

PHILOSOPHICAL READINGS

ONLINE JOURNAL OF PHILOSOPHY

RR
VI

NUMBER 1
SPRING 2014

Special Issue on:
**IDEENGESCHICHTLICHE
QUELLEN DER ETHIK KANTS**

Guest Editors:
Federica Basaglia, Eva Oggionni

ISSN 2036-4989

Philosophical Readings
philosophicalreadings.org

ARTICLES

- Federica Basaglia, Eva Oggionni*
Vorwort 3
- Ina Goy*
Über Liebe. Kants Auseinandersetzung mit den biblischen Geboten der Gottesliebe, der Nächstenliebe und der Selbstliebe 6
- Serena Feloj*
Moralità, mondo e unità del sistema. L'influenza wolffiana nella mediazione tra filosofia teoretica e filosofia pratica 30
- Emanuele Tredanaro*
Hume e la determinazione morale nella *Kritik der praktischen Vernunft* 48
- Federica Basaglia*
Der Einfluss von Hermann Andreas Pistorius auf Kants Argumentation im Paragrafen „Von dem Befugnisse der reinen Vernunft, im praktischen Gebrauche zu einer Erweiterung, die ihr im spekulativen für sich nicht möglich ist“ in der *Kritik der praktischen Vernunft* 69
- Eva Oggionni*
Das höchste Gut: Kants Eudämonismus unter besonderer Berücksichtigung der Jahre 1781-85 76

MISCELLANEOUS ARTICLES

- Sebastian Luft*
Reassessing Neo-Kantianism. Another Look at Hermann Cohen's Kant Interpretation 90

REVIEWS

- 115
Stefano Brogi, *Nessuno vorrebbe rinascere. Da Leopardi alla storia di un'idea tra antichi e moderni* (Edizioni ETS: Pisa, 2012) (G. Polizzi); Francisco Sanchez, *Tutte le Opere filosofiche* (Bompiani: Milano, 2011) (M. De Carli); *Legenden der Berufung*, a cura di Patricia Oster e Karlheinz Stierle (Winter Verlag: Heidelberg, 2012) (L.A. Macor); Lorenzo Leonardo Pizzichemi, *Carl Immanuel Dietz e gli inizi dell'idealismo tedesco* (Lecce-Brescia: Pensa MultiMedia Editore, 2013) (A. Bertolini).

ABSTRACTS AND INDEXING 128



Philosophical Readings

Online Yearbook of Philosophy

Philosophical Readings, ISSN 2036-4989, features articles, discussions, translations, reviews, and bibliographical information on all philosophical disciplines. *Philosophical Readings* is devoted to the promotion of competent and definitive contributions to philosophical knowledge. Not associated with any school or group, not the organ of any association or institution, it is interested in persistent and resolute inquiries into root questions, regardless of the writer's affiliation. The journal welcomes also works that fall into various disciplines: religion, history, literature, law, political science, computer science, economics, and empirical sciences that deal with philosophical problems. *Philosophical Readings* uses a policy of blind review by at least two consultants to evaluate articles accepted for serious consideration. *Philosophical Readings* promotes special issues on particular topics of special relevance in the philosophical debates. *Philosophical Readings* occasionally has opportunities for Guest Editors for special issues of the journal. Anyone who has an idea for a special issue and would like that idea to be considered, should contact the Executive editor.

Executive editor: Marco Sgarbi, *Università Ca' Foscari - Venezia*.

Associate editor: Eva Del Soldato, *University of Pennsylvania*.

Assistant editor: Valerio Rocco Lozano, *Universidad Autónoma de Madrid*.

Review editor: Laura Anna Macor, *Università di Padova*.

Editorial Advisory Board: Laura Boella, *Università Statale di Milano*; Elio Franzini, *Università Statale di Milano*; Alessandro Ghisalberti, *Università*

Cattolica di Milano; Piergiorgio Grassi, *Università di Urbino*; Margarita Kranz, *Freie Universität Berlin*; Sandro Mancini, *Università di Palermo*; Massimo Marassi, *Università Cattolica di Milano*; Roberto Mor-dacci, *Università Vita e Salute San Raffaele di Milano*; Ugo Perone, *Università del Piemonte Orientale*; Stefano Poggi, *Università di Firenze*; Riccardo Pozzo, *Consiglio Nazionale delle Ricerche*; José Manuel Sevilla Fernández, *Universidad de Sevilla*.

Editorial Board: Raphael Ebgi, *Università San Raffaele di Milano*; Luca Gili, *Katholieke Universiteit Leuven*; Eugenio Refini, *Villa I Tatti. The Harvard University Center for Italian Renaissance Studies*; Alberto Vanzo, *University of Warwick*; Francesco Verde, *Università "La Sapienza" di Roma*; Antonio Vernacotola, *Università di Padova*.

Board of Consultants: This board has as its primary responsibility the evaluation of articles submitted for publication in *Philosophical Readings*. Its membership includes a large group of scholars representing a variety of research areas and philosophical approaches. From time to time, *Philosophical Readings* acknowledges their service by publishing the names of those who have read and evaluated manuscripts in recent years.

Submissions: Submissions should be made to the Editors. An abstract of not more than seventy words should accompany the submission. Since *Philosophical Readings* has adopted a policy of blind review, information identify the author should only appear on a separate page. Most reviews are invited. However, colleagues wishing to write a review should contact the Executive editor. Books to be reviewed, should be sent to the Executive editor.

Vorwort

Kaum eine philosophische Ethik in der Geschichte des europäischen Denkens ist so intensiv erforscht worden, wie die Immanuel Kants. Einerseits ist sie Gegenstand von Untersuchungen, die zur Aufhellung der Geschichte der europäischen Philosophie beitragen. Andererseits, sei es zur Begründung der Menschenrechte oder in bioethischen Debatten, greifen PhilosophInnen immer wieder auf Kants Grundbegriffe des Normativen zurück. Umso notwendiger erscheint deshalb heutzutage eine Analyse der Bedeutung der ethischen Lehre des Philosophen aus Königsberg. Aber auch die Kantische Ethik ist selbst nicht ohne Voraussetzungen entstanden und wurde von Kant in Abgrenzung zu und in Auseinandersetzung mit vorhandenen Theorien entwickelt.

Die folgenden Untersuchungen möchten dazu beitragen, das gegenwärtige Verständnis der Ethik Kants aus seinen historischen Quellen zu erweitern. Es handelt sich um fünf ausgewählte Texte, die in den Jahren 2010 und 2012 im Rahmen zweier Veranstaltungen über die ideengeschichtlichen Hintergründe der Kantischen Ethik präsentiert wurden: der Seminarreihe „Le fonti della *Critica della ragion pratica*“ [Die Quellen der *Kritik der praktischen Vernunft*], die dank der Mitarbeit von Eva Oggioni im Jahre 2010 am „Seminario Permanente Immanuel Kant“ (SPIK) der Universität Mailand stattfand, und dem Workshop „Die ideengeschichtlichen Quellen der Kantischen

Ethik“, den Federica Basaglia im Juli 2012 an der Universität Konstanz organisierte. Die Texte stellen bisher noch wenig entdeckte Verbindungen zwischen Kants Moralphilosophie und historischen Vorbedingungen her, deren initiierende argumentative Kraft oder kreatives Konfliktpotential wesentlich zur Entstehung der Kantischen Ethik in ihrer zeitlos-zeitgemäßen Form beigetragen hat.

Ina Goy's Untersuchung des moralischen Gefühls der Liebe ist eine eindringliche entwicklungsgeschichtliche Analyse der Bezugnahmen Kants auf die biblischen Liebesgebote. Goy unterscheidet das Gebot der Gottesliebe von dem der Nächstenliebe und dem der Selbstliebe als Elemente der biblischen Liebesgebote und zeigt dann, wie sich Kants Theorie des moralischen Gefühls der Liebe, so, wie man sie vor allem in der *Tugendlehre* findet, in einer langen Auseinandersetzung mit diesen drei Elementen der biblischen Liebesgebote entwickelt. Dabei steht im Zentrum, wie Kant die biblisch theologischen Theoreme der Gottesliebe, Nächstenliebe und Selbstliebe in systematisch moralphilosophische Theoreme umdeutet: in einen moralischen Gottesbegriff, der kein Gott der Liebe mehr ist, in ein moralisches Gefühl der Liebe, das in praktischer Liebe nach Grundsätzen besteht, und in moralitätstaugliche und -untaugliche Formen der Selbstliebe, deren erstere dem praktischen Gesetz konform sind.

Serena Feloj behandelt in ihrem Aufsatz das Hauptanliegen der dritten *Kritik*, den systematischen Zusammenhang von Moralität und Welt, von praktischer und theoretischer

Philosophie. In diesem Beitrag analysiert sie punktuell sowohl die Kantischen (publizierten und nicht publizierten) Schriften, insbesondere die *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, als auch die einschlägigen Werke von Christian Wolff sowie die reiche Literatur zum Thema und zeigt, wie entscheidend die Auseinandersetzung mit der Philosophie von Wolff für den Kantischen Gedanken einer Versöhnung der theoretischen und praktischen Philosophie gewesen ist. Feloj ist der Auffassung, dass sich der endgültige Bruch zwischen Wolff und Kant mit der Entwicklung der Kantischen Konzeption eines Systems der Zwecke vollzieht: d. h. mit Kants Auffassung einer Philosophie, die weder nur in einem Aggregat von Inhalten noch in der bloßen Anwendung einer Methode bestehen kann, sondern das Ganze im Blick hat, ihre Einheit aufgrund einer nicht aus der Erfahrung stammenden Idee stiftet und somit ihren letzten Zweck aufdeckt.

Nach einer exakten geschichtsphilosophischen Rekonstruktion der Auseinandersetzung Kants mit Humes Gedankengut, analysiert Emanuele Tredanaro im zweiten Teil seines Aufsatzes die Beziehung zwischen Kants Begriff der transzendentalen Freiheit und seiner Antwort auf die Humesche Skepsis gegen den epistemologischen Begriff der Kausalität. Tredanaros Beitrag zeigt, dass die Widerlegung von Humes „Fehler“ im Bereich der Moral – nämlich seiner Auffassung, dass Gefühle grundlegend für die Moral sind – einen zentralen Anknüpfungspunkt für die *Kritik der praktischen Vernunft* darstellt. Der letzte Teil des Aufsatzes kann als ein moralphilosophischer Schlagabtausch

zwischen Kant und Hume angesehen werden – wobei man sehr wohl sagen darf, dass Kant dabei das letzte Wort hat.

Um die Kantischen Begriffe der Kausalität und der transzendentalen Freiheit dreht sich auch Federica Basaglias Beitrag. Sie behandelt Kants Antwort auf einen Einwand, den der deutsche evangelische Theologe und Philosoph Hermann Andreas Pistorius im Jahr 1786 gegen Kants Auffassung der transzendentalen Freiheit erhob. Pistorius warf Kant vor, durch seine Definition der Freiheit als nicht empirische Kausalität die Grundregel seines Systems zu verletzen, nach der Verstandeskategorien – wie die der Kausalität – nur auf Gegenstände der möglichen Erfahrung angewendet werden können. Durch eine präzise Analyse des Paragrafen der *Kritik der praktischen Vernunft* „Von dem Befugnisse der reinen Vernunft, im praktischen Gebrauche zu einer Erweiterung, die ihr im spekulativen für sich nicht möglich ist“ zeigt Basaglia, wie Kant – auf diese Kritik antwortend – zugunsten der Befugnis der reinen Vernunft argumentiert, ihre Grenze ausschließlich für ihren praktischen Gebrauch zu erweitern.

Eva Oggionni befasst sich in ihrem Aufsatz ebenfalls mit einem ideellen Disput, nämlich mit dem Vorwurf der Heteronomie, der z. B. von Schopenhauer und Cohen gegenüber Kants Theorie des höchsten Guts erhoben wurde, insofern sie das Element der Glückseligkeit enthält. Anhand einer detaillierten Differenzierung der Bedeutungen der Begriffe „Heteronomie“ und „Eudämonismus“ bei Kant plädiert Oggionni dafür, das höchste Gut als einen Begriff zu interpretie-

ren, dank dessen Kants Lehre der moralischen Motivation und seine Grundlegung der Ethik im Wesentlichen zusammenfallen. Das Ergebnis von Oggionnis Analyse ist, dass Kant im Lichte seiner spätantiken ideengeschichtlichen Quellen in gewisser Hinsicht als Eudämonist verstanden werden kann.

Federica Basaglia (Universität Konstanz)

Eva Oggionni (Università di Milano)

Siglen

Kants Schriften werden nach der Ausgabe der Preussischen Akademie der Wissenschaften (Akademie-Ausgabe, AA) zitiert, z. B. *KU*, AA 05: 430.12 = *Kritik der Urteilskraft*, Akademie-Ausgabe, Band 5, Seite 430, Zeile 12. Bei der *Kritik der reinen Vernunft* werden die Seitenzahlen der Originalpaginierung der ersten (= A) und/oder zweiten (= B) Auflage angegeben, z. B. *KrV*, A 74/B 99.

AA	Akademie-Ausgabe
BGSE	Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (AA 20)
Br	Briefe (AA 10-13)
EEKU	Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft (AA 20)
GSE	Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (AA 02)
GMS	Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (AA 04)
KpV	Kritik der praktischen Vernunft (AA 05)
KrV	Kritik der reinen Vernunft
KU	Kritik der Urteilskraft (AA 05)
MSI	De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis (AA 02)
NEV	Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765-1766 (AA 02)

NG	Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen (AA 02)
ProI	Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik (AA 04)
Refl	Reflexionen (AA 14-19)
RGV	Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (AA 06)
RL	Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre (AA 06)
SdF	Der Streit der Fakultäten (AA 07)
TL	Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre (AA 06)
UD	Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral (AA 02)
ÜdB	Über die Buchmacherei (AA 08)
VBO	Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus (AA 02)
V-	Logik Blomberg (AA 24)
Lo/Blomberg	
V-Lo/Busolt	Logik Busolt (AA 24)
V-	Logik Herder (AA 24)
Lo/Herder	
V-	Logik Philippi (AA 24)
Lo/Philippi	
V-Lo/Pölitz	Logik Pölitz (AA 24)
V-	Wiener Logik (AA 24)
Lo/Wiener	
V-Mo	Vorlesungen über Moral (AA 27)
V-Mo/Mron	Moral Mrongovius II (AA 29)
II	
VT	Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie (AA 08)

Über Liebe. Kants Auseinandersetzung mit den biblischen Geboten der Gottesliebe, der Nächstenliebe und der Selbstliebe

.....
Ina Goy
Universität Tübingen
(Deutschland)

1. Einleitung

Anders als das moralische Gefühl der Achtung, das Kant bereits 1785 in der *GMS* in der Grundlegung der Moral verortet, integriert Kant das moralische Gefühl der Liebe erst 1797 in die Prinzipien der Moral – in der *TL*, Kants letzter moralphilosophischer Schrift. Spuren der Entstehung und Aneignung des Theorems der Liebe reichen bis in Kants Frühphilosophie zurück. Während das moralische Gefühl der Achtung eine originale These Kants ist, die in der Tradition weder Vorgänger hatte noch Nachfolger gefunden hat, wird Kants Theorie der Liebe maßgeblich durch die biblischen Gebote der Gottesliebe, der Nächstenliebe und der mit dem Gebot der Nächstenliebe verbundenen Selbstliebe beeinflusst. Eine der Hauptthesen dieser Abhandlung ist, dass sich Kants Theorie des moralischen Gefühls der Liebe in einer langen Auseinandersetzung mit den biblischen Geboten der Gottesliebe, Nächstenliebe und Selbstliebe entwickelt. Ich werde Teile dieses Weges

nachzeichnen.

Die neuere Aufsatzliteratur ist an diesem Punkt gespalten. Einige Interpreten, am stärksten Green (1992) und Moors (2007), aber auch Horn (2008) und teilweise Schönecker (2013) weisen darauf hin, dass Kant das Theorem der Liebe vor einem biblischen Hintergrund entwickelt. Green (1992) analysiert Kants Auslegungen des Gebots der Nächstenliebe in der *GMS*, der *KpV* und der *TL* und vertritt die Meinung, dass sich Kants Thesen zur Liebe als Wohlwollen und Wohltun gegen andere in der *TL* eng an eine göttliche *agape* anlehnen, so, wie sie in den Geboten der Gottes- und Nächstenliebe gefordert wird¹. Kant setze in der *TL* die Achtung für die moralische Pflicht mit der christlichen Liebe gleich (Green 1992, 267). Moors (2007) recherchiert große Materialmengen und gibt die wohl umfassendste Übersicht theologischer Bezüge des moralischen Gefühls der Liebe bei Kant. Er neigt jedoch dazu, sehr heterogene Materialien aus verschiedenen Epochen des Kantischen Denkens als Bestandteile ein und derselben, sich gleich bleibenden Moralphilosophie Kants zu lesen. Dieser eher unglückliche Zug findet sich teilweise (vielleicht nur durch missverständliche Formulierungen) auch bei Horn (2008). Horn erörtert Kants Diskussionen der Gebote der Gottesliebe, Nächstenliebe und Selbstliebe in der *GMS*, der *KpV*, der *RGV*, der *TL* und in Kants Vorlesungen

¹ Nach Green (1992, 261) nimmt Kant dabei auf die Gebote in Mt. 22.37-40 und Mk. 12.30-31 Bezug.

zur Moralphilosophie. Kant verstehe die Liebe, besonders in der *TL*, als eine Maxime des universalen Wohltuns und identifiziere sie, als moralische Pflicht gegen andere, mit dem Gebot der Nächstenliebe (Horn 2008, 157). Fahmy (2010, 317-318) erwähnt Kants Diskussionen der biblischen Gebote in der *GMS* und der *KpV*, allerdings ohne den theologischen Gehalt dieser Stellen zu reflektieren. Schönecker (2013, 334-339), nimmt die biblischen Bezüge des moralischen Gefühls der Liebe ernst. Vorerst skizziert er einen Plan und Untersuchungsfragen für eine kommentarische Interpretation der §§ 27-28 der *TL*, unternimmt diese Analyse aber (noch?) nicht selbst.

Andere Interpreten klammern die biblischen Bezüge des Theorems der Liebe aus und analysieren es allein in moralphilosophischen Begriffen, so etwa Baron (2002), Fahmy/Baron (2009), Guyer (2010), Schönecker (2010), Fahmy (2011) und Filippaki (2012). Der größere Teil dieser Interpretationen dreht sich um Theoreme der *TL*. Schönecker (2010) bestimmt die Gemütsanlage der „Liebe des Nächsten“ (*TL*, AA 06: 399.06-07) in Abschnitt XII der „Einleitung“ der *TL* in sensiblen, philologischen Analysen als *amor complacentiae*, d. h., als Menschenliebe, die das Wohlgefallen an der Vollkommenheit des Menschen zum Gegenstand hat. Die *amor complacentiae* befähige den Menschen, überhaupt für das in Pflichtgeboten enthaltene moralische Sollen empfänglich zu werden. Schönecker (2010, 171) merkt den biblischen Kontext der Kantischen Liebeskonzeption kurz an, hält ihn

aber aus seiner Analyse heraus. Baron (2002) und Filippaki (2012) untersuchen, inwiefern die moralischen Gefühle der Liebe und der Achtung in der *TL* gemeinsam die moralische Freundschaft konstituieren und hinterfragen die Art der Entgegensetzung beider Gefühle im Sinne der Attraktion und Repulsion. Weitere Texte zur *TL* von Baron (2002), Fahmy/Baron (2009) und Fahmy (2011) entwickeln moralphilosophische Lesarten, die den biblischen Kontext der Gebote der Gottesliebe, Nächstenliebe und Selbstliebe nicht einbeziehen.

Guyers (2010) insgesamt gelungene entwicklungsgeschichtliche Darstellung der Kantischen Theorie des moralischen Gefühls in den Vorlesungen zur Moralphilosophie, der *GMS*, im Triebfedernkapitel der *KpV* und in der „Einleitung“ zur *TL* verkürzt diese jedoch auf das moralische Gefühl der Achtung. Das moralische Gefühl der Liebe kommt nur in der Theorie der vier moralischen Gemütsanlagen aus Abschnitt XII der „Einleitung“ der *TL* kurz in den Blick, ohne den biblischen Kontext zu referieren. Guyers systematische These ist, dass das Gefühl der Achtung in der *GMS* und *KpV*, und alle vier Gemütsanlagen in der *TL*, eine unverzichtbare kausale Rolle bei der Ausübung der moralischen Handlung spielen. Scarano (2002) kommentiert im Triebfedernkapitel der *KpV* alle Passagen zum moralischen Gefühl der Achtung, sagt jedoch nichts zu Kants Diskussion der Liebe als Gottes- und Nächstenliebe, die im Anschluss an die Erörterung der Achtung erfolgt.

Meine Untersuchung des moralischen

Gefühls der Liebe versucht, den theologischen und den moralphilosophischen Zügen des Theorems der Liebe ausgewogener gerecht zu werden. Kants Bezüge zur biblischen Tradition sollen gründlicher als bisher verstanden werden. Eine erschwerende, aber wichtige Vorarbeit für die Interpretation der theologischen Aspekte des moralischen Gefühls der Liebe besteht darin, den komplizierten biblischen Kontext der Liebesgebote selbst genauer anzusehen. Denn das Liebesgebot besteht aus drei einzelnen Geboten, dem der Gottes-, der Nächsten- und der Selbstliebe. Jedes davon entwickelt eine eigene Geschichte in Kants Denken. Ferner sind die Gebote der Gottesliebe, Nächstenliebe und Selbstliebe im *Alten* und *Neuen Testament* keine einheitlichen Theoreme. Sie sind aufgrund ihrer variierenden alt- und neutestamentarischen Gestalten Gegenstand allein schon zahlloser theologischer Streitfragen. Es muss untersucht werden, in welchen Gestalten die Gebote im biblischen Kontext auftreten, in welcher dieser Gestalten sich Kant die Gebote aneignet und wie er die einzelnen Liebesgebote: die Gottesliebe, Nächstenliebe und Selbstliebe jeweils umdeutet.

Andererseits setzt Kant bekanntlich die Religion nicht über, sondern er integriert sie in die Moral und verwandelt dabei theologische Theoreme in moralphilosophische. Dies trifft auch auf die Gebote der Gottesliebe, der Nächstenliebe und der Selbstliebe und deren Umdeutung in einen moralischen Gottesbegriff, in ein moralisches Gefühl der Liebe und in moralitätstaugliche und -untaugliche Formen der Selbstliebe zu. Eine Inter-

pretation der Kantischen Theorie der Liebe muss nicht nur ihren theologischen Wurzeln in den Geboten der Gottesliebe, Nächstenliebe und Selbstliebe, sondern auch dem Fakt gerecht werden, dass deren theologische Rollen in systematisch moralphilosophische umgedeutet werden.

Im Folgenden untersuche ich wichtige Stellen in Schriften, in denen sich Kant als Moralphilosoph mit den biblischen Geboten der Gottesliebe, Nächstenliebe und Selbstliebe auseinandersetzt. Meiner Analyse liegt eine entwicklungsgeschichtliche Lesart zugrunde, die davon ausgeht, dass sich Kants Verständnis der Liebe im Zuge von Verschiebungen in Kants Moralphilosophie insgesamt im Laufe der Jahre wandelt. Wichtige Erwähnungen des Theorems der Liebe finden sich im *NG* (1763), der *UD* (1763), der *GMS* (1785), der *KpV* (1788), der *RGV* (1793), in der *TL* (1797) sowie in von Kant nicht selbst publizierten Vorlesungen zur Moralphilosophie.

In der *UD* (1763) versteht Kant die Gottes- und Nächstenliebe als Beispiele für jene empirisch materialen, einfachen Gefühle des evident Guten, die neben einem rational formalen Prinzip der Vollkommenheit Grund der Verbindlichkeit moralischer Handlungen sind, wobei sie dem rationalen Prinzip untergeordnet bleiben. In der *GMS* (1785) erwägt Kant zum ersten Mal die Möglichkeit einer apriorischen Deutung der Nächstenliebe, jedoch ohne sie für die Moralphilosophie fruchtbar zu machen. In der *KpV* (1788), diskutiert Kant empirische und apriorische Deutungen der Gottes- und Nächstenliebe. Er scheut weiterhin davor

zurück, die Liebe in die Prinzipien der Moral aufzunehmen, da sich sowohl gegen eine empirische als auch gegen eine apriorische Deutung der Gottes- und Nächstenliebe Einwände erheben. Während Kant die empirische Deutung des Gefühls der Liebe verwirft, erscheint ihm deren apriorische Deutung als ein Ideal, das der Mensch nur erstreben aber nicht erreichen kann. In der *KpV* analysiert Kant darüber hinaus moralisch akzeptable und inakzeptable Formen der Selbstliebe. Gott kommt nicht wie im Gebot als liebender und unbedingt zu liebender Gott in den Blick, sondern er garantiert die Möglichkeit des Endzwecks allen menschlichen moralischen Handelns: das höchste moralische Gut. In der *RGV* (1793) vertritt Kant die Thesen, dass die Moral in Bezug auf ihre Prinzipien keiner Religion bedürfe. Die Moral beruht wie 1788 auf dem praktischen Gesetz und dem moralischen Gefühl der Achtung (nicht der Liebe). Allerdings führt die Moral zur Religion (zur Annahme Gottes), wenn sie die Hoffnung des Menschen auf das höchste moralische Gut plausibel machen soll. Wie in der *KpV* ist Gott nur als Garant der Hoffnung auf die Möglichkeit eines höchsten Gutes moralphilosophisch relevant. Als liebender Gott und Urbild der menschlichen Nächstenliebe bleibt er marginal. Kant differenziert erneut moralisch erlaubte und unerlaubte Formen der Selbstliebe. In der *TL* (1797)² nähert

² Für Kants Theorie der Liebe in der *TL* sind viele systematische Detailfragen zu klären, auf die ich in der hiesigen Untersuchung nicht eingehen kann: Wie ist mit den Mehrdeutigkeiten im Begriff der

sich Kant dem Gebot der Nächstenliebe am weitesten an. Er bestimmt die Liebe des Nächsten als eine von vier apriorischen Gemütsanlagen, die das handelnde Subjekt für Tugendpflichten empfänglich machen. Die Liebe des Nächsten als Anlage des menschlichen Bewusstseins disponiert den Menschen zum Wohlwollen, das als Wohltun bei wiederholter Ausübung das moralische Gefühl der Liebe zum Nächsten erzeugt und zur Haltung werden lässt. Liebe als moralisches Gefühl begleitet die Setzung und Ausübung von Tugendpflichten, d. h., von materialen Zwecken, die mit dem praktischen Gesetz übereinstimmen. Die Liebe ist dabei eng mit dem ihr korrespondierenden moralischen Gefühl der Achtung verknüpft. Kant entwickelt neue Argumente zur moralischen Relevanz der Selbstliebe, die ihm die Integration der Nächsten- und der mit ihr verknüpften Selbstliebe in die *TL* erleichtern. Ohne dass es in der *TL* erneut diskutiert wird, behält Gott die ihm in der *KpV* übertragene Funktion des Garanten des moralischen höchsten Gutes. 1797 hat Kant alle drei Gebote: die Gottes-

Liebe umzugehen? Wie verhält sich die Gemütsanlage der Liebe des Nächsten zum Gefühl der Liebe und zu den Liebespflichten? Ist die Liebe ein emotionales Gefühl, ein rationaler Grundsatz, beides oder etwas anderes? Welche Liebespflichten gegen andere gibt es? Ist die Liebe eine Pflicht gegen sich selbst? Gibt es für den Menschen Liebespflichten gegen vernunftlose Wesen (Tiere) oder rein vernünftige Lebewesen (Götter)? Warum spielt die Liebe auch in Achtungspflichten eine Rolle? Wie verhalten sich Liebe und Achtung in der moralischen Freundschaft zueinander? u.a.

liebe, die Nächstenliebe und die Selbstliebe so modifiziert, dass ein moralischer Gottesbegriff, ein moralisches Gefühl der Liebe und moralkonforme Arten der Selbstliebe einen Ort in der Moralphilosophie finden können.

2. Gottesliebe, Nächstenliebe, Selbstliebe. Biblische Wurzeln³

Das Gebot der Nächstenliebe „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ ist ein allgemein formulierter Satz, der je nach Kontext mit Nächstenliebe, Bruder-, Fremden- und Feindesliebe, mit Barmherzigkeit gegen Arme, mit der Goldenen Regel („Behandle andere so, wie du von ihnen behandelt werden willst!“), schließlich den Geboten der Gottes- und Selbstliebe in Verbindung steht. Ursprünglich stammt das Gebot der Nächstenliebe aus dem Buch Leviticus (19.18) des *Alten Testaments*. Es schließt sich dort als eine positive Regel („*Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst*“) an eine Reihe von negativen Verhaltensregeln („Du sollst nicht“, „Ihr sollt nicht“) an⁴. Es

³ Hier und im Folgenden verwende ich die deutsche Übersetzung der Lutherbibel (1984).

⁴ *Von der Heiligung des täglichen Lebens* 1 Und der HERR redete mit Mose und sprach: 2 Rede mit der ganzen Gemeinde der Israeliten und sprich zu ihnen: *Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, der HERR, euer Gott.* 3 Ein jeder fürchte seine Mutter und seinen Vater. Haltet meine Feiertage; ich bin der HERR, euer Gott. 4 Ihr sollt euch nicht zu den Götzen wenden und sollt euch keine gegossenen

enthält ein Subjekt, an das es sich richtet – das „Du“; darüber hinaus ein Objekt – den

Götter machen; ich bin der HERR, euer Gott. 5 Und wenn ihr dem HERRN ein Dankopfer bringen wollt, sollt ihr es so opfern, dass es euch wohlgefällig macht. 6 Ihr sollt es an dem Tag essen, an dem ihr's opfert, und am nächsten Tage. Was aber bis zum dritten Tag übrig bleibt, soll man mit Feuer verbrennen. 7 Wird aber am dritten Tage davon gegessen, so ist es ein Gräuel und wird nicht wohlgefällig sein; 8 und wer davon isst, muss seine Schuld tragen, weil er das Heilige des HERRN entheiligt hat, und ein solcher Mensch wird ausgerottet werden aus seinem Volk. 9 Wenn du dein Land aberntest, sollst du nicht alles bis an die Ecken deines Feldes abschneiden, auch nicht Nachlese halten. 10 Auch sollst du in deinem Weinberg nicht Nachlese halten noch die abgefallenen Beeren auflesen, sondern dem Armen und Fremdling sollst du es lassen; ich bin der HERR, euer Gott. 11 Ihr sollt nicht stehen noch lügen noch betrügerisch handeln einer mit dem andern. 12 Ihr sollt nicht falsch schwören bei meinem Namen und den Namen eures Gottes nicht entheiligen; ich bin der HERR. 13 Du sollst deinen Nächsten nicht bedrücken noch berauben. Es soll des Tagelöhners Lohn nicht bei dir bleiben bis zum Morgen. 14 Du sollst dem Tauben nicht fluchen und sollst vor den Blinden kein Hindernis legen, denn du sollst dich vor deinem Gott fürchten; ich bin der HERR. 15 Du sollst nicht unrecht handeln im Gericht: Du sollst den Geringen nicht vorziehen, aber auch den Großen nicht begünstigen, sondern du sollst deinen Nächsten recht richten. 16 Du sollst nicht als Verleumder umhergehen unter deinem Volk. Du sollst auch nicht auftreten gegen deines Nächsten Leben; ich bin der HERR. 17 Du sollst deinen Bruder nicht hassen in deinem Herzen, sondern du sollst deinen Nächsten zurechtweisen, damit du nicht seinetwegen Schuld auf dich lädst. 18 Du sollst dich nicht rächen noch Zorn bewahren gegen die Kinder deines Volks. *Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst; ich bin der HERR.*

„Nächsten“; das Prädikat „lieben“; einen Vergleich – „wie dich selbst“; schließlich zeigt es eine Autorität an, welche die Regel ausspricht – „ich“, „der HERR“⁵.

In dieser, seiner ursprünglichen, alttestamentarischen Form richtet sich das Gebot an das am Sinai versammelte Volk Israel. „Du“ ist jedes einzelne, gleichberechtigte Mitglied der Exilsgemeinde, das Rechtsfähigkeit besitzt – der erwachsene männliche israelitische Vollbürger. Das Nächstenliebegebot soll den inneren Zusammenhalt der jüdischen Gemeinschaft im Exil stärken. Mit dem „Nächsten“ sind so gut wie ausschließlich Angehörige des Volkes Israel gemeint, nicht aber Fremde oder Ausländer. Es handelt sich um Gleichgestellte desselben konkreten Volkes und derselben sozialen Schicht. Sozial Schwächere, etwa Arme oder Fremde, kommen nicht oder nur am Rande in den Blick. Der „Mensch überhaupt“ ist nicht gemeint. „[L]ieben“ bedeutet im alttestamentarischen Zusammenhang die wechselseitige Solidarität innerhalb der israelitischen Gemeinschaft, die im Exil versucht, durch ihren alten Glauben Zusammenhalt zu finden. Nächstenliebe schließt eine

⁵ Ich folge in dieser Darstellung und Analyse der Textbefunde sehr eng der klug organisierten und sorgfältigen Stellenexegese von Ebersohn (1993, 5-7). Ebersohn schlägt vor, alle Vorkommnisse der Liebesgebote daraufhin vergleichend zu analysieren, an wen das Gebot gerichtet ist, auf wen die Bezeichnung „Nächster“ zutrifft, welche Bedeutung das Wort „lieben“ annimmt, wie der Vergleich mit dem „selbst“ zu verstehen ist, und schließlich wer das Gebot ausspricht.

Form der Selbstliebe („wie dich selbst“) ein; diese wird nicht negativ verstanden. An ihr hat der Einzelne einen unmittelbar für jeden einsichtigen Maßstab der Nächstenliebe. Mindestens so sehr, wie sich der einzelne Sippenangehörige um sich selbst sorgt und sich selbst schätzt, muss er den anderen Sippenangehörigen schätzen und sich ihm solidarisch erweisen. Das Buch Leviticus ist Teil einer Offenbarungsrede Jahwes. Zwar ist der Redende oder Sprecher des Nächstenliebegebotes Mose. Aber aus Mose spricht Jahwe, der Mose die Mitteilung an die Söhne Israels aufgetragen hat. Man könnte daher sagen, dass der Sprecher des Gebotes der Nächstenliebe im *Alten Testament* Gott selbst ist. Das Gebot ist noch nicht mit dem Gebot der Gottesliebe verknüpft⁶.

Im *Neuen Testament* wird das Gebot der Nächstenliebe mehrfach zitiert. Es erscheint in Matthäus 5.43; 19.19 und 22.39; in Markus 12.31 und 33 und in Lukas 10.27⁷. In Markus (12.31; 33) tritt es in Form des Doppelgebotes der Gottes- und der Nächstenliebe auf, wobei die Nächstenliebe erneut auf die Selbstliebe rekurriert⁸.

⁶ Vgl. Ebersohn 1993, 54-55.

⁷ Weitere neutestamentarische Zitierungen finden sich in *Römer* 13.9, *Galater* 5.14 und *Jakobus* 2.8.

⁸ *Die Frage nach dem höchsten Gebot* 28 Und es trat zu ihm einer von den Schriftgelehrten, der ihnen zugehört hatte, wie sie miteinander stritten. Und als er sah, dass er ihnen gut geantwortet hatte, fragte er ihn: Welches ist das höchste Gebot von allen? 29 Jesus aber antwortete ihm: Das höchste Gebot ist das: „Höre, Israel, der Herr, unser Gott, ist der Herr allein, 30 und du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben

Die Gebote sind sehr allgemein formuliert. Sie werden als Inbegriff der an den Menschen gestellten Forderungen präsentiert. Gemeinsam bilden sie ein Gebot, über das kein größeres gedacht werden kann, wobei innerhalb dieses größten Gebotes die Gottes- über der Nächstenliebe steht. Die sprechende Autorität ist Jesus, der Sohn Gottes. Der Nächste ist noch immer auf den eigenen Kreis, die Gemeinde beschränkt, jedoch scheint das Gebot im Duktus nicht mehr ganz eindeutig auf Israel festgelegt. Das Prädikat „lieben“ bleibt relativ unspezifisch⁹.

Bei Matthäus (5.43; 19.19; 22.39) erscheint das Gebot der Nächstenliebe an drei Stellen. Kontextgebunden wird es auf einen neuen, anderen Geltungsbereich ausgeweitet¹⁰. Der matthäische Jesus fordert in

von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüt und von allen deinen Kräften“. 31 Das andre ist dies: „*Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst*“. Es ist kein anderes Gebot größer als diese. 32 Und der Schriftgelehrte sprach zu ihm: Meister, du hast wahrhaftig recht geredet! Er ist nur *einer*, und ist kein anderer außer ihm; 33 und ihn lieben von ganzem Herzen, von ganzem Gemüt und von allen Kräften, und seinen Nächsten lieben wie sich selbst, das ist mehr als alle Brandopfer und Schlachtopfer. 34 Als Jesus aber sah, dass er verständlich antwortete, sprach er zu ihm: Du bist nicht fern vom Reich Gottes. Und niemand wagte mehr, ihn zu fragen.

⁹ Vgl. Ebersohn 1993, 173-181.

