outra via senão aquela

⁸ O númeno ou *ens rationis* é aquele conceito ‘vazio’, cuja operação impede que se formem objetos que são um nada para nossas capacidades cognitivas; como conceito-limite, o númeno define o alcance do que vai além da experiência: Deus, alma, mundo são, pois, um nada de experiência, não-objetos empíricos, funções que, para Kant, são bem distintas da simples negação relativa, como a privação (*nihil privativum*), e daquele conceito que, irrepresentável (*irrappresentabile*) porque autocontraditório, anula a si mesmo (*nihil negativum*). Sobre a distinção entre objeto da experiência e objeto numênico cf. ORGANTE, 2003.

com base no acordo ou na divergência dessa palavra com a lei moral, que é lei da razão (cf. SF, AA 07: 63).

As consequências do primado da fé racional são imperativas e colocam Kant em uma posição de manifesto contraste com certa tradição teológica e filosófica. Se, de fato, a fé religiosa, segundo essa tradição, recebe suas determinações de um conteúdo posto como verdadeiro com base na afirmação *credo quia verum*, a fé racional ou moral, segundo Kant, determina que objeto há de ser tomado por verdadeiro. As consequências da revolução copernicana realizada por Kant com uma intenção precisa em matéria de reflexão sobre a religião são estas: abortar o fanatismo (*Schwärmerei*) e a superstição (*Aberglaube*). Se o entendimento, em questões de religião,

não conecta o sobrenatural (que deve ser pensando em tudo que se diz religião) a determinados conceitos da razão, como os conceitos morais, ele se perde inevitavelmente no transcendente e conduz a um iluminatismo⁹ (*Illuminatism*) de revelações interiores, de que cada um tem então as suas próprias, e não há mais nenhuma pedra de toque pública da verdade (SF, AA 07: 46).

A razão prática tem a incumbência de conter tanto a ortodoxia sem alma quanto o misticismo que mata a razão:

E assim, entre a *ortodoxia* sem alma e o *misticismo* que mata a razão, a doutrina bíblica da fé – que pode ser extraída de nós mesmos e desenvolvida pela razão – (...) é a verdadeira doutrina religiosa fundada no *criticismo* da razão prática (SF, AA 07: 59).

Levando a consequências extremas a conhecida metáfora dos dois círculos concêntricos apresentada no Prefácio à segunda edição d'*A religião nos limites da mera razão*, Kant afirma que a mesma doutrina bíblica da fé deve ser extraída de nós mesmos e desenvolvida pela razão. A fé racional representa, portanto, a instância última e definitiva:

⁹ Mantivemos o neologismo “iluminatismo” para traduzir o alemão “Illuminatism”, como faz em italiano a autora. Artur Morão (tradução para o português pela Lusofilosofia): “iluminismo”. Mary J. Gregor e Robert Anchor (tradução para o inglês pela Cambridge): “illuminiism”. Alain Renaut (tradução para o francês pela Gallimard): “illuminisme”. É digno de nota que a etimologia do termo “iluminismo”, empregue para se referir ao movimento cultural do século XVIII, ou século das Luzes, remete à “doutrina mística daqueles que acreditam e pesquisam a iluminação interior divina, estado de excitação cerebral acompanhado de êxtase e de alucinações” (cf. etimologia francesa do termo *illuminisme*. Dicionário de Português licenciado para Oxford University Press). Sob a rubrica da psiquiatria, o termo ‘iluminismo’ se refere a exaltações patológicas acompanhadas de visões sobrenaturais (cf. Dicionário Houaiss de língua portuguesa). (N. da T.).

Não há, portanto, nenhuma regra da fé eclesiástica exceto a Escritura, e nenhum outro intérprete seu a não ser a *religião racional* e a *erudição escriturística* (que diz respeito ao elemento histórico da Escritura); o primeiro desses intérpretes é o único que é *autêntico* e válido para todo o mundo, o segundo é apenas *doutrinal* e serve para converter a fé eclesiástica, válida para certo povo e certa época, em um sistema determinado que se preserva de maneira duradoura (RGV, AA 06: 114).

Que a fé racional preceda, como critério de verdade, toda fé e revelação histórica corresponde, além disso, a uma das crenças mais antigas e duradouras de Kant. É documento disso, se retrocedermos no tempo, a *Carta a Lavater* (1775), em que Kant define fé moral como aquela doutrina pura, contida no Evangelho, que é fundamento da “mistura dos fatos e mistérios revelados” (Br, AA 10: 177), e igualmente, se observarmos a última obra, *O conflito das faculdades*, em que afirma que a fé eclesiástica (sinônimo de fé histórica ou estatutária) é apenas ‘veículo’ da fé racional, que se funda em conceitos morais e “deve ser, por si, completa e indubitável” (SF, AA 07: 44).