¹⁰ *Vom Vergelten* 38 Ihr habt gehört, dass gesagt ist: „Auge um Auge, Zahn um Zahn“. 39 Ich aber sage euch, dass ihr nicht widerstreben sollt dem Übel, sondern: wenn dich jemand auf deine rechte Backe schlägt, dem biete die andere auch dar. 40 Und

5.38-42 über die alttestamentarische Nächstenliebe hinaus (die hier schon die Bruderliebe einschließt) die Feindesliebe und definiert damit das Gegenüber eines Nächsten neu. Der „Nächste[]“ ist nicht mehr nur der gleichgestellte Angehörige desselben Volkes, der Nächste oder Bruder innerhalb der Sippe oder Gemeinde, sondern auch der Feind und Fremde. Damit hat auch „lieben“ eine umfassendere Bedeutung. Es schließt im Blick auf den Feind den Verzicht auf Vergeltung und Gewaltlosigkeit ein. Adressaten sind im engeren Sinne die Jünger Jesu bzw. eine größere Menge von Menschen: die Anhängerschaft Jesu, die der Sohn Gottes mit seiner Predigt anspricht. Die sprechende Autorität ist erneut nicht mehr Jahwe, sondern Jesus, der Sohn Gottes. Er legt Gottes Wort in seinem Sinne neu aus.

wenn jemand mit dir rechten will und dir deinen Rock nehmen, dem lass auch den Mantel. 41 Und wenn dich jemand nötigt, eine Meile mitzugehen, so geh mit ihm zwei. 42 Gib dem, der dich bittet, und wende dich nicht ab von dem, der etwas von dir borgen will. *Von der Feindesliebe* 43 Ihr habt gehört, dass gesagt ist: „Du sollst deinen Nächsten lieben“ und deinen Feind hassen. 44 Ich aber sage euch: *Liebt eure Feinde und bittet für die, die euch verfolgen, 45 damit ihr Kinder seid eures Vaters im Himmel.* Denn er lässt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute und lässt regnen über Gerechte und Ungerechte. 46 Denn wenn ihr liebt, die euch lieben, was werdet ihr für Lohn haben? Tun nicht dasselbe auch die Zöllner? 47 Und wenn ihr nur zu euren Brüdern freundlich seid, was tut ihr Besonderes? Tun nicht dasselbe auch die Heiden? 48 *Darum sollt ihr vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist.*

In Mt. 19.16-22 wird der „Nächste[]“ auch als Armer verstanden. „[L]ieben“ bedeutet dann, dem Armen von seinem Besitz geben¹¹. Es impliziert Almosengeben und Barmherzigkeit. Auch Mt. 22.34-40 interpretiert das Nächstenliebegebot des *Alten Testamentes* durch Jesus, den Sohn Gottes, neu und weicht vom alttestamentarischen Ursprung ab. Das Nächstenliebegebot rückt deutlicher in die Nähe der Goldenen Regel¹². Die Differenz zum Judentum bil-

¹¹ *Die Gefahr des Reichtums* 16 Und siehe, einer trat zu ihm und fragte: Meister, was soll ich Gutes tun, damit ich das ewige Leben habe? 17 Er aber sprach zu ihm: Was fragst du mich nach dem, was gut ist? Gut ist nur Einer. Willst du aber zum Leben eingehen, so halte die Gebote. 18 Da fragte er ihn: Welche? Jesus aber sprach: „Du sollst nicht töten; du sollst nicht ehebrechen; du sollst nicht stehlen; du sollst nicht falsch Zeugnis geben; 19 ehre Vater und Mutter“; und: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“. 20 Da sprach der Jüngling zu ihm: Das habe ich alles gehalten; was fehlt mir noch? 21 Jesus antwortete ihm: Willst du vollkommen sein, so geh hin, verkaufe, was du hast, und gib's den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben; und komm und folge mir nach! 22 Als der Jüngling das Wort hörte, ging er betrübt davon; denn er hatte viele Güter. 23 Jesus aber sprach zu seinen Jüngern: Wahrlich, ich sage euch: Ein Reicher wird schwer ins Himmelreich kommen. 24 Und weiter sage ich euch: Es ist leichter, dass ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe, als dass ein Reicher ins Reich Gottes komme. 25 Als das seine Jünger hörten, entsetzten sie sich sehr und sprachen: Ja, wer kann dann selig werden? 25 Jesus aber sah sie an und sprach zu ihnen: Bei den Menschen ist's unmöglich; aber bei Gott sind alle Dinge möglich.

¹² *Die Frage nach dem höchsten Gebot* 34 Als aber die Pharisäer hörten, dass er den Sadduzäern das Maul

den die nun vorhandenen grundsätzlicheren ethischen Aspekte. Das Nächstenliebegebot in Mt. 22.34-40 umfasst nicht mehr nur stammes- oder sippchaftsorientierte Verhaltensregeln, die der Stabilisierung und inneren Festigung der Glaubensgemeinde dienen. Für Matthäus steht die Auslegung des Gesetzes Gottes durch den Sohn Gottes im Vordergrund, nicht das Wort Gottes selbst¹³.

In Lukas 10.27 ist das Gebot der Nächstenliebe eine zusammenfassende, allgemeine Forderung. Es erscheint im Gleichnis vom barmherzigen Samariter als metaethisches Prinzip, das in je verschiedenen Situationen erst konkretisiert werden muss und aus dem sich bestimmte Handlungsanweisungen ableiten lassen¹⁴. Da die Re-

gestopft hatte, versammelten sie sich. 35 Und einer von ihnen, ein Schriftgelehrter, versuchte ihn und fragte: 36 Meister, welches ist das höchste Gebot im Gesetz? 37 Jesus aber antwortete ihm: „*Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüt*“. 38 Dies ist das höchste und größte Gebot. 39 Das andere aber ist dem gleich: „*Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst*“. 40 In diesen beiden Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten.

¹³ Vgl. Ebersohn 1993, 207-211.

¹⁴ *Der barmherzige Samariter* 25 Und siehe, da stand ein Schriftgelehrter auf, versuchte ihn und sprach: Meister, was muss ich tun, dass ich das ewige Leben ererbe? 26 Er aber sprach zu ihm: Was steht im Gesetz geschrieben? Was liest du? 27 Er antwortete und sprach: „*Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von allen Kräften und von ganzem Gemüt, und deinen Nächsten wie dich selbst*“. 28 Er aber sprach zu ihm: Du hast recht geantwortet; tu das, so wirst du leben. 29 Er aber

gel nun ins Grundsätzliche gewendet wird, zeigt Lukas wenig Interesse an der spezifischen Person des „Nächsten“. Statt des Objekts der Liebe steht für ihn das Lieben als Tat im Vordergrund, etwa die Hilfe in Not. Tätige Liebe zeigt sich für Lukas in der Anteilnahme an Entrechteten und Verachteten, in der Hilfe gegenüber Armen durch Vermögende. Lukas ergreift Partei für die Armen und adressiert seine Rede an die Reichen¹⁵.

Vergleicht man die genannten Stellen, kann man (stark zusammengefasst) sagen, dass das Gebot der Nächstenliebe im *Alten Testament* spezifisch auf ein bestimmtes Volk gerichtet ist. Der Sprecher ist Gott.

wollte sich selbst rechtfertigen und sprach zu Jesus: Wer ist denn mein Nächster? 30 Da antwortete Jesus und sprach: Es war ein Mensch, der ging von Jerusalem hinab nach Jericho und fiel unter die Räuber; die zogen ihn aus und schlugen ihn und machten sich davon und ließen ihn halb tot liegen. 31 Es traf sich aber, dass ein Priester dieselbe Straße hinabzog; und als er ihn sah, ging er vorüber. 32 Desgleichen auch ein Levit: Als er zu der Stelle kam und ihn sah, ging er vorüber. 33 Ein Samariter aber, der auf der Reise war, kam dahin; und als er ihn sah, jammerte er ihn; 34 und er ging zu ihm, goss Öl und Wein auf seine Wunden und verband sie ihm, hob ihn auf sein Tier und brachte ihn in eine Herberge und pflegte ihn. 35 Am nächsten Tag zog er zwei Silbergroschen heraus, gab sie dem Wirt und sprach: Pflege ihn; und wenn du mehr aus gibst, will ich dir's bezahlen, wenn ich wiederkomme. 36 Wer von diesen dreien, meinst du, ist der Nächste gewesen dem, der unter die Räuber gefallen war? 37 Er sprach: Der die Barmherzigkeit an ihm tat. Da sprach Jesus zu ihm: So geh hin und tu desgleichen!

¹⁵ Vgl. Ebersohn 1993, 227-239.

Das Gebot gibt Regeln für das alltägliche Zusammenleben in einem politischen Verband. Mit „Liebe“ ist die Solidarität unter Gleichgestellten in derselben Rechtsgemeinschaft gemeint. Gottes- und Nächstenliebe hängen nicht unmittelbar zusammen; jedoch schließt die Nächstenliebe eine bestimmte Form der Selbstliebe ein. Im *Neuen Testament* wird das Gebot der Nächstenliebe ins Grundsätzliche ausgeweitet. Es bildet eine Forderung an den Menschen als solchen; Feindes-, Fremden- und Bruderliebe sind nun thematisch. Liebe umfasst das Verhältnis zwischen Ungleichen. Der Sprecher des Gesetzes ist der Gottessohn, nicht Gott selbst. Gottes- und Nächstenliebe sind eng miteinander verknüpft; auch im *Neuen Testament* schließt die Nächstenliebe Selbstliebe ein.

3. Kants Aufnahme der Gottesliebe, Nächstenliebe und Selbstliebe und ihre Umdeutungen in der Moralphilosophie

Es sollen nun einige wichtige Stellen besprochen werden, in denen Kant das Theorem der Liebe vor dem biblischen Hintergrund und im Kontext der Entwicklungen seiner Moralphilosophie interpretiert. Dabei werde ich versuchen, die Aspekte der Übernahme der Gottes-, der Nächsten- und der Selbstliebe voneinander zu trennen.

3.1 Die 1760er Jahre

Eine erste interessante Stelle findet sich in der *UD* (1763)¹⁶. Kants moralphilosophische Position wird in dieser Zeit durch zwei Dinge geprägt. Kant überwindet den einseitigen Einfluss der rationalistischen Ethik in der Prägung Christian Wolffs, dessen Vernunftprinzip der Vollkommenheit er zunächst folgt, dann aber seinen Ansatz zugunsten einer Position verschiebt, die neben dem übergeordneten rationalen eine untergeordnete emotionale Begründung der Verbindlichkeit zu handeln erlaubt. Hinter dieser Annäherung an die Gefühlsethik stehen Einflüsse der Britischen Moralisten und Rousseaus, die Kant in der ersten Hälfte der 1760er Jahre verarbeitet¹⁷.

¹⁶ Für die 1760er Jahre könnte noch eine kleine Stelle im *NG* (1763) erwähnt werden. Dort will Kant den mathematischen Begriff der negativen Größen für die Weltweisheit fruchtbar machen. Die Liebe oder Nächstenliebe (Kant verwendet beide Begriffe) und ihr Mangel bzw. ihre Beraubung sind Beispiele für das Vorkommen negativer Größen in der praktischen Weltweisheit (*NG*, AA 02: 182.29-184.19). Kant unterscheidet zwei Formen der Entgegensetzung zur Liebe oder Nächstenliebe: eine bloße Verneinung ohne Grund, ein Fehlen (Nicht-Liebe, Begehungssünde) und einen realen Mangel, ein Fehlen aus Gründen (Hass, Unterlassungssünde). Für Kant sind beide Formen des Fehlverhaltens dem „Grad“ bzw. „der Größe nach“ (*NG*, AA 02: 183.27; 22) verschieden. Fehlverhalten aus Gründen ist eine größere Sünde als das bloße Fehlen eines Verhaltens.

¹⁷ Die historischen Entwicklungen der Moralpsychologie Kants habe ich in Goy (2007, 339-342) beschrieben.

Im Zuge der zweifachen Begründung der Moral aus Vernunft und Gefühl unterscheidet Kant in der *UD* einen formalen und einen materialen Grundsatz der Verbindlichkeit zu handeln. Der „formale Grund aller Verbindlichkeit zu handeln“ besteht in zwei Teilsätzen, einer Begehungs- und einer Unterlassungspflicht: „Thue das Vollkommenste, was durch dich möglich ist“ und „[u]nterlasse das, wodurch die durch dich größtmögliche Vollkommenheit verhindert wird“ (*UD*, AA 02: 299.10-13). Dagegen besteht der materiale Grund der Verbindlichkeit zu handeln in einem unzergliederbaren, „unauflöslische[n] Gefühl“, „das Gute zu empfinden“ (*UD*, AA 02: 299.21; 25). Das Gute wird in diesen Empfindungen in einer einzigen, unteilbaren Vorstellung evident. Wie der formale Grund der Verbindlichkeit zu handeln auf begriffliche, zeigt der materiale Grund auf gefühlte Weise das ethisch Richtige und Notwendige an. Der formale Grund ist übergeordnet, der materiale ihm untergeordnet; aus beiden gemeinsam entspringt die Verbindlichkeit der Handlung. Dabei unterscheidet Kant in der Moralphilosophie der 1760er Jahre noch nicht zwischen empirisch und *a priori* bewirkten Gefühlen. Gefühle sind für Kant in dieser Epoche seines Denkens empirisch.

In der *UD* sind die beiden Forderungen „[l]iebe den, der dich liebt“ (*UD*, AA 02: 300.02) und „thue das, was dem Willen Gottes gemäß ist“ (*UD*, AA 02: 300.17) Beispiele für einen materialen empirischen Grundsatz der Verbindlichkeit zu handeln. Beide Sätze stehen in der *Akademie-*

Ausgabe nur fünfzehn Zeilen voneinander getrennt. Dennoch ist nicht ganz klar, ob Kant die neutestamentarische Verbindung der Gottes- und Nächstenliebe im Sinn hat. Die unmittelbare Nähe beider Sätze legt dies nahe. Aber Kant referiert das Gebot der Nächstenliebe in der untypischen Gestalt der zwischenmenschlichen Gegenliebe: „Liebe den, der dich liebt“. Das biblische Gebot der Nächstenliebe dagegen betont die einseitige, selbstlose, universelle Liebe zu allen Nächsten und nicht die Wechselseitigkeit („Gegenliebe“, *UD*, AA 02: 300.06) im liebenden Geben und Nehmen. Im genannten Satz ist auch nicht klar, ob „[l]iebe den, der dich liebt“ eine universelle Forderung ist. Im zweiten Teil des Gebotes, das von Gott spricht, klingt das Gebot der Gottesliebe ebenfalls nur indirekt an: „Thue das, was dem Willen Gottes gemäß ist“ (*UD*, AA 02: 300.17). Im biblischen Kontext gebietet das Gebot der Gottesliebe zum einen die unbedingte Liebe des Menschen zu Gott. Zum anderen ist Gott die Liebe. Sein Handeln macht dem Menschen das liebende Tun zum Vorbild. Kant erwähnt jedoch nicht, dass die Menschen Gott lieben, sondern nur, dass sie in ihrem menschlichen Tun dem Willen Gottes gemäß handeln sollen, was vielleicht bedeutet, dass sie dem ur- und vorbildlich liebenden Tun Gottes ebenbildlich werden sollen. Daher beschränken sich beide Forderungen in der *UD* auf zwischenmenschliches Handeln und erwähnen Gott nur in seiner Vorbildfunktion für zwischenmenschliches Tun (als liebendes Tun).

Grundsätzlich ist festzuhalten, dass nach

dem Standpunkt der *UD* das oberste formale Prinzip der Moral, die Vollkommenheit, und die biblischen Gebote der Liebe als materiale Prinzipien nicht im Gegensatz zueinander stehen, sondern dass die Gottes- und Nächstenliebe dem obersten rationalen Grundsatz der Moral unter- und eingeordnet werden können. Gottes- und Nächstenliebe sind für Kant 1763 Beispiele für die „viele[n] einfache[n] Empfindungen des Guten“ (*UD*, AA 02: 299.33), die das Gutsein einer Handlungs- oder Verhaltensweise durch ein materiales Gefühl unmittelbar evident machen. Dieses Gefühl, als „materialer Grundsatz der Verbindlichkeit“ (*UD*, AA 02: 300.01-02; 17-18), steht unter der rationalen „obersten formalen und bejahenden Regel der Verbindlichkeit“ (*UD*, AA 02: 300.03-04), die Vollkommenheit von einer Handlung fordert. Die Selbstliebe wird an dieser Stelle in der *UD* nicht thematisch.

3.2 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785)

Nachdem Kant in der *MSI* aus dem Jahre 1770 die entscheidend neue Einsicht formuliert, dass die Verbindlichkeit einer moralischen Handlung nur aus nicht empirischen, *a priori* reinen Prinzipien gerechtfertigt werden kann, entfällt die Möglichkeit, die Verbindlichkeit der moralischen Handlung durch empirische Gefühle zu begründen, selbst wenn sie einfach und unmittelbar evident sind (auf die sich Kant in der *UD* berufen hatte). Jedoch eröffnet sich nun die Möglich-

keit der Rechtfertigung der Verbindlichkeit der moralischen Handlung aus einem apriorischen Gefühl. In der *GMS* begründet Kant die moralische Verbindlichkeit der Handlung aus dem apriorischen Gebot des kategorischen Imperativs zum einen und aus dem apriorischen Gefühl der Achtung zum anderen. Besonders gut sichtbar ist dies im ersten Abschnitt der *GMS*. Kant vertritt dort die These, dass die moralische „Pflicht [...] die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz“ (*GMS*, AA 04: 400.18-19) sei und erläutert das Gefühl der Achtung in der zugehörigen Fußnote (*GMS*, AA 04: 401.17-40) als ein *a priori* vernunftgewirktes Gefühl.

Aber während Kant das apriorische Gefühl der Achtung als Teil der Begründung der Moral akzeptiert, findet die (Nächsten-) Liebe keinen Eingang in die Grundlegung der Moral. Dennoch scheint Kants Entdeckung der systematischen Möglichkeit apriorischer Gefühle als Teil der Grundlegung der moralischen Handlung eine veränderte Rezeption des Nächstenliebegebotes anzuregen, die sich in einer kleinen Stelle im ersten Abschnitt der 1785 verfassten *GMS* zeigt. Kants Sichtweise auf die Nächstenliebe weicht nun von der empirisch materialen Interpretation der Gebote in der *UD* ab. Das Gebot der Nächstenliebe (Kant bespricht in der *GMS* nur dieses) wird neu unter dem Vorzeichen einer Differenzierung zwischen empirischen und apriorischen Gefühlen analysiert:

So sind ohne Zweifel auch die Schriftstellen zu verstehen, darin geboten wird, seinen Nächsten,

selbst unsern Feind zu lieben. Denn Liebe als Neigung kann nicht geboten werden, aber Wohlthun aus Pflicht selbst, wenn dazu gleich gar keine Neigung treibt, ja gar natürliche und unbezwingliche Abneigung widersteht, ist *praktische* und nicht *pathologische* Liebe, die im Willen liegt und nicht im Hange der Empfindung, in Grundsätzen der Handlung und nicht schmelzender Theilnehmung; jene aber allein kann geboten werden¹⁸.

Während pathologische Liebe im Sinne einer empirischen Neigung nicht geboten werden kann, beruht die praktische Liebe als Wohlthun auf dem Willen und auf apriorischen Grundsätzen der reinen praktischen Vernunft. Sie kann zur Begründung moralischer Pflichten beitragen. Implizit legt Kant nahe, dass man die Nächstenliebe als rational praktische Liebe und nicht als empirisch sinnliches, „pathologisches“ Gefühl (Neigung, Affekt) verstehen *könnte*. Obgleich diese Einsicht in der *GMS* noch nicht systematisch fruchtbar gemacht wird¹⁹, deutet sich bereits an, dass die Nächstenliebe als *a priori* praktische Liebe einen Status erlangen *könnte*, der dem apriorischen Gefühl der Achtung analog ist. Es ist vielleicht zu stark gesagt, aber Kant scheint das biblische Gebot der Nächstenliebe so modifizieren zu wollen, dass es prinzipiell in eine (nun kritische gewendete) Moralphilosophie eingepasst werden

¹⁸ *GMS*, AA 04: 399.27-34.

¹⁹ Ich stimme an dieser Stelle den Interpretationen von Green (1992, 263-264) und Horn (2008, 148-149) zu.

könnte²⁰.

Kant thematisiert in der *GMS* die Nächstenliebe. Zur Gottesliebe findet sich eine sehr kurze Bemerkung, die eine Kritik an der neutestamentarischen Verbindung der Gottes- und der Nächstenliebe enthält:

Man könnte auch der Sittlichkeit nicht übler raten, als wenn man sie von Beispielen entlehnen wollte. Denn jedes Beispiel [...] muß selbst zuvor nach Principien der Moralität beurtheilt werden [...]. Selbst der Heilige des Evangelii muß zuvor mit unserm Ideal der sittlichen Vollkommenheit verglichen werden, ehe man ihn dafür erkennt; auch sagt er von sich selbst: was nennt ihr mich (den ihr sehet) gut? Niemand ist gut (das Urbild des Guten) als der einige Gott (den ihr nicht sehet). Woher haben wir aber den Begriff von Gott als dem höchsten Gut? Lediglich aus der *Idee*, die

²⁰ Green (1993, 264-265) bemerkt dazu aus theologischer Perspektive kritisch, dass diese Umdeutung mit dem Verlust wesentlicher Inhalte der christlichen Vorstellung der *agape* einherginge: „Altogether lacking in Kant’s thinking is any sense that love might involve the kind of unneccesitated and overflowing regard for the other [...]. Also missed are the themes of self-sacrificial devotion [...]. Nor does Kant appear to discern any complexity in the relationship between the twin commands of love of God and love of neighbor, since he collapses both commands into the same requirement of respect for rational duty. [T]he [...] element of relationship with God does not significantly inform the [...] realm of the ethical“. Andererseits deuten sich in Kants rational praktischer Umdeutung der Liebe Lösungen für Probleme der christlichen Konzeption an, etwa für die Fragen, wie sich die Liebe zur Gerechtigkeit, wie sich die Liebe des (unmittelbar) Nächsten zur Gemeinschaft, wie sich die Liebe des Nächsten zu moralischen Pflichten gegen sich selbst verhalten sollen.

die Vernunft *a priori* von sittlicher Vollkommenheit entwirft [...]. Nachahmung findet im Sittlichen gar nicht statt.²¹

Kant bestreitet eine der wichtigsten Voraussetzungen der christlichen Ethik, nämlich, dass die universale, selbstlose Liebe des vollkommenen Gottes im Verhalten des unvollkommenen Menschen nachgeahmt werden kann. Das Christentum macht diese These mit dem Beispiel des Menschen Jesus plausibel. Kant bestreitet zum einen, dass ein Beispiel überhaupt etwas über die Moralität der Handlungen sagen kann, denn dies kann nur die *a priori* reine, praktische Vernunft und das apriorische Gefühl der Achtung, und wir müssten das Beispiel selbst zuvor durch diese als ein moralisches identifizieren, um es als ein solches anzuerkennen. Außerdem bestreitet Kant, dass Nachahmung überhaupt zu sittlichem Verhalten führt, weil der Bestimmungsgrund der Handlung dann empirisch wäre: einem Beispiel, das wir beobachten, zu folgen.

Über die Selbstliebe sagt Kant in der *GMS* (04: 421.24-422.36; 401.28-29; 33; 426.31-36), sie sei eine Empfindung, die dem apriorischen Vernunftprinzip der Moral entgegen gesetzt ist. Kant differenziert nicht so fein wie in späteren Schriften zwischen Formen der Selbstliebe, die der Moral konform sind und solchen, die ihr widersprechen.

²¹ *GMS*, AA 04: 408.28-409.04.

3.3 Kritik der praktischen Vernunft (1788)

Eine ausführliche Diskussion der Gebote der Gottesliebe, Nächstenliebe und Selbstliebe findet sich weiterhin 1788, in Kants *KpV* (AA 05: 81.20-86.21), im Kapitel „Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft“ – unmittelbar im Anschluss an die Besprechung des moralischen Gefühls der Achtung, das in der zweiten *Kritik*, systematischer als in der *GMS*, ins Fundament der Moralphilosophie integriert wird:

Hiemit [mit der Kantischen Begründung der Moral aus dem praktischem Gesetz und dem apriorischen Gefühl der Achtung für dieses Gesetz] stimmt aber die Möglichkeit eines solchen Gebots als: *Liebe Gott über alles und deinen Nächsten als dich selbst* ganz wohl zusammen. Denn es fordert doch als Gebot Achtung für ein Gesetz, das *Liebe befiehlt*, und überläßt es nicht der beliebigen Wahl, sich diese zum Princip zu machen.²²

Kant versucht nun, die Gebote der Gottesliebe, Nächstenliebe und Selbstliebe in Einklang mit der kritischen Moralphilosophie von 1788 zu lesen. Er diskutiert ein empirisches und ein apriorisches Verständnis der Gebote; für jede der beiden Deutungen entstehen Widersprüche. Während sie für die empirische Lesart unüberwindbar sind, resultiert die apriorische Deutung der Gebote in ein für den Menschen unerreichbares Ideal. Beide Verständnisse sind problematisch. Dies erklärt Kants Zögern,

²² *KpV*, AA 05: 83.03-07.

das Gefühl der Liebe, gleich dem der Achtung, in die Grundlegung der Moral aufzunehmen. Kant räumt der Liebe noch keinen der Achtung gleichwertigen Status ein.

In der empirischen Lesart lauteten die Gebote: „Liebe Gott durch eine empirisch pathologische Liebe über alles und deinen Nächsten durch eine empirisch pathologische Liebe so, wie du dich selbst liebst“. Eine empirische Lesart betrachtet Gott wie auch den Nächsten als ein sinnlich gegebenes Objekt der Liebe, zu dem man auf die empirische Empfindung der Liebe verpflichtet werden kann. Kants Einwände gegen diese Lesart sind: „Liebe zu Gott als Neigung (pathologische Liebe) ist unmöglich; denn er ist kein Gegenstand der Sinne. Eben dieselbe gegen Menschen ist zwar möglich, kann aber nicht geboten werden; denn es steht in keines Menschen Vermögen, jemanden bloß auf Befehl zu lieben“ (*KpV*, AA: 05, 83.07-11).

In der ersten *Kritik* hat Kant gezeigt, dass der Begriff Gottes für den Menschen eine regulative Idee ist, die keine (vollständige) Entsprechung in der Erfahrungswelt hat. Gott kann kein sinnlich gegebenes Objekt sein. Deshalb ist eine empirisch pathologische Liebe zu Gott als Sinngegenstand nicht möglich. Der Mensch oder Nächste wiederum ist zwar ein sinnlich gegebenes Objekt. Er ist ein Erfahrungsgegenstand, hat wahrnehmbare Eigenschaften und affiziert uns mit seiner empirischen Gegenwart. Grundsätzlich wäre es möglich, diesen Gegenstand empirisch pathologisch zu lieben. Allerdings ist die empirisch pathologische Liebe zufällig und subjektiv

verschieden. Sie ist ein Gefühl, das der Notwendigkeit entbehrt, das man weder erzwingen noch mit Recht von Menschen fordern kann. Das Gebot der Nächstenliebe jedoch enthält ein Sollen, das die Möglichkeit einer Verpflichtung zur Nächstenliebe, und damit deren Notwendigkeit, suggeriert. Daher ist die empirische Lesart der Gebote der Gottes- und Nächstenliebe mit sich selbst im Widerspruch.

Auf andere Weise problematisch ist eine apriorische Lesart der Gebote. In dieser würden sie nicht als empirisch pathologische, sondern *a priori* praktische Gefühle verstanden:

Gott lieben, heißt in dieser Bedeutung, seine Gebote *gerne* thun; den Nächsten lieben, heißt, alle Pflicht gegen ihn *gerne* ausüben. Das Gebot aber, daß dieses zu Regel macht, kann auch nicht diese Gesinnung in pflichtmäßigen Handlungen zu *haben*, sondern bloß darnach zu *streben* gebieten. Denn ein Gebot, daß man etwas gerne thun soll, ist in sich widersprechend, weil, wenn wir, was uns zu thun obliege, schon von selbst wissen, wenn wir uns überdem auch bewußt wären, es gerne zu thun, ein Gebot darüber ganz unnötig, und thun wir es zwar, aber eben nicht gerne, sondern nur aus Achtung fürs Gesetz, ein Gebot, welches diese Achtung eben zur Triebfeder der *Maxime* macht, gerade der gebotenen Gesinnung zuwider wirken würde.²³

Gott und den Nächsten in einem apriorisch praktischen Sinne zu lieben, hieße, dass wir alle Handlungen gegenüber Gott und dem Nächsten gerne ausüben, wobei mit „gern“ eine intellektuelle Freude, nicht aber physi-

sches Vergnügen oder körperliche Lust bezeichnet sind. Dies aber wäre, so Kant, widersprüchlich, denn wenn wir wüssten, dass wir verbunden sind, etwas zu tun, was wir immer schon gerne tun, wir zu dieser Handlung gar nicht verbunden werden müssten. Wenn wir etwas gerne tun, sind wir schon bereit es zu tun. Es mangelt uns nicht an Motivation und Antriebskräften. Wenn wir dagegen Gott und den Nächsten lieben würden, ohne es gerne zu tun, und nur aus Achtung Handlungen der Liebe gegen Gott und den Nächsten vollziehen, würde gerade diese Achtung der im Gebot verlangten Haltung der Liebe widersprechen. Denn wir würden dann ein Gebot achten, das von uns eine Haltung der Liebe fordert. Würden wir aber die von uns im Gebot verlangte Haltung einnehmen, könnten wir das Gebot selbst, das diese Haltung von uns fordert, nicht mehr achten, weil wir es lieben würden. Damit aber wäre auch die Haltung der Liebe nicht mehr möglich, weil wir das Gebot, das uns Liebe auferlegt, achten und nicht lieben müssen, wenn es seine nötige Gewalt auf uns ausüben soll. Nicht nur die empirisch pathologische, sondern auch die apriorisch praktische Lesart der Gebote erweisen sich als problematisch.

Während die empirisch pathologische Lesart der Gebote unlösbare Widersprüche enthält, formuliert die apriorisch praktische Lesart ein Ideal oder Urbild, nach dem wir streben, es aber nicht erreichen können. Denn die *a priori* praktische Deutung der Gebote der Gottes- und Nächstenliebe impliziert, dass wir unsere moralischen Pflicht-

²³ Ibid., 83.12-22.

ten der Liebe zu Gott und den Nächsten beständig gerne ausüben und dabei von anderen subjektiven Wünschen und Bedürfnissen absehen. Damit würden wir gleichsam einen Standpunkt der „sittliche[n] Gesinnung in ihrer ganzen Vollkommenheit“ einnehmen und das „Ideal der Heiligkeit“ (*KpV*, AA 05: 83.23-25) verwirklichen; wir würden so handeln wie Gott, ein reines Vernunftwesen, das unangefochten das Vernünftige will und tut. Diese Forderung übersteigt jedoch das, was der Mensch unter den Bedingungen seines Menschseins zu leisten vermag. Denn alle moralischen Gesetze völlig gerne auszuüben, bedeutete, dass wir sinnliche Neigungen, die uns davon abhalten, moralisch zu sein, ausräumen könnten. Das ist dem Menschen aber nicht möglich, da er seinem Wesen nach bedürftig und von der Befriedigung seiner natürlichen Bedürfnisse abhängig ist. Für ihn bedeutet die Erfüllung moralischer Pflichten immer einen Konflikt mit konkurrierenden Handlungsgründen; die Heiligkeit der Gesinnung bleibt ein Ideal, um das der Mensch kämpfen muss. Die Erreichung dieses Ideals ist ihm verwehrt (*KpV*, AA 05: 83.14-16, vgl. dazu 05: 128.33-38).

Während Kant in der *KpV* gegen einen moralphilosophischen Gott der Liebe skeptisch ist, kehrt der Gottesbegriff an anderer Stelle in Kants Moralphilosophie zurück. In der Lehre vom höchsten moralischen Gut ist Gott jene höchste Instanz, welche die Proportionalität der Glückswürdigkeit und der Glückseligkeit, erstere ein Reich der Sittlichkeit und der Kausalität der Freiheit, letztere ein Reich der physischen Güter

und der Kausalität der Natur, garantieren soll, und dem Menschen damit seine Hoffnung auf ein zugleich sittliches und glückliches „Reich[] Gottes“ auf Erden erhält (*KpV*, AA 05: 124.04-132.05). Das höchste Gut ist ein „Ganze[s], worin die größte Glückseligkeit mit dem größten Maße sittlicher [...] Vollkommenheit als in der genauesten Proportion verbunden vorgestellt wird“ (*KpV*, AA 05: 129.35-37). Wofür braucht Kant den Gottesbegriff dabei? Da der Mensch die Natur nicht erzeugt und die Natur nicht selbst in Harmonie zu dem setzen kann, was er aus Freiheit und Sittlichkeit will und hervorbringt, den Gedanken einer Entsprechung beider im höchsten moralischen Gut aber nicht preisgeben möchte, kann sich der Mensch das höchste Gut nur dann vorstellen, wenn er einen Gott annimmt, der das höchste Gut, die ursprüngliche Einheit von Sittlichkeit und Natur schafft, und dadurch die Hoffnung auf ein höchstes abgeleitetes Gut für den Menschen ermöglicht.

Neben den Thesen zu den Geboten der Gottes- und Nächstenliebe diskutiert Kant im Triebfedernkapitel auch die Selbstliebe. Obgleich diese Kritik für die Interpretation der biblischen Gebote unmittelbar relevant ist, da das Gebot der Nächstenliebe ein Gebot der Selbstliebe enthält, bezieht Kant in der *KpV* die Diskussion des Gebots der Nächstenliebe und der Selbstliebe nicht direkt aufeinander. Interessant und neu ist nun, dass Kant in der *KpV* moralisch erlaubte und verfehlte Formen der Selbstliebe zu unterscheiden beginnt.

Selbstliebe äußert sich in zwei Formen

der „Selbstsucht (solipsismus)“, d. h., zwei Weisen, nach der Befriedigung aller Neigungen zu streben, die den Menschen glücklich machen (*KpV*, AA 05: 73.09-11). Sie tritt entweder in Form der „Selbstliebe“ auf. Sie ist dann ein „über alles gehende[s] Wohlwollen[] gegen sich selbst (Philautia)“ und wird als „Eigenliebe“ bezeichnet. Oder Selbstsucht erscheint als „Wohlgefallen[] an sich selbst (Arrogantia)“ – ein Wohlgefallen, das Kant auch als „Eigendünkel“ beschreibt (*KpV*, AA 05: 73.11-14). Während man Eigendünkel, Arroganz und pures Wohlgefallen an sich selbst verhindern sollte, muss die Eigen- oder Selbstliebe bloß auf ein rationales Maß der Selbstliebe beschränkt werden. Denn ein vernünftig beschränktes Maß an Selbstliebe unterstützt den Erhalt natürlicher Bedingungen für die physische Realisierung moralischer Handlungen. Selbstliebe ist daher bis zu einem gewissen Grade erlaubt, ja erforderlich. Für den selbstsüchtigen Eigendünkel oder Arroganz dagegen gibt es keine vernünftige Rechtfertigung.

Einerseits ist Kant in der *KpV* gegen alle drei Gebote, die Gottesliebe, die Nächstenliebe und die nicht moralkonformen Deutungen der Selbstliebe als Prinzipien der Moral skeptisch. Andererseits ergäbe das *a priori* praktisch gewendete Gebot der Nächstenliebe der *GMS* gemeinsam mit der moralkonformen Deutung der Selbstliebe der *KpV* ein Gesetz, das mit Kants kritischer Moralphilosophie im Einklang steht und die biblische Nächsten- und Selbstliebe in modifizierter Form in die Kantische Moralphilosophie integrieren könnte.

3.4 *Religionsschrift* (1793)

Wie der Titel der Schrift anzeigt, handelt Kants *RGV* aus dem Jahre 1793 von der Religion *innerhalb* der Grenzen der Vernunft. Nicht die biblischen Gebote, und unter ihnen die höchsten Gebote der Gottesliebe, Nächstenliebe und Selbstliebe, stehen im Vordergrund. Sondern, das Zentrum der *Religionsschrift* ist die Vernunftreligion. Kants Ansatz kann in zwei Thesen zusammengefasst werden: „Moralität“ bedarf „keineswegs der Religion“ (*RGV*, AA 06: 03.11; 13) und „Moral [...] führt unumgänglich zur Religion“ (*RGV*, AA 06: 06.08). Die erste These bezieht sich auf die Anfangsgründe oder Prinzipien der Moral. Kant bleibt auf dem Standpunkt der *KpV*: Allein die reine praktische Vernunft (das praktische Gesetz) und das *a priori* vernunftgewirkte, moralische Gefühl der Achtung begründen eine moralische Handlung. Die zweite These betrifft die Folgen einer moralischen Handlung, ihren Endzweck. Da der letzte Zweck alles moralischen Handelns das höchste moralische Gut ist, dieses jedoch eine Harmonie von Natur (Glückseligkeit) und Freiheit (Glückswürdigkeit, Sittlichkeit) voraussetzt, die von Menschen selbst nicht hervorgebracht werden kann, kann sich der Mensch die Möglichkeit eines höchsten Gutes nur dann vorstellen, wenn er einen Gott annimmt, der eine ursprüngliche Einheit von Natur und Freiheit schafft, welche eine abgeleitete Einheit von Natur und Freiheit in der Welt des Menschen (das Reich Gottes auf

Erden) rechtfertigt. Auch mit diesem Lehrstück rekurriert Kant auf die Gotteslehre der *KpV*.

Mit der ersten These wird klar, dass Kant die Anfangsgründe der moralischen Handlung nicht in die Nächstenliebe, sondern in die reine praktische Vernunft und das moralische Gefühl der Achtung setzt. Mit der zweiten These wird klar, dass Gott im Kantischen Ansatz kein liebender Gott ist, sondern die Idee eines Gottes repräsentiert, der die Einheit der Gesetze der Natur und der Freiheit schafft und Garant der Hoffnung auf den Endzweck einer moralischen Welt ist. Da dann hinter allem menschlichen Wirken ein Endzweck steht, dessen Hoffnungsträger letztlich Gott ist, sind moralische Pflichten zugleich Gebote Gottes. In diesem Sinne sagt Kant über Gott und die göttlichen Gebote²⁴:

²⁴ Als Folge der Vernunftreligion deutet Kant die Dreieinigkeit Gottes und die Gottesliebe als Metaphern des Moralischen: „Das höchste, für Menschen nie völlig erreichbare Ziel der moralischen Vollkommenheit endlicher Geschöpfe ist aber die Liebe des Gesetzes. Dieser Idee gemäß würde es in der Religion ein Glaubensprinzip sein: ‚Gott ist die Liebe‘; in ihm kann man den Liebenden (mit der Liebe des moralischen *Wohlgefallens* an Menschen, so fern sie seinem heiligen Gesetze adäquat sind), den *Vater*; ferner in ihm, so fern er sich in seiner alles erhaltenden Idee, dem von ihm selbst gezeugten und geliebten Urbilde der Menschheit, darstellt, seinen *Sohn*; endlich auch, so fern er dieses Wohlgefallen auf die Bedingung der Übereinstimmung der Menschen mit der Bedingung jener Liebe des Wohlgefallens einschränkt und dadurch als auf Weisheit gegründete Liebe beweist, den *heiligen Geist verehren*“ (*RGV*, AA 06: 145.17-146.01, erste Herv. I.G.).

Also kann nur ein solcher als oberster Gesetzgeber eines ethischen gemeinen Wesens gedacht werden, in Ansehung dessen alle *wahren Pflichten*, mithin auch die ethischen, *zugleich* als seine Gebote vorgestellt werden müssen [...]. Dieses ist aber der Begriff von Gott als einem moralischen Weltherrscher. Also ist ein ethisches gemeines Wesen nur als ein Volk unter göttlichen Geboten, d.i. als ein *Volk Gottes*, und zwar *nach Tugendgesetzen*, zu denken möglich²⁵.

Für Kant entfällt die Notwendigkeit der Verknüpfung von Gottesliebe und Nächstenliebe. Kant übt, wie in der *GMS*, Kritik daran, dass die moralische Forderung durch ein Beispiel plausibel gemacht werden könne, so, wie die Gottesliebe durch das Wirken des Menschen Jesus plausibel gemacht wurde und Nächstenliebe in Menschen bewirken sollte. Es bedarf, so Kant, „keines Beispiels der Erfahrung, um die Idee eines Gott moralisch wohlgefälligen Menschen für uns zum Vorbilde zu machen; sie liegt als ein solches schon in unserer Vernunft“ (*RGV*, AA 06: 62.28-31).

Breiteren Raum nimmt in der *Religionschrift* außerdem die Analyse des Bösen ein, in der Kant ein weiteres Mal verfehlte und erlaubte Formen der Selbstliebe unterscheidet. Kant argumentiert nun, dass die Selbstliebe als „materiale[r] Bestimmungsgrund[]“ (*RGV*, AA 06: 03.17-18) Grund von Handlungen, nicht aber von moralischen Handlungen sein kann. So sind für das Wesen des Menschen drei Anlagen charakteristisch. Eine erste Anlage zur Tierheit kennzeichnet den Menschen als

²⁵ *Ibid.*, 99.10-17.

lebendiges Wesen, das zur Selbsterhaltung, Fortpflanzung und zur Gemeinschaft mit anderen Menschen Antrieben „der physischen und bloß *mechanischen* Selbstliebe“ (*RGV*, AA 06: 26.13) folgt. Diese Anlage enthält keine Vernunft. Eine zweite Anlage zur Menschheit beruht auf der „physischen, aber doch *vergleichenden* Selbstliebe“, „wozu Vernunft erfordert wird“ (*RGV*, AA 06: 27.05-06), allerdings nur eine praktisch instrumentelle Vernunft, die im Dienste anderer Antriebe steht. Auf die dritte Anlage zur Persönlichkeit gründet sich die „Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz“ (*RGV*, AA 06: 27.27-28). Sie besteht in reiner praktischer Vernunft. Nur die dritte Anlage ist Grundlage moralischer Handlungen (*RGV*, AA 06: 27.27-28; vgl. *RGV*, AA 06: 48.21-27). Die Anlage zur Tierheit und Menschheit sind „(negativ) *gut*“, d. h., sie widerstreiten dem moralischen Gesetze nicht oder sind Anlagen „zum *Guten*“, weil sie die Befolgung des moralischen Gesetzes fördern (*RGV*, AA 06: 28.12-14). Aus beiden Anlagen können aber auch Laster hervorgehen: aus der Anlage zur Tierheit Laster der Rohigkeit, Völlerei, Wollust und Gesetzlosigkeit, aus der Anlage zur Menschheit Laster der Kultivierung, etwa Neid, Undankbarkeit, Schadenfreude, Eifersucht und Buhlerei. Wenn man Maximen der Selbstliebe über die der reinen praktischen Vernunft stellt, wird die Selbstliebe zur „Quelle alles Bösen“ (*RGV*, AA 06: 45.15). Kant befestigt in der *RGV* seine Ansicht, dass die Selbstliebe als solche der Moral nicht notwendig widerspricht. Selbstliebe kommt in Hand-

lungen zum Zuge, die keine moralische Relevanz haben; sie kann die Moralität von Handlungen unterstützen, ihr aber auch widersprechen (*RGV*, AA 06: 26.01-27.26; 45.23-24).

3.5 Tugendlehre (1797)

Noch einmal auf ein anderes Bild trifft man in der *TL* (besonders AA 06: 399-403; 448-461; 469-473), die den zweiten Teil der 1797 verfassten *MS* ausmacht. Kant führt nun die „*Liebe* des Nächsten“ (*TL*, AA 06: 399.06-07) als apriorische Gemütsanlage ein. Diese kommt neben drei weiteren apriorischen Gemütsanlagen und den Gefühlen, die aus diesen Anlagen entwickelt werden können, zu stehen: dem „*moralische[n] Gefühl*“, dem „*Gewissen*“, und der „*Achtung* für sich selbst (*Selbstschätzung*)“ (*TL*, AA 06: 399.06-07). Kant charakterisiert diese Dispositionen als „*ästhetisch[e]*“, „vorhergehende“, „natürliche Gemütsanlagen“, „durch Pflichtbegriffe afficirt zu werden“ (*TL*, AA 06: 399.10-12). Es handelt sich um Anlagen, die jeden Menschen dazu befähigen, die Forderungen des praktischen Gesetzes bzw. der Maximen, die durch das Gesetz als verallgemeinerbar ausgewiesen wurden, ins Bewusstsein aufzunehmen²⁶. Das aus der Anlage der Liebe zum Nächsten entspringende, *a priori* gewirkte Gefühl der Liebe begleitet Handlungen, die

²⁶ Die vier moralischen Gemütsanlagen habe ich in Goy (2013, 185-195) ausführlich analysiert.

Kant als weite Tugendpflichten der Liebe zum Nächsten, aber auch der Achtung des Anderen beschreibt, da Liebe und Achtung (nun neu) komplementär aufeinander bezogen sind. Die Liebe des Nächsten fundiert Tugendpflichten der Liebe, aber auch der Achtung des Anderen. Darüber hinaus heißt es nun, dass Handlungen, in denen sich Liebe und Achtung die Waage halten, das Handlungsideal der moralischen Freundschaft formen (*TL*, AA 06: 469.17-18).

Der Terminus „*Liebe* des Nächsten“ (*TL*, AA 06: 399.06-07) konnotiert deutlich biblisch. Dennoch stellt Kant auch in der *TL* nicht die biblischen Implikationen der Liebe in den Vordergrund, etwa jene, dass das pflichtgemäße Handeln des unvollkommenen Menschen das liebende Handeln eines vollkommenen Gottes nachahmt, um diesem ebenbildlich zu werden (dieser Punkt bleibt bei Kant gänzlich unerwähnt). Kant ist zum einen an einer bestimmten motivationalen Struktur der Handlung interessiert, die er in der biblischen Ausübung der Nächstenliebe vorgezeichnet findet. Wenn wir unserem Nächsten und Bruder helfen, auch Armen und Bedürftigen geben, ja selbst unseren Feind lieben, scheinen wir eher aus *a priori* rationalen Grundsätzen zu handeln und uns prinzipiell zu verhalten, als schwankenden empirischen Gefühlen der Liebe nachzugeben. Wir tun anderen Gutes, weil wir ihnen aus Prinzip Gutes tun. Kant rekonstruiert die Anlage der Liebe zum Nächsten und das aus ihr resultierende Gefühl der Liebe nun so: „Wenn es also heißt: du

sollst deinen Nächsten *lieben* als dich selbst, so heißt das nicht: du sollst unmittelbar (zuerst) lieben und vermittelst dieser Liebe (nachher) wohlthun, sondern: *thue* deinem Nebenmenschen *wohl*, und dieses Wohlthun wird Menschenliebe (als Fertigkeit der Neigung zum Wohlthun überhaupt) in dir bewirken“ (*TL*, AA 06: 402.16-21.)! Die aus der Anlage zur Liebe des Nächsten hervorgehende motivationale Struktur der Handlung besteht darin, dass das zur Liebe disponierte Subjekt einen Wunsch zum Wohlwollen hegt, der im Vollzugsfall in Wohltun resultiert. Tut der Mensch in mehreren einzelnen Fällen wohl, erwirbt er das Vermögen der allgemeinen Menschenliebe (die Fertigkeit zum Wohlthun überhaupt). Am Ende der *TL* vertritt Kant die These, dass die Gefühle der Liebe und der Achtung grundsätzlich immer beide in einer Tugendpflicht vorkommen. Liebespflichten gegen andere sind Pflichten, die vor allem durch das Gefühl der Liebe, Achtungspflichten gegen andere sind Pflichten, die vor allem durch das Gefühl der Achtung geprägt werden²⁷. Kant vergleicht beide Gefühle der Attraktion und der Repulsion im Bereich der Physik²⁸.

Für die Adaption des Gebots der Nächs-

²⁷ Liebespflichten gegen andere bestehen in Wohltätigkeit, Dankbarkeit und Anteilnahme; Achtungspflichten in der Vermeidung von Hochmut, übler Nachrede und Versöhnungen.

²⁸ Das Verhältnis von Liebe und Achtung im Sinne der Attraktion und Repulsion ist in der Literatur gut dokumentiert (Baron 2002, Filippaki 2012); ich halte mich hier sehr kurz.

tenliebe „[I]iebe deinen Nebenmenschen als dich selbst“ (*TL*, AA 06: 450.33-34) ist außerdem relevant, dass Kant dem Appendix des Satzes „als dich selbst“ eine eigene Diskussion widmet. Denn der Vergleich mit dem Selbst könnte eine verfehlte Form der Selbstliebe zum Maßstab der Nächstenliebe machen und damit verfehlte Selbstliebe voraussetzen, um Nächstenliebe praktizieren zu können. Bestimmte verfehlte Formen der Selbstliebe, wie die *KpV* und *RGV* gezeigt haben, können jedoch nicht Grundlage moralischer Handlungen sein.

Es fällt auf, dass Kant in der *TL* nicht wie in der *KpV* (AA 05: 73.09-27) gegen jene unzulässigen Formen der Selbstsucht im Sinne des Wohlgefallens an sich selbst und des Eigendünkels argumentiert, die er dort aus der Grundlegung der moralischen Handlung ausgeschlossen hatte. Er bringt uns auch nicht in Erinnerung, dass eine gewisse Selbstliebe, die uns unseren Körper als physische Handlungsgrundlage erhält, zulässig und förderlich für das moralische Handeln ist (das Argument wird nicht aufgehoben, es gilt nach wie vor). Stattdessen rechtfertigt Kant in der *TL* die Selbstliebe im Gebot der Nächstenliebe dadurch, dass Liebespflichten gegen andere Maximen sind (zum Beispiel Maximen des Wohlwollens und des Wohltuns), die sich zum allgemeinen Gesetz qualifizieren müssen. Etwa ist es ein Wunsch eines jeden Menschen, dass ihm in Not geholfen und sich jeder andere prinzipiell gegen ihn wohlwollend verhalten würde. Aus diesem Grunde muss auch das Selbst wohlwollend gegen jeden anderen sein, weil sonst die

Erwartung, dass man im Notfall Hilfe bekommen würde, asymmetrisch wäre. Da „alle *Andere[n]* außer mir nicht *Alle*“ (*TL*, AA 06: 451.06) wären, fehlte, wenn ich mich selbst nicht in das Liebesgebot einschließen würde, der Maxime des Wohlwollens der universelle Charakter, der für eine moralische Pflicht notwendig ist.

Eine andere Schwierigkeit für das Gebot der Nächstenliebe in Bezug auf die Selbstliebe ist, dass die Maxime der Nächstenliebe nahe zu legen scheint, dass man jeden anderen im höchsten Masse lieben müsse. Denn da man sich selbst am meisten und im höchsten Grade liebt, den Nächsten aber wie sich selbst lieben soll, wäre man mit den unrealistischen Forderung konfrontiert, jeden im höchsten Masse lieben zu müssen. Dies würde darüber hinaus bedeuten, dass man nicht zwischen Graden der Liebe differenzieren kann, je nachdem, wie nahe einem eine Person steht. Die Wirklichkeit, so Kant, scheint aber zu zeigen, dass das Interesse am Wohlwollen der anderen das geringst mögliche ist, dass man andere in Graden liebt und anderen auf verschiedene Weise wohl will und tut. Kant argumentiert an dieser Stelle (nicht sehr plausibel, wie ich meine), dass unser Wunsch, wohl zu wollen, der gleiche gegen alle Menschen sein mag, unser Wohltun aber starke Verschiedenheiten aufweist (*TL*, AA 06: 452.05-09).

Das Gebot der Gottesliebe ist in der *TL* nicht mehr thematisch; die „Idee von Gott“ und die „*Religionspflicht*“ sind nicht mit dem „Bewußtsein einer Pflicht *gegen* Gott“ (vgl. *TL*, AA 06: 443.26-444.08) verbun-

den. Es aber ist davon auszugehen, dass Kant, obgleich er nicht explizit darauf zurück kommt, nach wie vor die Lehre vom höchsten moralischen Gut und Gott als Hoffungsgrund für die Möglichkeit eines solchen höchsten Gutes vertritt, die er in der *KpV* und der *RGV* vorgeschlagen hat. D. h., in der *TL* setzt sich der Gedanke der Preisgabe des theologischen Gebots der Gottesliebe fort, ohne dass Kant den moralischen Gottesbegriff überhaupt aufgibt.

4. Ausblick

Angesichts von Textstellen, die in diese Abhandlung nicht einbezogen werden konnten, erreichen wir als Ergebnis vorläufige Arbeitshypothesen, die sich durch weitere Analysen, auch von Briefen, Notizen und Fragmenten²⁹, die Kant selbst nicht publiziert hat,

²⁹ Am wichtigsten sind die *Vorlesungen zur Moralphilosophie Collins*: AA 27/1: 237-471 und die *Vorlesungen zur Moralphilosophie Herder*: 27/1: 01-89. Weitere Stellen: *Bemerkungen zu Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*: 20: 05.04-15; *Briefe*: Von Klein (am 15. Juni 1789) 11: 63.13-65.10, Von Samuel Collenbusch (am 30. März 1795) 12: 12.15-14.30; *Reflexionen zur Anthropologie*: 15/2: 849.08-22; 846.15-859.30; *Reflexionen zur Metaphysik*: 17: 229.02-230.18 und 17: 249.07-250.33; *Vorlesungen Praktische Philosophie Powalski*: 27/1: 225.24-228.20; *Vorlesungen über Moralphilosophie, Moralphilosophie Collins*: 27/1: 357.06-360.03; 413.01-430.27; *Vorlesungen über Moralphilosophie, Praktische Philosophie Herder*: 27/1: 26.03-27.15; 27/1: 53.20-54.09; 27/1: 64.12-68.21; *Metaphysik der Sitten Vigilantius*: 27/2.1: 620.12-622.23 und 27/2.1:

bewähren müssen. Ziel dieser Abhandlung war es, für wichtige Textpassagen aus den moralphilosophischen Schriften zu zeigen, dass sich Kants Deutung der moralphilosophischen Funktionen der Liebe ab den 1760er Jahren in fortwährender Auseinandersetzung mit den biblischen Geboten der Gottesliebe, Nächstenliebe und Selbstliebe entwickelt und dass Kant für jedes dieser theologischen Elemente schrittweise eine moralphilosophische Umdeutung findet (einen moralischen Gottesbegriff, ein moralisches Gefühl der Liebe und moralisch akzeptable bzw. inakzeptable Formen der Selbstliebe), die mit den Grundannahmen der Kantischen Moralphilosophie in Einklang gebracht werden können.

An dieser Stelle möchte ich noch einmal zum Beginn der Untersuchung zurückkehren und an die Unterschiede in den alt- und neutestamentarischen Deutungen der Gebote der Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe erinnern. In welcher seiner biblischen Gestalten nähert sich Kant den Geboten an? Es scheint relativ klar, dass sich Kant in

720.01-727.06; *Vorlesungen über Moralphilosophie, Moral Mrongovius*: 27/2.2: 1492.31-1495.2; 27/2.2: 1537.01-1544.07; *Vorlesungen über Metaphysik, Metaphysik Herder*: 28: 89.31-90.20; *Vorlesungen über Metaphysik, Nachträge Herder*: 28/2: 875.37-876.29. Nicht in der *Akademie-Ausgabe* enthalten sind: *Eine Vorlesung Kants über Ethik*, hg. v. Paul Menzer (Berlin: Pan Verlag, 1924), 140-141, 247-253; *Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants. Nach den aufgefundenen Kollegheften des Grafen Heinrich zu Dohna-Wundlacken*, hg. v. Arnold Kowalewski (München/Leipzig: Rösl & Cie, 1924), 251.

jeder seiner Rezeptionsphasen auf das Gebot der Nächstenliebe in seiner allgemeinen, auf den Menschen als solchen gerichteten, neutestamentarischen Form bezieht und nicht auf die alttestamentarische Deutung des Nächsten im Sinne einer bestimmten Sippen- und Rechtsgemeinschaft im unmittelbaren Lebensumfeld. Eher alttestamentarisch andererseits scheint Kants Tendenz der Trennung der Gottes- und Nächstenliebe. Kant macht einen Begriff der Liebe des Nächsten als apriorische Gemütsanlage für die Moralphilosophie fruchtbar, der keine genuine Verbindung zu einem liebenden Gott hat. Die Nächstenliebe bleibt wie in den alt- und neutestamentarischen Geboten mit der Selbstliebe verknüpft. Allerdings erscheint die Selbstliebe nicht als natürlicher Maßstab für die Liebe des Nächsten (wie das *Alte Testament* plausibel machen will), sondern sie hat verschiedene Formen, deren amoralische von moralitätskonformen unterschieden werden müssen, da nur letztere in Verbindung mit dem moralischen Gefühl der Liebe stehen können.

Literatur

- Baron, Marcia, „Love and Respect in the *Doctrine of Virtue*“, in: Mark Timmons (ed.), *Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 391-407
- Baron, Marcia/Fahmy, Melissa Seymour, „Beneficence and Other Duties of Love in *The Metaphysics of Morals*“, in: Thomas E. Hill (ed.), *The Blackwell Guide to Kant's Ethics* (Oxford: Blackwell, 2009), 211-228
- Beck, Lewis White, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason* (Chicago: Chicago University Press, 1963³)
- Boros, Gabor/DeDijn, Herman/Moors, Martin (eds.), *The Concept of Love in 17th and 18th Century Philosophy* (Leuven: Leuven University Press, 2007)
- Ebersohn, Michael, *Das Nächstenliebegebot in der synoptischen Tradition. Marburger Theologische Studien 37* (Marburg: N.G. Elwert Verlag, 1993)
- Edwards, Jeffrey, „Self-love, Anthropology, and Universal Benevolence in Kant's *Metaphysics of Morals*“, in *The Review of Metaphysics*, 53.4 (2000), 887-914
- Esser, Andrea, *Eine Ethik für Endliche* (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2004)
- Fahmy, Melissa Seymour, „Kantian Practical Love“, in *Pacific Philosophical Quarterly*, 91.3 (2010), 313-331
- Fahmy, Melissa Seymour, „Love, Respect, and Interfering with Others“, in *Pacific Philosophical Quarterly*, 92 (2011), 174-192
- Filippaki, Eleni, „Kant on Love, Respect and Friendship“, in: Dietmar Heidemann (ed.), *Kant Yearbook 4* (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2012), 23-48
- Green, Ronald M., „Kant on Christian Love“, in: Edmund N. Santurri/ William Werpehowski (eds.), *The Love Commandments: Essays in Christian Ethics and Moral Philosophy* (Washington D.C.: Georgetown University Press, 1992),

- 261-280
- Goy, Ina, „Immanuel Kant über das moralische Gefühl der Achtung“, in *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 61.3 (2007), 337-360
- Goy, Ina, „Virtue and Sensibility (6:399-409)“, in: Andreas Trampota/Oliver Sensen/Jens Timmermann (eds.), *Kant's ‚Tugendlehre‘. A Comprehensive Commentary* (Berlin/New York: Walter de Gruyter 2013), 183-206
- Guyer, Paul, Moral Feelings in *The Metaphysics of Morals*, in: Lara Denis (ed.), *Kant's Metaphysics of Morals: A Critical Guide* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 130-151
- Horn, Christoph, „The Concept of Love in Kant's Virtue Ethics“, in: Monika Betzler (ed.), *Kant's Ethics of Virtue* (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2008), 147-173
- Johnson, Robert, „Duties to and Regarding Others“, in: Lara Denis (ed.), *Kant's Metaphysics of Morals: A Critical Guide* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 192-209
- Kierkegaard, Sören, „Der Liebe Tun“, in: *Sören Kierkegaard. Gesammelte Werke*, übers. v. Hayo Gerdes (Düsseldorf/Köln: Eugen Diederichs Verlag, 1966 [1847])
- Moors, Martin, „Kant on ‚Love God above all, and your neighbor as yourself‘“, in: Gabor Boros/Herman DeDijn/Martin Moors (eds.), *The Concept of Love in 17th and 18th Century Philosophy* (Leuven: Leuven University Press, 2007), 245-269
- Nygren, Anders, *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe* (Carl Bertelsmann Verlag: Gütersloh, 1954)
- Scarano, Nico, „Moralisches Handeln. Zum dritten Hauptstück von Kants *Kritik der praktischen Vernunft* (71-89)“, in: Otfried Höffe (ed.), *Kritik der praktischen Vernunft* (Berlin: Akademie Verlag, 2002), 135-152
- Schönecker, Dieter, „Kant über Menschenliebe als moralische Gemütsanlage“, in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 92 (2010), 133-175
- Schönecker, Dieter, „Duties to Others from Love“, in: Andreas Trampota/Oliver Sensen/Jens Timmermann (eds.), *Kant's ‚Tugendlehre‘. A Comprehensive Commentary* (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2013), 309-341
- Streich, Detlev, *Der Begriff der Liebe bei Kant* (Greifswald [Dissertation], 1924)
- Witschen, Dieter, „Achtung und Nächstenliebe: Zu einer Unterscheidung in Kants *Metaphysik der Sitten*“, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie*, 53 (2006), 617-634

Moralità, mondo e unità del sistema. L'influenza wolffiana nella mediazione tra filosofia teoretica e filosofia pratica

.....
Serena Feloj
Università di Pavia
(Italia)
.....

Nel suo saggio “Natura e mondo in Kant”, Claudio Cesa scrive che Kant “si preoccupò, fin dall’inizio, di come le manifestazioni di un arbitrio libero potessero combinarsi in un intero ordinato, di come anche la natura morale dei singoli potesse farsi mondo”¹.

Questo tema, come è noto, viene affrontato da Kant nella *Critica del Giudizio* e, ancora prima del 1790, nella *EEKU*, la cui stesura risale al 1789. Nella *Prima Introduzione* è evidente ciò che Kant scriverà anche nel testo pubblicato: la questione che guida la stesura della *terza Critica* consiste nel mostrare come la morale possa farsi mondo e come possa trovare una realizzazione nell’esperienza. Paolo Manganaro in riferimento al tema del rapporto tra etica e mondo, scrive che la relazione che Kant intrattiene nella *EEKU* con la tradizione wolffiana rimane ancora un “angolo buio”². Manganaro sostiene, infatti, che

¹ Claudio Cesa, “Natura e mondo in Kant”, in *Etica e mondo in Kant*, a c. di Luca Fonnesu (Bologna: Il Mulino, 2008), 20.

² Paolo Manganaro, *Nota bibliografica*, in *Prima introduzione alla Critica del Giudizio*, a c. di Luciano

nella *Prima Introduzione* vi siano numerosi attacchi alla filosofia wolffiana che non sono presenti nell’introduzione pubblicata. Secondo Manganaro si potrebbe allora ipotizzare un legame molto stretto tra l’introduzione alla *terza Critica* e la *Risposta a Eberhard*, pubblicata nello stesso 1790: in questo scritto Kant evita qualsiasi attacco contro la filosofia wolffiana e leibniziana per concentrarsi unicamente sulla polemica contro Eberhard e, per questo motivo, nell’introduzione pubblicata Kant avrebbe sentito la necessità di eliminare ogni critica a Wolff³.

.....
Anceschi, Paolo Manganaro (Roma-Bari: Laterza, 1979), 60.

³ “Kant ha concentrato in questa Introduzione [la *EEKU*, S.F.] le strutture fondamentali della sua riflessione estetica in esplicito contrasto con le teorie precedenti, non solo con le wolffiane, ma anche con quelle di un Mendelssohn. Per converso la E., l’Introduzione alla *KU* pubblicata, manca di ogni riferimento polemico, anzi vi si può scorgere una posizione di cauta difensiva. Questa constatazione introduce una nuova traccia nell’iter motivazionale che va dalla IE. [*EEKU*, S.F.] alla E. Il perno di tale passaggio poggia sulla *Risposta a Eberhard*, e precisamente sulla tattica più complessa adottata da Kant in questo scritto che è il suo capolavoro di politica culturale; qui Kant per meglio colpire Eberhard evita sapientemente ogni attacco diretto ai suoi ‘reali’ avversari (Leibniz, Wolff e Baumgarten): di riflesso in quest’ultima fase di redazione e revisione della K.d.U. [*KU*, S.F.], sente l’urgenza di provocare il meno possibile con la sua terza Critica uno scontro diretto fra partigiani e avversari del criticismo, ma, al contrario, spera di raccogliere con essa nuovi consensi. Questo è un motivo reale – in considerazione della ‘strategia’ di Kant – perché la I.E. fosse ‘superata’ dalla seconda” (Ibid., 61). La proposta di Manganaro è senza dubbio molto interessante, ma, forse,

Una lettura della *EEKU*, ancora prima che della *Critica del Giudizio*, rivela quanto possa essere determinante l'influenza di Wolff per la mediazione tra etica e mondo in Kant. L'importanza di Wolff è stata ribadita dal lavoro di Paola Rumore, *L'ordine delle idee*, in

avrebbe dovuto essere approfondita con più precisione. Manganaro, infatti, non si confronta con l'affermazione kantiana, nella lettera inviata a Beck il 4 dicembre 1792, in cui Kant dichiara, seppur non in modo del tutto convincente, di non aver pubblicato la *Prima Introduzione* per ragioni di eccessiva lunghezza (*Br*, AA 11: 439). E Manganaro non si confronta nemmeno con ciò che Anceschi sostiene nella stessa introduzione alla traduzione italiana della *EEKU* in cui viene sostenuto che la prima introduzione è incoerente con i testi kantiani pubblicati fino al 1790 e segna una "crisi" nell'idea di sistema [cfr. Luciano Anceschi, *Considerazioni sulla Prima Introduzione alla Critica del Giudizio di Kant*, in Luciano Anceschi, Paolo Manganaro (a c. di) 1979, 51]. L'ipotesi di Manganaro è comunque estremamente affascinante e può trovare in parte conferma nei numerosi attacchi alla filosofia wolffiana presenti nella *EEKU*, come segnala lo stesso Manganaro nelle note critiche. In relazione a questo argomento si tenga presente, inoltre, ciò che scrive Claudio La Rocca in *Soggetto e Mondo* riferendosi allo scritto kantiano contro Eberhard: "Kant pronuncia queste parole nel momento in cui conclude la discussione 'di una critica della ragione più antica, che si pretende di avere soltanto restaurato' – cioè della filosofia leibniziana, ma nella interpretazione fornitane da Eberhard – e prima di accingersi, in una breve appendice, a fornire una propria lettura della stessa filosofia di Leibniz con il fine di mostrare, come concluderà, che 'la *Critica della ragion pura* potrebbe ben essere l'autentica apologia di Leibniz, anche contro i suoi seguaci che lo esaltano con lodi poco onorevoli'" [Claudio La Rocca, *Soggetto e mondo. Studi su Kant* (Genova: Marsilio, 2003), 177].

cui, attraverso una rielaborazione dei risultati ottenuti da Norbert Hinske e Giorgio Tonelli, viene ricordato il grande ruolo svolto dai manuali di Baumgarten e Meier per la ricezione da parte di Kant della filosofia wolffiana. Questi stessi autori, Baumgarten e Meier, come è ormai noto grazie all'attenta ricostruzione di Giorgio Tonelli, costituiscono un importante punto di riferimento soprattutto per la divulgazione a Königsberg del concetto wolffiano di sistema delle facoltà⁴. I punti teorici su cui mi vorrei soffermare in questo scritto sono principalmente tre: la posizione del problema della separazione tra ragione e corpo o tra soggetto e mondo; il concetto di *Einheit* e di sistema, in un confronto tra la *vis repraesentativa* wolffiana e il passaggio da natura a libertà esposto nella *EEKU*; e, infine, il problema del rapporto tra sistema e metodo in Wolff e in Kant.

1. *Psychologia rationalis* e *psychologia empirica*: ragione ed esperienza

Nella prefazione della *Psychologia empirica* Wolff afferma: "naturalmente lo stesso modo di investiga-

⁴ Secondo Riccardo Pozzo, sarebbe meglio parlare di logica delle facoltà [Riccardo Pozzo, "La logica di Wolff e la nascita della logica delle facoltà", in *Wolffiana III. Christian Wolff tra psicologia empirica e psicologia razionale*, a c. di Ferdinando L. Marcolungo, in Christian Wolff, *Gesammelte Werke*, hg. v. J. Ecole, H.W. Arndt, R. Theis, W. Schneiders, S. Carboncini-Gavanelli (Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag, 2007), 45-52].

re la verità fino ad ora a noi sconosciuta può essere condotto giustamente allo stesso modo sia mediante l'uso delle facoltà inferiori, sia mediante l'uso delle facoltà superiori, sia attraverso la loro celebre unione"⁵.

Con questa affermazione Wolff sottolinea come la separazione tra *psychologia empirica* e *psychologia rationalis* non sia mai radicale, ma lasci sempre sottesa una possibile unità. Nel *Discursus praeliminaris de philosophia in genere*, Wolff afferma, infatti, che così come la fisica si divide in due parti, una sperimentale, l'altra dogmatica, anche la psicologia si distingue in empirica e razionale⁶. Coerentemente con questo parallelismo, nella psicologia empirica "mediante l'esperienza sono

⁵ Christian Wolff, *Psychologia empirica*, hg. v. Jean Ecole in *Christian Wolff Gesammelte Werke*, hg. v. Jean Ecole, Joseph Ehrenfried Hofmann, Marcel Thomann, Hans Werner Arndt (Hildesheim: Georg Olms Verlag 1968), II Abteilung, Bd. 5, 12* (trad. it. S.F.). Si è voluto iniziare il confronto tra la concezione sistematica kantiana e quella wolffiana con una citazione dalla *Psychologia empirica* di Wolff in quanto ritengo, in accordo con Claudio La Rocca (La Rocca 2003, 177), che le critiche kantiane siano rivolte a Wolff stesso e non, come sostiene Norbert Hinske [N. Hinske, "Ursprüngliche Einsicht und Versteinerung: zur Vorgeschichte von Kants Unterscheidung zwischen Philosophie lernen und Philosophieren lernen", in *Das kritische Geschäft der Vernunft: Symposion zu Ehren von Gerhard Funke*, hg. v. Gisela Müller (Bonn: Bouvier, 1995), 21-22], unicamente alla scuola wolffiana.

⁶ Christian Wolff, *Philosophia rationalis sive logica*, hg. v. J. Ecole, in *Christian Wolff Gesammelte Werke*, hg. v. J. Ecole, J.E. Hofmann, M. Thomann, H.W. Arndt (Hildesheim: Georg Olms Verlag 1968), II Abteilung, Band 1.1, 50-51.

stabilite quelle cose che riguardano l'anima umana; esperiamo tuttavia quelle cose che conosciamo se prestiamo attenzione alle nostre percezioni"⁷.

Nella *Psychologia empirica*, come ha messo in luce Jean Ecole, Wolff si pone dunque il problema del rapporto tra ragione ed esperienza⁸ e, sempre nella *Prefazione*, Wolff dichiara: "in verità nella *Psychologia empirica* non trattiamo nulla che non sia constatato fedelmente nella certa esperienza"⁹.

In una parola, scrive Jean Ecole, "lo sviluppo della *Psychologia empirica* richiede l'impiego combinato dell'esperienza e della ragione"¹⁰: la ragione, qualificata in termini leibniziani e, prima ancora, platonici, è per Wolff articolata in maniera architettonica, in quanto unione delle facoltà¹¹; l'esperienza, invece, costituisce l'imprescindibile punto di partenza per l'attività razionale.

Fino a qui appare evidente come i temi kantiani esposti nelle due *Introduzioni* alla

⁷ C. Wolff, *Psychologia empirica*, cit., 2 (trad. it. S.F.).

⁸ J. Ecole, "Des rapports de l'expérience et de la raison dans l'analyse de l'âme ou la *Psychologia empirica* de Christian Wolff", in *Introduction à l'opus metaphysicum de Christian Wolff* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1985), 49-77.

⁹ C. Wolff, *Psychologia empirica*, cit., 17* (trad. it. S.F.).

¹⁰ Ecole 1985, 57 (trad. it. S.F.).

¹¹ Cfr. Christian Wolff, *Vernünfftige Gedanken (Deutsche Metaphysik)*, hg. v. Charles A. Corr, in *Christian Wolff Gesammelte Werke*, hg. v. Jean Ecole, Joseph Ehrenfried Hofmann, Marcel Thomann, Hans Werner Arndt (Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1983), I Abteilung, Band 2, 224.

terza Critica possano avere molto in comune con la teoria wolffiana. Il problema della dicotomia ragione-esperienza non viene però affrontata da Wolff con intento sistematico: l'esperienza serve cioè come punto di partenza per l'analisi della ragione, fornendo il materiale percettivo alla facoltà razionale; ciò che interessa a Wolff è "essenzialmente ed esclusivamente la scienza dell'anima, ossia della vita interiore, e non si occupa affatto dei condizionamenti fisiologici, né delle manifestazioni corporali di quella"¹².

Tra ragione ed esperienza vi è dunque un rapporto che è sì problematico, ma non fondamentale: l'intento sistematico wolffiano si rivolge alla logica delle facoltà e non coinvolge direttamente, come in Kant, la relazione tra soggetto e mondo. A questo proposito Ferdinando Luigi Marcolungo sostiene che nella filosofia wolffiana si può riscontrare "una sorta di tensione interna irrisolta e allo stesso tempo insopprimibile, quella tra il rilievo empirico e la giustificazione razionale, che rappresenta a mio avviso il tratto più significativo del progetto wolffiano di una psicologia filosofica"¹³.

È da aggiungere, inoltre, che la sensibilità, la facoltà kantiana che media tra espe-

rienza e intelletto, non ricopre nella filosofia wolffiana lo stesso ruolo. Per Wolff, infatti, la condizione di possibilità della conoscenza di un oggetto si basa sulla prova *a priori* della sua possibilità e non prevede un'assimilazione del molteplice empirico, se non per determinarne le qualità. Per questo motivo, dunque, Kant scrive nella *Critica della ragione pura*:

la rappresentazione di un corpo non contiene assolutamente nulla, nell'intuizione, che possa toccare a un oggetto in se stesso, ma semplicemente l'apparenza di un qualcosa, e il modo in cui noi siamo modificati da esso. Questa recettività della nostra capacità di conoscenza si chiama sensibilità: essa, anche se si potesse penetrare con lo sguardo sino al fondo dell'apparenza, rimarrebbe pur sempre radicalmente distinta dalla conoscenza dell'oggetto in se stesso. La filosofia di Leibniz e di Wolff ha quindi indicato una prospettiva totalmente errata a tutte le indagini sulla natura e l'origine delle nostre conoscenze, col considerare la distinzione tra il sensibile e l'intellettuale semplicemente come logica, mentre essa è evidentemente trascendentale e non riguarda soltanto la forma, come chiarezza o oscurità, bensì l'origine e il contenuto delle conoscenze.¹⁴

È interessante notare la grande rilevanza che Kant attribuisce alla sensibilità in questo paragrafo dell'*Estetica trascendentale* e come questa definizione coinvolga la distinzione tra sensibile e soprasensibile, segnando una rottura decisiva con il pensiero wolffiano¹⁵.

¹² Ecole 1985, 58 (trad. it. S.F.).

¹³ Ferdinando L. Marcolungo, "Christian Wolff e il progetto di una psicologia filosofica", in *Wolffiana III. Christian Wolff tra psicologia empirica e psicologia razionale*, a c. di Ferdinando L. Marcolungo, in Christian Wolff, *Gesammelte Werke*, hg. v. J. Ecole, H.W. Arndt, R. Theis, W. Schneiders, S. Carboncini-Gavanelli (Hildesheim, Zurich, New York Georg Olms Verlag, 2007), 34.

¹⁴ *KrV*, A 44/B 62 [trad. it. in Immanuel Kant, *Critica della ragion pura*, a c. di Giorgio Colli, (Milano: Adelphi, 1976), 98].

¹⁵ Importante, per la nozione kantiana di sensibilità in confronto con quella wolffiana, è la mediazione di

A questo proposito Manfred Kühn sostiene che è nella *Deduzione trascendentale* che si delinea il definitivo allontanarsi di Kant da Wolff e questo allontanamento si basa, in primo luogo, sul nuovo concetto di sensibilità elaborato da Kant¹⁶. In Kant, infatti, è proprio la sensibilità, e non l'intelletto, a far sorgere il problema della distinzione tra sensibile e soprasensibile: essa fa sì che ci sia un dominio dell'intelletto che si riferisce alla na-

Baumgarten. Come è noto, infatti, Baumgarten affidò alla sensibilità un'importanza che non trovava precedenti nella filosofia di Wolff. Elio Franzini scrive, a questo proposito: "L'estetica come 'scienza comune' è consapevole che i mali che la tradizione cartesiana ha individuato nelle 'corrotte potenze inferiori dell'anima' vanno dominati in una direzione non semplicemente distruttiva, in cui cioè non si scambii quel che vi è di 'peccaminoso' nel passionale 'con la totale eliminazione del sensibile'. Ma il sensibile, proprio perché è un'essenziale fonte conoscitiva e si traduce scientificamente nell'estetica, forse 'sorella maggiore' della logica stessa, e in possesso di caratteristiche quali la ricchezza, la nobiltà, la verità e illuminato da una luce certa e vivida, non può essere lasciato preda delle sole retoriche e delle sue topiche" [Elio Franzini, "Verità estetica e scienza comune", in AA.VV., *Baumgarten e gli orizzonti dell'estetica* (Palermo: Aesthetica Edizioni, 1998), 55].

¹⁶ "La Deduzione trascendentale sottolinea in modo decisivo la differenza tra il sistema wolffiano e kantiano. Questa differenza si fonda per Kant, principalmente, sul suo nuovo concetto di sensibilità" [Manfred Kühn, "Der Objektbegriff bei Christian Wolff und Immanuel Kant", in *Aufklärung und Interpretation, Studien zu Kants Philosophie und ihrem Umkreis*, hg. v. H.F. Klemme, B. Ludwig, M. Pauen, W. Stark (Würzburg: Königshausen&Neumann, 1999), 49-50 (trad. it. S.F.)].

tura e che si distingue dal dominio razionale della libertà.

La relazione tra ragione ed esperienza, come ho tentato fin qui di sottolineare, è quindi presente già in Wolff e, tuttavia, questo rapporto viene coinvolto nel progetto sistematico soltanto da Kant, al punto che il concetto di unità empirica diviene il fondamento dell'idea sistematica kantiana. Come è stato possibile, dunque, questo allontanamento decisivo? Quale è stata la mediazione tra la filosofia sistematica wolffiana e quella kantiana riguardo al concetto di esperienza? Indubbiamente un ruolo determinante è stato svolto dalla filosofia di Meier, che, come sottolinea Paola Rumore, ha costituito un punto di riferimento costante per il pensiero kantiano. Come è noto, Kant si è servito dell'*Auszug aus der Vernunftlehre* di Georg Friedrich Meier per i propri corsi di logica tenuti tra il 1756/57 e il 1796¹⁷, scegliendo di avvalersi della filosofia di Meier in quanto seguace, ma soprattutto innovatore di Wolff. Meier, infatti, considera l'anima come una combinazione di forza (*vis*) e sostanza, una duplicità che potrebbe ricordare quella del soggetto kantiano tra empirico e razionale.

¹⁷ Per il rapporto tra Kant e Meier si faccia riferimento a: Elfriede Conrad, *Kants Logikvorlesungen als neuer Schlüssel zur Architektonik der Kritik der reinen Vernunft. Die Ausarbeitung der Gliederungsentwürfe in den Logikvorlesungen als Auseinandersetzung mit der Tradition* (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommannholzboog, 1994); Mirella Capozzi, *Kant e la logica*, I (Napoli: Bibliopolis, 2002); Paola Rumore, *L'Ordine delle idee. La genesi del concetto di "rappresentazione" in Kant attraverso le sue fonti wolffiane (1747-1787)* (Firenze: Le Lettere, 2007), 97-147.

Meier tuttavia, da una parte, non prevede un'unità dell'anima: egli cioè, come Wolff, non prevede un'unione sistematica tra *vis* e *substantia*, tra empirico e razionale; Meier, d'altra parte, di nuovo come Wolff, concepisce l'idea di un'unità sistematica delle facoltà dell'anima fondata su una *vis originaria*¹⁸.