Juiz último e inapelável no âmbito das questões de fé, portanto, segundo Kant, é a razão, aquela razão que enerva a fé racional, que vem, por si só, para determinar os conteúdos da própria revelação. Se a fé religiosa recebe suas determinações de um conteúdo posto como verdadeiro, a fé racional ou moral determina que objeto há de ser tomado como verdadeiro, com uma confirmação da primazia da crença sobre o objeto de crença, que constitui um dos aspectos mais característicos da análise transcendental do crer.¹⁰

Uma vez declarada essa primazia, não surpreende que Kant afirme a necessidade da religião “de se libertar, pouco a pouco, de todos os princípios empíricos de determinação, de todos os estatutos fundados na história, os quais, por meio de uma fé eclesiástica, reúnem provisoriamente os seres humanos para promover o bem, de modo que a religião racional pura reine, enfim, sobre todos” (RGV, AA 06: 121).

¹⁰ Cf. a análise sobre o crer, exposta no *Cânone da razão pura*, em que Kant enfatiza não apenas o valor pragmático, mas também a função fundamental do objeto da crença: cabe ao juízo da consciência individual a autoridade que estabelece o primado da crença em relação à coisa tomada por verdadeira. Para um desenvolvimento sobre o tema, apenas esboçado aqui, permito-me remeter a MENEGONI, 2005, pp. 23-39.

4. A fé “simplesmente dita”

Até aqui as coisas podem ser questionáveis por sua radicalidade, ela que fez cair sobre Kant muitas acusações, inclusive a de racionalismo agnóstico¹¹, e que são bastante conhecidas. Menos conhecida é, ao contrário, a perspectiva que se abre quando se considera o segundo enunciado (“*Supernaturalium non datur scientia*”), alguns anos posterior ao primeiro e contido n’*O conflito das faculdades*. Essa segunda sentença introduz, de fato, uma variante em relação à primeira quando declara, como recordamos: “*Supernaturalium non datur scientia*” (SF, AA 07: 65n). Dado que não há ciência de ambos os objetos, numênico e sobrenatural, cabe perguntar se *noumena* e *supernaturalia* são a mesma coisa.

Se as duas classes de objetos parecem coincidir em certa medida, justamente as reflexões contidas nos escritos dos anos 90 permitem estabelecer diferenças significativas entre elas. Se a razão, de fato, não pode evitar a investigação sobre a realidade do pensamento puro, que, como recordamos, responde a sua necessidade de completude, delimitação e coerência arquitetônica, é diferente, por sua vez, a ordem sobrenatural, em cuja presença cessa todo uso da razão. Dito de outra maneira, os objetos numênicos ou suprassensíveis desempenham uma função indispensável no projeto arquitetônico da razão, ao passo que os objetos sobrenaturais constituem um mistério absolutamente inexplicável, tanto para o entendimento quanto para a razão.

Vale a pena esclarecer esse ponto a partir da constatação de que a fé em Deus como legislador supremo, juiz justo, governante e conservador benevolente do gênero humano, não contém, segundo Kant, qualquer elemento de mistério (cf. RGV, AA 06: 139). Trata-se, de fato, de representações que se encontram nas religiões da maioria dos povos civilizados e que não pretendem determinar o que Deus é em si mesmo. Essas representações se movem no terreno da analogia e dizem apenas algo sobre os modos pelos quais, na história da cultura e da civilização, a razão pensou a relação entre a divindade e o gênero humano.

Há, em contrapartida, mistérios que escapam a qualquer forma de cognoscibilidade. Dentre eles, Kant menciona o conhecimento do quê Deus seja em si mesmo, em sua intrínseca constituição de ser. É

¹¹ Cf. WOOD, 1991.

mistério como podem ter sido criados seres capazes de fazer uso livre de suas faculdades. É mistério como Deus satisfaz a aspiração ao bem e à felicidade do ser humano, compensando a fragilidade. É mistério como possa do mal surgir o bem e porque isso acontece apenas em alguns, e não em outros. É mistério, enfim, absolutamente insondável, o que concerne ao excesso da graça divina em relação aos méritos adquiridos, ou seja, o fato de que a assistência divina parece ser concedida a uns e negada a outros, independentemente das obras realizadas: a razão não pode conhecer em que consiste semelhante assistência divina: “sobre tudo isso, Deus nada nos revelou, tampouco nada nos pode revelar, porque não o *compreenderíamos*” (RGV, AA 06: 144).¹²

Se consideramos essa matéria com os olhos de uma razão que pretende permanecer nos próprios limites, mistérios, milagres e, no geral, os efeitos e meios da assistência sobrenatural, ou seja, da graça divina, constituem elementos acessórios ou *parerga*. Se a razão, de fato, pretende permanecer nos próprios limites, não pode acolher nenhum elemento sobrenatural, “visto que aqui mesmo cessa todo uso da razão”. Fora desses limites, quando a fantasia é desenfreada ou o entendimento e a razão pretendem sondar o insondável, ou seja, explicar como em nós opera o sobrenatural ou como podemos agir sobre ele, esses *parerga* dão lugar diretamente a aberrações mentais, tais como fanatismo (*Schwärmerei*), superstição (*Aberglaube*), iluminatismo¹³ (*Illuminatism*), taumaturgia (*Thaumaturgie*) (cf. RGV, AA 06: 53).

Mas mesmo sobre esse ponto, Kant nada mais faz que reforçar uma de suas convicções mais antigas, que reiteradamente expressa na carta a Lavater em que define a fé racional como a confiança no auxílio de Deus, *sem a pretensão de conhecer os modos pelos quais Ele opera* (Br, AA 10: 180):

Essa doutrina da fé proíbe qualquer arrogância de querer saber a maneira como Deus opera, a presunção de determinar, de modo temerário, os meios mais conformes à Sua sabedoria e qualquer pedido de favores com base em preceitos de adoração introduzidos. Da infinita

¹² “Sobre todos esses mistérios (...) – como acontece que exista, em geral, um bem ou um mal moral no mundo, e (se o mal moral se encontra em todos e em todos os tempos) como é que do mal surge o bem e é restaurado em algum ser humano; ou porque, se *isso* acontece em alguns, outros são, ao contrário, disso excluídos – sobre tudo isso, Deus nada nos revelou, tampouco nada nos pode revelar, porque não o *compreenderíamos*. É como se quiséssemos *explicar* e tornar *compreensível* para nós o que acontece no ser humano a partir de sua liberdade” (RGV, AA 06: 143-144).

¹³ Cf. nota 9 acima (Nota da T.).

ilusão religiosa, a que se inclinam os seres humanos de todos os tempos, nada resta, permanece apenas a confiança geral e indeterminada que nós, de algum modo, devemos participar desse Bem, se dele não nos tornarmos indignos por nossa conduta, que está em nós (Br, AA 10: 180).

Mesmo nos escritos posteriores, Kant continua a afirmar o valor dessa fé como humilde confiança (*demütiges Vertrauen*) no auxílio divino e a contrapõe à arrogância (*Vermessenheit*) dos que pretendem conhecer como Deus opera. O resultado da elucidação crítica dos insuperáveis limites do conhecer permite denunciar o ser humano de pouca fé, que não é aquele que empresta confiança sem saber como pode acontecer aquilo que espera, mas aquele que quer conhecer exatamente como isso acontece, renunciando, caso contrário, a toda esperança (cf. RGV, AA 06: 172). Essa é a fé “simplesmente dita” (*schlechthin so genannt*), fé “em sentido absoluto”, modo de pensar da razão tornado hábito de vida (KU, AA 05: 471). *Fides* – lê-se nas *Lições de Lógica* –, “é, em sentido próprio, a lealdade no pacto ou a mútua confiança subjetiva de que cada um há de cumprir a promessa feita ao outro – *lealdade* e *fé*. A primeira, quando o pacto é feito; a segunda, quando se deve consumá-lo” (Log, AA 09: 69n).

Se essa recuperação dos significados inerentes ao termo *fides* como confiança, credo, promessa é expressamente listada por Kant como um dos enriquecimentos trazidos pela religião cristã (cf. KU AA 05: 471), ele provavelmente tem presente também a noção de *fides* elaborada pela cultura e religiosidade latinas muito antes do advento do cristianismo.¹⁴ É, de fato, no interior dessa cultura, da qual Kant está inteira e profundamente imbuído, que se encontra a definição de fé como sinônimo de confiança, credo, lealdade, sinceridade, promessa, proteção, significados que substantivam o conteúdo da fé *schlechthin so genannt*.