Con quale mediazione avviene, allora, l'allontanamento di Kant dall'idea sistematica wolffiana? Un ruolo piuttosto importante potrebbe essere stato giocato da Hermann

Samuel Reimarus e dalla sua *Vernunftlehre*¹⁹. Nella sua *Logica*, Reimarus si occupa delle delimitazione dei confini della ragione, anticipando la distinzione kantiana tra *Schranke* e *Grenze*, e, riconoscendo l'autonomia della ragione, colloca il fondamento della sua unità nella natura. Reimarus, allontanandosi dalla visione di Wolff, pur rimanendo iscritto nella scolastica wolffiana, sembra allora costituire un punto di transizione che da Wolff conduce a Kant²⁰.

2. Unità e sistema: il “travagliato divenire kantiano” dalla *vis repraesentativa* all'idea sistematica

Nonostante tutte le differenze fin qui sottolineate fra Wolff e Kant, la filosofia wolffiana rimane pur sempre una fonte diretta per il concetto kantiano di *Einheit*. Dalla ricostruzione di Norbert Hinske si evince, a questo proposito, che Kant venne in contatto con la filosofia wolffiana all'incirca a metà degli anni '50 attraverso la mediazione di Baumeister e, soprattutto, di Baumgarten²¹. Se allora prendiamo

¹⁸ Cfr. Norbert Hinske, “Die Wissenschaften und ihre Zwecke. Kants Neuformulierung der Systemidee”, in *7. Internationaler Kant-Kongress (Mainz 1990)* (Bonn-Berlin: Bouvier Verlag 1991), 169-170; Rumore 2007, 106-122; La Rocca 2003, 164. Risulta significativo, per questa analisi, ciò che scrive La Rocca: “Già nella seconda parte della *Auszug* di Meier il concetto di *Lehrart* o *Methodus* era riferito all'ordine dei pensieri, e dunque alla loro interconnessione. Kant mette da subito in rilievo, molto più di quanto lo fosse in Meier, il tema della scienza intesa come insieme di conoscenze. In un appunto databile in un ampio arco di tempo, dal 1760 a 1775, Kant definisce il metodo (*Lehrart*) dicendo che è ‘solo la forma di un tutto di conoscenze secondo la perfezione logica’; in un altro, databile tra il 1769 e il 1775, si dice che ‘metodo (*Methodus*) è l'unità di un tutto di conoscenze derivata da principi (*aus Principien*). [...] Esso fa di un aggregato un sistema e della conoscenza comune una scienza” (La Rocca 2003, 197). La Rocca, inoltre, individua un'esplicita critica a Meier da parte di Kant nella *Logik* Busolt: “Per l'autore un insieme (*Menge*) di verità dogmatiche che siano collegate in modo da formare un tutto è un sistema. Ma non è così. [...] Un sistema è dove l'idea del tutto precede la determinazione delle parti. La definizione del nostro autore di sistema non sarebbe dunque altro che un aggregato” (*V-Lo/Busolt*, AA 24: 631).

¹⁹ Hermann Samuel Reimarus, *Vernunftlehre* (München: Carl Hanser Verlag, 1979).

²⁰ Mi permetto di rimandare a: Serena Feloj, “Metaphor and Boundary. H.S. Reimarus' *Vernunftlehre* as Kant's Source”, in *Lebenswelt. Aesthetics and Philosophy of Experience*, 1 (2011), 29-43; Serena Feloj, “Non tanto i materiali quanto piuttosto il disegno, La *Vernunftlehre* di H.S. Reimarus come fonte di Kant”, in *Philosophical Readings*, III.3 (2011), 78-94.

²¹ Si fa qui riferimento alle *Institutiones metaphysicae* di Baumeister [Friedrich Christian Baumeister, *In-*

in analisi le *Reflexionen* scritte presumibilmente in quel periodo o poco dopo, è possibile constatare come, proprio in corrispondenza con l'assimilazione della filosofia wolffiana, nascono le prime annotazioni kantiane sul concetto di *Einheit* e di *Grund*²². Si prenda, ad esempio, il compendio sull'ottimismo, che corrisponde alla *Reflexion* 3704, databile, secondo Adickes tra il 1753 e il 1754²³. Qui Kant scrive, riferendosi alla filosofia leibniziana: “se si esamina correttamente il progetto che Leibniz fornisce di un suo principio fondamentale, si troverà che espresse la sua posizione su questa idea il più precisamente possibile”²⁴.

È dunque chiaro come Kant si interrogasse già a metà degli anni '50 sulla possibilità di un *Grund* delle facoltà umane ed è, inoltre, significativo che una delle prime *Reflexionen* che affronta il tema del fondamento si rivolga al pensiero di Leibniz che, come è noto,

stitutiones metaphysicae. Ontologiam, Cosmologiam, Psychologiam, Theologiam denique Naturalem Complexae, in *Christian Wolff Gesammelte Werke*, hg. v. J. Ecole, J. E. Hofmann, M. Thomann, H. W. Arndt (Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1988), III Abteilung, Band 25] e alla *Metaphysica* di Baumgarten [Alexander Gottlieb Baumgarten, *Metaphysik*, hg. v. Carl Hermann Hemmerde, Halle in Magdeburgischen, 1766). Cfr. Norbert Hinske, *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der Dreißigjährige Kant* (Stuttgart: Kohlhammer, 1970), 56].

²² Hinske 1970, 55-71.

²³ Il contenuto di questa *Reflexion* verrà riproposto nel 1759 nel *Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus*, in cui Kant si confronta con il concetto baumgarteniano di *Vollkommenheit* (*VBO*, AA 02: 27-35).

²⁴ *Refl*, AA 17: 231 (trad. it. S.F.).

fu il principale e costante punto di riferimento per la filosofia wolffiana.

La presenza di Wolff nel pensiero kantiano è notevole ovviamente nelle *Reflexionen sulla Metaphysica di Baumgarten*, che secondo Adickes sarebbero state scritte nell'ampio periodo che va dal 1764-1765 alla fine degli anni '80. In queste *Reflexionen* Kant esprime il proprio interesse per un pensiero unitario specialmente quando si confronta con la categoria estetica della perfezione elaborata da Baumgarten²⁵. Più in generale, molte delle *Reflexionen* sulla metafisica esprimono la preoccupazione kantiana per la ricerca di unità e comunicano il confronto con il pensiero di Wolff, direttamente o attraverso la mediazione di Baumgarten. Prendiamo, ad esempio, la *Reflexion* 3716 (databile tra il 1764 e il 1768), in cui Kant afferma chiaramente la necessità di trovare il fondamento della ragione: “nulla intorno alla ragione può essere esposto senza un fondamento. Quando noi

²⁵ Tralascio qui la questione che riguarda il rapporto tra perfezione e sublime e il contributo di Baumgarten nell'elaborazione kantiana del sublime. Per questo tema si rimanda al saggio di Claudio La Rocca, *Das Schöne und der Schatten*, in cui, specialmente nel primo e nel quarto paragrafo, mette in relazione i concetti di chiarezza, oscurità e perfezione nella *Metaphysica* di Baumgarten, con particolare riferimento al rapporto tra oscurità e non coscienza nella filosofia wolffiana [Claudio La Rocca, “Das Schöne und der Schatten. Dunkle Vorstellungen und ästhetische Erfahrung zwischen Baumgarten und Kant”, in *Im Schatten des Schönen. Die Ästhetik des Häßlichen in historischen Ansätzen und aktuellen Debatten*, hg. v. Heiner F. Klemme, Michael Pauen, Marie-Luise Raters (Bielefeld: Aisthesis Verlag, 2006), 19-64].

vogliamo sostenere qualcosa attraverso la ragione, allora occorre un fondamento. Cioè l'affermazione *a priori* ha un fondamento, che deve in seguito essere mostrato”²⁶.

Norbert Hinske ricorda, tuttavia, come la discussione kantiana sulla *Metaphysica* di Baumgarten si concentri principalmente sul concetto di perfezione (*Vollkommenheit*), riguardo al quale, come egli fa notare, il testo baumgarteniano non possiede in effetti quell'unità architettonica interna che vorrebbe avere²⁷. Nella *Reflexion* 4025 (anno 1769), discostandosi dall'idea di Baumgarten di perfezione come categoria estetica²⁸ Kant scrive, infatti: “una cosa sarà considerata in modo trascendentale, se verrà esaminata in modo correlato alla sua essenza come la conseguenza; in modo metafisico, se l'essenza verrà considerata nell'aspetto della sua conseguenza come un fondamento”²⁹.

E nella *Reflexion* 4027 si trova: “l'unità trascendentale è logica, relativamente all'essenza delle cose. L'unità metafisica è reale, relativamente alla possibilità in generale. Quella è l'unità del raccoglimento, di ciò che non è contraddittorio. Questa: unità dell'as-

soziazione, in cui il molto è un fondamento per l'uno e l'unità non è arbitraria”³⁰.

Commentando la *Metaphysica* di Baumgarten³¹, sembra, quindi, che Kant riveda il concetto di *Einheit* elaborato da Wolff e ponga una distinzione tra l'unità trascendentale e quella proposta dalla scuola wolffiana³². Per quanto riguarda il concetto kantiano di *Einheit*, Manfred Kühn sostiene che un ulteriore

³⁰ Ibid. (trad. it. S.F.).

³¹ Il pensiero di Baumgarten sebbene non ricopra, come in Kant, la funzione di organizzare l'intero sistema della filosofia, ha però un preciso compito di ricondurre all'ordine i saperi. In un breve saggio sulla funzione dell'arte e dell'estetica in Baumgarten, Elio Franzini scrive: “L'estetica allora, anche nel suo incontrare il variegato mondo dell'arte, è alla ricerca di un 'senso della finitezza' che si esercita su quei territori (o allusivi orizzonti) che sono 'analoghi' della ragione: è la disciplina regolativa, cioè non 'normativa', che, all'interno di un complesso e stratificato 'sistema' di analogie, e volendo porsi come sapere che non si definisce sul piano dello 'specialismo', tende, con spirito leibniziano, ad abbracciare e ordinare una rete di saperi 'minori' legati appunto a modi conoscitivi analogici. [...] Infatti le cose sensibili, gli *aistheta* [...] si presentano come tracce da organizzare per costruire un percorso che ridesti il senso comune, permettendogli di istituire un nucleo unitario di sapere, un sapere che, come dirà Kant, si schematizzi intorno a 'regole'” (Franzini 1998, 54-57).

³² Non solo Wolff, ma anche Baumgarten fondavano infatti l'unità dell'anima sulla *vis repraesentativa*, teoria che, come è noto, Kant rifiuta. A questo proposito La Rocca scrive che la teoria della percezione di Baumgarten si basa “su una teoria, metafisica e insieme cognitiva, dell'anima come una *vis repraesentativa universi*, che tanto Wolff quanto Baumgarten – seppur in forma differente – assumono da Leibniz” (La Rocca 2006, 41).

²⁶ *Refl*, AA 17: 256 (trad. it. S.F.).

²⁷ Hinske 1970, 60.

²⁸ Le *Reflexionen* 4025, 4026 e 4027 sono rivolte a un'analisi dell'attributo di unità (*unum*) che Baumgarten, nella sua *Metaphysica*, attribuisce alla perfezione. A questo proposito La Rocca scrive che la bellezza, nel pensiero di Baumgarten, prevede un accordo secondo un concetto di unità (*ad unum*), perciò i “tre livelli della bellezza indicano la totalità degli elementi che contribuiscono alla *perfectio* dei sensi” (La Rocca 2006, 31).

²⁹ *Refl*, AA 17: 389 (trad. it. S.F.).

e importante mediatore della filosofia wolffiana per il pensiero di Kant, soprattutto tra il 1764 e il 1769, fu Johann Heinrich Lambert³³. Lambert si interroga, infatti, sulla possibilità dei concetti *a priori* e sostiene che i principi di fondamento (*Grundbegriffe*) devono possedere due caratteristiche: per prima cosa, “la mera presentazione di un concetto semplice ne individua la possibilità e questo contemporaneamente si imprime su di noi con la sua presentazione”³⁴; inoltre i concetti semplici o i concetti fondamentali sono “totalmente indipendenti” dall’esperienza³⁵. Secondo Lambert, dunque, per determinare la possibilità di un concetto *a priori* (di un concetto semplice) è sufficiente mostrarlo in modo non contraddittorio. Per Kühn sarebbe proprio questa la concezione di principio *a priori*, in quanto fondamento del sistema, con cui si confronta Kant, al punto che negli anni ’60 Kant potrebbe essere definito niente più che un discepolo di Lambert³⁶. Soltanto da metà degli anni ’70 e, specialmente, con la prima *Critica*, Kant si allontanerà da Lambert definitivamente per confrontarsi direttamente con Wolff.

Infatti, se Kant espone il proprio pensiero sulla teoria wolffiana soprattutto nelle lezioni

di logica³⁷, è però con la prima *Critica*, sin dalla prima edizione, che il confronto con Wolff diventa del tutto esplicito e la rottura decisiva. Nella *Critica della ragione pura* Kant scrive:

noi dovremmo dunque un giorno seguire il metodo rigoroso del celebre Wolff, il più grande fra tutti i filosofi dogmatici. Costui diede per la prima volta l’esempio (e mediante questo esempio divenne in Germania il promotore di quello spirito di penetra-

³⁷ Kant utilizzò per gli anni in cui tenne il suo corso di logica la *Auszug aus der Vernunftlehre* di Meier. A questo proposito Giorgio Tonelli scrive: “È noto che nel periodo che intercorre tra la pubblicazione delle *Beobachtungen* e quella della *Kritik der Urteilskraft* gli accenni diretti a questioni di estetica che compaiono nelle opere a stampa di Kant si possono contare sulle dita. Non è altrettanto noto, invece, come egli andasse rivolgendo continuamente simili questioni sia per interesse proprio, sia in occasione dei corsi soprattutto di antropologia, che egli tenne regolarmente a partire dal Wintersemester 1772-73, e come il corso di tali meditazioni sia ampiamente documentato sia dai frammenti del *Nachlass* sia dai *Kolleghefte* sinora editi. E gli storici non si sono poi per nulla curati [a eccezione del tentativo del Alfred Bäumler, *Das Irrationalitätsproblem in der Aesthetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft* (Halle: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1923)] del fatto molto importante che in simili questioni di estetica vengono coinvolti numerosissimi concetti appartenenti alla psicologia empirica, che ricompaiono senza esplicita connessione coll’estetica quasi a ogni passo dei grandi scritti, dalla *Dissertatio* alle opere critiche” [Giorgio Tonelli, “Kant, dall’estetica metafisica all’estetica psicoempirica. Studi sulla genesi del criticismo (1754-1771) e sulle sue fonti”, in *Memorie dell’Accademia delle scienze di Torino*, Serie 3, Tomo 3, Parte II (1955), 135].

³³ Kühn 1999, 43-46.

³⁴ Johann Heinrich Lambert, *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrtum und Schein*, hg. v. Günter Schenk (Berlin: Akademie-Verlag, 1990), 326 (trad. it. S.F.).

³⁵ *Ibid.*, 368-369.

³⁶ Kühn 1999, 45.

zione, che fino a questo momento non si è ancora spento), del modo in cui si deve prendere il cammino sicuro di una scienza, stabilendo dei principi con valore di leggi, determinando chiaramente i concetti, cercando il rigore delle dimostrazioni, evitando i salti arditi nelle illazioni. Proprio per questo, egli era anche precipuamente atto a porre in tale situazione una scienza, quale è la metafisica, se gli fosse venuto in mente di prepararsi in anticipo il terreno, mediante la critica dell'organo, cioè della stessa ragione pura. Una mancanza, la sua, che è da attribuirsi non tanto a lui quanto piuttosto al modo di pensare dogmatico della sua epoca.³⁸

Un'analisi dettagliata del rapporto tra Kant e Wolff nel periodo critico non potrebbe però certamente essere esaurita in poche pagine. Quello che Mariano Campo definì "il travagliato divenire kantiano" in relazione alla filosofia wolffiana richiederebbe, infatti, per uno studio completo, un esame attento delle opere kantiane in parallelo alle lezioni o alle *Reflexionen* elaborate negli anni a esse corrispondenti. Mi limito, allora, a un semplice confronto tra il concetto di unità sistematica in Kant e in Wolff che vorrebbe mostrare come Kant si sia via via discostato dalla scuola wolffiana, da Baumgarten e Meier, per elaborare un concetto, come quello di unità dell'esperienza, che sembrerebbe non condividere quasi nulla con la psicologia empirica. Fin qui si è detto che Kant, dalla metà degli anni '50 fino agli anni '70, ha sempre discusso, attraverso la lettura di Baumgarten, Meier, Lambert o Baumeister, le categorie del pensiero wolffiano. Il concetto, tuttavia, che qui vorrei approfondire

³⁸ *KrV*, B XXXVI-XXXVII (trad. it. cit., 37-38).

nel periodo delle tre Critiche è quello di *Grund* sistematico.

Come fa notare Norbert Hinske, Wolff ebbe un'importanza notevole per la filosofia tedesca del XVIII secolo principalmente perché stabilì che la filosofia doveva essere studiata come una scienza³⁹. Anche la sua idea di sistema, chiaramente, risente di questa definizione della filosofia: Wolff sostiene, infatti, che l'idea sistematica sia la naturale conseguenza del metodo dimostrativo-matematico da lui esposto. Nell'*Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften*, Wolff scrive: "io, infine, conduco tutto insieme in un simile ordine, come capirò e riconoscerò uno dall'altro, e in tal modo a partire dal fondamento=scienza costruisco un sistema, poiché tutte le teorie sono connesse insieme l'una con l'altra come le membra del corpo umano, e da quelle derivano diverse distinzioni, e sempre una c'è per volere dell'altra"⁴⁰.

³⁹ Norbert Hinske, "Die Philosophie Christian Wolffs und ihre Langfristfolgen", in *Aufklärung und Interpretation. Studien zu Kants Philosophie und ihrem Umkreis*, hg. v. Heiner F. Klemme, Bernd Ludwig, Michael Pauen, Werner Stark (Würzburg: Königshausen&Neumann, 1999), 30.

⁴⁰ Christian Wolff, *Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften, die er in deutsche Sprache von der verschiedenen Theilen der Welt-Weisheit heraus gegeben*, in *Christian Wolff Gesammelte Werke*, hg. v. Jean Ecole, Joseph Ehrenfried Hofmann, Marcel Thomann, Hans Werner Arndt, Charles A. Corr (Hildesheim und New York: Georg Olms Verlag, 1973), I Abteilung, Bd. 9, 228 (§ 78; trad. it. S.F.). Si noti in questa citazione l'evidente distanza che separa la filosofia kantiana da Wolff in relazione al concetto di filosofia. A questo proposito La Rocca scrive: "Sono due i

L'idea di sistema appare qui piuttosto chiara: attraverso il metodo matematico Wolff individua un fondamento al quale ricondurre tutte le teorie, formando così una connessione unitaria. Il metodo matematico permette dunque a Wolff di formulare una nuova idea di sistema: un sistema che, attraverso un procedimento deduttivo, trova il suo fondamento in un concetto, o, piuttosto, in una facoltà (*vis*).

Il fondamento individuato da Wolff è però una semplice unità degli oggetti o delle teorie, una connessione, e non un collegamento interno, come sarà, invece, per Kant: alla teoria di Wolff occorre, infatti, un principio, una facoltà a garanzia dell'unità dell'anima. Se, dunque, il passaggio da natura a libertà in Kant richiede un principio, il principio di finalità, per mostrare come nella stessa natura e nello stesso soggetto possano coesistere due territori differenti, dell'intelletto e della ragione, a Wolff occorre una facoltà che riunisca le funzioni dell'anima, che non permetta alcun tipo di duplicità. Nel § 529 della *Psychologia rationalis* Wolff dunque afferma: “dalla capacità rappresentativa universale, limitata materialmente dalla posizione del corpo organico nell'universo e limitata formalmente alle mutazioni degli

concetti di filosofia (e dunque di sistema filosofico) che vanno, seppur brevemente, richiamati per chiarire questa connessione: quello ‘scolastico’ e quello ‘cosmopolitico’. La filosofia costituisce un sistema nel senso che in parte si è già visto, quello di un ‘sistema di ogni conoscenza filosofica’ inteso come un organismo sorretto dal principio generatore di un’idea” (La Rocca 2003, 173).

organi dei sensi, si può restituire l'ordine (*ratio*) di tutte le cose, che sono osservate riguardo all'anima”⁴¹.

La *vis repraesentativa* non è quindi assimilabile a un principio *a priori* kantiano su cui si fonda il sistema trascendentale; essa è piuttosto ciò da cui viene dedotto l'ordine delle facoltà: “tutto ciò che si svolge nella nostra anima – scrive Mariano Campo – tutto quanto il contenuto della psicologia empirica (sappiamo già che la psicologia empirica osserva e che la psicologia razionale spiega) può trovare la sua spiegazione nella *vis repraesentativa universi* che compete all'anima, o meglio che è l'anima stessa”⁴².

La *vis repraesentativa* costituisce dunque l'essenza dell'anima e delle sue manifestazioni psichiche: è l'essenza della sensazione, dell'immaginazione, della memoria e dell'intelletto. La *vis repraesentativa* è la natura dell'anima, in quanto sua generica capacità, e l'essenza dell'anima, in quanto facoltà comune alle diverse funzioni dell'anima. Per concludere, Mariano Campo afferma: il con-

⁴¹ C. Wolff, *Psychologia rationalis*, cit., 449 (trad. it. S.F.).

⁴² Mariano Campo, *Christian Wolff e il razionalismo precritico*, in *Gesammelte Werke Materialien und Dokumente*, hg. v. Jean Ecole, Joseph Ehrenfried Hofmann, Marcel Thomann, Hans Werner Arndt, Charles A. Corr (Hildesheim und New York: Georg Olms Verlag, 1980), III Abteilung, Bd. 9, 323. Coerentemente con quanto afferma Campo, La Rocca scrive che la *vis repraesentativa* consiste in quella facoltà che svolge la funzione di fondamento per tutto ciò che vi è di mutevole e variabile nell'anima (Cfr. La Rocca 2006, 43).

etto di *vis repraesentativa materialiter et formaliter limitata*

non è un concetto primordiale o un principio originario, ma è un coacervo di determinazioni. Suppone di già e implica, non solo 1) il concetto di *repraesentatio* e 2) quello di una *vis* individuata e attiva, ma anche 3) l'*universum* reale e 4) il *corpus organicum* e 5) degli *organa sensoria*. Suppone già il riconoscimento realista di tutte le varie determinazioni strutturali ed esistenziali del mondo, di cui l'anima fa parte, e con cui l'anima si trova connessa in determinate relazioni.⁴³

La *vis repraesentativa* richiede, infatti, un metodo e, soprattutto, una deduzione: si vedrà ora come questo punto sia forse quello che più separa il concetto kantiano di sistema da quello wolffiano⁴⁴.

⁴³ Campo 1980, 327.

⁴⁴ Si confronti la necessità di una deduzione del fondamento individuato da Wolff con ciò che Kant scrive nella *Critica della ragion pura*: “ogni conoscenza, dal punto di vista soggettivo, o è storica o è razionale. La conoscenza storica è *cognitio ex datis*; la conoscenza razionale, invece, è *cognitio ex principiis*. Una conoscenza potrà essere data originariamente in un modo qualsiasi, ma in chi la possiede essa sarà storica, quando costui la possiede soltanto nella misura in cui gli è stata data dall'esterno (e non ha alcuna importanza, che gli sia stata data per esperienza immediata o mediante una narrazione, oppure per mezzo dell'istruzione, cioè di conoscenze generali). Perciò una persona che abbia veramente imparato un sistema di filosofia, per esempio quello wolffiano, quand'anche abbia in mente tutti i principi, le definizioni e le dimostrazioni, nonché la partizione dell'intero sistema, e quand'anche possieda tutto ciò sulla punta delle dita, non avrà tuttavia null'altro che una completa conoscenza storica della filosofia wolffiana: egli saprà e giudicherà soltanto

3. Sistema e metodo

Un interessante articolo di Norbert Hinske, “Die Wissenschaften und ihre Zwecke. Kants Neuformulierung der Systemidee”, mostra la distanza che separa Kant da Wolff in relazione al rapporto tra sistema e metodo. Ho già sottolineato come Kant proponga una connessione tra sistema e metodo nella *Dottrina del metodo* della *Critica della ragione pura* e come questa connessione determini la concezione di sistema nelle due introduzioni alla *Critica della capacità di giudizio*. In Kant è chiaro come il sistema trascendentale si basi su un'architettura della ragione e si fondi su un'idea, l'idea dell'unità sistematica che, se nella *Critica della ragione pura* era garantita dall'unità dell'appercezione, nella *Critica della capacità di giudizio* è garantita dall'unità dell'esperienza secondo il principio di finalità della natura. Per Kant, quindi, il metodo è il metodo di indagine della natura che determina le “condizioni formali di un sistema completo della ragione pura. A questo fine, dovremo occuparci di una disciplina, di un canone, di un'architettura, infine di una storia della ragione pura, e dovremo compiere, dal punto di vista trascendentale, ciò che nelle scuole si cerca di fare – però con cattivi risultati – rispetto all'uso

quello che gli è stato dato. Se vorrete contestargli una definizione, egli non saprà onde desumerne un'altra. Egli si è formato sul modello di una ragione estranea, ma la facoltà imitativa non si identifica con la facoltà produttiva: la conoscenza, cioè, non è sorta in lui dalla ragione” (*KrV*, A836/B 864).

dell'intelletto in generale, sotto il nome di logica pratica"⁴⁵.

Il metodo è, quindi, per Kant conseguente al fondamento del sistema; per Wolff, invece, come si è detto, il metodo di una filosofia come scienza è il metodo matematico, da cui può essere dedotto il fondamento sistematico: metodo matematico, scientifico e dimostrativo vengono a sovrapporsi e identificarsi⁴⁶.

⁴⁵ Ibid., A 707/B 736 (trad. it. cit., 710). In polemica con Wolff e la scuola wolffiana, anche nella *EEKU* Kant afferma: “regna un grave malinteso, molto dannoso anche per il modo di trattare la scienza, su ciò che debba intendersi per *pratico*, in un’accezione che possa riferirsi a una *filosofia pratica*. Si è creduto di poter includere nella filosofia pratica la politica e l’economia politica, le regole dell’economia domestica comprese quelle del galateo, i precetti per il benessere e la dietetica, sia dell’anima che del corpo (perché no, allora, ogni arte e mestiere?) [cfr. C. Wolff, *Philosophia practica universalis methodo scientifica pertractata*, in *Christian Wolff Gesammelte Werke*, hg. v. Jean Ecole, Joseph Ehrenfried Hofmann, Marcel Thomann, Hans Werner Arndt (Hildesheim und New York: Georg Olms Verlag, 1971), II Abteilung, Band 10]; e questo perché tutte queste discipline contengono un complesso di proposizioni pratiche. Ma le proposizioni pratiche sono sì distinte per il tipo di rappresentazione dalle proposizioni teoretiche, che contengono la possibilità delle cose e le loro determinazioni, ma non ne sono distinte per il contenuto, a eccezione di quelle che considerano la *libertà* sotto leggi. Tutte le restanti non sono altro che la teoria di ciò che appartiene alla natura delle cose” [*EEKU*, AA 20: 196; trad. it. in Immanuel Kant, *Prima introduzione alla Critica del Giudizio*, a c. di Luciano Anceschi e Paolo Mangano (Roma-Bari: Laterza, 1979), 66].

⁴⁶ Cfr. Hinske 1991, 166-167.

Il metodo matematico permette allora il riconoscimento del fondamento sistematico principalmente per tre motivi: chiarisce esattamente il concetto, porta ad avere delle prove ed è una sicura garanzia che le premesse verranno rispettate⁴⁷.

Per contrapporsi ai “cattivi risultati” ottenuti nelle scuole, nella *Critica della ragione pura* Kant afferma:

i concetti della ragione, come si è detto, sono semplici idee, e non trovano certamente alcun oggetto in una qualsiasi esperienza: non per questo, tuttavia, si può dire che essi designino oggetti immaginari, assunti al tempo stesso come possibili. I concetti della ragione sono pensati solo problematicamente, in modo che sia possibile fondare, in relazione a essi (intesi come finzioni euristiche), i principi regolativi dell’uso sistematico dell’intelletto nel campo dell’esperienza.⁴⁸

Kant, dunque, sostiene che i concetti della ragione sono finzioni euristiche, principi regolativi, e non costitutivi, e vengono a delineare il disegno, l’architettura del sistema, non ne costituiscono il materiale.

Wolff parla, come farà in un certo senso Kant, di “*experientiae indubitae*” da cui discendono altre proposizioni⁴⁹, e tuttavia il metodo matematico costituisce l’unico modo per garantire, in quanto principio del sistema, il collegamento tra le premesse e le loro conseguenze. Non vi è, cioè, alcuna idea di unità sistematica *a priori*: la stessa unità richiede un metodo di deduzione; da qui la

⁴⁷ Cfr. *ibid.*, 166.

⁴⁸ *KrV*, A 771/B 799 (trad. it. cit., 759).

⁴⁹ Cfr. Hinske 1991, 168.

critica kantiana all'idea sistematica di Wolff. Per prima cosa Kant fa notare che esiste una profonda differenza tra matematica e filosofia, che non permette la trasposizione del metodo matematico a quello filosofico. Come potrebbe, infatti, la matematica definire un concetto sintetico *a priori*? Come potrebbe, dunque, trovare il fondamento sistematico? Il metodo matematico è allora soltanto un metodo particolare, che può servire unicamente per gli oggetti della matematica, ma che nulla può avere a che fare con il metodo universale della ragione che Kant vuole descrivere⁵⁰. L'idea di un sistema, come quello

⁵⁰ A questo proposito può essere interessante ricordare ciò che Kant scrive nella *Reflexion* 903: "Chiamo ciclope un tale dotto. Egli è un egoista della scienza, gli è necessario un altro occhio, così da vedere il suo oggetto anche dal punto di vista degli altri uomini. Su ciò si fonda l'umanità delle scienze, dare cioè la socievolezza del giudizio, dal momento che ci si sottopone insieme al giudizio di un altro. Le scienze ragionanti, quelle che si possono propriamente imparare e che sempre si accrescono senza che quanto acquisito abbia bisogno di essere messo alla prova e di un esame fiscale, sono quelle in cui propriamente si danno ciclopi. Il ciclope della letteratura è il più arrogante, ma ci sono ciclopi teologi, giuristi e medici. Anche ciclopi geometri. A ognuno si deve accompagnare un occhio di fabbrica particolare. – Al medico la critica della nostra conoscenza naturale, al giurista la nostra conoscenza del diritto e della morale, al teologo la nostra metafisica. Al *geometra* la critica della conoscenza razionale in genere. Il secondo occhio è cioè quello della conoscenza di sé della ragione umana, senza il quale non abbiamo alcuna misura a occhio della grandezza della nostra conoscenza. Quella dà la base di rilevamento per la misurazione. [...] Non è la forza, ma il fatto che sia monocolo, che fa di un dotto un ciclope.

di Wolff, costruito sulla mera connessione tra premesse e conclusioni mediante un metodo analitico è perciò impossibile. Appare quindi evidente in che senso Kant avesse bisogno di costruire una nuova idea di sistema fondata su un principio *a priori*: come scrive Norbert Hinske, "il distacco dal metodo matematico di Wolff, in tutta evidenza, va di pari passo in un primo momento con una distinzione dell'idea di sistema generale"⁵¹.

In polemica con la teoria wolffiana, Kant elabora, innanzi tutto, una distinzione tra si-

Non basta apprendere molte altre scienze, ma la conoscenza di sé dell'intelletto e della ragione. *Anthropologia transscendentalis*" (*Refl*, AA 15: 395; trad. it. S.F.). In relazione a questa *Reflexion* Hohenegger scrive: "Kant qui esamina e censura non tanto la divisione del lavoro, quanto i dotti divisi o meglio separati in ambiti disciplinari che egoisticamente non sono in grado di giudicare la propria scienza per mancanza di una concezione critica e architettonica. Anche qui il sapere in grado di fare ciò, l'*anthropologia transscendentalis*, non è una scienza con dichiarati limiti disciplinari, ma è 'conoscenza di sé dell'intelletto e della ragione', vale a dire ciò che altrove, negli stessi anni, Kant chiama metafisica" [Hansmichael Hohenegger, *Kant, filosofo dell'architettura. Saggio sulla Critica della facoltà di giudizio* (Macerata: Quodlibet, 2004), 48]. Nella *Critica della ragione pura*, inoltre, Kant scrive: "Occorre perciò spiegare e determinare le scienze, non già in base alla descrizione fornita a loro riguardo dall'autore, bensì in conformità dell'idea, che troviamo fondata nella natura stessa della ragione (partendo dall'unità naturale delle parti raccolte dall'autore), e bisogna procedere così per il fatto che tutte le scienze sono concepite dal punto di vista di un certo interesse universale" (*KrV*, A 834/B 862; trad. it. cit., 807).

⁵¹ Hinske 1991, 168 (trad. it. S.F.).

stema empirico e sistema razionale, che viene riproposta in apertura nella *EEKU*⁵², ma che aveva già trovato espressione all'inizio degli anni '60 nelle lezioni di logica⁵³: qui Kant afferma che soltanto una verità razionale *a priori* può fondare il sistema ed esclude il campo della conoscenza empirica dal territorio della conoscenza sistematica⁵⁴. Nella *Logik Blomberg* si legge, infatti: "l'autore delimita il significato di queste parole [edificio teorico/sistema] per mostrare in quale è applicata una mera e unica verità dogmatica. Una migliore definizione di uno/sistema può essere la seguente: un sistema è una massa o una molteplicità di molte conoscenze semplici o legate insieme, e di verità, che raccogliendo queste stesse individuano un tutto"⁵⁵.

E nella *Logik Philippi*, in riferimento a Meier, si trova: "l'autore chiama un edificio teorico, un sistema una moltitudine di frasi dogmatiche unite insieme; ci sono tuttavia anche altri tipi di sistema, che non hanno a

che fare con la dogmatica. Allora tutti i sistemi della conoscenza sono o razionali o storici. [...] Wolff ha costruito il primo sistema matematico completo. Un sistema dogmatico è perciò un'unione di diverse verità razionali che sono tenute insieme grazie a un fondamento"⁵⁶.

Nella *Logik Blomberg*, inoltre, Kant distingue chiaramente tra sistema razionale e sistema empirico, differenziando l'idea di unità del sistema dalla semplice connessione: "ogni sistema deve condurre presso di sé un'unità; allora questa unità può costituire o una coordinazione, come nella conoscenza degli storici, o la subordinazione al fondamento"⁵⁷.

Nella *Critica della ragione pura*, infine, si trova: "una logica generale, ma pura, si occupa quindi soltanto di principi *a priori*, ed è un canone dell'intelletto e della ragione, solo però riguardo al carattere formale del loro uso, qualsivoglia possa poi essere il contenuto (empirico oppure trascendentale). Una logica generale si chiama invece applicata, nel caso in cui si rivolga alle regole dell'uso dell'intelletto, sotto le condizioni empiriche soggettive che la psicologia ci insegna"⁵⁸.

⁵² "Se per filosofia si intende il sistema della conoscenza razionale mediante concetti, ciò basta a distinguerla da una critica della ragione pura, che contiene, certo, una ricerca filosofica sulla possibilità d'una simile conoscenza, ma che non fa parte di un tale sistema, del quale, invece, delinea ed esamina, prima di ogni cosa persino l'idea" (*EEKU*, AA 20: 171; trad. it. cit., 65).

⁵³ Nella *V-Lo/Herder*, ma soprattutto, negli anni '70, nella *V-Lo/Blomberg* e nella *V-Lo/Philippi*.

⁵⁴ Per queste affermazioni può essere fatto un confronto con ciò che Lambert scrive nel § 633 del *Neues Organon* (J. H. Lambert, *Neues Organon*, cit., 402-403).

⁵⁵ *V-Lo/Blomberg*, AA 24: 100 (trad. it. S.F.).

⁵⁶ *V-Lo/Philippi*, AA 24: 399 (trad. it. S.F.).

⁵⁷ *V-Lo/Blomberg*, AA 24: 100 (trad. it. S.F.). Si veda anche ciò che Kant afferma nella *Reflexion 2227*: "Tutti i sistemi sono o storici o razionali. In quello [storico] si trova l'intelletto empirico, in questo [razionale] l'unità razionale. In quello c'è un'unità sintetica solo se il molto è fondamento dell'uno [...], in quello analitica solo se il molteplice è collegato insieme attraverso un fondamento *a posteriori* o *a priori*" (*Refl*, AA 16: 277-278; trad. it. S.F.).

⁵⁸ *KrV*, A 53/B 78 (trad. it. cit., 110).

A questo punto, nell'allontanamento di Kant da Wolff, diventa decisivo il primato dell'intero (*Ganze*) sulla parte (*Teil*). Come si è tentato di mostrare, nel tentativo di costruire una filosofia come scienza Wolff applica il metodo di una disciplina particolare, il metodo matematico; Kant, invece, vuole individuare il metodo universale della ragione umana. Se, inoltre, Wolff è interessato unicamente alla connessione tra le premesse e le conclusioni o tra le diverse facoltà dell'anima, Kant, al contrario, intende costruire un sistema che possieda una propria unità interna. Come sostiene La Rocca, "il riferimento al tutto non soltanto guida l'interpretazione, ma decide anzitutto del senso e del valore delle proposizioni filosofiche. Il 'tutto della scienza' di cui si fa qui parola è appunto generato dall'idea che, come afferma un passo importante della *prima Critica*, 'si trova nella ragione come un germe, in cui si celano – ancora involuppate ed a stento riconoscibili dall'osservazione microscopica – tutte le parti'"⁵⁹.

Nella *Logik Blomberg* si legge, infatti: "gli uomini hanno un intelletto separato: da un lato, quello che si rivolge principalmente alla parte è sottile (*Subtil*); dall'altro, quello che si rivolge principalmente all'intero è grande (*Große*)"⁶⁰.

In una riflessione del 1790, contenuta nella *Logik Busolt*, Kant afferma "un sistema è ciò in cui l'idea dell'intero ha la priorità sulla determinazione della parte. Un aggregato,

invece, è ciò in cui la conoscenza della parte ha la priorità sul concetto dell'intero"⁶¹.

La stessa idea si trova nella *Critica della capacità di giudizio* quando Kant scrive:

la capacità di giudizio riflettente, che ha il compito di risalire dal particolare della natura all'universale, abbisogna pertanto di un principio che essa non può ricavare dall'esperienza, perché essa deve appunto fondare l'unità di tutti i principi empirici sotto principi ugualmente empirici ma superiori e dunque fondare la possibilità della subordinazione sistematica di tali principi fra loro. Un tale principio trascendentale, dunque, la capacità di giudizio può darselo solo da sé.⁶²

Se quindi per Wolff il sistema era il risultato finale, o conseguente, dell'applicazione del metodo matematico, per Kant la costruzione di un progetto sistematico dell'intero è il punto di partenza, il fondamento originario, che dà il primato all'idea e non al ragionamento dimostrativo. La filosofia kantiana, perciò, "delinea ed esamina prima di ogni cosa persino l'idea"⁶³, essa si occupa "non tanto dei materiali, quanto piuttosto del disegno"⁶⁴: la priorità è dunque data all'idea sistematica.