As conclusões destas breves considerações nos levam a reconhecer que a afirmação do primado subjetivo da crença sobre o objeto de crença, por um lado, e a reiterada declaração da confiança incondicional na promessa de um Deus que socorre a miséria humana, por outro, não são sinal de contradição interna da reflexão kantiana sobre os temas da razão e da fé, tampouco de perda de lucidez. Trata-se, ao contrário, de um processo de aprofundamento e maturação da

¹⁴ Cf. FREYBURGER, 1986. Sobre as implicações filosóficas dos conceitos de *fides*, *pietas* e *religio* cf. CHIEREGHIN, 1993, pp. 197-233.

relação que a razão humana finita instaura com o mundo dos *noumena* e dos *supernaturalia*. Nesse processo, Kant desenvolve com coerência uma trama complexa de temas especulativos e níveis argumentativos.

É em virtude dessa complexa trama, que vai muito além do contexto cultural iluminista, a que Kant também pertence e que antecipa diretrizes que animarão o debate sobre a relação entre fé e saber nos séculos seguintes, que o debate contemporâneo continua a se mover no horizonte kantiano, horizonte que ainda não foi nem superado nem diluído.¹⁵

¹⁵ Cf. SICHIROLLO, 2003, p. 147.

Referências Bibliográficas

- CHIEREGHIN, F. “Der griechische Anfang Europas und die Frage der Romanitas. Der Weg Heideggers zu einem anderen Anfang”. In: *Europa und die Philosophie*. Gander H.-H. (org.), Frankfurt a. M, 1993.
- CHIEREGHIN, F. *Il problema della libertà in Kant*. Trento: Pubblicazioni di Verifiche 17, 1991.
- FREYBURGER, G. *Fides. Étude sémantique et religieuse depuis les origines jusqu’à l’époque augustéenne*. Paris, 1986.
- FERRARIS, M. *Goodbye Kant! Cosa resta oggi della “Critica della ragion pura”*. Milano: Bompiani, 2004.
- GIOVANNI, G. *Freedom and Religion in Kant and His Immediate Successors. The Vocation of Humankind, 1774-1800*. New York: Cambridge University Press, 2005.
- JAESCHKE, W. *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1986.
- JAESCHKE, W. *Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799-1812)*. Hamburg: Meiner, 1999.
- MENEGONI, F. *Fede e religione in Kant (1775-1798)*. Trento: Pubblicazioni di Verifiche 39, 2005.
- SICHIROLLO, L. *Dialettica*. Nuova edizione riveduta e aggiornata, Roma: A. Santucci, 2003.
- ORGANTE, A. *Sul concetto kantiano di nulla*. Padova: CLEUP, 2003.
- WEIL, E. *Problemi kantiani*. Presentazione di Salvucci P. Trad. Venditti P. Urbino: Edizioni quattro venti, 1980.
- WOOD, A. “Kant’s Deism”. In: ROSSI, Ph. J. and WREEN, M. (ed). *Kant’s Philosophy of Religion Reconsidered*. Indianapolis: Indiana University Press, 1991.