⁶¹ *V-Lo/Busolt*, AA 24: 631 (trad. it. S.F.). A questo proposito si veda anche ciò che Kant afferma nella *V-Lo/Pölitik*: "La scienza è un sistema della conoscenza in cui l'idea dell'intero sta sempre a fondamento di ciò che determina la suddivisione" (*V-Lo/Pölitik*, AA 24: 597).

⁶² *KU*, AA 5: 186 [trad. it. in Immanuel Kant, *Critica della capacità di giudizio*, a c. di Leonardo Amoroso (Milano: BUR, 2004), 2 voll., 95].

⁶³ *EEKU*, AA 20: 195 (trad. it. cit., 65).

⁶⁴ *KrV*, A 707/B 736 (trad. it. cit., 709).

⁵⁹ La Rocca 2003, 162.

⁶⁰ *V-Lo/Blomberg*, AA 24: 100 (trad. it. S.F.).

Segnalate le divergenze tra Wolff e Kant, la filosofia trascendentale tenta di risolvere il problema del sistema in modo del tutto estraneo alla scuola wolffiana, anzi in modo, forse, opposto, ossia mediante il principio di finalità che permette di pensare l'unità dell'esperienza, morale e teoretica. Per questo motivo, probabilmente, la *EEKU* si rivolge costantemente e in maniera polemica a Leibniz e Wolff: Kant deve soddisfare due necessità, ossia chiarire che il fondamento sistemico non può essere una facoltà del soggetto e, insieme, affermare che l'idea del sistema è prioritaria su tutto. Potremmo allora sostenere che se nelle prime *due Critiche* Kant poteva lasciare ancora qualche dubbio sul suo legame con la scuola wolffiana, qui l'opposizione è netta ed esplicita⁶⁵.

Il principio di finalità, che permette a Kant di costruire una filosofia come scienza, è quindi alla base dell'idea di sistema. Norbert Hinske sostiene che “è la riflessione sull'intenzione che conduce una scienza che dà l'informazione su ciò che appartiene o

non appartiene alla sua estensione e su quale importanza – quale “posto” (“*Stelle*”) – spetta a ogni singola parte nel contesto della sua questione”⁶⁶.

Una scienza è dunque costituita da una concatenazione di fini, l'uno all'altro subordinati, che individua un fine ultimo, un principio fondamentale, da cui discende l'unità sistematica della scienza stessa⁶⁷. Nella *Wiener Logik* si legge, infatti: “la conoscenza della ragione deve essere sotto un sistema totalmente speculativo. Il sistema allora si regge su un principio a priori. Questa è la filosofia in senso scolastico. Si ha tuttavia anche una filosofia secondo un *conceptu cosmico*, che è una scienza del fine ultimo della ragione umana”⁶⁸.

⁶⁶ Hinske 1991, 174 (trad. it. S.F.).

⁶⁷ In riferimento a quest'idea e al rapporto tra Kant e Wolff, La Rocca afferma: “Sviluppando in senso nuovo l'istanza wolffiana del *Selbstdenken*, Kant richiede qualcosa di diverso e di più radicale. [...] Ma il punto reale di differenza consiste in quella che possiamo chiamare la tesi, che abbiamo messo in luce, della trascendenza del senso propria delle proposizioni filosofiche, una tesi che vale per Kant e non vale per Wolff. Ogni proposizione rimanda per il suo senso al tutto della scienza, questa al tutto ideale della filosofia ‘in sé’, e quest'ultima a sua volta a un sistema teleologico non puramente conoscitivo che investe, come dice Kant, l'intera destinazione dell'uomo’. Wolff, per Kant, non aveva colto la logica architettonica della filosofia: la sua filosofia è un inutile *Magazin* della ragione, ma privo di architettonica, ed egli stesso è un tecnico della ragione, un *Vernunftkünstler*” (La Rocca 2003, 177-179).

⁶⁸ *V-Lo/Wiener*, AA 24: 798 (trad. it. S.F.). Nella *Critica della ragione pura* l'espressione “*conceptu cosmico*” viene resa con *Weltbegriff*.

⁶⁵ Chiaramente il lessico che Kant utilizza è però ancora assimilabile a quello della scuola wolffiana: si pensi, ad esempio, all'uso che Kant fa del termine “facoltà superiore” nell'incipit del secondo paragrafo della *EEKU*. Qui Kant scrive: “la discussione non verte sulla divisione d'una filosofia, ma sulla nostra facoltà della conoscenza *a priori* mediante concetti (la facoltà superiore)” (*EEKU*, AA 20: 201; trad. it. cit., 73). Wolff chiama, infatti, l'intelletto facoltà superiore; Kant, tuttavia, si riferisce principalmente alla distinzione baumgarteniana tra facoltà superiori e inferiori in base alla loro autonomia. Si pensi, inoltre, all'uso che Kant fa del termine *Kraft*, che per alcuni aspetti ricorda la *vis* wolffiana.

Con l'idea di un sistema di fini si ha, allora, la rottura definitiva tra Wolff e Kant: la filosofia intesa come scienza non può consistere in un aggregato di contenuti, né nella semplice applicazione di un metodo; essa deve guardare all'intero e costruire un'unità sulla base di un'idea, non sulla base dell'esperienza, individuando così il suo fine ultimo.

Attraverso questo confronto, seppur breve, tra Wolff e Kant ho cercato di chiarire ulteriormente il concetto di sistema che si viene a delineare con la terza *Critica*, che sta alla base della soluzione kantiana al problema dell'applicazione della morale nel mondo empirico: è un'idea del tutto, che mira a cogliere l'intero, sulla base di una duplicità dell'esperienza, che risulta, se letta alla luce del principio di finalità, sensibile e soprasensibile allo stesso tempo. Attraverso questa nozione di sistema, che si discosta da quella wolffiana, Kant può allora pensare come possibile una mediazione tra il dominio della morale e quello della natura.

Hume e la determinazione morale nella *Kritik der praktischen Vernunft*

Emanuele Tredanaro

Universidade Federal de Lavras

(Brasil)

Fu la critica di Hume alle categorie classiche dell'indagine epistemologica che liberò Kant risvegliandolo dal sonno dogmatico, come egli stesso afferma nel *Vorwort* dei *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, e che lo portò a orientarsi in un'altra direzione, permettendogli di compiere la ricerca che culminerà nella stesura della *KrV*. "Ich gestehe frei: die Erinnerung des David Hume war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach und meinen Untersuchungen im Felde der speculativen Philosophie eine ganz andre Richtung gab"¹. Più esattamente, Kant specifica che la propria risposta allo scetticismo humeano andò ben al di là della sfera della ricerca scientifica, finendo con l'interessare tutta la metafisica, come, per esempio, ribadito nella *KpV*: "Was nun meine Bearbeitung in der Kritik der reinen Vernunft betrifft, die zwar durch jene Humische Zweifellehre veranlaßt ward, doch viel weiter ging und das ganze Feld der reinen theoretischen Vernunft im synthetischen Gebrauche, mithin auch des-

¹ *ProL*, AA 04: 260.06-09.

jenigen, was man Metaphysik überhaupt nennt, befaßte"².

Il rischio di minare alle basi la possibilità stessa di costruire un sistema oggettivo e universale di conoscenza – organizzato secondo il modello offerto da Newton – fu, dunque, avvertito da Kant in egual misura anche per gli altri ambiti della tradizione metafisica, in particolare quelli della morale e della religione. Basti ricordare che, così come l'intera filosofia di Hume si concentrò prevalentemente su tre ordini di problemi – epistemologici, morali, religiosi –, allo stesso modo Kant sottopose al vaglio critico le pretese dialettiche della ragion pura nel suo uso, tanto speculativo quanto pratico, circa questioni di natura sia epistemologica sia morale sia teologica. Nonostante non vi siano citazioni relative a Hume nella parte dialettica delle tre *Critiche*, non si errerebbe di molto nell'individuare, anche attraverso questa constatazione di un parallelismo di intenti e obiettivi, un dialogo sistematico con Hume da parte di Kant³.

Ciò che, tuttavia, qui preme analizzare è in particolare l'incidenza e l'influenza di Hume sulla filosofia morale⁴ di Kant, come

² *KpV*, AA 05: 52.31-53.01.

³ Sulla ricezione di Hume nell'*Aufklärung*, cfr. gli studi generali di Reinhard Brandt und Heiner F. Klemme, *David Hume in Deutschland* (Marburg: Universitätsbibliothek, 1989) e di Günter Gawlick und Lothar Kreimendahl, *Hume in der deutschen Aufklärung. Umriss einer Rezeptionsgeschichte* (Bad Cannstadt: Frommann-Holzboog, 1987).

⁴ Per una analisi della rilevanza della filosofia della religione di Hume in Kant e, in particolar modo, per la formulazione in Kant della critica alla teologia ra-

ci è offerta nella *KpV*, cioè nell'opera in cui Kant organizza nella sua forma definitiva la sua teoria morale, dopo la prima presentazione fatta nella *GMS*. Così come per la filosofia teoretica, anche la risoluzione del problema fondamentale della filosofia morale di Kant può essere considerata come un tentativo consapevole di rispondere alle conclusioni scettiche di Hume sulla capacità della ragione, in quanto pura, di presentarsi come principio *a priori* di determinazione delle nostre deliberazioni. In questa prospettiva, la *KpV* si presta a essere letta come lo scritto volto a confutare "l'errore di Hume" anche in ambito morale, errore derivato dalla tesi secondo cui è nelle passioni che si deve ricercare il fondamento della morale, essendo la determinazione della volontà da parte della ragione limitata a una relazione di natura meramente strumentale. Il che coincide col sostenere che, in ultima analisi, la determinazione morale, dal momento che si origina nella sfera della passività sensibile, non può mai realizzarsi per libertà, secondo principi oggettivi e universali, ma soltanto secondo un processo di determinazione meccanicistica soggettiva e estemporanea.

Cercheremo di mostrare, perciò, come questa lettura sia possibile a partire dal testo di Kant, utilizzando a tal proposito le cita-

zionale, cfr. Dieter-Jürgen Löwisch, "Immanuel Kant und David Humes Dialogues concerning Natural Religion. Ein Versuch zur Aufhellung der Bedeutung von Humes Spätschrift für die Philosophie Immanuel Kants, im Besonderen für die *Kritik d. reinen Vernunft*", in *Kant-Studien*, 56.2 (1965), 170-207.

zioni relative a Hume presenti nella *KpV*. In particolare, questo percorso sarà sviluppato in tre momenti: in primo luogo, proporremo alcune osservazioni circa la ricezione di Hume da parte di Kant nei testi precritici, per render conto del contesto da cui si origina la *KpV*; proveremo, poi, attraverso la contestualizzare delle citazioni di Hume nella *KpV* – di cui saranno riportati ampi passaggi – a sottolineare la posizione strategica del pensiero di Hume nell'architettura di questo lavoro di Kant, più esattamente nella *Vorrede* e nell'*Erstes Hauptstück* dell'"Analytik der reinen praktischen Vernunft", "Von den Grundsätzen der reinen praktischen Vernunft"; infine, proveremo a riflettere su questi stessi passaggi, a partire dal testo di Hume, per evidenziare in che termini il filosofo scozzese costituisce condizione necessaria e sufficiente – vale a dire, fonte – delle tesi di Kant.

1.

Datare con precisione il momento in cui Kant incontra il pensiero di Hume, in generale, e, in particolare, la filosofia morale dello scozzese, nonchè individuare il momento a partire dal quale l'influsso di Hume inizia a esercitarsi sistematicamente sulla filosofia kantiana, ha sempre presentato difficoltà di natura filologica ed ermeneutica. In tal senso, ci sembra ancora valida la posizione minimalista di Vorländer che, da un lato, riconosceva l'impossibilità, di fatto, di porre una parola definitiva sulla questione, dall'altro indicava

una ragionevole metodologia di ricostruzione della rilevanza filosofica di Hume in Kant, a partire dal riscontro nel testo kantiano dei risultati che il dialogo tra i due filosofi produce tra gli anni '60 e '70⁵. D'altra parte, non possono essere ignorati quegli elementi contestuali che, pur essendo esterni al testo kantiano, offrono un punto di osservazione privilegiato, utile, per lo meno in una certa misura, per alcune prime provvisorie osservazioni.

Innanzitutto, perciò, sembra opportuno far riferimento al rapporto che Kant intrattene in modo diretto⁶ con Hamann a partire dal 27 luglio del 1759, giorno in cui l'autore delle *Sokratische Denkwürdigkeiten* – che furono date alle stampe proprio in quell'anno – invia a Kant la prima di una serie di lettere, dalla quale si originerà una corrispondenza quasi trentennale e una altrettanto longeva amicizia personale, bilanciata da una aperta contrapposizione intellettuale⁷. È in questa missiva di Hamann che si incontra una prima traccia esplicita di Hume. Per ribadire la

⁵ Cfr. Karl Vorländer, *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk* [Hamburg: Meiner, 1977² (1924)], 152.

⁶ Hamann già conosceva il lavoro di Kant sin dal 1756, come è riscontrabile dalle osservazioni – spesso ambivalenti – che gli dedica in alcune sue lettere destinate al fratello Johann Christoph e all'amico comune Johann Gotthelf Lindner. Cfr. Johann Georg Hamann, *Briefwechsel. Erster Band 1751-1759*, hg. v. Walther Ziesemer und Arthur Henkel (Wiesbaden: Insel, 1955), 190 (28 aprile 1756), 198 (maggio 1756), 226 (4 agosto 1756).

⁷ Cfr. Irmgard Piske, *Offenbarung – Sprache – Vernunft. Zur Auseinandersetzung Hamanns mit Kant* (Frankfurt a.M.: Lang, 1989).

propria posizione fideistica e anti-illuministica, Hamann cita Hume chiamandolo in causa a sostegno della tesi che anche la filosofia deve fondarsi sulla fede, utilizzando ingegnosamente a tal fine la parola “Glauben” nel suo duplice significato di “fede” e “credenza”.

Der attische Philosoph, *Hume*, hat den Glauben nöthig, wenn er ein Ey eßen und ein Glas Waßer trinken soll. Er sagt: Moses, das Gesetz der Vernunft, auf das sich der Philosoph beruft, verdammt ihn. Die Vernunft ist euch nicht dazu gegeben, dadurch weise zu werden, sondern eure Thorheit und Unwißenheit zu erkennen; wie das Mosaische Gesetz der Juden nicht sie gerecht zu machen, sondern ihnen ihre Sünden sündlicher. Wenn er den Glauben zum Eßen und trinken nöthig hat: wozu verleugnet er sein eigen *Principium*, wenn er über höhere Dinge, als das sinnliche Eßen und trinken urtheilt.⁸

In generale, quello che si evince dalla lettera è che Hamann ricorre a nozioni-cardine della filosofia humeana – quali abitudine, esperienza e, appunto, credenza – articolandole a proprio agio di fronte a Kant, senza avvertire la necessità di ulteriori spiegazioni o contestualizzazioni specifiche. Questo il prosieguo della lettera:

Wenn *Hume* nur aufrichtig wäre, sich selbst gleichförmig – Allen seinen Fehler ungeachtet ist er wie Saul unter den Propheten. Ich will ihnen eine Stelle abschreiben, die ihnen beweisen soll, daß man im Schertz und ohn sein Wißen und Willen die Wahrheit predigen kann, wenn man auch der größte Zweifler wäre und wie die Schlange über das zwei-

⁸ *Br*, AA 10: 15.01-08.

feln wollte, was Gott sagt. Hier ist sie: “Die christl. Religion ist nicht nur mit Wunderwerken am Anfange begleitet gewesen, sondern sie kann auch selbst heut zu Tage von keiner vernünftigen Person ohne ein Wunderwerk geglaubt werden. Die bloße Vernunft ist nicht zureichend uns von der Wahrheit derselben zu überzeugen, und wer immer durch den Glauben bewogen wird derselben Beyfall zu geben, der ist sich in seiner eigenen Person eines beständig fortgesetzten ununterbrochnen Wunderwerkes bewusst, welche alle Grundsätze seines Verstandes umkehrt und demselben eine Bestimmung giebt das zu glauben, was der *Gewohnheit und Erfahrung* am meisten zuwider und entgegen ist”.⁹

Sembra, dunque, evidente che Hamann stia presupponendo – o addirittura sia consapevole – che Kant abbia avuto già modo di familiarizzarsi con il pensiero di Hume.

Ciò sarebbe confermato dalle testimonianze dirette di Borowski, relativamente al quinquennio anteriore, e di Herder, quanto al periodo immediatamente posteriore. Il primo riferisce che, almeno a partire dalla metà degli anni '50, da quando cioè egli divenne allievo di Kant, la filosofia inglese, specialmente la filosofia morale di Hume e Hutcheson, costituisce non solo interesse primario per Kant, ma, nel caso specifico di Hume, lo strumento per allenare e irrobustire la propria riflessione filosofica¹⁰. Il secon-

⁹ Ibid., 15.13-26.

¹⁰ Cfr. Ludwig Ernst Borowski, *Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kant's* (Königsberg: Nicolovius, 1804), 170: “in den Jahren, da Ich zu seinen Schülern gehörte, waren ihm Hutcheson und Hume, jener im Fache der Moral, dieser in seinen tiefen philosophischen Untersuchungen, ausnehmend werth. Durch Hume besonders bekam seine

do, che invece fu allievo di Kant dal 1762 al 1764, riporta che Kant si dedicava a studi di vario genere che, sul fronte più strettamente filosofico, avevano come interlocutori anche Crusius e Hume accanto agli esponenti della metafisica classica tedesca, e la filosofia della natura e la filosofia morale come centro di interesse¹¹. Non sembra fuori luogo notare che di questi anni è il *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen* (1763) e di poco posteriore una *Na-*

Denkkraft einen ganz neuen Schwung. Er empfahl diese beiden Schriftsteller uns zum sorgfältigsten Studium”. Per una ricostruzione delle linee generali del dibattito sull’attendibilità dei biografii di Kant che ebbero modo di conoscerlo in vita e frequentarlo, cfr. Manfred Kühn, *Kant. A Biography* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 7-16.

¹¹ Cfr. Johann Gottfried Herder, *Briefe zu Beförderung der Humanität. Sechste Sammlung* (Riga: Hartknoch, 1795), Brief 79, 172-174: “Ich habe das Glück genossen, einen Philosophen zu kennen, der mein Lehrer war. Er, in seinen blühendsten Jahren, hatte die fröhliche Munterkeit eines Jünglings, die, wie ich glaube, ihn auch in sein greisestes Alter begleitet. [...] Mit eben dem Geist, mit dem er Leibniz, Wolff, Baumgarten, Crusius, Hume prüfte und die Naturgesetze Keppler’s, Newton’s, der Physiker verfolgte, nahm er auch die damals erscheinenden Schriften Rousseau’s, seinen »Emil« und seine »Heloise«, sowie jede ihm bekannt gewordene Natur-entdeckung auf, würdigte sie und kam immer zurück auf unbefangene Kenntniß der Natur und auf moralischen Werth des Menschen. Menschen-, Völker-, Naturgeschichte, Naturlehre, Mathematik und Erfahrung waren die Quellen, aus denen er seinen Vortrag und Umgang belebte. [...] Dieser Mann, den ich mit größter Dankbarkeit und Hochachtung nenne, ist Immanuel Kant; sein Bild steht angenehm vor mir”.

chrift (1765) – che esamineremo in breve –, scritti, entrambi, nei quali si fa evidente, se non addirittura stridente, il conflitto tra il razionalismo tedesco e le nuove istanze filosofiche dell'Illuminismo, ormai mature in Kant.

Per quanto riguarda, invece, la presenza esplicita di Hume nei testi kantiani, i primi riferimenti al filosofo scozzese si riscontrano un decennio dopo, nel 1764, quando Kant è impegnato nella preparazione delle *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*. È infatti nel *Vierter Abschnitt*, “Von den Nationalcharaktern, in so fern sie auf dem unterschiedlichen Gefühl des Erhabenen und Schönen beruhen”, che incontriamo una notazione antropologica circa la differenza di ingegno tra bianchi e neri, reiterata da Kant sulla base di un esempio proposto da Hume¹².

Die Neger von Afrika haben von der Natur kein Gefühl, welches über das Läppische stiege. Herr Hume fordert jedermann auf, ein einziges Beispiel anzuführen, da ein Neger Talente gewiesen habe, und behauptet: daß unter den hunderttausenden von Schwarzen, die aus ihren Ländern anderwärts verführt werden, obgleich deren sehr viele auch in Freiheit gesetzt werden, dennoch nicht ein einziger jemals gefunden worden, der entweder in Kunst oder Wissenschaft, oder irgend einer andern rühmlichen Eigenschaft etwas Großes vorgestellt habe, obgleich unter den Weißen sich beständig welche aus dem niedrigsten Pöbel empor schwingen und durch vorzügliche Gaben in der Welt ein Ansehen

¹² Cfr. David Hume, *Of National Characters*, in *The Philosophical Works*, ed. by Thomas H. Green & Thomas H. Grose (London: Longmans, Green, and Co., 1882), III, 252.

erwerben. So wesentlich ist der Unterschied zwischen diesen zwei Menschengeschlechtern, und er scheint eben so groß in Ansehung der Gemüthsfähigkeiten, als der Farbe nach zu sein.¹³

Anche tra le annotazioni e gli appunti lasciati da Kant in relazione alle *Beobachtungen* si riscontrano due riferimenti diretti a Hume: il primo – derubricato sotto il titolo “Von der religion im natürlichen Zustande” – ricorda il punto di vista humeano per il quale il bello, in quanto fondato sul piacere, è superiore al bello derivante da mere costruzioni razionali¹⁴; il secondo – tratto dai *Losse Blätter* – propone, di nuovo, osservazioni di carattere antropologico, ma, stavolta, sulla differenza di ruoli tra uomini e donne nella storia della specie e della civiltà umana¹⁵. In tutti e tre i

¹³ *GSE*, AA 02: 253.01-12.

¹⁴ Cfr. *BGSE*, AA 10: 120.11-121.2 (Phase η): “Die richtige Erkenntnis des Weltbaues nach Newton ist vielleicht das schönste Produkt der vorwitzigen Menschlichen Vernunft indessen merkt Hume an daß der Philosoph in diesem ergozlichen Nachsinnen leichtlich durch ein kleines braunes Magdchen kann gestöhrt werden u. daß die Regenten durch die Kleinheit der Erde gegen das Weltall nicht bewogen werden ihre Eroberungen zu verachten. Die Ursache ist weil es zwar schön aber unnatürlich ist sich ausser dem Kreise den uns der Himmel hier bestimmt hat zu verlieren Eben so ist es auch mit den erhabenen Betrachtungen über den Himmel der Seeligen”.

¹⁵ Cfr. *BGSE*, AA 10: 183.09-16 (Phase η): “Herr Hume glaubt, ein Frauenzimmer ohne die Kenntniß der Geschichte ihres Vaterlandes oder von Griechenland und Rom könne niemals den Umgang mit Leuten von Verstand unterhalten. Er bedenkt aber nicht, daß sie nicht dazu sind, den Männern zum Unterhalt des Nachdenkens, sondern zur Erholung

luoghi menzionati, sembra che Hume, sebbene risulti non essere più utilizzato appena come strumento di studio, ma come interlocutore degno di essere considerato e citato apertamente, ancora abbia un ruolo marginale nell'impianto argomentativo del testo kantiano, limitandosi ad apparire quale suggello di affermazioni non meglio dimostrate.

Forse, più interessante per la presente proposta di lettura risulterà la menzione di Hume da parte di Kant nella *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765-1766*, prospetto delle discipline di quel semestre accademico, organizzate secondo il seguente schema: 1. metafisica, 2. logica, 3. etica, 4. geografia fisica. È presentando il corso di etica che Kant scrive:

Ich werde für jetzt die allgemeine praktische Weltweisheit und die Tugendlehre, beide nach Baumgarten, vortragen. Die Versuche des Shaftesbury, Hutcheson und Hume, welche, obzwar unvollendet und mangelhaft, gleichwohl noch am weitesten in der Aufsuchung der ersten Gründe aller Sittlichkeit gelangt sind, werden diejenige Präcision und Ergänzung erhalten, die ihnen mangelt; und indem ich in der Tugendlehre jederzeit dasjenige historisch und philosophisch erwäge, was geschieht, ehe ich anzeige, was geschehen soll, so werde ich die Methode deutlich machen, nach welcher man den Menschen studiren muß, nicht allein denjenigen, der durch die veränderliche Gestalt, welche ihm sein zufälliger

von demselben zu dienen. Die Geschichte nutzt gar nichts ohne einen Grad von Philosophie, wenn es auch nur die moralische wäre. In dieser aber braucht das Frauenzimmer nur den Theil der Geschichte, der die Sittlichkeit betrifft, welche sich auf ihr Geschlecht bezieht".

Zustand eindrückt, entstellt und als ein solcher selbst von Philosophen fast jederzeit verkannt worden; sondern die Natur des Menschen, die immer bleibt, und deren eigenthümliche Stelle in der Schöpfung.¹⁶

A Hume, da una parte, è riconosciuto – insieme a Shaftesbury e Hutcheson¹⁷ – il merito di essersi immerso nell'indagine dei principi primi della moralità quanto più profondamente era possibile; d'altra parte, però, gli è rimproverato il fatto di aver realizzato un mero tentativo, non riuscendo a portare a termine una ricerca che possa essere considerata esaustiva. Se questo appare il motivo per cui è, comunque, da preferirsi Baumgarten¹⁸, quale riferimento teorico per le lezioni del corso di etica, crediamo sia importante notare il modo in cui Hume si trasforma per Kant in un trampolino di lancio per la realizzazione di una filosofia morale che possa dirsi completa e precisa. Al di là del riferimento *stricto sensu* alle lezioni del corso universitario, questa bozza di programma sembra di centrale rilevanza per quanto riguarda l'identificazione della presenza di Hume nella filosofia morale kantiana e del suo influsso sulla stessa, esattamente perchè è a partire

¹⁶ *NEV*, AA 02: 311.21-32.

¹⁷ Cfr. Dieter Henrich, "Hutcheson und Kant", in *Kant-Studien*, 49 (1957/58), 49-69, in cui Hutcheson è ritenuto il vero responsabile del risveglio di Kant dal sonno dogmatico in filosofia morale.

¹⁸ Come è risaputo, i testi di riferimento per le lezioni di etica sono quelli di Alexander Gottlieb Baumgarten, *Initia philosophiae practicae*, (Halle: Carl Hermann Hemmerde, 1760) ed *Ethica philosophica* [Halle: Carl Hermann Hemmerde, 1763³ (1740)].

dai rilievi mossi a Hume che Kant individua esplicitamente, già alla metà degli anni '60, il criterio metodologico e l'obiettivo da tenere a mente in vista di una rifondazione della filosofia morale¹⁹. In cosa consista, propriamente, il difetto della proposta teorica di Hume e degli inglesi, Kant lo preannuncia nella prima parte della *NEV*:

Die moralische Weltweisheit hat dieses besondere Schicksal, daß sie noch eher wie die Metaphysik den Schein der Wissenschaft und einiges Ansehen von Gründlichkeit annimmt, wenn gleich keine von beiden bei ihr anzutreffen ist; wovon die Ursache darin liegt: daß die Unterscheidung des Guten und Bösen in den Handlungen und das Urtheil über die sittliche Rechtmäßigkeit gerade zu und ohne den Umschweif der Beweise von dem menschlichen Herzen durch dasjenige, was man Sentiment nennt, leicht und richtig erkannt werden kann; daher, weil die Frage mehrentheils schon vor den Vernunftgründen entschieden ist, welches in der Metaphysik sich nicht so verhält, kein Wunder ist, daß man sich nicht sonderlich schwierig zeigt, Gründe, die nur einigen Schein der Tüchtigkeit haben, als tauglich durchgehen zu lassen. Um deswillen ist nichts gemeiner, als der Titel eines Moralphilosophen und nichts seltener, als einen solchen Namen zu verdienen.²⁰

¹⁹ Per una opposta proposta di analisi – che, per esplicita presa di posizione contro l'interpretazione dominante, legge il *NEV* a prescindere dal processo evolutivo del pensiero kantiano – cfr. Herman Jan de Vleeschauwer, *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766 d'Immanuel Kant* (Pretoria: Publication Committee of the University of South Africa, 1965), in particolare 6-7.

²⁰ *NEV*, AA 02: 311.09-20.

Il problema, dunque, è che, se per la filosofia morale si pretende scientificità e fondatezza, sia il criterio di discriminazione tra bene e male sia quello di giustificazione dell'obbligazione morale non possono risolversi a una questione di sentimento – di sensibilità soggettiva –, ma devono rifarsi a un principio che permetta una conoscenza oggettiva di ciò che nella natura umana si presenta come fondamento assoluto e infallibile della deliberazione morale. Né tale fondamento può essere individuato secondo un principio di efficienza, che si caratterizza come quel principio di pragmatica utilità, proprio più della precettistica moralista che della filosofia morale. Si tratta, al contrario, di quel principio di perfezione caro alla scuola wolffiana, la cui irrinunciabilità ancora induce Kant ad affidarsi per le sue lezioni ai testi di filosofia morale di Baumgarten. Tuttavia – ed è qui che ci sembra risieda l'importanza di questa traccia humeana – non senza la consapevolezza che ormai quel confronto serio con la dimensione sentimentale, evitato dall'etica del cosiddetto razionalismo dogmatico, non può più essere rimandato, vista la forza con cui l'ideologia illuministica costringe all'osservazione sperimentale e emancipatrice della natura umana.

Il ruolo giocato, già in questi anni, dalla filosofia morale anglo-scozzese è chiaro: se utilizzassimo trivialmente i momenti della triade dialettica hegeliana, potremmo dire che Hume, qui affiancato da Shaftesbury e Hutcheson, rappresenta, nella filosofia morale di Kant, un momento di antitesi, necessaria negazione del momento di tesi (il sistema di etica di stampo wolffiano, che si ri-

vela ormai inadeguato e insoddisfacente) e, al tempo stesso, momento di apertura verso un successivo momento di sintesi (che sarà costituito dalla futura elaborazione di un sistema critico di filosofia morale). Il che non vuol dire che sia possibile rintracciare qui, *ante litteram*, elementi di pensiero critico. Rimane solo un'ultima osservazione: che proprio nella *NEV*, Hume si trova menzionato esplicitamente per l'ultima volta, prima di riapparire, soltanto dopo circa un quindicennio, direttamente nella *KrV*.

2.

Ciò che potrebbe lasciare interdetti è che nella *KpV*, a differenza di quanto accade nella *KrV*, in cui i riferimenti diretti a Hume sono pochi e molto diluiti all'interno del testo, lo scozzese è apertamente chiamato in causa soltanto in due parti specifiche: nella *Vorrede* e nel secondo paragrafo intitolato “Von der Befugniß der reinen Vernunft im praktischen Gebrauche zu einer Erweiterung, die ihr im speculativen für sich nicht möglich ist”, posto alla fine dell'*Erstes Hauptstück* dell'“Analytik der reinen praktischen Vernunft”, “Von der Grundsätzen der reinen praktischen Vernunft”. Tuttavia, una cosa analoga accadeva già nei *Prol*, in cui i riferimenti a Hume si concentrano soprattutto nel *Vorwort* e nel *Beschluß*, “Von der Grenzbestimmung der reinen

Vernunft”²¹. In entrambi questi due scritti, visto anche il rapporto quantitativo tra le pagine che compongono le due opere e i richiami a Hume, questi si presenta come l'interlocutore privilegiato di Kant, come se la trattazione del tema in questione, la determinazione dei principi e la delimitazione dell'ambito e dell'uso della ragione, non potesse cominciare se non confrontandosi con i rilievi critici mossi da Hume – in ambito sia speculativo sia pratico – e non potesse concludersi se non ritornando a questi stessi rilievi affrontati inizialmente, per confutarli, dimostrandone l'infondatezza. In tal senso, entrambi questi lavori di Kant, potrebbero essere letti come articolati in funzione di una risposta a Hume.

In particolare, nella *KpV*, lo iato esistente tra la collocazione delle due parti del testo, in cui di Hume è fatta esplicita menzione, è tale che, quasi istintivamente, si è indotti a chiedersi, da un lato, se ha senso e utilità dal punto di vista interpretativo confrontare la *Vorrede* e il secondo paragrafo del capitolo primo, dall'altro, se il testo che è circoscritto da queste due parti risponda in qualche modo a esse. Proviamo, dunque, innanzi tutto, a esaminare la prima di queste due questioni,

²¹ È da riconoscere che la presenza di Hume nei *Prol* si avverte anche in altri passaggi (cfr. *Prol*, 04: 272.01; 273.01; 270.17-22) – che, tuttavia, non forniscono ulteriori elementi rispetto alle due parti indicate – e, in maniera più corposa, nello *Zweiter Theil der transscendentalen Hauptfrage*, “Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?”, ai paragrafi 27, 29 e 30 (cfr. *Prol*, 04: 310.17ss.; 312.01ss.; 313.08ss.), le cui osservazioni, però, sono contenute e più ampiamente sviluppate nel *Beschluß*.

attraverso la comparazione degli specifici “passaggi humeani” rintracciabili nella *Vorrede* e nel secondo paragrafo del capitolo primo. Ciò che da subito può essere rilevato è un parallelismo marcato, quasi pedissequo, tra la funzione che i richiami a Hume svolgono nell’argomentazione della parte introduttiva dell’opera e quella cui essi rispondono nella parte conclusiva del primo capitolo. Per comodità si citeranno i passi della *Vorrede*, indicando in nota quelli che vi corrispondono nel secondo paragrafo del primo capitolo. Così si legge nella *Vorrede*:

Hume würde sich bei diesem System des allgemeinen Empirisms in Grundsätzen auch sehr wohl befinden; denn er verlangte, wie bekannt, nichts mehr, als daß statt aller objectiven Bedeutung der Nothwendigkeit im Begriffe der Ursache eine bloß subjective, nämlich Gewohnheit, angenommen werde, um der Vernunft alles Urtheil über Gott, Freiheit und Unsterblichkeit abzusprechen; und er verstand sich gewiß sehr gut darauf, um, wenn man ihm nur die Principien zugestand, Schlüsse mit aller logischen Bündigkeit daraus zu folgern.²²

²² *KpV*, AA 05: 13.06-12. L’analogo passaggio nel secondo paragrafo del primo capitolo recita: “David Hume, von dem man sagen kann, daß er alle Anfechtung der Rechte einer reinen Vernunft, welche eine gänzliche Untersuchung derselben nothwendig machten, eigentlich anfing, schloß so. [...] Nun ist es, sagt er, unmöglich, die Verbindung, die zwischen einem Dinge und einem anderen (oder einer Bestimmung und einer anderen, ganz von ihr verschiedenen), wenn sie nicht in der Wahrnehmung gegeben werden, *a priori* und als nothwendig zu erkennen. Also ist der Begriff einer Ursache selbst lügenhaft und betrügerisch und ist, am gelindesten davon zu reden, eine so fern noch zu entschuldigende Täuschung, da die Gewohnheit (eine subjective

In primo momento Kant sembra caratterizzare Hume come esponente di un “empirismo universale”, a partire dalla constatazione che anche l’*Erkenntnistheorie* dello scozzese si basa sul principio di abitudine, quale fondamento – soggettivo – dell’unica possibile spiegazione del concetto di relazione causale, data l’indimostrabilità della necessità oggettiva di tale connessione tra eventi contigui e successivi. Si tratta della chiosa della densa pagina precedente, nella quale Kant segnala il pericolo derivante da una concezione *a posteriori* della conoscenza, ma soprattutto la contraddizione intrinseca di tale modello cognitivo, che finisce col pretendere di dimostrare in modo meramente razionale, ossia *a priori*, che non è possibile nessuna conoscenza *a priori* (cfr *KpV*, AA 05: 12.06-13.05, in particolare 12.08-13). Nel corrispondente passaggio del secondo paragrafo del primo capitolo, Kant è ancora più esplicito, ricordando le accuse di illusorietà falsa e ingannevole che una concezione empirista della conoscenza muove alla necessità oggettiva della relazione di causa.

Ma, ritornando alla *Vorrede*, ciò che subito dopo Kant rileva è, in effetti, una ulteriore contraddizione, stavolta interna al pensiero humeano, che non permetterebbe di annoverare Hume tra gli esponenti di un empirismo universale e assoluto.

Nothwendigkeit), gewisse Dinge oder ihre Bestimmungen öfters neben oder nach einander ihrer Existenz nach als sich beigesellt wahrzunehmen, unvermerkt für eine objective Nothwendigkeit, in den Gegenständen selbst eine solche Verknüpfung zu setzen, genommen” (*KpV*, AA 05: 50.13-51.16).

Aber so allgemein hat selbst Hume den Empirism nicht gemacht, um auch die Mathematik darin einzuschließen. Er hielt ihre Sätze für analytisch, und wenn das seine Richtigkeit hätte, würden sie in der That auch apodiktisch sein, gleichwohl aber daraus kein Schluß auf ein Vermögen der Vernunft, auch in der Philosophie apodiktische Urtheile, nämlich solche, die synthetisch wären (wie der Satz der Causalität), zu fällen, gezogen werden können. Nähme man aber den Empirism der Principien allgemein an, so wäre auch Mathematik damit eingeflochten.²³

Kant ricorda, infatti, come la matematica sia ancora ritenuta da Hume una scienza, cioè un tipo di conoscenza universale e oggettiva, in quanto sviluppata sulla base di principi analitici e apodittici. Al di là della notazione kantiana volta a ribadire il carattere sintetico dei giudizi matematici, interessa notare come Kant ponga Hume di fronte a un bivio: o la matematica offre un chiaro esempio del fatto che la ragione è in grado di produrre giudizi

²³ *KpV*, AA 05: 13.12-19. Si legge nel passaggio corrispondente nel secondo paragrafo del primo capitolo: “Die Mathematik war so lange noch gut weggekommen, weil Hume dafür hielt, daß ihre Sätze alle analytisch wären, d.i. von einer Bestimmung zur andern um der Identität willen, mithin nach dem Satze des Widerspruchs fortschritten [...]. Aber endlich muß jene wegen ihrer apodiktischen Gewißheit so hochgepriesene Wissenschaft doch dem Empirismus in Grundsätzen aus demselben Grunde, warum Hume an der Stelle der objectiven Nothwendigkeit in dem Begriffe der Ursache die Gewohnheit setzte, auch unterliegen und sich unangesehen alles ihres Stolzes gefallen lassen, ihre kühne, *a priori* Bestimmung gebietende Ansprüche herabzustimmen, und den Beifall für die Allgemeingültigkeit ihrer Sätze von der Gunst der Beobachter erwarten” (*KpV*, AA 05: 52.04-18).

apodittici *a priori*, dal che però deriva che la ragione può procedere allo stesso modo anche in filosofia, ovvero nella conoscenza del principio di causalità; o si accetta come assolutamente valido un punto di vista empirista, che – oltre a non superare la contraddizione interna evidenziata in precedenza – tuttavia non ammette, coerentemente, la possibilità di continuare a credere nella matematica come in una scienza, dovendo i principi di quest’ultima essere derivati anch’essi dall’esperienza e dall’abitudine, e dipendere così dall’approvazione, dell’osservazione empirica di volta in volta possibile, come puntualizzato nel secondo paragrafo del primo capitolo.

Und so offenbart sich der allgemeine Empirism als den ächten Scepticism, den man dem Hume fälschlich in so unbeschränkter Bedeutung beilegte, da er wenigstens einen sicheren Probestein der Erfahrung an der Mathematik übrig ließ, statt daß jener schlechterdings keinen Probestein derselben (der immer nur in Principien *a priori* angetroffen werden kann) verstattet, obzwar diese doch nicht aus bloßen Gefühlen, sondern auch aus Urtheilen besteht.²⁴

²⁴ *KpV*, AA 05: 13.28-14.04. Così il relativo passaggio nel secondo paragrafo del primo capitolo: “Auf diese Weise führt Humens Empirism in Grundsätzen auch unvermeidlich auf den Scepticism selbst in Ansehung der Mathematik, folglich in allem wissenschaftlichen theoretischen Gebrauche der Vernunft (denn dieser gehört entweder zur Philosophie, oder zur Mathematik). Ob der gemeine Vernunftgebrauch (bei einem so schrecklichen Umsturz, als man den Häuptern der Erkenntniß begegnen sieht) besser durchkommen, und nicht vielmehr noch unwiederbringlicher in eben diese Zerstörung alles Wissens werde verwickelt werden, mithin ein all-

Si chiude così l'argomentazione kantiana della *Vorrede*, svelando l'obiettivo cui mirava sin dall'inizio: qualsiasi teoria coerentemente empirista, cioè universalmente empirista, sfocia inevitabilmente in una visione scettica della conoscenza che, di fatto, finisce con l'impedire qualsiasi uso della ragione, valendo l'esperienza, imprevedibile e mai certa, come unico metro di giudizio. E ciò relativamente non solo all'uso teoretico e scientifico della ragione, ma al suo uso in generale e, conseguentemente, anche all'uso pratico, come Kant rimarca nel secondo paragrafo del primo capitolo.

Dall'utilizzo che Kant fa di Hume in questi passaggi nella *Vorrede* e nel secondo paragrafo del primo capitolo, sembra evidente che il dialogo con Hume ancora si concentri soprattutto sul tema che, almeno dal risveglio dal sonno dogmatico – ma si è visto che una traccia in tal senso potrebbe già risalire alla metà degli anni '60 – vede Kant coinvolto nel confronto con lo scozzese. Benchè il senso generale, tanto della *Vorrede* quanto del secondo paragrafo del primo capitolo, sia inserito in un orizzonte di filosofia pratica, dal momento che in questione è la possibilità di definire, attraverso l'individuazione di un principio morale basato sulla legge di causalità (cfr. *KpV*, AA 05: 50.01-03), il carattere *a priori*, l'estensione e i limiti dell'uso della ragione come causa di determinazione della volontà (cfr. *KpV*, AA 05: 12.01-05), di fat-

gemeiner Scepticism nicht aus denselben Grundsätzen folgen müsse (der freilich aber nur die Gelehrten treffen würde), das will ich jeden selbst beurtheilen lassen" (*KpV*, AA 05: 52.21-24).

to, il problema per il quale Kant interloquisce con Hume è ancora prettamente speculativo, inerendo alla possibilità di determinare la necessità oggettiva del concetto di relazione causale. Dato lo sfondo generale, è chiaro che la trattazione del tema sia funzionale alla dimostrazione della capacità della ragion pura di essere pratica, ma, *stricto sensu*, Hume non è citato per i suoi contributi nella filosofia morale, bensì per quelli offerti nella teoria della conoscenza. Non è un caso che i passaggi analizzati si focalizzino su concetti-chiave propri di un lessico eminentemente epistemologico.

È nel prosieguo dell'argomentazione kantiana nel secondo paragrafo del primo capitolo, che questo stesso problema si articola esplicitamente in vista di una declinazione più prossima alla filosofia morale, in risposta al problema, posto sin dal titolo, cioè se e in che misura sia legittimamente possibile che la ragion pura valichi, attraverso un suo uso pratico, quei confini che il suo uso speculativo le imponeva (cfr. *KpV*, AA 05: 50.10-12). Procediamo, quindi, alla disamina di questi passaggi in cui il richiamo a Hume sembra offrire l'opportunità di apprezzare l'applicazione all'ambito pratico del problema teoretico relativo alla determinazione della necessità oggettiva della categoria di causalità. Questa la prima menzione di Hume che si incontra in tale direzione:

Daß Hume, wenn er (wie es doch auch fast überall geschieht) die Gegenstände der Erfahrung für Dinge an sich selbst nahm, den Begriff der Ursache für trüglich und falsches Blendwerk erklärte, daran that er ganz recht; denn von Dingen an sich selbst und deren Bestimmungen als solchen kann nicht eingesehen

werden, wie darum, weil etwas *A* gesetzt wird, etwas anderes *B* auch notwendig gesetzt werden müsse, und also konnte er eine solche Erkenntniß *a priori* von Dingen an sich selbst gar nicht einräumen. Einen empirischen Ursprung dieses Begriffs konnte der scharfsinnige Mann noch weniger verstaten, weil dieser geradezu der Nothwendigkeit der Verknüpfung widerspricht, welche das Wesentliche des Begriffs der Causalität ausmacht; mithin ward der Begriff in die Acht erklärt, und in seine Stelle trat die Gewohnheit im Beobachten des Laufs der Wahrnehmungen.²⁵

Si tratta della nota soluzione kantiana che, spostando il centro di gravità dall'oggetto di conoscenza alle facoltà cognitive del soggetto conoscente – la cosiddetta rivoluzione copernicana –, segna la svolta critica operata dall'idealismo trascendentale rispetto al pensiero filosofico protomoderno. L'empirismo, in tal senso accompagnato dal razionalismo dogmatico, risulta agli occhi di Kant una visione ingenua di rappresentare e, quindi, di conoscere il mondo: fino a quando non si accetta la distinzione tra cose in sè e fenomeni, credendo possibile una conoscenza oggettiva dell'oggetto come esso è a prescindere del contributo che soggetto dà in tale processo tramite la propria struttura cognitiva, la prospettiva di Hume sarà comprensibile e il suo errore insanabile.

Corollario della concezione critica della conoscenza è, come Kant ricorda (cfr. *KpV*, AA 05: 54.03-20), la possibilità di riferire anche al noumeno i principi dell'intelletto puro – dunque anche la categoria di causalità –, sebbene senza produrre conoscenza scientifica, ma soltanto pratica. Tuttavia tale opera-

²⁵ *KpV*, AA 05: 53.03-13.

zione è possibile solo in quanto, in precedenza, è stata dimostrata in generale l'esistenza necessaria e oggettiva di tali principi puri *a priori*, attraverso la loro applicazione al fenomeno, all'oggetto di esperienza.

Denn daß dieser Begriff auch in Beziehung auf ein Object nichts Unmögliches enthalte, war dadurch bewiesen, daß ihm sein Sitz im reinen Verstande bei aller Anwendung auf Gegenstände der Sinne gesichert war, und ob er gleich hernach etwa, auf Dinge an sich selbst (die nicht Gegenstände der Erfahrung sein können) bezogen, keiner Bestimmung zur Vorstellung eines bestimmten Gegenstandes zum Behuf einer theoretischen Erkenntniß fähig ist, so konnte er doch immer noch zu irgend einem anderen (vielleicht dem praktischen) Behuf einer Bestimmung zur Anwendung desselben fähig sein, welches nicht sein würde, wenn nach Hume dieser Begriff der Causalität etwas, das überall zu denken unmöglich ist, enthielte.²⁶

Se, accettando il metodo empirista di Hume, considerassimo impossibile anche soltanto pensare la necessità oggettiva della categoria della causalità, l'esito scettico sarebbe inevitabile, ma, al contempo, si produrrebbe una contraddizione con quella naturale istanza di carattere pratico che l'essere umano avverte prima di ogni esigenza di conoscenza teoretica, il fatto cioè di riconoscersi libero nel momento stesso in cui è posto di fronte alla scelta della massima secondo cui orientare la propria azione (cfr. *KpV*, AA 05: 54.30-55.24).

Hätte ich mit Humen dem Begriffe der Causalität die objective Realität im theoretischen Gebrauche nicht allein in Ansehung der Sachen an sich selbst (des

²⁶ *Ibid.*, 54.20-29.

Übersinnlichen), sondern auch in Ansehung der Gegenstände der Sinne genommen: so wäre er aller Bedeutung verlustig und als ein theoretisch unmöglicher Begriff für gänzlich unbrauchbar erklärt worden, und, da von nichts sich auch kein Gebrauch machen läßt, der praktische Gebrauch eines theoretisch-nichtigen Begriffs ganz ungereimt gewesen. Nun aber der Begriff einer empirisch unbedingten Causalität theoretisch zwar leer (ohne darauf sich schickende Anschauung), aber immer doch möglich ist und sich auf ein unbestimmt Object bezieht, statt dieses aber ihm doch an dem moralischen Gesetze, folglich in praktischer Beziehung, Bedeutung gegeben wird, so habe ich zwar keine Anschauung, die ihm seine objective theoretische Realität bestimmte, aber er hat nichts desto weniger wirkliche Anwendung, die sich *in concreto* in Gesinnungen oder Maximen darstellen läßt, d.i. praktische Realität, die angegeben werden kann; welches denn zu seiner Berechtigung selbst in Absicht auf Noumenen hinreichend ist.²⁷

Non si tratta più, in altre parole, di conoscere teoricamente la capacità della ragion pura di determinare per sè sola la volontà – come ancora accadeva con il tentativo fatto nella *GMS* –, ma di mostrare che la ragion pura, attraverso il fatto pratico della legge morale, determina la volontà secondo una relazione causale oggettiva e necessaria che si origina in modo assolutamente spontaneo a partire da questa stessa libera attività della ragione sulla volontà. Va da sè che, se fosse davvero possibile svuotare completamente il concetto di relazione causale di qualsiasi forma di oggettiva necessità – quindi anche pratica –, come di fatto pretende Hume, sarebbe inevitabile concludere per l'asservimento totale dell'essere umano alla sua animalità. Non che Kant non

riconosca la dicotomia cui l'uomo è costretto dal proprio *liberum arbitrium brutum*; ma in gioco è appunto non solo la possibilità di considerare la capacità del soggetto pratico di aver coscienza di sè come soggetto indipendente dagli istinti naturali che lo determinano meccanicamente e imprevedibilmente, ma, ancor più radicalmente, la possibilità stessa di effettuare tale riflessione, che risulterebbe sotto scacco matto, se non si restituisse carattere oggettivo alla necessità della categoria di causa, rigettando già a livello teorico l'esito scettico cui è destinata qualsiasi proposta autenticamente empirista.

Sembra chiara, dunque, la natura strategica della posizione che i riferimenti diretti a Hume occupano nella *KpV*, in riferimento ai problemi affrontati lungo tutto l'*Erstes Hauptstück* dell'"Analytik der reinen praktischen Vernunft", "Von den Grundsätzen der reinen praktischen Vernunft": come già accadeva nella *NEV*, Hume costituisce il grimaldello utile per scardinare le basi della filosofia morale proposta secondo la tradizionale concezione del razionalismo dogmatico; ma, stavolta, il dialogo con Hume produce quella filosofia morale completa e precisa, poichè, anche mediante la confutazione della posizione empirista, Kant riesce a pensare una nuova fondazione della filosofia morale, incentrata su un nuovo principio di perfezione formale, la legge di causalità pratica, caratterizzata dalla necessità oggettiva propria della razionalità *a priori*. In tal senso, sembra altrettanto chiaro il legame indissolubile che Kant – servendosi ancora di Hume – instaura tra i risultati ottenuti attraverso la speculazione teorica relativamente ai principi fondamentali delle nostre

²⁷ Ibid., 56.11-25.

facoltà nel campo della conoscenza determinata degli oggetti di esperienza, e quelli che si producono mediante l'indagine degli stessi principi, quando questi intervengono nella dimensione pratica della determinazione morale.

3.

Prima di concludere con qualche considerazione su alcuni passaggi del testo humeano di riferimento per la *KpV*, è opportuno puntualizzare brevemente quali opere di Hume Kant avesse sotto mano.

Comè è noto, *A Treatise of Human Nature*, redatto dal giovane Hume tra il 1734 e il 1737, ebbe un triste destino, rivelandosi un aborto di stampa – come lo stesso autore lo definì – quando furono pubblicati, nel 1739, i primi due libri e, nel 1740, il terzo. Nonostante le correzioni che Hume apporta su alcune copie in suo possesso in vista di una seconda edizione riveduta, il *Treatise* sarà pubblicato di nuovo soltanto nel 1825²⁸. Né servirà a molto il tentativo di reclamizzare il libro, sempre nel 1740, attraverso il pamphlet *An Abstract of a Book lately published*. Hume aspetterà circa un decennio prima di ritornare sugli argomenti

²⁸ Si tratta delle *Philosophical Works of David Hume* (Edinburgh: Constable, 1825) (in cui il *Treatise* compare nei volumi I e II), la prima edizione del corpus filosofico humeano completo, dato che il *Treatise* sempre fu escluso dalle numerosissime raccolte delle proprie opere curate dallo stesso Hume, che ripetutamente considerò un errore averlo pubblicato troppo presto.

del *Treatise*, per rielaborarli in due nuove opere caratterizzate da un tono e un'esposizione più accessibili. Dal *Book One* del *Treatise, Of the Understanding*, sono dati alle stampe nel 1748 i *Philosophical Essays concerning Human Understanding*, il cui titolo è modificato a partire dal 1758 in *An Enquiry concerning Human Understanding*, in analogia al titolo dell'altro scritto che gli fu affiancato nelle raccolte, *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, pubblicato nel 1751, come rifacimento del *Book III* del *Treatise, Of Morals*. Una terza opera, *A Dissertation on the Passions*, estratta dal *Book II* del *Treatise, Of the Passions*, sarà pubblicata nel 1757, presentando, tuttavia, interesse minore, poichè i temi di maggior rilevanza filosofica in essa affrontati – come, per esempio, libertà e necessità – erano già stati inclusi nella prima *Enquiry*²⁹.

A differenza del *Treatise*, sia la prima sia la seconda *Enquiry* raccolgono il favore del pubblico, tanto da essere tradotte in varie lingue, nel giro di pochi anni. I due scritti saranno tradotti in tedesco, rispettivamente nel 1755 e nel 1756, sotto i titoli *Philosophische Versuche über die menschliche Erkenntnis* e

²⁹Per la storia editoriale delle opere di Hume, cfr. Thomas H. Grose, *History of the Editions*, in David Hume, *The Philosophical Works*, ed. by Thomas H. Green & Thomas H. Grose (London: Longmans, Green, and Co., 1875), vol. I; Thomas E. Jessop, *A Bibliography of David Hume and of Scottish Philosophy*, London: A. Brown & Sons, 1938; Roland Hall, *Fifty Years of Hume Scholarship: A Bibliographical Guide*, New York: Columbia University Press, 1978; James Fieser, *A Bibliography of Hume's Writings and Early Responses* (Bristol: Thoemmes Press, 2003).

Sittenlehre der Gesellschaft, presentando quest'ultima una selezione dell'opera originale. Entrambe le traduzioni fanno parte delle *Vermischte Schriften*³⁰, così come le *Moralische und politische Versuche*³¹, traduzione tedesca del 1756 della versione inglese degli *Essays, Moral and Political*, pubblicati varie volte a partire dal 1741, fino alla sistemazione definitiva del 1753. Come è stato ricostruito da Warda, Kant possedeva nella sua biblioteca personale tutti e tre questi volumi³².

³⁰ David Hume, *Vermischte Schriften*, Hamburg und Leipzig: Georg Christian Grund und Adam Heinrich Holle, erster Theil, *Über die Handlung, die Manufacturen und die andern Quellen des Reichthums und der Macht eines Staats*, 1754, tradotto da Hermann Andreas Pistorius e Johann Georg Sulzer; zweyter Theil, *Philosophische Versuche über die menschliche Erkenntnis*, 1755, tradotto da Johann Georg Sulzer; dritter Theil, *Sittenlehre der Gesellschaft*, 1756, tradotto da Hermann Andreas Pistorius; vierter und letzter Theil, *Moralische und politische Versuche*, 1756.

³¹ È da notare che l'unica indicazione bibliografica relativa a Hume presente negli scritti di Kant rimanda proprio alle *Moralische und politische Versuche*. Cfr. *Prol*, AA 04: 258, Anm.

³² Cfr. Arthur Warda, *Immanuel Kants Bücher* (Berlin: Martin Breslauer, 1922). Delle undici categorie bibliografiche che Warda individua, la sezione di filosofia – la più consistente con 124 voci – presenta le traduzioni delle due opere di Hume al n. 56 della sezione X (cfr. 50). Sono inoltre presenti, al n. 57, anche i *Gespräche über natürliche Religion. Nebst einem Gespräch über den Ateismus von Ernst Platner* (Leipzig: Weigand, 1781), traduzione tedesca di Karl Gottfried Schreiter dell'originaria versione inglese del 1779, *Dialogues concerning Natural Religion*. La traduzione di quest'opera di Hume da parte di Hamman, cominciata già nel 1779, non vide mai

Considerando tali vicende editoriali, è quindi molto verosimile che Kant abbia presente non l'esposizione della filosofia humeana offerta nel *Treatise*, ma quella successiva, presente nella prima e seconda *Enquiry*, che, sebbene sia considerata da Hume come il risultato di una semplificazione della precedente³³, di fatto, spesso se ne discosta notevolmente. Riferendosi specificamente alla prima *Enquiry*, Hume aggiunge una trattazione dei miracoli e della provvidenza (*Section X e XI*), ed elimina la trattazione della distinzione dell'idea di relazione in filosofica e naturale, dell'idea di spazio e tempo e di quella di identità personale, presenti nel primo libro del *Treatise* (ripettivamente *Part I, Section V; Part II; Part IV, Section VI*). Ciò che, tuttavia, qui interessa, è notare come la medesima impostazione che nel *Treatise* lega la trattazione dell'idea di connessione necessaria, ossia l'idea di causalità, con quella dell'idea di libertà permanga nella prima *Enquiry*, qui ancor più enfatizzata dalla contiguità testuale delle sezioni (*Section VII e*

la luce, come testimonia lo stesso Kant in *Refl.*, AA 15: 961 (*Refl.* 1537). Cfr. anche *Übersetzung – Translation – Traduction*, ed. by Harald Kittel et al. (Berlin-New York: De Gruyter, 2007), 2. Teiband, 1612, utile anche per una ricognizione generale delle traduzioni degli scritti humeani.

³³ Cfr., per esempio, quanto Hume scrive all'amico Gilbert Elliot nell'aprile del 1751, subito dopo la pubblicazione dei nuovi scritti [in *The Letters of David Hume*, ed. by John Y. T. Greig (Oxford: Oxford University Press, 2011 [1932]), vol. I (1727-1765), 158].

VIII)³⁴. È a partire da questo riscontro della struttura del testo che proponiamo alcune osservazioni sulla rilevanza che, anche in tal senso, queste specifiche sezioni della prima *Enquiry* rivestono per la *KpV*.

Non sembra un caso che anche l'argomentazione humeana relativa all'idea di causalità presenti – come già si è visto nelle citazioni fatte da Kant – una riflessione sulla matematica, considerata l'unica scienza fondata su principi chiari e distinti, in grado, quindi, di sottrarsi a qualsiasi fraintendimento.

The great advantage of the mathematical sciences above the moral consists in this, that the ideas of the former, being sensible, are always clear and determinate, the smallest distinction between them is immediately perceptible, and the same terms are still expressive of the same ideas, without ambiguity or variation. An oval is never mistaken for a circle, nor an hyperbola for an ellipsis. The isosceles and scalenum are distinguished by boundaries more exact than vice and virtue, right and wrong.³⁵

È prendendo la matematica come termine di paragone che le scienze morali o metafisi-

³⁴ Nel *Treatise* la *liason* tra le due tematiche, affrontate rispettivamente nel *Book I, Part III, Section III e XIV* e nel *Book II, Part III, Section I e II*, è costituita piuttosto dai rimandi interni tra le parti.

³⁵ *EHU*, VII, i, 60,01-08. Per l'indicazione di pagina e righe, si fa riferimento a David Hume, *Enquiry concerning Human Understanding*, ed. by Lawrence A. Selby-Bigge [Oxford: Clarendon Press, 1902² (1894)], basata sull'ultima versione preparata da Hume e pubblicata postuma nel 1777.

che³⁶ si mostrano oscure e confuse quanto ai loro principi, la cui definizione rappresenta per Hume il primo passo nel progresso, finora difficoltoso, di tali scienze (cfr. *EHU*, VII, i, 61,19-22). Il principio cardine su cui Hume appunta la propria attenzione è individuato nell'idea di potere o connessione necessaria, cioè nell'idea che eventi contigui nello spazio e nel tempo, che di per sè risultano disgiunti, siano creduti connessi secondo una forza che li legherebbe causalmente (cfr. *EHU*, VII, ii, 74,11-20), sebbene non possa essere fatta alcuna esperienza di tale connessione.

Poichè il problema, dunque, per Hume non risiede nel fatto che si produca l'idea di relazione causale, ma che la si consideri indebitamente necessaria e oggettiva, individuando negli oggetti un potere che l'esperienza non permette di rilevare, occorre esaminare la natura peculiare di tale idea – che parrebbe formarsi dal nulla nella mente umana –, indagine questa che, secondo Hume, può essere svolta solo attraverso un'analisi del processo costitutivo che origina tale idea, nel tentativo di dimostrarne il vizio originario.

It appears, then, that this idea of a necessary connexion among events arises from a number of similar instances which occur of the constant conjunction of these events; nor can that idea ever be suggested by any one of these instances, surveyed in all possible lights and positions. But there is nothing in a number of instances, different from every single instance, which is supposed to be exactly similar;

³⁶ Per la sinonimia lessicale e identità concettuale tra morale e metafisica cfr. anche *EHU*, IV, i, 31,01-07.

except only, that after a repetition of similar instances, the mind is carried by habit, upon the appearance of one event, to expect its usual attendant, and to believe that it will exist. This connexion, therefore, which we *feel* in the mind, this customary transition of the imagination from one object to its usual attendant, is the sentiment or impression from which we form the idea of power or necessary connexion. Nothing farther is in the case. Contemplate the subject on all sides; you will never find any other origin of that idea.³⁷

Come è noto, è mediante le dinamiche di associazione e ripetitività che Hume ritiene si generi l'abitudine a credere nel fatto che l'operazione mentale e soggettiva di connessione abbia riscontro oggettivo in una relazione causale tra eventi osservati. Senza errare di molto, potremmo osservare che già questo primo congiunto di riflessioni, in questa sezione della prima *Enquiry*, si presta a essere letto come riferimento testuale in vista dell'interpretazione kantiana. Si è già notato come Kant abbia gioco facile nel pretendere da Hume coerenza e rigore quanto alla matematica. Del resto lo stesso Hume rasenta la contraddizione quando, nel giro di poche pagine, procede a una differenziazione dello statuto epistemologico di matematica e metafisica, di fatto presupponendo per i principi della prima un'origine *a priori*, per quelli della seconda una necessaria origine *a posteriori*, secondo il presupposto teorico per cui "all our ideas are nothing but copies of our impressions, or, in other words, that it is impossible for us to *think* of any thing,

³⁷ *EHU*, VII, i, 75,09-25.

which we have not antecedently *felt*, either by our external or internal senses"³⁸.

Tuttavia, ci si potrebbe domandare perchè anche per la metafisica non possono essere assunti principi fondamentali *a priori*, o, viceversa, per la matematica principi *a posteriori*. Hume, semplicemente, non si pone la questione, ma si limita alla constatazione che i due tipi di scienze si mostrano regolate in modo differente, senza tentare di ricostruire, per esempio, un ipotetico processo genetico per il quale i principi della matematica sarebbero il frutto di convenzioni stabilite a partire da esperienze, analisi che, al contrario, propone solo per la metafisica. Né, d'altra parte, costituisce problema per Kant accettare la definizione di causalità data da Hume a partire dall'osservazione diretta dei mutamenti tra due fenomeni distinti, che ci si presentano regolarmente come contigui nello spazio e successivi nel tempo, visto che anche Kant ritiene impossibile una conoscenza completamente *a priori* di qualsiasi specie di relazione causale particolare, come è affermato nella prova della seconda analogia dell'esperienza³⁹. Dal fatto di connotare sin dall'inizio la metafisica come ambito di speculazione i cui fondamenti devono essere derivati empiricamente, non seguirebbe, cioè, necessariamente la conclusione che per essa non possano darsi anche principi *a priori* oggettivi.

³⁸ *Ibid.*, 62,09-12.

³⁹ Cfr. *KrV*, B 252. Cfr. anche Louis W. Beck, *Essays on Kant and Hume* (New York: Yale University Press, 1978), 126ss.

La rottura si dà, piuttosto, sulla conclusione humeana circa la causalità come inferenza soggettiva basata sull'abitudine. Che un principio soggettivo partecipi al processo di conoscenza della relazione di causa è, infatti, inevitabile anche per Kant, essendo le categorie il prodotto dell'intelletto del soggetto conoscente. Ciò che Kant non può ammettere è, invece, che tale principio soggettivo sia, a sua volta, originato da un automatismo naturale, determinato nel soggetto in modo completamente meccanicistico, il che, nello specifico, equivale esattamente a dire che la categoria di causalità non è principio, in quanto non coincide nel soggetto con nessuna attività spontanea, bensì con una semplice reazione passiva a uno stimolo esterno o interno. È vero, d'altronde, che Hume non caratterizza i principi della natura umana come derivati dall'esperienza, tanto che anche nel caso dell'associazione e dell'abitudine ci troviamo di fronte a principi da cui, al contrario, l'esperienza stessa dipende⁴⁰. È, tuttavia, altrettanto vero che per Hume è a causa del carattere passivo di questi principi che gli oggetti sono in grado di provocare nel soggetto una reazione immediata, suscitando istintivamente l'idea che un determinato oggetto-causa sia legato a un altro determinato oggetto-effetto.

It is more conformable to the ordinary wisdom of nature to secure so necessary an act of the mind, by some instinct or mechanical tendency, which may be infallible in its operations, may discover itself at

⁴⁰ Cfr. Gilles Deleuze, *Empirisme et subjectivité* (Paris: P. U. F., 1973), 121.

the first appearance of life and thought, and may be independent of all the laboured deductions of the understanding. As nature has taught us the use of our limbs, without giving us the knowledge of the muscles and nerves, by which they are actuated; so has she implanted in us an instinct, which carries forward the thought in a correspondent course to that which she has established among external objects; though we are ignorant of those powers and forces, on which this regular course and succession of objects totally depends.⁴¹

Ancor più precisamente, nel *Treatise*, Hume considerava i principi di associazione e abitudine quali principi non appena della natura umana, ma della natura *tout court*⁴²: associare secondo i parametri di somiglianza e contiguità, così come generare un'abitudine a credere in una necessità causale della relazione tra due oggetti regolarmente osservati come prossimi nel tempo e nello spazio, non sarebbero altro che modi di articolarsi in istinti antropologici di un più generale meccanismo naturale. Evidentemente questa conclusione non può che essere rigettata da un'*Erkenntnistheorie* critica e trascendentale, da una teoria cioè che pretenda affermare

⁴¹ *EHU*, V, ii, 55,22-35.

⁴² Cfr. *THN*, I, I, iv, 10,32/11,5: "nature in a manner pointing out to every one those simple ideas, which are most proper to be united into a complex one. The qualities, from which this association arises, and by which the mind is after this manner convey'd from one idea to another, are three, *viz.* Resemblance, Contiguity in time or place, and Cause and Effect"; *THN*, I, III, xvi, 179,11-14: "Nature may certainly produce whatever can arise from habit: Nay, habit is nothing but one of the principles of nature, and derives all its force from that origin".

una conoscenza rappresentazionale *a priori* dell'oggetto, che risulta perciò comprensibile solo in quanto dato a un soggetto che prende parte alla sua definizione, cioè non in quanto dato fattuale che finisce col determinare il soggetto.

Consequenziale è la ricaduta in ambito morale di tale impostazione del problema, sia per Hume sia per Kant, rispetto ai quali, se da un lato è possibile rilevare posizioni teoriche opposte, dall'altro appare evidente il parallelismo dell'argomentazione, sviluppata secondo criteri di riflessione analoghi in una altrettanto analoga direzione. Così prosegue Hume:

Thus it appears, not only that the conjunction between motives and voluntary actions is as regular and uniform as that between the cause and effect in any part of nature; but also that this regular conjunction has been universally acknowledged among mankind, and has never been the subject of dispute, either in philosophy or common life. Now, as it is from past experience that we draw all inferences concerning the future, and as we conclude that objects will always be conjoined together which we find to have always been conjoined; it may seem superfluous to prove that this experienced uniformity in human actions is a source whence we draw *inferences* concerning them.⁴³

Il processo che Hume identifica nella relazione tra moventi e azioni umane non solo si presenta secondo la medesima regolarità che contraddistingue i fenomeni naturali, ma, rispettando tale equivalenza, può essere inferito e, dunque, previsto esattamente come ac-

⁴³ *EHU*, VIII, i, 88,24-35.

cade per gli eventi fisici, dato che il principio di causalità che soggiace a entrambi i tipi di determinazione, fisica e morale, è il medesimo. Del resto Hume è del tutto esplicito a riguardo: “And indeed, when we consider how aptly *natural* and *moral* evidence link together, and form only one chain of argument, we shall make no scruple to allow that they are of the same nature, and derived from the same principles”⁴⁴. Poichè, dunque, si è concluso che l'idea di connessione causale individuata per gli eventi naturali poggia sull'abitudine soggettiva derivata dall'osservazione costante dell'uniformità con cui essi si presentano, anche per la relazione causale tra moventi e azioni umane si dovrà presupporre questo stesso principio, connotato – come si è detto – quale istinto determinato meccanicisticamente nel soggetto. L'argomentazione di Hume, date queste premesse, procede con estrema coerenza, impedendo di riscontrare la minima contraddizione anche in relazione alla sfera della moralità, il cui principio di libertà è ricondotto all'interno dello stesso contesto teorico in cui si origina la riflessione sulla causalità in generale. In tal senso, ancora una volta Hume si conferma interlocutore di Kant, il quale sembra prendere a modello anche il pensatore scozzese oltre alla tradizione razionalista, quando identifica la libertà come un'espressione della categoria di causalità⁴⁵. Di questa stessa impostazione si ha traccia nella prima *Enquiry*:

⁴⁴ *Ibid.*, 90,18-21.

⁴⁵ Per limitarsi alla sola *KpV*, cfr. AA 05: 47.28; 49.07-08; 105.01.

For what is meant by liberty, when applied to voluntary actions? We cannot surely mean that actions have so little connexion with motives, inclinations, and circumstances, that one does not follow with a certain degree of uniformity from the other, and that one affords no inference by which we can conclude the existence of the other. For these are plain and acknowledged matters of fact. By liberty, then, we can only mean *a power of acting or not acting, according to the determinations of the will*.⁴⁶

Da un lato perciò, ciò che importa sottolineare è il fatto che sia per Hume sia per Kant l'idea di libertà implica necessariamente quella di una connessione causale tra i moventi della volontà e la volontà stessa: è da tale premessa che deriva la possibilità del confronto di Kant con Hume. Per nessuno dei due l'origine delle nostre deliberazioni e azioni è pensabile se non in quanto vincolata a un processo di determinazione causale. Ora, di contro, è esattamente perchè per entrambi la sfera della morale dipende dall'idea di connessione causale, che tra i due si dà una distanza teorica incolmabile, determinata, appunto, dalla differente concezione di causalità che ciascuno dei due pensatori sviluppa.

Secondo Hume, tale connessione deve essere pensata, tanto tra gli oggetti quanto per le azioni umane, come soggetta, in ultima analisi, al meccanismo istintivo dell'abitudine, determinato a sua volta dalla serie di osservazioni empiriche, sempre passibili di falsificazione futura nonostante la loro regolarità passata. In questa stessa direzione

⁴⁶ *EHU*, VIII, i, 95,08-16.

Hume esamina l'idea di libertà che egli riconduce alla nozione classica di *libertas indifferentiae*.

We feel, that our actions are subject to our will, on most occasions; and imagine we feel, that the will itself is subject to nothing, because, when by a denial of it we are provoked to try, we feel, that it moves easily every way, and produces an image of itself (or a *Velleity*, as it is called in the schools) even on that side, on which it did not settle. This image, or faint motion, we persuade ourselves, could, at that time, have been compleated into the thing itself; because, should that be denied, we find, upon a second trial, that, at present, it can. We consider not, that the fantastical desire of shewing liberty, is here the motive of our actions.⁴⁷

La libertà, così connotata, non è altro che una fantastica pretesa che la nostra immaginazione produce, rappresentando la nostra volontà come indipendente dai moventi fisici esterni e interni, dal momento che la reputa capace dell'azione contraria a quella effettivamente svolta. Ma in questo stesso desiderio di crederci liberi risiede la prova dell'inserzione delle nostre azioni in una sequenza causale di tipo naturale, poichè è tale desiderio – cioè un sentimento, una passione – a rivelarsi il motivo determinante, cioè la causa, della nostra azione. La duplicità dell'argomento humeano può essere proposta anche a ritroso, partendo dalla conclusione: dapprima, è mostrato che la libertà, principio che fonda la morale, non può non coincidere, in quanto *libertas indifferentiae*, con la necessità causale; da ciò si risale, quindi,

⁴⁷ *EHU*, VIII, i, 94, note, 18-27.

all'affermazione che anche la morale, si fonda, così come l'idea di necessità causale in generale, non su un principio oggettivamente necessario, ma sull'inferenza soggettiva che si produce per abitudine. Sembra incontestabile quell'esito scettico, contro cui Kant concentra le sue forze alla fine della sua refutazione di Hume in entrambi i luoghi esaminati della *KpV*.

Ugualmente incontestabile, d'altra parte, sembra il fatto che il quadro teorico cui Kant riconduce la categoria di causalità si riveli più accogliente di quello proposto da Hume. La distinzione tra noumeni e fenomeni propria dell'idealismo trascendentale, offrendo una declinazione in senso rappresentazionista della conoscenza degli oggetti, permette di salvare l'oggettività della necessità della connessione causale dal punto di vista del suo uso sia in ambito teorico sia in ambito pratico. Da un lato, infatti, lo spostamento della conoscenza determinata degli oggetti su un piano fenomenico consente a Kant di trasformare in oggettivamente e necessariamente valido quel principio soggettivo, la categoria di causalità in quanto prodotto dell'intelletto, che Hume si limita a considerare come mera inferenza provocata dall'abitudine, da un istinto soggettivo in balia di stimoli empirici. Dall'altro, questo principio soggettivo mantiene e, in un certo senso, rafforza la propria validità oggettiva e necessaria, quando, avulso da qualsiasi pretesa di conoscenza determinata dell'oggetto, non è più applicato in vista della definizione di intuizioni sensibili, ma è connesso alla volontà.

È certo che, anche nella filosofia pratica di Kant, la volontà, in quanto arbitrio, possa essere determinata sia secondo una razionalità strumentale sia secondo un principio di *libertas indifferentiae*⁴⁸. Ma pensare la determinazione causale della volontà soltanto in questi termini, ossia come soggetta soltanto a una causalità di tipo naturale, significherebbe pretendere di comprenderla come se essa fosse relativa a soggetti agenti meramente fenomenici. O, meglio, significherebbe, dal punto di vista della filosofia morale kantiana, non comprendere che una determinazione causale totalmente naturalistica della volontà è a sua volta possibile solo a partire da un principio fondato su una determinazione causale pura *a priori* della volontà. In altre parole, non si intenderebbe che la libertà pratica si fonda sulla libertà trascendentale, sulla capacità del soggetto di riconoscersi anche quale centro di attività spontanea, autonomamente determinata attraverso la mera forma della ragione, di cui egli ha coscienza immediata indipendentemente dagli stimoli fisici.

⁴⁸ Cfr., per esempio, *RL*, AA 06: 226.11-20.

Der Einfluss von Hermann Andreas Pistorius auf Kants Argumentation im Paragrafen „Von dem Befugnisse der reinen Vernunft, im praktischen Gebrauche zu einer Erweiterung, die ihr im spekulativen für sich nicht möglich ist“ in der *Kritik der praktischen Vernunft*

.....
Federica Basaglia
Universität Konstanz
(Deutschland)

Mein Beitrag behandelt den Einfluss des deutschen evangelischen Theologen und Philosophen Hermann Andreas Pistorius auf die *KpV*. Auf Pistorius' Rezensionen der Kantischen Werke und ihre Wichtigkeit für die Rezeption des Königsberger Philosophen hat in den letzten Jahren der von Bernward Gesang herausgegebene Band *Kants vergessener Rezensent* die Kantforschung erneut aufmerksam gemacht¹. Neuere Untersuchungen von Bernd Ludwig weisen darauf hin, dass die Bedeutung der Rezensententätigkeit Pistorius' von entscheidender Reichweite sein könnte: Seine Kritik an zentralen Begriffen der Kantischen kritischen Philosophie – etwa an dem der transzendentalen Freiheit – habe Kant Anlass ge-

¹ Bernward Gesang, *Einleitung*, in *Kants vergessener Rezensent*, hg. v. Bernward Gesang (Hamburg: Meiner, 2007), VII-XLV.

geben, in den Jahren zwischen 1786 und 1788 seine Freiheitskonzeption und seine Auffassung von der Möglichkeit intelligibler Selbsterkenntnis durch Apperzeption zu überdenken und zu revidieren².

In meinem Beitrag konzentriere ich mich auf eine Stelle in der *KpV*, um nachzuweisen, dass die Kritik von Hermann Andreas Pistorius für Kants Argumentation an dieser Stelle entscheidend war. Die Stelle, die ich untersuchen werde, ist der Paragraf „Von dem Befugnisse der reinen Vernunft, im praktischen Gebrauche zu einer Erweiterung, die ihm im spekulativen für sich nicht möglich ist“ im ersten Hauptstück der „Analytik der reinen praktischen Vernunft“.

Dass sich Kant im darauf folgenden Paragrafen „Vom dem Begriffe eines Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft“ (im zweiten Hauptstück der „Analytik“) auf Pistorius' Kritik an seiner Auffassung des moralischen Guten bezieht, wurde bereits von

² Bernd Ludwig, „Die ‚consequente Denkungsart der speculativen Kritik‘. Kants radikale Umgestaltung seiner Freiheitslehre im Jahre 1786 – und die Folgen für die Kritische Philosophie als Ganze“, in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 58.4 (2010), 595-628; ders., „Was weiß ich vom Ich? Kants Lehre vom Faktum der reinen praktischen Vernunft, seine Neufassung der Paralogismen und die verborgenen Fortschritte der Kritischen Metaphysik im Jahre 1786“, in *Sind wir Bürger zweier Welten? Freiheit und moralische Verantwortung im transzendentalen Idealismus*, hg. v. Mario Brandhorst, Andree Hahmann und Bernd Ludwig (Hamburg: Meiner, 2012), 155-194.

mehreren Interpreten hervorgehoben³. Der Einfluss von Pistorius im Paragrafen „Vom Befugnisse“ blieb bis jetzt kaum beachtet⁴, erweist sich jedoch, wie ich zeigen werde, im Hinblick auf das Verständnis des in diesem Stück behandelten Themas als sehr wichtig.