Tradução de Marília Espírito Santo

Recebido em: 9/2020

Aprovado em: 10/2020

Informações aos autores

- 1 *A Studia Kantiana* é publicada pela *Sociedade Kant Brasileira* e tem como missão estimular e difundir a pesquisa kantiana de alta qualidade feita no Brasil e no exterior. Publica-se um número por semestre, com os seguintes tipos de colaboração:
- 1.1 Artigos (preferencialmente com até 12 mil palavras, incluindo referências bibliográficas e notas).
- 1.2 Resenhas críticas de apenas um livro ou de vários livros que tratem do mesmo tema (preferencialmente com até 4500 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas).
- 1.3 Recensões e notas bibliográficas (preferencialmente com até 1600 palavras) – não devem receber título nem conter notas ou referências bibliográficas fora do texto.
- 2 As colaborações devem ser inéditas e podem ser escritas em português, espanhol, inglês ou francês, sendo seus conteúdos de responsabilidade dos autores.
- 3 Os artigos devem vir acompanhados de um abstract em inglês e na língua em que o artigo foi escrito (caso não seja o inglês), contendo entre 100 e 150 palavras cada um, bem como ao menos cinco palavras-chave em inglês e o título do artigo em inglês. Os autores devem enviar também seus dados profissionais (instituição, cargo, titulação), bem como endereço para correspondência e e-mail. Alguns desses dados aparecerão no texto publicado.
- 4 Os originais devem ser enviados por e-mail ao Editor ou submetidos no site da revista na internet. O texto submetido não necessariamente precisa conformar-se ao padrão editorial da revista, mas os autores comprometem-se, caso o trabalho seja aceito para publicação, de enviarem uma nova versão de acordo com as seguintes especificações:
 - 4.1 Texto corrido, tecendo ENTER apenas uma vez para a mudança de parágrafo.
 - 4.2 Podem ser formatados textos em negrito, itálico, sobrescrito e subscrito. Porém, nenhuma formatação de parágrafo, estilo, tabulação ou hifenação deverá ser introduzida.
- 5 As notas não devem conter simples referências bibliográficas. Estas devem aparecer no corpo do texto com o seguinte formato: (Heinrich, 1989, 20).
- 6 As referências bibliográficas devem constar no final, com as seguintes informações (veja-se o formato usado no número mais recentemente publicado):
 - 6.1 Livros: sobrenome do autor em maiúsculas, primeira letra do nome em maiúscula. Título do livro em itálico, tradutor (se houver), lugar da edição, editora, ano de edição.
 - 6.2 Coletâneas: sobrenome do organizador em maiúsculas, primeira letra do nome em maiúscula, seguido da especificação (org.) ou (ed.), título do livro em itálico, eventual tradutor, lugar da edição, editora, ano de edição.
 - 6.3 Artigo em coletânea: sobrenome do autor em maiúsculas, primeira letra do nome em maiúscula, título do artigo entre aspas, eventual tradutor, nome do organizador em maiúscula, seguido da especificação (“org.”), título da obra em itálico, número do volume, lugar da edição, editora, números das páginas do artigo, ano.
 - 6.4 Artigo em periódico: sobrenome do autor em maiúsculas, primeira letra do nome em maiúscula, título do artigo entre aspas, eventual tradutor, nome do periódico em itálico, número do volume, ano entre parêntesis, números das páginas do artigo.
 - 6.5 Tese acadêmica: sobrenome do autor em maiúsculas, primeira letra do nome em maiúscula, título da tese em itálico, especificação do tipo de tese, nome da universidade na qual foi defendida, ano.
- 7 As submissões que se adequam aos padrões editoriais da revista serão examinadas em regime duplo-cego por dois pareceristas, que recomendarão sua aceitação, aceitação condicionada a modificações, ou rejeição. Em caso de divergências entre os pareceristas, a decisão caberá ao Editor, que poderá recorrer a um terceiro parecerista, caso julgue apropriado.
- 8 Os autores serão notificados da recepção das colaborações.
- 9 As citações das obras de Kant devem ser feitas segundo as regras da Akademie Ausgabe. Conferir página: <http://www.sociedadekant.org/normas-para-citacoes/>
- 10 A apresentação das colaborações ao corpo editorial implica a cessão da prioridade de publicação à revista *Studia Kantiana*, bem como a cessão dos direitos autorais dos textos publicados, que não poderão ser reproduzidos sem a autorização expressa dos editores. Os colaboradores manterão o direito de reutilizar o material publicado em futuras coletâneas de sua obra sem o pagamento de taxas. A permissão para a reedição ou tradução por terceiros do material publicado não será feita sem o consentimento do autor. Uma vez aceitos para publicação, não serão permitidas adições, supressões ou modificações nos artigos.
- 11 Para maiores informações, consultar o Editor.

Information for authors

1 *Studia Kantiana* is a publication of the *Brazilian Kant Society* and has for its mission to stimulate and to divulge high quality Kantian research done in Brazil and abroad. Two issues are published each year, with the following kinds of contribution:

1.1 Articles (preferably no more than 12000 words, including references and notes).

1.2 Critical reviews of a single book or of several books on a single topic (preferably no more than 4500 words, including references and notes).

1.3 Short reviews and bibliographical notes (preferably no more than 1600 words) – containing no title, notes or references outside the body of the review.

2 Contributions must be original and may be written in Portuguese, Spanish, English or French. Contents are solely of their authors' responsibility.

3 Articles must contain a title, a 100-150 words abstract and five keywords in the language in which it was written – if not English, then translations must be provided for the title, abstract and keywords. Authors must also send their professional info (institutional affiliation, position, title) as well as mailing address and email – some of which shall be published with the article.

4 The manuscripts can be sent by email directly to the Editor or submitted through the *Studia Kantiana* website. Manuscripts do not need to be formatted according to the journal standard, but the authors of the papers accepted agree to format it as follows:

4.1 Body of the text: press ENTER only once for each new paragraph.

4.2 Bold, italics, superscript and subscript may be used, but avoid formatting paragraph style, and do not use tabs or hyphenation.

5 Avoid footnotes that contain merely a reference; these should appear in the body the text, thus: (Heinrich, 1989, 20).

6 All references must appear at the end, with the following information (see format used in the latest published issue):

6.1 Books: author's last name in capital letters, initial of the author's first name in capital letter. Title of the book in italics, translator (if any), city of publication, publisher, year.