1. Die Kritik von Pistorius an der Kantischen Lehre der transzendentalen Freiheit

Pistorius bezieht sich in seiner *Rezensi- on der Erläuterungen über des Herrn Professor Kant „Kritik der reinen Vernunft“* von Johann Schultze auf ein Problem in der Kantischen Freiheitslehre. Pistorius ist nämlich der Auffassung, dass die Anwendung der Kategorie der Kausalität auf die intelligible, d. h. nicht-empirische Welt in der Kantischen Definition der transzendentalen Freiheit problematisch sei: Indem er die *Freiheit* als *nicht-empirische Kausalität* definiere, verletze Kant die Grenze zwischen sinnlicher und intelligibler Welt und widerspreche damit sich selbst. Denn eine *Kategorie* (die Kategorie der *Kausalität*) auf ein *Ding an sich* anzuwenden sei nach den Grundlagen des Kantischen Systems nicht erlaubt.

³ Vgl. Gesang 2007, XXVI-XXIX; Federica Basaglia, *Libertà e Male Morale nella Critica della Ragion Pratica di Immanuel Kant* (Roma: Aracne, 2009), 99-101; 112.

⁴ Vgl. Giovanni B. Sala, *Kants „Kritik der praktischen Vernunft“*. Ein Kommentar (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004), 131; Basaglia 2009, 156-160.

Die Frage nach der Möglichkeit der Anwendung eines Verstandesbegriffs – der Kategorie der Kausalität – auf die noumenale Welt wird von Pistorius angesichts der Definition der transzendentalen (absoluten) Freiheit erhoben, die Kant in der *KrV* (1781) liefert. Sie lautet: „Dagegen verstehe ich unter Freiheit im kosmologischen Verstande das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen, deren *Causalität* also nicht nach dem Naturgesetze wiederum unter einer anderen Ursache steht, welche sie der Zeit nach bestimmte“⁵. In seiner Rezension wendet sich Pistorius explizit gegen die von Kant in dieser Textpassage eingeführte Lehre der Freiheit als intelligibler, nichtempirischer Kausalität. Extrem problematisch findet Pistorius an dieser Definition, dass der kantische Begriff der transzendentalen Freiheit die Unterscheidung zwischen noumenaler und phänomenaler Welt – zwischen Erscheinungen und Dingen an sich – nicht berücksichtigt.

Die Freyheit soll das Vermögen eines Wesens seyn, einen Zustand anzufangen, so, daß seine Handlung nicht nach dem Naturgesetze wieder unter einer andern Ursache steht, welche sie der Zeit nach bestimmte. Ich frage: woher haben wir diesen Begriff? Aus der Erfahrung, dieser einzigen Quelle, aus der nicht-leere Begriffe fließen sollen, haben wir ihn nicht geschöpft, er ist also *ein reiner Vernunftbegriff*, oder der Vernunft wesentlich und gleichsam angeboren; [...] *woher erhält er allein diese objective Gültigkeit, daß er sich auf die Verstandeswelt anwenden*, daß das, was er bezeichnet, nämlich die transcendent Freyheit, sich als eine Eigenschaft der Dinge an sich selbst, oder der Glieder dieser uns ganz unbekannt Welt prädicie-

⁵ *KrV*, A 532/B 560, Herv. F.B.

ren läßt?⁶

Nach Pistorius gefährdet der Begriff der transzendentalen Freiheit somit das Kantische System selbst, denn Kants Definition der Freiheit drohe, diese für die gesamte kritische Philosophie grundlegende Unterscheidung zu verwischen.

Gesetzt, man thut dies auch nur hypothetisch, so ist auch dies schon *Uebertretung der ersten kritischen Regel, nicht über das Feld der Erfahrung im Gebrauch des Verstandes und der Vernunft auszuscheiden*, zumal, *da wider diese Regel auch darin verstossen wird, daß man gleichfalls einen Verstandesbegriff, nämlich den von Ursache und Wirkung in die intelligible Welt übertragen, und auf Dinge an sich selbst anwenden muß*, wenn man vorgiebt, daß die Vernunft, ein Ding an sich selbst, die in sich freyen, aber scheinbar nothwendigen Handlungen verursache und bestimme.⁷

2. Der Paragraph „Von dem Befugnisse der reinen Vernunft, im praktischen Gebrauche zu einer Erweiterung, die ihr im spekulativen für sich nicht möglich ist“

In seiner Rezension kritisiert Pistorius den Kantischen Begriff der transzendentalen Freiheit. Als Vermögen eines Vernunftwesens, einen „Zustand in der Naturwelt anzufangen“, ist für Kant die absolute Freiheit des Menschen eine Kausalität

⁶ Hermann Andreas Pistorius, *Erläuterungen über des Herrn Professor Kant „Critik der reinen Vernunft“* von Joh. Schultzze, in *Gesang* 2007, 15-16, Herv. F.B.

⁷ *Ibid.*, 16, Herv. F.B.

nichtempirischer, noumenaler Natur. In dieser Definition der Freiheit findet der Verstandesbegriff Kausalität Anwendung im noumenalen Bereich, außerhalb des Feldes der möglichen Erfahrung. Mit Recht weist Pistorius auf die Problematik dieser Definition hin, die schwerwiegende Konsequenzen für das gesamte Kantische System haben könnte. Ein zentrales Ergebnis der ersten *Kritik* besteht im Verbot der Anwendung von Verstandesbegriffen auf Dinge an sich: ihr Gebrauch ist auf Gegenstände der möglichen Erfahrung eingeschränkt⁸. Woher, fragt Pistorius mit Recht, erhält der Freiheitsbegriff seine *objektive Gültigkeit*? Verletzt der Königsberger Philosoph durch diese Definition nicht die *Prinzipien seines eigenen philosophischen Systems*?

Kant ist seinem Leser eine Erklärung schuldig: er muss aufzeigen, dass die Anwendung der Kategorie der Kausalität im

⁸ „Die transzendente Analytik hat demnach dieses wichtige Resultat: Daß der Verstand *a priori* niemals leisten könne, als die Form einer möglichen Erfahrung überhaupt zu antizipieren, und, da dasjenige was nicht Erscheinung ist, kein Gegenstand der Erfahrung sein kann, daß die Schranke der Sinnlichkeit, innerhalb denen und allein Gegenstände gegeben werden, niemals überschreiten könne“ (*KrV*, A 246/B 303-A 247/B 303). „Folglich liefern uns die Kategorien vermittels der Anschauung auch keine Erkenntnis von Dingen, als nur durch ihre mögliche Anwendung auf empirische Anschauung, d. i. sie diene nur zur Möglichkeit empirischer Erkenntnis. Diese aber heißt Erfahrung. Folglich haben die Kategorien keinen anderen Gebrauch zum Erkenntnis der Dinge, als nur sofern diese als Gegenstände möglicher Erfahrung angenommen werden“ (*KrV* A 147/B 148).

noumenalen Bereich bei der Definition der transzendentalen Freiheit gerechtfertigt und im Hinblick auf die Grundlagen seines Systems berechtigt ist. Diese Erklärung liefert Kant im Paragrafen „Von dem Befugnisse“.

Um den Einfluss von Pistorius auf den Paragrafen „Von dem Befugnisse“ aufzuzeigen, soll zunächst der Gegenstand dieses Paragrafen erläutert werden. Die Überschrift spricht von der Befugnis der reinen *praktischen* Vernunft zu einer *Erweiterung* der Erkenntnis über die Grenzen der Sinnenwelt hinaus, die ihr als reiner *theoretischer* Vernunft an sich nicht möglich ist⁹. Worin diese Erweiterung besteht¹⁰, erklärt Kant im ersten Absatz.

An dem moralischen Princip haben wir ein Gesetz der Causalität aufgestellt, welches den Bestimmungsgrund der letzteren über alle Bedingungen der Sinnenwelt wegsetzt, und den Willen, wie er als zu einer intelligiblen Welt gehörig bestimmbar sei, mit-

⁹ Vgl. „The deduction of freedom in the *Kritik der praktischen Vernunft*“, in *Racionalidad Práctica. Intencionalidad, normatividad y reflexividad. Comunicaciones a las XLV Reuniones Filóficas*, hg. v. Mario Šilar und Felipe Schwember Augier, Cuadernos de Anuario Filosófico, Universidad de Navarra (Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2009), 135-144.

¹⁰ In seinem Kommentar zur *KpV* erkennt Giovanni B. Sala richtigerweise, dass sich die Erweiterung auf die Anwendung der Kategorie der Kausalität auf Noumena bezieht (vgl. Sala 2004, 129-136). Sala versteht aber als eigentliches Thema des Paragrafen die Frage, ob wir durch die Definition der Freiheit als einer nichtempirischen Kausalität zur Erkenntnis des Menschen als *causa noumenon* gelangen können (vgl. *ibid.*, 129). Vgl. Basaglia 2009, 138-140.

hin das Subject dieses Willens (den Menschen) nicht bloß als zu einer reinen Verstandeswelt gehörig, obgleich in dieser Beziehung als uns unbekannt (wie es nach der Kritik der reinen speculativen Vernunft geschehen konnte) gedacht, sondern ihn auch in Ansehung seiner Causalität mittelst eines Gesetzes, welches zu gar keinem Naturgesetze der Sinnenwelt gezählt werden kann, bestimmt, *also unser Erkenntniß über die Grenzen der letzteren* [der Sinnenwelt, F.B.] *erweitert*, welche Anmaßung doch die Kritik der reinen Vernunft in aller Speculation für nichtig erklärte. Wie ist nun hier praktischer Gebrauch der reinen Vernunft mit dem theoretischen eben derselben in Ansehung der Grenzbestimmung ihres Vermögens zu vereinigen?¹¹

Die Anwendung einer Kategorie des Verstandes – nämlich der Kausalität – auf den intelligiblen, nicht-empirischen Bereich hat eine Erweiterung der Erkenntnis über die Grenzen der Sinnenwelt hinaus zur Folge, die von Kant in der *KrV* als *nichtig* und als *Anmaßung* bezeichnet wird. Dennoch spricht Kant von der Befugnis der reinen praktischen Vernunft, der Moralphilosophie insgesamt eine solche intelligible Kausalität zugrunde zu legen.

In diesem Paragrafen geht es Kant explizit darum, den theoretischen mit dem praktischen Gebrauch der reinen Vernunft angesichts der Grenzüberschreitung durch die letztere wieder zu vereinigen: „Aber wie wird es mit der *Anwendung dieser Kategorie der Causalität* (und so auch aller übrigen; denn ohne sie läßt sich kein Erkenntniß des Existirenden zu Stande bringen) *auf Dinge, die nicht Gegenstände möglicher Erfahrung*

¹¹ *KpV*, AA 05: 50.18-03, Herv. F.B.

sind, sondern über dieser ihre Grenze hinaus liegen?“¹². In seiner Antwort auf diese Frage erläutert Kant, inwiefern die reine Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch *befugt* ist, den Anwendungsbereich der Kategorie der Kausalität zu erweitern.

Kant verweist zunächst auf die Deduktion der Verstandesbegriffe in der *KrV*, wo er den Beweis für die objektive Realität der Verstandesbegriffe im Hinblick auf ihre Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung führt: Durch die Deduktion der Verstandeskategorien erzielte er zwei Ergebnisse, die für das zur Analyse stehende Problem besonders relevant sind. Erstens zeigte er, dass der Begriff der Kausalität die Notwendigkeit der Verknüpfung von Ursache und Wirkung impliziert¹³. Zweitens, obwohl er feststellte, dass sich Objekte ohne Bezug auf die Erfahrung *nicht bestimmen* lassen, zeigte er, dass sie sich durch die reinen Verstandesbegriffe dennoch *a priori denken lassen*¹⁴. Daraus folgt nach Kant, dass die Kategorie der Kausalität (so wie die anderen Verstandeskategorien) ihren Sitz im reinen Verstand hat und sich auf „Objekte überhaupt“ – auch ohne Bezug auf die Erfahrung – bezieht.

Der Bezug auf die Erfahrung – d. h. die Bedingung der Anwendung der Kategorie im theoretischen Bereich – fehlt in der Tat beim praktischen Gebrauch der Vernunft¹⁵, denn der praktische Gebrauch der Vernunft bezieht sich nicht auf Gegenstände der Er-

fahrung, sondern auf *Dinge an sich*¹⁶. Das, was Kant an dieser Stelle meint, hat er im vorangegangenen Paragrafen explizit ausgedrückt: „Das moralische Gesetz ist in der That ein Gesetz der Causalität durch Freiheit und also der Möglichkeit einer übersinnlichen Natur, so wie das metaphysische Gesetz der Begebenheiten in der Sinnenwelt ein Gesetz der Causalität der sinnlichen Natur war“¹⁷. Der primäre Gegenstand des praktischen Gebrauchs der reinen Vernunft ist das Moralgesetz, das ein Gesetz der Kausalität durch transzendente Freiheit ist und kein Gesetz, das erfahrbare Gegenstände betrifft. In ihrem praktischen Gebrauch beschäftigt sich die reine Vernunft daher nicht mit Gegenständen einer möglichen Erfahrung, sondern mit Gegenständen einer möglichen *übersinnlichen* Natur – d. h. mit Dingen an sich bzw. Noumena.

Während bei der theoretischen Erkenntnis die Bedingung der Anwendung der Kategorien die Anschauung ist, ist in Bezug auf Dinge an sich keine Anschauung möglich. Das bedeutet für Kant aber nicht, dass eine Anwendung der Kategorie der Kausalität im Bereich der praktischen Philosophie nicht gerechtfertigt sei. Ganz im Gegenteil dazu ist sie *notwendig*: „Denn da zeigt sich bald, daß es nicht eine theoretische, sondern eine praktische Absicht sei, welche uns dieses (die Anwendung der Begriff der Kausalität auf Noumena, F.B.) zur *Notwendigkeit* macht“¹⁸.

¹² *KpV*, AA 05: 54.03-06, Herv. F.B.

¹³ *Ibid.*, 53.16-54.02.

¹⁴ Vgl. Sala 2004, 133.

¹⁵ *KpV*, AA 05: 54.13-15.

¹⁶ *Ibid.*, 54.32-36.

¹⁷ *Ibid.*, 47.86-48.6, Herv. F.B.

¹⁸ *Ibid.*, 54.36-37, Herv. F.B.

Nachdem er klar gemacht hat, dass eine Anwendung der Kategorie der Kausalität im praktischen Gebrauch der Vernunft notwendig ist, wenn wir vom Moralgesetz und von transzendentaler Freiheit sprechen wollen, wendet sich Kant dem eigentlichen Nachweis der *Befugnis* dieser Anwendung zu.

Insbesondere die Textpassage *KpV* AA 05: 55.11-56.11 zeigt, wie ernst Kant die Kritik von Pistorius nimmt. Dort weist er auf weitere zentrale, von Pistorius nicht erwähnte Begriffe seiner praktischen Philosophie hin, bei deren Definition er vom Begriff der Kausalität Gebrauch macht: Nicht nur die transzendente Freiheit, deren Definition Pistorius kritisiert hatte, wird von Kant als nichtempirische Kausalität aufgefasst, sondern auch sein Begriff eines reinen Willens enthält den Begriff der reinen, nichtempirischen Kausalität¹⁹. Letzterer bereitet Kant wenig Sorge, denn er meint dieses Problem bereits mit seiner in Paragraph 7 der *KpV* eingeführten „Lehre des Faktums der Vernunft“ gelöst zu haben²⁰: Die objektive Realität des reinen Willens ist nach Kant im moralischen Gesetz durch das „Faktum“ der

¹⁹ „Der Wille ist eine Art von Causalität lebender Wesen, so fern sie vernünftig sind, und Freiheit würde diejenige Eigenschaft dieser Causalität sein, da sie unabhängig von fremden sie bestimmenden wirkend sein kann: so wie Naturnothwendigkeit die Eigenschaft der Causalität aller vernunftlosen Wesen, durch den Einfluß fremder Ursachen zur Thätigkeit bestimmt zu werden“ (*GMS*, AA 04: 446.07-12).

²⁰ *KpV*, AA 05: 31.24-34.

Willensbestimmung *a priori* gegeben²¹.

Problematisch scheint dagegen der Begriff einer *causa noumenon* zu sein. Damit wird ein Wesen bezeichnet, das über einen freien Willen verfügt. Kants Argumentation in dieser Textpassage zielt darauf ab, die Rechtmäßigkeit des Gebrauchs dieses Begriffs aufzuzeigen: Die Widersprüchlichkeit des Begriffs der *causa noumenon* hatte Kant durch die Deduktion der Kategorien des Verstandes in der *KrV* ausgeschlossen, indem er zeigte, dass der Begriff der Ursache in Bezug auf Objekte überhaupt (nicht nur auf Gegenstände der Erfahrung) objektive Realität hat. Kant präzisiert, dass der Begriff einer *causa noumenon* keine Rückschlüsse auf die Beschaffenheit eines mit einem reinen Willen begabten Wesens zulässt, denn der Begriff der *causa noumenon* weist nur im praktischen Gebrauch der Vernunft auf ein mit einem reinen Willen ausgestattetes Wesen hin. Durch den Begriff der *causa noumenon* verbinden wir den Begriff der Kausalität mit dem der Freiheit und mit dem moralischen Gesetz als Bestimmungsgrund der Freiheit. Die *Befugnis*, die Kategorie der Kausalität auf nicht-empirische Gegenstände anzuwenden, erhalten wir aufgrund des nicht empirischen Ursprungs des Begriffs der Ursache nur im praktischen Gebrauch der Vernunft, d. h. in Bezug auf das moralische Gesetz. Nach Kant sind wir daher im praktischen Gebrauch der Vernunft befugt, die Kategorie der Kausalität auf Wesen anzuwenden, die über einen reinen Willen ver-

²¹ *Ibid.*, 55.15-17.

fügen, d. h. auf Noumena²².

Schluss

In der zitierten Rezension der *Erläuterungen über des Herrn Professors Kant „Critik der reinen Vernunft“* wirft Pistorius zwei wichtige und zugleich problematische Fragen bezüglich der Kantischen Anwendung des Begriffs der Kausalität in der Definition der (transzendentalen) Freiheit auf: Zum einen die Frage nach der *objektiven Realität* dieser Kategorie in ihrer Anwendung im noumenalen Bereich²³; zum anderen die Frage nach der durch solche Anwendung vollzogenen *Verletzung der Grundregel des Kantischen Systems*, nach der Verstandesbegriffe nur in Bezug auf Gegenstände einer möglichen Erfahrung legitime Anwendung finden²⁴.

Es sind genau diese zwei Probleme, die Kant im Paragrafen „Von dem Befugnisse“ behandelt. Er scheint Pistorius' Kritik ernst zu nehmen. In der Tat bezieht sich Kant in seiner Antwort auf diese beiden Einwände nicht nur auf die Definition der transzendentalen Freiheit in der ersten *Kritik*, auf die Pistorius direkt anspricht, sondern auch auf seine Auffassung des freien Willens. Nicht zuletzt beruft er sich auf seine Auffassung des Moralgesetzes als eines Gesetzes der Kausalität durch Freiheit, die wir schon in der *GMS* aus dem Jahr 1785 finden und die

in der zweiten *Kritik* 1788 bestätigt und näher erläutert wird. Aufgrund der Kritik von Pistorius scheint Kant einzusehen, dass der Gebrauch, den er vom Begriff der Kausalität in seiner praktischen Philosophie macht, nicht unproblematisch ist und dass er näherer Erläuterungen bedarf.

Was das Problem der *objektiven Realität des Begriffs einer nicht empirischen Kausalität* betrifft, verweist Kant einerseits auf die Ergebnisse der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe in der *KrV*, wo er meint gezeigt zu haben, dass der Begriff der Ursache auch auf „Dinge als reine Verstandeswesen“ angewandt werden kann²⁵, andererseits auf die Lehre des Faktums der Vernunft, indem sie die objektive Realität des Begriffs eines reinen Willens für den praktischen Gebrauch der reinen Vernunft sichert.

Dass Kant die *Grundprinzipien seines eigenen Systems durch den Begriff einer nichtempirischen Kausalität nicht verletzt*, ist durch die Beschränkung des Gebrauchs der Kategorie der nichtempirischen Kausalität auf die praktische Philosophie gewährleistet: Die Befugnis, den Anwendungsbereich der Kategorie der Kausalität über die Grenzen möglicher Erfahrung hinaus zu erweitern, erhält die reine Vernunft ausschließlich in ihrem praktischen Gebrauch.

²² Ibid., 56.07-11.

²³ Siehe Fußnote 6.

²⁴ Siehe Fußnote 7.

²⁵ *KpV*, AA 05: 55.26-35.

Das höchste Gut: Kants Eudämonismus unter besonderer Berücksichtigung der Jahre 1781-85

.....
Eva Oggionni
Università di Milano
(Italia)

Kants Lehre des höchsten Guts ist von mehreren Interpreten als eudämonistisch und heteronom kritisiert worden, z. B. von Arthur Schopenhauer und Hermann Cohen¹. In der folgenden Abhandlung gehe ich davon aus, dass Kant zwischen Eudämonismus und Heteronomie unterscheidet und die beiden Kritikpunkte daher getrennt analysiert werden müssen. Dementsprechend wird im ersten Teil des Aufsatzes gezeigt, dass und in welchem Sinne die weitverbreitete Kritik an Kants Lehre des höchsten Guts nur das Problem der Heteronomie betrifft.

Die von der Kritik gegen Kants Ethik erhobene Beschuldigung der Heteronomie wird im zweiten Teil des Aufsatzes genauer untersucht, indem zwei ihrer Hauptargumente herausgegriffen werden. Zum einen wird der Einwand vorgestellt, Kant sei insofern inkonsistent, als er erstens behauptet, die Folgen einer Handlung seien moralisch irrelevant, und zweitens, die Hervorbrin-

¹ Siehe darüber z. B. Marc Zobrist, „Kants Lehre vom höchsten Gut und die Frage moralischer Motivation“, in *Kant-Studien*, 99.3 (2008), 285-311.

gung des höchsten Guts sei *a priori* (moralisch) notwendig. Zum anderen wird auf den noch weiter gehenden Einwand eingegangen, der behauptet, eine Erklärung für das proportionale Verhältnis von Tugend und Glückseligkeit als Verdienst für die Tugend könne gar nicht gefunden werden, weil in Kants Bestimmung von Tugend und Moralität die Handlungskonsequenzen (wie z. B. die Glückseligkeit) nicht inbegriffen seien.

Als Antwort auf die analysierte Kritik stellt der dritte Teil des Aufsatzes eine Interpretation der kantischen Ethik auf der Grundlage der Schriften und Vorlesungsnotizen aus den Jahren 1781 bis 1785 vor. Anhand der genannten Werke kann man zeigen, dass das kantische höchste Gut sowohl mit der kritischen Idee Gottes als auch mit dem moralischen Gesetz und mit der intelligiblen Welt übereinstimmt. Der dritte Teil des Aufsatzes wird deshalb aufzeigen, inwiefern Kants Lehre der moralischen Motivation und seine Grundlegung der Ethik im Wesentlichen zusammenfallen.

Der vierte und letzte Teil des Aufsatzes untersucht Epikur und die Stoiker als ideengeschichtliche Quellen der kantischen Ethik und rekonstruiert schließlich – provokativ formuliert – Kants Eudämonismus.

1. Kant über Eudämonismus und Heteronomie – eine Bilanz

Kants Texte setzen sich mit den Begriffen „Eudämonismus“ und „Heteronomie“ explizit auseinander. Kants negative Bewertung der ethischen

Heteronomie ist offensichtlich. Seit der *GMS* definiert der Philosoph „die Autonomie des Willens als oberstes Princip der Sittlichkeit“, die „Heteronomie des Willens“ dagegen als den „Quell aller unächten Principien der Sittlichkeit“². Die *GMS* ist auch das Werk, in dem Kant die Notwendigkeit als „Heteronomie der wirkenden Ursachen“³ beschreibt. So verstanden ist sie eng verknüpft mit Kants Auffassung der Glückseligkeit, die auf empirische Prinzipien zurückzuführen, von zufälligen Umständen abhängig und zur besonderen Einrichtung der menschlichen Natur gehörig ist⁴. Der Begriff der Notwendigkeit wird später in der *KpV* in dieser Bedeutung verwendet⁵.

Heteronomie kann laut Kant „nur an Naturgesetzen angetroffen werden“ und kann „auch nur die Sinnenwelt treffen“⁶. Deshalb kann man sich die Frage stellen, ob die Aussage, dass „alle Gesetze, die auf ein Object bestimmt sind, Heteronomie geben“⁷, auch auf das höchste Gut als Objekt der reinen praktischen Vernunft sowie auf Gut und Böse als Objekte der praktischen Vernunft zutrifft. Sowohl das höchste Gut als auch Gut und Böse werden nicht vom Standpunkt der Notwendigkeit, sondern vom moralischen Standpunkt der Freiheit aus betrachtet⁸. Das höchste Gut sowie Gut und Böse

als Objekte der (reinen) praktischen Vernunft sind *keine empirischen* Objekte. Was bedeutet also Heteronomie? Notwendigkeit oder die Bestimmung eines Gesetzes durch Objekte (seien es empirische Objekte oder Objekte des reinen Willens bzw. der Vernunft)? Eine vollständige, wenn auch kurzgefasste Antwort auf diese Frage muss zwei Aspekte berücksichtigen.

Auf der einen Seite ist an Kants Zwei-Welten(bzw. Perspektiven)-Lehre zu erinnern⁹: Heteronomie ist die Gesetzesform der sinnlichen Welt, in der der Determinismus herrscht, während Autonomie sich auf Kants Begriff der transzendentalen Freiheit bezieht. Das bedeutet aber nicht, dass jede *spontane* menschliche Handlung *frei* im praktischen Sinne ist: Kant macht eine Art „qualitative“ Unterscheidung zwischen Handlungen, die nach der Vorstellung eines Naturgesetzes und solchen, die nach der Vorstellung des moralischen Gesetzes geschehen. Demzufolge sollen wir zwischen zwei Arten von Objekten des Willens und der Vernunft unterscheiden: Auf der einen Seite können die Objekte des Willens laut Kant empirische oder pragmatische Objekte sein (wie z. B. der Apfel, den ich essen will, oder meine Lebenserhaltung durch das Essen eines Apfels); auf der anderen Seite ist das höchste Gut der *ganzen moralischen* Gegenstand der reinen praktischen Vernunft, der als solcher als Objekt jeder moralischen Handlung gelten soll (wer z. B. auf das Es-

² *GMS*, AA 04: 440.14-15; 441.01-02.

³ *Ibid.*, 446.22.

⁴ Vgl. *ibid.*, 442.06ff.

⁵ Vgl. z. B. *KpV*, AA 05: 94ff.

⁶ *GMS*, AA 04: 458.34-35, Herv. E.O.

⁷ *Ibid.*, 458.33.

⁸ Siehe z. B. *KpV*, AA 05: 57.17ff.

⁹ Siehe darüber z. B. Pirmin Stekeler-Weithofer, „Willkür und Wille bei Kant“, in *Kant-Studien*, 81 (1990), 304-320.

sen eines Apfels verzichtet, wenn es die Verurteilung eines Unschuldigen zum Tode bedeuten würde, handelt laut Kant aus Pflicht und zur Beförderung des höchsten Guts¹⁰). Auch wenn Autonomie einen moralischen Gegenstand und Heteronomie empirisch-pragmatische Objekte betreffen, als Glied der empirischen Welt handelt der Mensch in jedem Falle heteronom.

Auf der anderen Seite darf man nicht vergessen, dass Kant explizit erklärt, dass seine Lehre des höchsten Guts als Gegenstand einer reinen praktischen Vernunft dem Formalismus seiner Gesinnungsethik nicht widerspricht. Um jeden Verdacht der Heteronomie von seiner Ethik abzuweisen, schreibt Kant ausdrücklich: Obwohl „das höchste Gut der ganze Gegenstand einer reinen praktischen Vernunft, d. i. eines reinen Willens“ ist,

so ist es darum doch nicht für den Bestimmungsgrund desselben zu halten, und das moralische Gesetz muß allein als der Grund angesehen werden, jenes und dessen Bewirkung oder Beförderung sich zum Objecte zu machen [...]. Denn [...] wenn man vor dem moralischen Gesetze irgend ein Object unter dem Namen eines Guten als Bestimmungsgrund des Willens annimmt und von ihm dann das oberste praktische Princip ableitet, dieses alsdann jederzeit Heteronomie herbeibringen und das moralische Princip verdrängen würde.¹¹

¹⁰ Siehe z. B. *KpV*, AA 05: 114.02-04: „die Beförderung des höchsten Guts [... ist] ein *a priori* nothwendiges Object unseres Willens und [hängt] mit dem moralischen Gesetze unzertrennlich zusammen“.

¹¹ *Ibid.*, 109.21-33.

Der kantischen Philosophie in dieser Hinsicht einen Widerspruch zu unterstellen, würde bedeuten, den Formalismus seiner Gesinnungsethik so „streng“ zu fassen, dass in ihr für Objekte der Vernunft kein Platz mehr ist (trotz wiederholter diesbezüglicher Äußerungen Kants). Kants Lehre des höchsten Guts wegen Heteronomie anzuklagen, bedeutet aber auch, Kants moralischen Begriff der Autonomie zu billigen, indem man die äußersten Konsequenzen daraus zu ziehen versucht – und dabei zum Schluss kommt, dass Kants Begriff der Autonomie keine moralischen Ziele außerhalb der Achtung für das Gesetz zulasse. Die gegen Kants Ethik vorgebrachte Unterstellung der Heteronomie ist nicht zuletzt aus diesem Grunde theoretisch relevant; sie wird im zweiten und im dritten Teil des Aufsatzes auf die Probe gestellt.

Während Kants Auseinandersetzung mit der Heteronomie die ganze Entwicklung seiner Philosophie begleitet, kommt eine explizite Äußerung zur Eudämonie erst im Jahre 1798 vor¹². Interessanterweise betrifft diese, mit auf den ersten Blick unterschiedlichen Ergebnissen, zwei eng zusammenhängende Bereiche: die Moralphilosophie und die Philosophie der Geschichte. Kants Äußerungen über „ethische“ Eudämonie sind konsistent und lassen sich mit den Äußerungen zur Heteronomie zur Deckung bringen. Sie betreffen auf der einen Seite das Verhältnis zwischen pathologischer und moralischer

¹² *ÜdB*, AA 08: 434.28ff. In der *KpV* kommt der Ausdruck Glückseligkeitslehre vor.

Lust und auf der anderen Seite das Thema des antimoralischen Partikularismus im Gegensatz zur Allgemeinheit der Moral¹³.

In Bezug auf unsere Fragestellung relevanter sind die Passagen, in denen der Eudämonismus als geschichtsphilosophische Lehre definiert wird, nach der das menschliche Geschlecht „im beständigen Fortgange zum Besseren in seiner moralischen Bestimmung“ ist¹⁴. Der Eudämonismus wird von Kant zunächst zurückgewiesen und später gutgeheißen. Diese „Wandlung“ in Kants Meinung zum geschichtsphilosophischen Eudämonismus erklärt sich aus einer doppelten Perspektive, aus der dieser von Kant betrachtet wird. Aus einer empirischen Perspektive kann man nach Kant einräumen, dass „die Masse des unserer Natur angearteten Guten und Bösen in der Anlage immer dieselbe bleibe und in demselben Individuum weder vermehrt noch vermindert werden könne“¹⁵. Daraus folgt, dass der Eudämonismus „mit seinen sanguinischen Hoffnungen [...] unhaltbar zu sein“¹⁶ *scheint*, da „die Wirkungen [...] das Vermögen der wirkenden Ursache nicht übersteigen“ können „und so kann das Quantum des mit dem Bösen im Menschen vermischten Guten ein

Guten ein gewisses Maß des letzteren nicht überschreiten, über welches er sich emporarbeiten und so auch immer zum noch Besseren fortschreiten könnte“¹⁷. Kant verfügt jedoch noch über eine andere Perspektive, von der aus sich der Eudämonismus gut verteidigen lässt. Es handelt sich um eine Erfahrung, an die eine „wahrsagende Geschichte des Menschengeschlechts“ anknüpfen kann¹⁸. Diese Erfahrung besteht im öffentlichen Ausdruck der Denkungsart der Zuschauer der Französischen Revolution, der „einen Charakter des Menschengeschlechts im Ganzen und zugleich (der Uneigennützigkeit wegen) einen moralischen Charakter desselben wenigstens in der Anlage beweiset, der das Fortschreiten zum Besseren nicht allein hoffen läßt, sondern selbst schon ein solches ist, so weit das Vermögen desselben für jetzt zureicht“¹⁹. Der öffentliche Ausdruck des Beifalls für die Revolution beweist eine moralische Anlage im Menschengeschlecht, die eine wahrsagende Geschichte der Menschheit als Fortschritt zum Besten erlaubt. Eine solche Erfahrung besteht insbesondere in der Beobachtung der Moralität (und Freiheit, daher die Wende der Perspektive) des Menschengeschlechts, das sich ungeachtet der daraus folgenden Gefahr uneigennützig im Sinne der doppelten Ausrichtung der Moralität der Französischen Revolution äußerte (der Moralität des Rechts der Selbstbestimmung der Völker und der recht-

¹³ Vgl. z. B. *VT*, AA 08: 395.20ff.

¹⁴ *SdF*, AA 07: 81.06-07.

¹⁵ *Ibid.*, 81.32-82.01.

¹⁶ *Ibid.*, 82.09-10. Die in dieser Passage zitierten sanguinischen Hoffnungen erinnern an die auf Neigungen gegründete Hoffnung auf die Unsterblichkeit der Seele, die in der *KpV* als heteronom kritisiert wird. Vgl. z. B. *KpV*, AA 05: 129.27-30.

¹⁷ *SdF*, AA 07: 82.05-09.

¹⁸ *Ibid.*, 84.11-12.

¹⁹ *Ibid.*, 85.14-18.

lich-moralischen Gutheit der republikanischen Verfassung)²⁰.

Die kantische Definition des Eudämonismus als einer Lehre, nach der sich das menschliche Geschlecht in Bezug auf seine moralische Bestimmung in beständigem Fortschreiten zum Besseren befindet, hat offenbar mit dem von Schopenhauer gemeinten Eudämonismus wenig zu tun, wenn Schopenhauer (in Bezug auf Kants Lehre des höchsten Guts) Eudämonismus als eine „auf Glückseligkeit ausgehende, folglich auf Eigennutz gestützte Moral“ deutet²¹. Dennoch trifft diese philosophiegeschichtliche Lehre Kants auf die *moralische* Bestimmung des Menschengeschlechts sehr wohl zu. Sie bekundet außerdem in Bezug auf die Geschichte des Menschengeschlechts eine Verbesserung in Richtung auf *Glückseligkeit*, zu der der Mensch laut Kant tendiert. Man kann deshalb behaupten – und folgende Paragraphen sind dem gewidmet –, dass der Eudämonismus nicht im Gegensatz zur kantischen Moralphilosophie steht und dass er auf eine gewisse Weise Kants Auffassung des moralischen und geschichtlichen Ganzen der Menschheit entspricht. Die Kategorisierung Kants als eines verkappten oder inkonsistenten Eudämonisten beruht meines Erachtens auf mangelnder Berücksichtigung des genauen Wortlauts seiner Äußerungen und der inhaltlichen Gründe zugunsten einer be-

²⁰ Vgl. *ibid.*, 85.30-86.05.

²¹ Arthur Schopenhauer, *Preisschrift über die Grundlage der Moral*, in: ders., *Sämtliche Werke*, hg. v. Arthur Hübscher (Leipzig: Hendel, 1938), Bd. IV, 124.

stimmten Form von Eudämonismus. Auf den folgenden Seiten soll die genannte Kritik an Kants Lehre des höchsten Guts in diesem Licht interpretiert werden. Was das moralische und geschichtliche Ganze der Menschheit betrifft, würde sich Kant eher durch den Vorwurf der Heteronomie als durch den Vorwurf, ein Eudämonist zu sein, negativ getroffen fühlen: Kant selbst begreift sich durchaus in gewisser Hinsicht als Eudämonist.

2. Genauere Bestimmung des Vorwurfs der Heteronomie gegenüber Kants Ethik

Bevor wir im dritten Teil des Aufsatzes eine „plausibilisierende“ Interpretation der kantischen Lehre des höchsten Guts in den Jahren 1781-1785 vorstellen können, ist es von Nutzen, eine genauere Bestimmung und eine erste Bewertung des von der Kritik erhobenen Vorwurfs der Heteronomie gegenüber Kants Ethik darzustellen.

In der Literatur werden in diesem Zusammenhang hauptsächlich zwei Gegenargumente vorgebracht²². Das erste ist umfassender und betrifft das Verhältnis zwischen höchstem Gut und Sittengesetz in der kantischen Ethik insgesamt. Eine moralische Handlung muss unabhängig von ihren Fol-

²² Zu beide Gegenargumenten siehe z. B. Stephen Engstrom, „The Concept of the Highest Good in Kant’s Moral Theory“, in *Philosophy and Phenomenological Research*, 52.4 (1992), 747-780. Hier 747.

gen als gut oder pflichtgemäß beurteilt werden²³. Nach Kant dürfen Handlungskonsequenzen bei der Bestimmung und Motivation einer moralischen Handlung keine Rolle spielen, weil sich die moralische Motivation in Pflicht und Achtung für das moralische Gesetz erschöpft. Sie qualifizieren eine Handlung als richtig, unabhängig von ihren Folgen. Kants Kritiker, wie z. B. Cohen, haben diesbezüglich bemerkt, dass die vermeintliche Irrelevanz der Folgen moralischer Handlungen schwer zu vereinbaren ist mit dem höchsten Gut, da dieses in einer Glückseligkeit besteht, die proportional zur Tugend sein soll.

Die Sekundärliteratur hat sich darüber hinaus gefragt, von welchem Punkt seiner Ethik aus Kant die Proportionalität zwischen Tugend und Glückseligkeit kohärent und plausibel abgeleitet habe, wenn er an der Gleichgültigkeit der Folgen in Bezug auf die Moralität der Handlung festhält²⁴. Eine solche Gleichgültigkeit lässt sich nämlich nur schwer mit der Behauptung vereinbaren, dass es möglich ist zu unterscheiden, ob die Tugend angemessen oder unangemessen mit Glückseligkeit vergütet sei. Denn die Tugend (allein) müsste als Zweck an sich angesehen werden.

²³ Siehe z. B. *GMS*, AA 04: 414.22-25: „Wenn nun die Handlung bloß wozu anders als Mittel gut sein würde, so ist der Imperativ hypothetisch; wird sie als an sich gut vorgestellt, mithin als notwendig in einem an sich der Vernunft gemäßen Willen, als Princip desselben, so ist er kategorisch“.

²⁴ Siehe Engstrom (1992, *ibid.*).