6.2 Collections: organizer's last name in capital letters, initial of the author's first name in capital letter, followed by (org.) or "ed."), title in italics, translator (if any), city of publication, publisher, year.

6.3 Article in a collection: author's last name in capital letters, initial of the author's first name in capital letter, title of the article within quotation marks, translator (if any), name of the organizer of the collection followed by (org.), title of the collection in italics, number of the volume, city of publication, publisher, pages of the article, year.

6.4 Article in a journal: author's last name in capital letters, initial of the author's first name in capital letter, title of the article within quotation marks, translator (if any), name of the journal in italics, volume, issue, year, pages.

6.5 Academic thesis: author's last name in capital letters, initial of the author's first name in capital letter, title of thesis in italics, kind of thesis (PhD, M.A. etc.), name of the university, city, year.

7 Submissions that conform to the editorial standards of the journal will be send out to two readers for double-blind review, who will send back a report recommending acceptance as is, conditional acceptance, or rejection of the paper. Disagreements among the reports will be sorted out by the Editor, who may send the paper out to a third reviewer, whenever appropriate.

8 The authors will be notified that their submissions have been received.

9 The quotations from Kant's works should be made according to the rules of the Akademie Ausgabe.

See page: <http://www.sociedadekant.org/normas-para-citacoes/>

10 Contributions submitted entail that priority for the publication of that material has been granted to *Studia Kantiana*. Upon publication, copyrights are transferred to the journal. Reproduction of the material requires authorization from the Editors. Authors may reuse the material in book collections free of charge. Permission for translations and new editions of the material by the Editors will not be granted without the author's agreement. Once published, a paper may not be further edited or modified.

11 For more information, inquire the Editor.

Guia para citações das obras de Immanuel Kant

As citações das obras de Kant devem seguir o seguinte formato:

Sigla, AA (Volume.-Nr.): página[n].

Exemplo: MpVt, AA 08: 264.

Lê-se: Página 264 do 8º volume da edição da Academia da obra *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*.

Dica: Para encontrar a sigla da obra mais facilmente, utilize o atalho do teclado Crtl+F e digite o título completo ou as iniciais do título da obra (em alemão).

*	Sigla	AA	Referência Completa
A	AA	-	Akademie-Ausgabe
	Anth	(AA 07)	Anthropologie in pragmatischer Hinsicht
	AP	(AA 02)	Aufsätze , das Philanthropin betreffend
B	BDG	(AA 02)	Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes (AA 02)
	Br	(AA 10-13)	Briefe
	DfS	(AA 02)	Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwiesen
D	Di	(AA 01)	Meditationum quarundam de igne succincta delineatio
	EAD	(AA 08)	Das Ende aller Dinge
E	EACG	(AA 02)	Entwurf und Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie

F	EEKU	(AA 20)	Erste Einleitung in die Kritik der Urteilkraft
	FBZE	(AA 01)	Fortgesetzte Betrachtung der seit einiger Zeit wahrgenommenen Erderschütterungen
	FEV	(AA 01)	Die Frage , ob die Erde veralte, physikalisch erwogen
	FM	(AA 20)	Welches sind die wirklichen Fortschritte , die die Metaphysik seit Leibnitzens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?
	FM/Beylagen	(AA 20)	FM : Beylagen
	FM/Lose Blätter	(AA 20)	FM : Lose Blätter
	FRT	(AA 28)	Fragment einer späteren Rationaltheologie
	GAJFF	(AA 02)	Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des Herrn Johann Friedrich von Funk
	GMS	(AA 04)	Grundlegung zur Metaphysik der Sitten
	GNVE	(AA 01)	Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens , welches an dem Ende des 1755ten Jahres einen großen Theil der Erde erschüttert hat
	GSE	(AA 02)	Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen

	GSK	(AA 01)	Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte
	GUGR	(AA 02)	Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume
	HN	(AA 14–23)	Handschriftlicher Nachlass
H	IaG	(AA 08)	Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht
I	KpV	(AA 05)	Kritik der praktischen Vernunft
K	KrV	(Originalpaginierung A/B)	Kritik der reinen Vernunft
	KU	(AA 05)	Kritik der Urteilskraft
	Log	(AA 09)	Logik
L	MAM	(AA 08)	Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte
M	MAN	(AA 04)	Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften
	MonPh	(AA 01)	Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I. continet monadologiam physicam
	MpVT	(AA 08)	Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee
	MS	(AA 06)	Die Metaphysik der Sitten
	RL	(AA 06)	Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre

R	TL	(AA 06)	Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre
T	MSI	(AA 02)	De m undi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis
M	NEV	(AA 02)	Nachricht von der E inrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765- 1766
N	NG	(AA 02)	Versuch, den Begriff der n egativen G rößen in die Weltweisheit einzuführen
	NLBR	(AA 02)	Neuer L ehrbegriff der B ewegung und R uhe und der damit verknüpften Folgerungen in den ersten Gründen der Naturwissenschaft
	NTH	(AA 01)	Allgemeine N aturgeschichte und T heorie des H immels
	OP	(AA 21-22)	O pus P ostumum
O	Päd	(AA 09)	P ädagogik
P	PG	(AA 09)	P hysische G eographie
	PhilEnz	(AA 29)	P hilosophische E nzyklopädie
	PKR	(AA 08)	Vorrede zu Reinhold Bernhard Jachmanns P rüfung der K antischen R eligionsphilosophie
	PND	(AA 01)	P rincipiorum primorum cognitionis metaphysicae nova d ilucidatio

R	Prol	(AA 04)	Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik
	Refl	(AA 14–19)	Reflexion
	RezHerder	(AA 08)	Rezensionen von J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit
	RezHufeland	(AA 08)	Rezension von Gottlieb Hufeland's Versuch über den Grundsatz des Naturrechts
	RezMoscatti	(AA 02)	Rezension von Moscatis Schrift: Von dem körperlichen wesentlichen Unterschiede zwischen der Structur der Thiere und Menschen
	RezSchulz	(AA 08)	Rezension von Schulz's Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen
	RezUlrich	(AA 08)	Kraus' Rezension von Ulrich's Eleutheriologie
	RGV	(AA 06)	Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft
	SF	(AA 07)	Der Streit der Fakultäten
S	TG	(AA 02)	Träume eines Geistersehers , erläutert durch die Träume der Metaphysik
T	TP	(AA 08)	Über den Gemeinspruch : Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis
	TW	(AA 01)	Neue Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde

	UD	(AA 02)	Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral
U	ÜE	(AA 08)	Über eine Entdeckung , nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll (gegen Eberhard)
	ÜGTP	(AA 08)	Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie
	UFE	(AA 01)	Untersuchung der Frage , ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achse, wodurch sie die Abwechselung des Tages und der Nacht hervorbringt, einige Veränderung seit den ersten Zeiten ihres Ursprungs erlitten habe
	VAEaD	(AA 23)	Vorarbeit zu Das Ende aller Dinge
V	VAKpV	(AA 23)	Vorarbeit zur Kritik der praktischen Vernunft
	VAMS	(AA 23)	Vorarbeit zur Metaphysik der Sitten
	VAProl	(AA 23)	Vorarbeit zu den Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik
	VARGV	(AA 23)	Vorarbeit zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft
	VARL	(AA 23)	Vorarbeit zur Rechtslehre
	VASF	(AA 23)	Vorarbeit zum Streit der Fakultäten

VATL	(AA 23)	Vorarbeit zur Tugendlehre
VATP	(AA 23)	Vorarbeit zu Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis
VAÜGTP	(AA 23)	Vorarbeit zu Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie
VAVT	(AA 23)	Vorarbeit zu Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie
VAZeF	(AA 23)	Vorarbeiten zu Zum ewigen Frieden
VBO	(AA 02)	Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus
VKK	(AA 02)	Versuch über die Krankheiten des Kopfes
VNAEF	(AA 08)	Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie
Vorl	(AA 24 ff.)	Vorlesungen
V-Anth/Busolt	(AA 25)	Vorlesungen Wintersemester 1788/1789 Busolt
V- Anth/Collins	(AA 25)	Vorlesungen Wintersemester 1772/1773 Collins
V-Anth/Dohna	(AA 25)	Vorlesungen Wintersemester 1791/1792 Anthropologie Dohna- Wundlacken
V-Anth/Fried	(AA 25)	Vorlesungen Wintersemester 1775/1776 Friedländer

V-Anth/Mensch	(AA 25)	Vorlesungen Wintersemester 1781/1782 Menschenkunde , Petersburg
V-Anth/Mron	(AA 25)	Vorlesungen Wintersemester 1784/1785 Mrongovius
V-Anth/Parow	(AA 25)	Vorlesungen Wintersemester 1772/1773 Parow
V-Anth/Pillau	(AA 25)	Vorlesungen Wintersemester 1777/1778 Pillau
V-Eth/Baumgarten	(AA 27)	Vorlesungen Wintersemester 1793/1794 Baumgarten Ethica Philosophica
V-Lo/Blomberg	(AA 24)	Logik Blomberg (ca. 1771)
V-Lo/Busolt	(AA 24)	Logik Busolt (ca. 1789/1790)
V-Lo/Dohna	(AA 24)	Vorlesungen Sommersemester 1792 Logik Dohna-Wundlacken
V-Lo/Herder	(AA 24)	Vorlesungen Wintersemester 1762/1763 Logik Herder
V-Lo/Philippi	(AA 24)	Logik Philippi (ca. 1772)
V-Lo/Pölit	(AA 24)	Vorlesungen Sommersemester 1789 Logik Pölit
V-Lo/Wiener	(AA 24)	Wiener Logik (1780ff.)
V-Mo/Collins	(AA 27)	Vorlesungen Wintersemester 1784/1785 Moralphilosophie Collins
V-Mo/Kähler (Stark)		Immanuel Kant: Vorlesung zur Moralphilosophie (Hrsg. von Werner Stark . Berlin/New York 2004)
V-Mo/Mron	(AA 27)	Moral Mrongovius (Grundl.: 1774/75 bzw. 76/77)

V-Mo/Mron II	(AA 29)	Vorlesungen Wintersemester 1784/1785 Moral Mrongovius II
V-Met/Arnoldt	(AA 29)	Vorlesungen Wintersemester 1794/1795 Metaphysik Arnoldt (K 3)
V-Met/Dohna	(AA 28)	Vorlesungen Wintersemester 1792/1793 Metaphysik Dohna
V-Met/Heinze	(AA 28)	Kant Metaphysik L1 (Heinze) (ca. 1770–1775)
V-Met/Herder	(AA 28)	Metaphysik Herder (1762–1764)
V-Met-K2/Heinze	(AA 28)	Kant Metaphysik K2 (Heinze, Schlapp) (ca. 1770–1775)
V-Met-K3/Arnoldt	(AA 28)	Vorlesungen Wintersemester 1794/1795 Metaphysik K3(Arnoldt, Schlapp)
V-Met-K3E/Arnoldt	(AA 29)	Vorlesungen Wintersemester 1794/1795 Ergänzungen Metaphysik K3 (Arnoldt)
V-Met-L1/Pölit	(AA 28)	Kant Metaphysik L1 (Pölit) (Mitte 1770er)
V-Met-L2/Pölit	(AA 28)	Kant Metaphysik L2 (Pölit, Original) (1790/91?) (
V-Met/Mron	(AA 29)	Vorlesungen Wintersemester 1782/1783 Metaphysik Mrongovius
V-Met-N/Herder	(AA 28)	Nachträge Metaphysik Herder (1762–1764)
V-Met/Schön	(AA 28)	Metaphysik von Schön, Ontologie (ca. 1785–1790)

V-Met/Volckmann	(AA 28)	Vorlesungen Wintersemester 1784/1785 Metaphysik Volckmann
V-MS/Vigil	(AA 27)	Vorlesungen Wintersemester 1793/1794 Die Metaphysik der Sitten Vigilantius
V-NR/Feyerabend	(AA 27)	Naturrecht Feyerabend (Winter 1784)
V-PG	(AA 26)	Vorlesungen über Physische Geographie
V-Phil-Th/Pölitz	(AA 28)	Vorlesungen Wintersemester 1783/1784 Philosophische Religionslehre nach Pölitz
V-Phys/Mron	(AA 29)	Kleinere Vorlesungen V. Danziger Physik
V-PP/Herder	(AA 27)	Praktische Philosophie Herder (1763/64 bzw. 64/65)
V-PP/Powalski	(AA 27)	Praktische Philosophie Powalski (ca. 1782/83)
V-Th/Baumbach	(AA 28)	Vorlesungen Wintersemester 1783/1784 Danziger Rationaltheologie nach Baumbach
V-Th/Mron	(AA 28)	Vorlesungen Wintersemester 1783/1784 Danziger Moraltheologie nach Mrongovius
V-Th/Volckmann	(AA 28)	Natürliche Theologie Volckmann nach Baumbach (1783)
VRML	(AA 08)	Über ein vermeintes Recht , aus Menschenliebe zu lügen

	VT	(AA 08)	Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie
	VUB	(AA 08)	Von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks
	VUE	(AA 01)	Von den Ursachen der Erderschütterungen bei Gelegenheit des Unglücks, welches die westliche Länder von Europa gegen das Ende des vorigen Jahres betroffen hat
	VvRM	(AA 02)	Von den verschiedenen Racen der Menschen
	WA	(AA 08)	Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?
	W WDO	(AA 08)	Was heißt: Sich im Denken orientiren?
	ZeF	(AA 08)	Zum ewigen Frieden
Z			

*Organizado conforme ordem alfabética da sigla.