Das kantische „Paradox“ von Autonomie und Zwecklehre besteht meines Erachtens nicht einfach in der Entgegensetzung zweier gleichermaßen möglicher, aber unvereinbarer Lesarten der kantischen Moral – deren eine, auf der Lehre des höchsten Guts basierende Lesart, die Rolle der Zwecklehre innerhalb des kantischen ethischen Systems bejahen würde, während die andere, auf dem Begriff der Autonomie der Moral basierende Lesart, die Teleologie des Systems bestreiten würde. Wenn es so wäre, könnte das Paradox dadurch aufgelöst werden, dass man die eine oder die andere Lesart auswählte, indem man der Autonomie oder der Zwecklehre die Priorität geben würde. Diejenigen Interpreten, die die Rolle der Zwecklehre innerhalb des kantischen Systems unterschätzen oder im Grunde genommen bestreiten, sehen z. B. keinen Bedarf an einer Vereinbarung der teleologischen und der deontologischen Lesart. Aufgrund dieser Vernachlässigung (oder Ablehnung) mag es so weit gekommen sein, dass behauptet wurde, die Lehre des höchsten Guts sei als Ganze ein Fremdkörper in Kants deontologisch aufgefasster Ethik²⁵.

Kants Zwecklehre und seinen Begriff des moralischen Gesetzes jedoch als einen dichotomischen Widerspruch zu betrachten, würde eine unzulässige Vereinfachung der hier betrachteten Problematik bedeuten. Die Interpretationsmöglichkeiten darf man sich nicht etwa als Entweder-Oder vorstellen

²⁵ Vgl. Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason* (Chicago: University of Chicago Press, 1960), 242-245.

(Teleologie oder Deontologie), da die hier analysierte (und von den erwähnten Autoren kritisierte) Entgegensetzung der Lehre des höchsten Guts und des Begriffs des moralischen Gesetzes *innerhalb* der kantischen Ethik besteht. Die genannte Gegenüberstellung besteht nämlich zwischen Kants antiteleologischem moralischem Gesetz und der Teleologie, die laut Kant *aus dem moralischen Gesetz selbst* hervorgeht.

Das sogenannte kantische „Paradox“ besteht meines Erachtens in einem der kantischen Ethik *immanenten* Gegensatz zwischen dem moralischen Gesetz und der Lehre des höchsten Guts. Das soll im Folgenden näher erläutert werden. Es sind insbesondere drei Argumente, die im Rahmen der kantischen Ethik nicht miteinander vereinbar zu sein scheinen. Erstens verlangt die kantische Moral als ihre notwendige Folge nach einem höchsten Gut, d. h., nach dem Glauben an die Verwirklichung eines proportionierten Verhältnisses zwischen Tugend und Glückseligkeit²⁶. Zweitens behauptet Kant, dass

²⁶ Siehe z. B. *KpV*, AA 05: 126.01-13: „Zur Pflicht gehört hier nur die Bearbeitung zu Hervorbringung und Beförderung des höchsten Guts in der Welt, dessen Möglichkeit also postuliert werden kann, die aber unsere Vernunft nicht anders denkbar findet, als unter Voraussetzung einer höchsten Intelligenz, deren Dasein anzunehmen also mit dem Bewußtsein unserer Pflicht verbunden ist, obzwar diese Annahme selbst für die theoretische Vernunft gehört, in Ansehung deren allein sie, als Erklärungsgrund betrachtet, Hypothese, in Beziehung aber auf die Verständlichkeit eines uns doch durchs moralische Gesetz aufgegebenen Objects (des höchsten Guts), mithin eines Bedürfnisses in praktischer Absicht,

die menschliche Hoffnung auf diese Verwirklichung notwendig ist, damit die Moralität selbst nicht chimärisch wird²⁷. Drittens vertritt Kant die These, dass das moralische Gesetz, aus dem das höchste Gut abzuleiten ist, dem Menschen befiehlt, in Bezug auf die Handlungsfolgen völlig uninteressiert zu handeln.

Mit anderen Worten, wenn es zutreffen sollte, dass Zweckmäßigkeit und Moralität (oder Zwecklehre und moralisches Gesetz) von Kant einander entgegengesetzt worden wären, sollten wir nun versuchen abzuklären, inwiefern beide Elemente der kantischen Moraltheorie sich gegenseitig ausschließende Alternativen oder auf welche Art und Weise sie miteinander zu „versöhnen“ sind. Ihre wechselseitige Beziehung ist aber dadurch geprägt, dass das moralische Gesetz das höchste Gut *notwendig impliziert*. Die Problematik ihrer Beziehung beruht sowohl auf den genannten, schwer zu vereinbarenden Merkmalen als auch, und vor allem, auf ihrer unumgänglichen, gegenseitigen *inneren* Implikation. Moralität wäre laut Kant ein undurchführbares Phantasiegebilde, wenn dem Menschen keine Mög-

Glaube und zwar reiner Vernunftglaube heißen kann, weil bloß reine Vernunft (sowohl ihrem theoretischen als praktischen Gebrauche nach) die Quelle ist, daraus er entspringt“.

²⁷ Siehe z. B. *ibid.*, 114.06-09: „Ist also das höchste Gut nach praktischen Regeln unmöglich, so muß auch das moralische Gesetz, welches gebietet dasselbe zu befördern, phantastisch und auf leere eingebildete Zwecke gestellt, mithin an sich falsch sein“.

lichkeit gegeben wäre, das höchste Gut zu erreichen.

Die hier vorgestellte Neuformulierung des Heteronomie-Problems hebt meines Erachtens die systematische Wichtigkeit des höchsten Guts hervor. Im nächsten Teil des Aufsatzes wird gezeigt, welche wichtige Rolle der Glückseligkeit in der kantischen Ethik zugewiesen wird. Der provokative Titel des Aufsatzes erweist sich auf diese Weise als gerechtfertigt. Auf dieser Basis werden dann im letzten Teil des Aufsatzes das Stoische und Epikureische Erbe in Bezug auf das kantische höchste Gut erörtert, insbesondere unter dem hier genauer bestimmten Gesichtspunkt der Interaktion zwischen höchstem Gut und moralischem Gesetz.

3. Die Bedeutung des höchsten Guts innerhalb der Philosophie Kants: die Übereinstimmung zwischen der moralischen Grundlegung und der moralischen Motivation

Wie sollen nun die genannten Probleme innerhalb des vorgestellten Rahmens gelöst werden? Unter besonderer Berücksichtigung der Jahre 1781-85²⁸, jedoch in Übereinstim-

²⁸ *Moral Powalski* wird von Wilhelm Krauß auf das Wintersemester 1782/83 datiert (Wilhelm Krauß, *Untersuchung zu Kants moralphilosophischen Vorlesungen*, Dissertation, Tübingen, 1926, 81-83). Lehmann (*V-Mo*, AA 27: 1043-1045) begründet aber ausführlich eine andere Datierung: Wintersemester 1776/77 oder spätestens 1778/79. Weder Clemens

mung mit den späteren Werken Kants, schlage ich eine Interpretation vor, die insbesondere auf einer Analyse des kantischen Begriffs des höchsten Guts *der Welt* basiert. Der Begriff des höchsten Guts der Welt ist der Schlüssel zur Beantwortung der Fragen, warum die kantische Auffassung des höchsten Guts konsistent ist und inwiefern sie dem Begriff des moralischen Gesetzes entspringt. Die folgenden Betrachtungen sollen daher den Beweis erbringen, dass das höchste Gut bei Kant mit der verwirklichten Moralität äquivalent ist. Dies erklärt sowohl die motivationale Rolle und Kraft des höchsten Guts als auch seine Notwendigkeit in der Ethik Kants. Bevor wir aber dazu kommen, sollten wir den Begriff des höchsten Guts in der *GMS* analysieren und unsere Deutung unter Einbeziehung des Begriffs eines höchsten Guts der Welt, wie er in der ersten *Kritik* und in den Notizen zu den Ethik-Vorlesungen Kants der Jahre 1781-85 vorkommt, neu fassen.

Schwaiger [„Die Vorlesungsnachschriften zu Kants praktischer Philosophie in der Akademie-Ausgabe“, in *Kant-Studien*, 91, (2000), Sonderheft, 178-188] noch Werner Stark [in Immanuel Kant, *Vorlesung zur Moralphilosophie*, hg. v. Werner Stark (Berlin: de Gruyter, 2004), 376-377] stimmen Krauß zu. Auf Grund dieser Unklarheiten in der Datierung und der unterschiedlichen Inhalte der beiden Vorlesungsnachschriften, wird hier ausschließlich die *Moral Mrongovius II* genannt. Über die Datierung der letzteren auf das Wintersemester 1784/75 stimmen sowohl Krauß (Krauß 1926, 96) als auch Lehmann (*V-Mo*, AA 27: 651), Schwaiger (*ibid.*) und Stark (Stark 2004, 377) überein.

Als Ausgangspunkt ist festzuhalten, dass der gute Wille in der *GMS* einerseits als das höchste Gut definiert wird²⁹ – insbesondere als oberstes Gut³⁰ im Sinne von Tugend (als die Würdigkeit, glücklich zu sein), andererseits aber dem Begriff der Pflicht untergeordnet wird³¹.

Das Verhältnis zwischen höchstem Gut und moralischem Gesetz erschöpft sich aber nicht darin, dass das erste dem zweiten in dem Sinne entspricht, dass es einem Willen entspricht, der aus moralischer Gesinnung (d. h., aus Achtung für das moralische Gesetz³²) handelt, weil der gute Wille „nicht das einzige und das ganze“ Gut sein darf³³. Glückseligkeit und Tugend müssen zusammenkommen, damit das höchste Gut voll-

²⁹ *GMS*, AA 04: 401.03-10: „Es liegt also der moralische Wert der Handlung nicht in der Wirkung, die daraus erwartet wird, also auch nicht in irgend einem Prinzip der Handlung, welches seinen Bewegungsgrund von dieser erwarteten Wirkung zu entlehnen bedarf. Denn alle diese Wirkungen (Annehmlichkeit seines Zustandes, ja gar Beförderung fremder Glückseligkeit) konnten auch durch andere Ursachen zu Stande gebracht werden, und es brauchte also dazu nicht des Willens eines vernünftigen Wesens, worin gleichwohl das höchste und unbedingte Gute allein angetroffen werden kann“.

³⁰ Vgl. die Differenzierung in oberstes (*supremum*) und vollendetes (*consummatum*) Gut in der *KpV*, AA 05: 110.12ff.

³¹ Vgl. z. B. *GMS*, AA 04: 397.06-08: der „Begriff der Pflicht [...] enthält] den eines guten Willens“.

³² Vgl. *ibid.*, 440.06-07: „lediglich Achtung fürs Gesetz [ist] diejenige Triebfeder [...], die der Handlung einen moralischen Werth geben kann“.

³³ *Ibid.*, 396.24.

ständig ist³⁴. Dem höchsten (vollständigen) Gut kommt auch eine motivationale Rolle zu, die in der ersten und zweiten *Kritik* deutlicher zum Ausdruck kommt als in der *GMS*, wo sie nur implizit präsent ist.

Wie bereits klargestellt wurde, gründet der Vorwurf der Heteronomie gegenüber Kants Ethik auf eben dieser motivationalen Rolle des höchsten Guts. Wie kann diese Rolle auf andere Weise gedeutet werden, damit sich die dadurch verursachten Aporien auflösen lassen? Zwei Feststellungen bringen uns in der Analyse weiter. Erstens ist es in diesem Zusammenhang wichtig zu beobachten, dass Kant in der *GMS* das höchste Gut mit der Idee Gottes identifiziert³⁵. Zweitens lässt sich diese Identifizierung in einen konstruktiven Bezug zum Ausdruck „das höchste Gut einer Welt“ bringen³⁶.

Die Tatsache, dass Gott den Menschen Glückseligkeit auf eine mit ihren Verdiensten proportionalen Weise zuteilt³⁷ und dass Gott zugleich diese Summe von Glückseligkeit und Tugend selbst repräsentiert, d. h., dass Gott das höchste Gut ist, lässt sich mei-

³⁴ *Ibid.*, 396.30.

³⁵ *Ibid.*, 408.37-409.03: „Woher haben wir aber den Begriff von Gott als dem höchsten Gut? Lediglich aus der Idee, die die Vernunft *a priori* von sittlicher Vollkommenheit entwirft und mit dem Begriffe eines freien Willens unzertrennlich verknüpft“. Vgl. außerdem *KrV*, A 818: „Wenn aber praktische Vernunft nun diesen hohen Punkt erreicht hat, nämlich den Begriff eines einigen Urwesens als des höchsten Guts“.

³⁶ Vgl. *KrV*, A 814; *V-Mo/Mron II*, AA 29: 629.23-27; *GMS*, AA 04: 412.14.

³⁷ Vgl. *KrV*, A 811.

nes Erachtens wie folgt erklären: Im Verhältnis zwischen moralischer Grundlegung und der Idee Gottes gilt die Äquivalenz von Denken und Sein. Die Erfahrung des Denkens seiner eigenen Zugehörigkeit zur intelligiblen Welt und zum Reich der Zwecke ist der einzige Gültigkeitsbeweis des moralischen Gesetzes³⁸.

Entsprechend der hier vorgestellten Interpretation sind das höchste Gut und die intelligible Welt insofern äquivalent, als die intelligible Welt als Reich der Zwecke von Kant als diejenige Welt bezeichnet wird, in der jedes vernünftige Wesen dem moralischen Gesetze gemäß handelt³⁹. Folglich besteht im Reich der Zwecke vollständige Einigkeit unter den Handelnden. Im Reich der Zwecke bedeutet Glückseligkeit überdies, dass jede Handlung ihren Zweck erreicht, weil sich die Moralität in der intelligiblen Welt voll entfalten und verwirklichen kann. Hier fehlen nicht nur die phänomenalen Hindernisse selbst, sondern auch solche Hindernisse, die die Vernunft im Rahmen der phänomenalen Welt der Glückseligkeit in den Weg stellen muss⁴⁰. Im Reich der Zwecke stimmen Moralität und Glückseligkeit auf Grund ihrer Merkmale überein. In einem Reich von tugendhaften und sich ständig perfektionierenden (oder sogar perfekten) Menschen entspricht der Selbstzufriedenheit⁴¹ (d. h., der Zufriedenheit in Be-

zug auf die eigene Tugendhaftigkeit) unvermeidlicher Weise eine Glückseligkeit, die dem tatsächlichen Erfolg entspringt, der in einer solchen Welt jeder Handlung zukommt⁴².

Moralität, von Kant als Universalisierbarkeit der individuellen Maximen definiert, besteht in der Einigkeit aller Individuen, die, moralisch handelnd, eine überindividuelle Perspektive einnehmen, wie folgendes Zitat zeigt: „Selbst die von aller Privatabsicht freie Vernunft, wenn sie, ohne dabei ein eigenes Interesse in Betracht zu ziehen, sich in die Stelle eines Wesens setzte, das alle Glückseligkeit ändern auszuteilen hätte, kann nicht anders urtheilen“⁴³. Dies findet ein bedeutendes Echo in der *GMS*, wo Kant von einer anderen „und viel würdigern Absicht“ der menschlichen Existenz spricht, „zu welcher und nicht der Glückseligkeit die Vernunft ganz eigentlich bestimmt sei, und welcher darum als oberster Bedingung die *Privatabsicht* des Menschen größtentheils nachstehen muß“⁴⁴. Diese Lesart der Moralität als überindividueller Universalisierbarkeit und Einigkeit aller Individuen erklärt meines Erachtens den Ausdruck „höchstes Gut *der Welt*“: Das Reich, in dem sich diese universelle Einigkeit aller Einzelnen ver-

³⁸ Vgl. *GMS*, AA 04: 450.30-34.

³⁹ Vgl. *ibid.*, 433.12-434.30.

⁴⁰ Vgl. *ibid.*, 396.28-30.

⁴¹ Siehe dazu Piero Giordanetti, „The Unconscious as Root of Kant’s A Priori Sentimentalism“, in

Kant’s Philosophy of the Unconscious, hg. v. Piero Giordanetti, Riccardo Pozzo, Marco Sgarbi, (Berlin: De Gruyter, 2012), 77-88. Hier 84.

⁴² Siehe aber darüber hinaus den vierten Teil des Aufsatzes, der die sinnliche Glückseligkeit in Betracht zieht.

⁴³ *KrV*, A 813.

⁴⁴ *GMS*, AA 04: 396.10-13, Herv. E.O.

wirklicht, heißt die moralische Welt oder das höchste Gut.

Die intelligible Welt, d. h., die Welt, in die der Mensch sich versetzt, um das Vernunfturteil zu fällen, das mit dem göttlichen Urteil übereinstimmt, ist das höchste Gut der Welt. Insofern die menschliche Vernunft und Gott in ihrer Beurteilung des höchsten Guts übereinstimmen⁴⁵, kann der Mensch unter der Bedingung seiner Teilnahme an der intelligiblen Welt auch an dem höchsten Gut teilnehmen, genauso wie Gott sowohl Ursache als auch Verwirklichung des höchsten Guts, d. h., das höchste Gut selbst ist.

Aus der beschriebenen Übereinstimmung zwischen der Idee Gottes und dem Reich der Zwecke sowie zwischen Gott und dem höchsten Gut folgt zwangsläufig die Behauptung, dass das höchste Gut mit dem moralischen Gesetz niemals im Widerspruch steht, auch nicht von einem motivationalen Gesichtspunkt aus. Weil das höchste Gut der Welt als mit dem Reich der Zwecke äquivalent angesehen werden kann, dürfen wir es als die grundlegende, entfaltete Moralität betrachten, aus der der kategorischen Imperativ im *Dritten Abschnitt* der *GMS* deduziert wird. „Modernisierend“ kann man außerdem behaupten, dass in einer Lage, in der jeder Handelnde in Übereinstimmung mit dem moralischen Gesetz handelt, die Universalisierung der Maximen sowohl das Fundament als auch die Verwirklichung der Moral und bedeutet.

⁴⁵ Vgl. z. B. den oben zitierten Ausdruck: „die von aller Privatabsicht freie Vernunft [...] kann nicht anders urtheilen“ (*KrV*, A 813).

Die von Kant behauptete Notwendigkeit, dass die Moral das höchste Gut zur Folge habe, und seine Behauptung, dass der Mensch auf das höchste Gut hoffen müsse, damit die Moral sich nicht selbst zur Chimäre reduziere, sind also nicht dadurch zu erklären, dass Kant den seltsamen Begriff einer notwendigen Folge innerhalb einer antikonsequentialistischen Ethik einführt, sondern dadurch, dass das höchste Gut als Folge des moralischen Gesetzes von letzterem vorausgesehen und als unentbehrlich bestimmt wird, was aufgrund der kantischen Auffassung des universellen Wertes des moralischen Gesetzes geschieht. Der Grund, weshalb die Moral ihre Geltung verlieren würde, wenn das höchste Gut der Welt nicht denkbar wäre, besteht in der erwähnten Übereinstimmung zwischen dem höchsten Gut und der Moral: Ohne höchstes Gut keine Moral, weil die Moral das höchste Gut *ist*. Die moralischen Normen und der kategorische Imperativ beziehen sich letztlich auf das höchste Gut als Begriff einer dynamischen Einigkeit unter den einzelnen Menschen, auf das höchste Gut als Idee der Vereinigung der einzelnen Zwecke zu einer universellen Einheit.

Tugend als höchstes Gut kann als moralische Handlung betrachtet werden, die aus Pflicht ausgeführt wird und die mit allen anderen Handlungen der menschlichen Gattung und mit den Lebensbedingungen auf dieser Welt kompatibel ist. Diese Definition bringt den Begriff einer Übereinstimmung der moralischen Handlungen mit sich, d. h., der menschlichen Handlungen, die auf ein Gesetz gegründet sind, dessen Konsequen-

zen mit einer solchen Übereinstimmung vereinbar sein müssen.

„Ohne [...] einen Gott und eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung, weil sie nicht den ganzen Zweck, der einem jeden vernünftigen Wesen natürlich und durch eben dieselbe reine Vernunft *a priori* bestimmt und nothwendig ist, erfüllen“⁴⁶. Das heißt, dass die Ideen der Sittlichkeit ohne Gott und ohne das höchste Gut der Welt keine Triebfedern des Handelns werden können, weil die Moral selbst ohne Gott und ohne das höchste Gut unvollständig und deshalb ungültig und unfähig zu motivieren wäre. Deshalb kann nicht behauptet werden, mit dem höchsten Gut führe Kant eine Form von Heteronomie in seine Ethik ein. Seine Ethik stützt sich auf keinen extrinsischen Begriff: Gott und das höchste Gut erweisen sich aus den genannten Gründen als intrinsische Elemente des kantischen Systems. Beide sind im kantischen System notwendig und mit ihm völlig kompatibel. Nur in diesem Sinne ist Kant Eudämonist.

Das von Kant behauptete Verhältnis zwischen dem höchsten Gut und der moralischen Pflicht ist nicht widersprüchlich, wenn man davon ausgehen kann, dass das höchste Gut zu fördern dieselbe Bedeutung hat, wie die Moralität zu fördern. Die Pflicht, das moralische Gesetz zu achten, ist dasselbe

wie die Pflicht zu handeln, um das höchste Gut der Welt zu erreichen.

Darüber hinaus erklärt sich die Proportionalität zwischen Tugend und Glückseligkeit innerhalb des höchsten Guts dadurch, dass die Welt, in der alle Handlungen moralisch sind, eine Welt ist, in der jede Handlung erfolgreich sein kann: Wenn jeder um der Glückseligkeit der anderen und um seiner eigenen Vollkommenheit willen handelt, ist das Ergebnis eine tugendhafte Gesellschaft, deren Glückseligkeit *per definitionem* mit ihrer Tugendhaftigkeit proportional ist. Das moralische Gesetz, das in der moralischen Welt herrscht, impliziert eine Übereinstimmung zwischen den Handelnden und setzt sie zugleich voraus. Die Glückseligkeit wird von der Tugendhaftigkeit selbst verursacht, weil jeder in der moralischen Welt für die Glückseligkeit aller handelt. Das moralische Gesetz gibt in dieser Hinsicht das Kriterium der Proportionalität zwischen Tugend und Glückseligkeit, weil es die vollständige Moralität darstellt, an der jede Handlung und ihre Folgen gemessen werden können.

4. Epikur und die Stoiker als ideengeschichtliche Quellen des höchsten Guts: Kant über Glückseligkeit

Die Rückbesinnung auf Epikur und die Stoiker als ideengeschichtliche Quellen der kantischen Ethik hilft uns zu verstehen, um welche Art von Glückseligkeit es sich im Rahmen der kantischen Rede vom höchsten Gut handelt.

⁴⁶ *KrV*, A 813.

Im folgenden Sinne kann Kant als Eudämonist bezeichnet werden: Der gute Wille ist selbst das höchste Gut, das als Komponente des *ganzen* höchsten Guts definiert wird, das sowohl die Tugend (als Würdigkeit, glücklich zu sein) als auch die Glückseligkeit umfasst. Im *Ersten Abschnitt* der *GMS* begreift Kant den guten Wille als Zweck an sich und gleichzeitig als „unerlässliche Bedingung [...] der Würdigkeit glücklich zu sein“⁴⁷. Mithilfe des teleologischen Arguments⁴⁸ will Kant beweisen, dass „die wahre Bestimmung“ der Vernunft darin besteht, einen „an sich selbst guten Willen hervorzu bringen“⁴⁹. Im selben Kontext unterscheidet Kant zwischen zwei Arten von Glückseligkeit: zwischen der moralischen Zufriedenheit und dem sinnlichen Wohlbefinden; die eine wird von der Vernunft hervorgebracht und die andere von den Sinnen. Dann stellt sich allerdings die Frage: Welche Art der Glückseligkeit wird von Kant als Vergütung der Tugend im Jenseits ins Auge gefasst?

Weder sinnliches Wohlbefinden noch moralische Selbstzufriedenheit können als befriedigende Antwort auf die gestellte Frage akzeptiert werden. Die jenseitige Glückseligkeit kann nicht ohne Weiteres als sinnliche Glückseligkeit interpretiert werden, sonst würde man Kants Kritik am Eudämo-

nismus als moralischer Heteronomie nicht ernst genug nehmen⁵⁰.

Es ist auch nicht einfach die moralische Selbstzufriedenheit, die Gott proportional zur Tugend zuteilt. Kant führt explizit aus, dass der moralisch handelnde Mensch einer Vergütung würdig sei, die mehr ist als bloße Selbstzufriedenheit⁵¹.

Wie es in der „Kritische[n] Aufhebung der Antinomie der praktischen Vernunft“ heißt, bringt die Tugend eine Art Selbstzufriedenheit hervor, die weder Glückseligkeit noch Seligkeit genannt werden kann, der letzteren aber *ähnlich* ist⁵². In diesem Sinne kommt Kant den Stoikern nahe: Selbstzufriedenheit als moralische Zufriedenheit korrespondiert im Reich der Zwecke und im Jenseits direkt und proportional mit der tatsächlichen Tugendhaftigkeit des Einzelnen. Kant verzichtet angesichts des höchsten Guts offenbar nicht auf die epikureische sinnliche Glückseligkeit als Erhaltung und Wohlergehen⁵³: Obwohl die Glückseligkeit von den Bestimmungsgründen der Moral ausgeschlossen ist⁵⁴, wird sie im Jenseits po-

⁴⁷ *GMS*, AA 04: 393.23-24.

⁴⁸ Vgl. *ibid.*, 395.04-396.37.

⁴⁹ *Ibid.*, 396.20-22.

⁵⁰ Siehe darüber z. B. Michael Albrecht, *Kants Antinomie der praktischen Vernunft*, (Hildesheim-New York: Georg Olms Verlag, 1978), 43-49.

⁵¹ Vgl. z. B. *GMS*, AA 04: 396.32-36, Herv. E.O.: „die Vernunft, die ihre höchste praktische Bestimmung in der Gründung eines guten Willens erkennt, bei Erreichung dieser Absicht *nur* einer Zufriedenheit nach ihrer eigenen Art, nämlich aus der Erfüllung eines Zwecks, den wiederum nur Vernunft bestimmt, fähig ist“.

⁵² *KpV*, AA 05: 118.30-34.

⁵³ Vgl. *GMS*, AA 04: 395.08ff.

⁵⁴ Vgl. *KpV*, AA 05: 35.07ff.

stuliert; Kant gibt sich also mit der Selbstzufriedenheit nicht zufrieden!

Das ist mit Kants Kritik an der stoischen „Askese“ und mit den lobenden Hinweisen auf das stets fröhliche Herz Epikurs kompatibel⁵⁵ und kann vielleicht dadurch erklärt werden, dass Kant von einer Idee der (*materiellen?*) Auferstehung des Körpers ausging, die er von Baumgarten übernommen hatte⁵⁶ und die, mit dem Begriff der apriorischen Sinnlichkeit verbunden, die kantischen Begriffe von Jenseits und höchstem Gut besser erklären könnte. Dazu sind aber weitere Forschungen nötig.

⁵⁵ Vgl. z. B. *ibid.*, 115.25ff; *TL*, AA 06: 457: 06-11; 485:01ff.

⁵⁶ Vgl. Alexander Gottlieb Baumgarten, *Metaphysica* (Halle: Carl Hermann Hemmerde, 1757), § 776ff.

Reassessing Neo-Kantianism. Another Look at Hermann Cohen's Kant Interpretation

.....
Sebastian Luft
Marquette University
(USA)
.....

1. Introduction: The Historical Background of the Marburg School and Hermann Cohen's Contribution

The life and works of Hermann Cohen are on various levels symbolic for many aspects of Western intellectual history, being a Jew, a philosopher, and living in a critical time on the European continent, Germany more precisely, and being more than an observer but instead someone who made a significant mark on this epoch. Though largely forgotten today, he was one of the most outstanding intellectuals in Europe around 1900. Studying his life and his thought helps us reconstruct a fascinating epoch in Western history. A brief historical consideration will be useful to approach his specifically *philosophical* contribution.

Hermann Cohen was born in 1842 in Coswig (State of Anhalt) into an orthodox Jewish family. Besides attending the German *Gymnasium* he also went to a Hebrew school and maintained his Jewish ties over the years, until at the end of his philosophical journey he even attempted to reconstruct the origins

of Enlightenment moral philosophy out of the sources of Judaism.¹ His Jewish identity was woven into his life as well as his philosophy.² However, he felt very much as a Jewish German and came to be a vehement opponent of assimilation and, an energetic, irritable personality, despised converts who neglected or even denied their Jewish origins (such as, e.g., Edmund Husserl³). Dismayed

¹ For historical details about Cohen's life, cf. Holzhey's works in Holzhey 2004 and *Politisches Denken*, pp. 15-36. One should mention that Cohen's views on Jewish identity changed over the years. In his early years, he was rather indifferent to his Jewish origins but was forced to take a stand on this issue. Especially after his involvement in the Treitschke affair, he shifted from the idea of assimilation to promoting a proliferation of Jewish customs and traditions within a society that was not allowing Jews to assimilate.

² Especially Cassirer makes this point in his writings on his teacher, also increasingly in Cassirer's later writings. Cf. Cassirer 2001.

³ There is evidence for this in some letters from and about Cohen, where he speaks unfavorably about Husserl. In a letter to Natorp of August 23, 1914, he writes: "Der oesterreichische Konvertit ist auch so eine geschwollene Eitelkeitsfigur, ohne Aufrichtigkeit & Wahrhaftigkeit." (Quoted in: H. Holzhey, *Cohen und Natorp*, Vol. 2, p. 430). Cohen makes this statement in the context of his fight against anti-Semitism on the part of the Jewish community, which has to become, he believes, more "positive" (*ibid.*), instead of, as the Husserls, denying their Jewish origins (Husserl and his wife had converted to Christianity and were overall quite secular). According to Karl Schuhmann, with whom the author discussed this passage, there can be no doubt that it is Husserl that Cohen is referring to in this passage. Cf. also *ibid.*, pp. 369 f. (Cohen's letter to Natorp of December 1908), where he warns Natorp of Husserl

and frustrated by anti-Semitic experiences both as a citizen as well as an academic throughout his lifetime, he came to ponder, and ultimately reject, Theodor Herzl's idea of a Jewish State. The Jewish cause became so dear to him that, upon retiring from Marburg in 1912, Cohen moved to Berlin where he taught at the School of the Study of Judaism, where he was influential for a young generation of Jewish theoreticians such as Franz Rosenzweig and Martin Buber. Being critical of the idea Zionism,⁴ he always felt a part of German intellectual life, to which he made an invaluable contribution with his philosophical works.

Yet Cohen was also an outspoken public intellectual who commented publicly on issues pertaining to his religion. He became known to a larger audience in Germany when he took a stance against Heinrich von Treitschke in the famous "*Judenstreit*."⁵ The

and suggests "einige Reserve und nicht vollkommene Vertrauensseligkeit" (p. 370). Husserl, on his part, conspicuously ignored Cohen, while he was exceptionally friendly with Natorp.

⁴ The idea that was floated at the time was the British suggestion to offer Uganda, a former colony, for Jews to settle. This idea was rejected especially by the Zionists like Herzl, to whom the only site of a Jewish State could be Palestine.

⁵ In his anti-Semitic pamphlets, Treitschke claimed that the Jews could never be a part of German culture. More specific hate speech was later directed at Jewish neo-Kantians such as Cohen himself, who was attacked by the main editor of *Kantstudien*, Bruno Bauch, for being unable to understand Kant as a non-German. The fight that ensued after this attack—the counter-attack came from Cassirer—led Bauch to resign from his editorship of

tragedy of so many Jews of his generation was the realization that they were simply not allowed and welcome to assimilate themselves in a country they loved and to which they felt a strong sense of belonging. Cohen died in 1918 amidst the rubble of the Great War, poring over the proofs of his great work on the philosophy of religion (*Religion of Reason out of the Sources of Judaism*, published posthumously in 1919, edited by Rosenzweig and Cassirer) and with the plans in his mind to finish his philosophical system culminating with a work on psychology, conceived as a science of the "unity of cultural consciousness" ("*Einheit des Kulturbewusstseins*"), the topic that was at the heart of his philosophical endeavors. One late and tragic irony is that his wife, Martha Cohen, who survived her husband by more than two decades, was deported to the Concentration Camp in Theresienstadt in 1942, where she fell victim to the Nazi regime within days of her arrival.

Cohen was not the first neo-Kantian in Marburg, though he is, and with good reasons, considered the founder of the "Marburg School." He was lured to Marburg in 1873 by his predecessor Friedrich Albert Lange, who had become famous through his *History of Materialism* (*Geschichte des Materialismus*, 1866) that was considered one of the found-

Kantstudien. However, he later, after Hitler's seizure of power, became an avid Nazi. All of these connections are laid out in great detail in Sieg's definitive historical study on the Marburg School.

ing works of the neo-Kantian movement.⁶ Due to Cohen's first major work, entitled *Kant's Theory of Experience* (*Kants Theorie der Erfahrung*, 1st ed.1871), which was well-received at the time and quickly became a classic of Kant scholarship, Cohen gained a reputation for being a penetrating and profound Kant scholar, but also an original thinker. Publishing a number of works on Kant, but also on other philosophers (ancient and early modern) quickly and in short succession, he was subsequently offered a permanent position in Marburg in 1876 and soon gained a nationwide reputation as a philosopher succeeding in Lange's footsteps, although with an entirely different philosophical agenda.⁷ Cohen's reputation grew enormously within the next decade and, with the younger Paul Natorp receiving a funded position in 1882, was seen as the founder as well as the head of the emerging "Marburg School." It is fair to say that he was one of the most influential and well-known academic philosophers in Germany at the end of the 19th Century.⁸ The Marburg School as a com-

⁶ More famous than the actual content of the work was the fact that each chapter, by laying out the importance of Kant's philosophy, ended with the passionate expression "*Daher muss zu Kant zurückgegangen werden!*" ("This is why we must go back to Kant!"). Again one can draw the analogy to the phenomenological movement in its "battle cry" "*Zu den Dingen selbst!*" ("To the things themselves!").

⁷ To be precise, Cohen took over Lange's chair that had become vacant due to Lange's death in 1875.

⁸ It is clear that we are talking here about the philosophical scene within the academe. Arguably more famous at the time were "popular" non-

plex philosophical movement with a clear philosophical agenda reached its peak around 1900 as well.⁹

Cohen's reputation mainly owed to his personal aura and powerful classroom persona. Also in his writings, one gets the impression of an original, deep thinker who moves quickly from seemingly minute details to raising the most fundamental questions and who writes in a deeply passionate, committed manner that is at all times highly captivating.¹⁰ Analogies to Martin Heidegger's classroom presence, incidentally also first displayed in Marburg, have been drawn.¹¹ He

academic philosophers such as Kierkegaard, Schopenhauer and Nietzsche. Willey (1987) has made the interesting connection between Nietzsche's and Cohen's philosophical intentions. For an historical account of the development of the Marburg School, cf. also Sieg 1994.

⁹ Sieg (1994, p. 190) has called the time between 1900 and 1910 the "golden era" of the Marburg School.

¹⁰ As of ca. 1900, Cohen suffered from an eye disease that made him unable to read and write on his own. His wife, Martha, read things out loud for him and also penned down what her husband dictated to her. One immediately notices this "spoken language" style in his later writings and the passion with which these texts must have been dictated is very explicit.

¹¹ Cf. Brandt, 1992. One could speculate that the fact that Heidegger was able to build such a strong reputation in Marburg was (in part at least) due to the fact that there was a fertile ground in the student body for him to launch his career. After all, by the time Heidegger came, Marburg as a whole (not just the Philosophy Department) was still considered a very active university, bustling with students from as far away as Russia and Japan. Moreover, Natorp, who was by all accounts a very modest, quiet and

soon attracted many students, also from abroad, in what was to become one of the centers of neo-Kantianism, next to the two university towns in Southwest Germany, Freiburg and Heidelberg. Neo-Kantianism had at that time (around 1900), as Jürgen Habermas puts it, an “imperial stance” in the philosophical scene of Germany (as well as, to a lesser extent, France, Italy and Spain). In this outstanding role, Cohen also attracted philosophers who would join him in his cause, most importantly the already mentioned Natorp, who arrived in Marburg in 1881. Ernst Cassirer came to Marburg as a student from Berlin in the 1890s and, though he never taught at Marburg, nevertheless was considered—and considered himself—an offspring of the Marburg School.¹² It was as

shy person, was never able to fill the vacuum that the ebullient Cohen left behind upon his departure from Marburg in 1913. Another “Marburger” was Nicolai Hartmann, who had at that time also broken with the main tenets of the Marburg Method. So perhaps the students were waiting for a new “prophet”?

¹² Though the most famous members of the Marburg School were these three thinkers upon which I focus here, there were at least another dozen philosophers in this context that have become forgotten today but who were active within this movement. The character of this school becomes clear in its workings, if one sees it almost as a big factory with a clear division of labor. The member of this school worked on items ranging from theoretical, practical and aesthetical philosophy to philosophy of law and, last not least (and representing one of the staples of neo-Kantianism), Kant commentary and Kant scholarship in the form of Kant philology (editions

of the 1880s that one has spoken of the “Marburg School of neo-Kantianism”—an image that the Marburgers were keen on promoting.¹³ With Cohen’s departure to Berlin after his retirement in 1912 and Natorp’s passing away in 1924, the character and image of a *Schulgemeinschaft* had vanished. As has been asserted¹⁴, however, the Marburg School of neo-Kantianism was one of the most “compact” philosophical schools ever to exist in Germany. Whether this school was a typical phenomenon of the *Kaiserreich* and was “obsolete” by the time the Weimar Republic was established, is a question for historians, not philosophers, who attempt to take their thoughts seriously. No matter how timely neo-Kantian thought might be today, it is undoubtedly the case that this movement paved the way for most tendencies to emerge in the 20th Century. Simply in terms of history of effects, one cannot ignore neo-Kantianism when one is committed to historically responsible scholarship.

Neo-Kantianism arose as of the 1870s in Germany with the battle cry “Back to Kant!” Interestingly, this call was first issued not by philosophers who were still, as it were, in a state of shock after the much-quoted “col-

of Kant’s works) and journals (Kantstudien and Logos).

¹³ While Natorp staid put for the most part in Marburg and worked in quiet solitude, Cohen went on extensive travels during the semester breaks. Holzhey has also spoken of Cohen as the “Minister of the Exterior,” Natorp as the “Minister of the Interior” of the Marburg School.

¹⁴ Cf. Holzhey, 1986/I.

lapse of German Idealism.” Instead, the call came from cutting-edge scientists such as Helmholtz¹⁵ who, in the midst of the sciences’ impressive achievements through novel experimental methods, sought guidance in questions concerning the epistemological foundations of scientific cognition. In this quest, they turned to the founder of critical philosophy, bypassing the overly speculative *Naturphilosophie* of the German Idealists (esp. Schelling). As is known, Kant’s theoretical philosophy rephrased the question of cognition in terms of subjective conditions of possibility of knowledge by proposing the notion that we can only know of things what we ourselves put into them. This new foundation of epistemology after the Copernican turn, so it seemed, could be utilized in principle but had to be transformed so as to be adequate to assess the problems of the day. Most importantly, it was Kant’s transcendental a priori that was the main source of inspiration; yet Helmholtz transformed and interpreted it in a physiological, essentially psychologicistic, manner. This was Helmholtz’s reading of Kant, namely that the way of the human being’s experiencing contributed to that which was perceived: But forms of intuition were no longer of a transcendental nature in Kant’s sense (as conditions of possibility of objective knowledge), but were now seen as physiological traits of the human being with its bod-

¹⁵ On the side of academic philosophy one would also have to mention Herbart, Fries and Beneke, cf. Stolzenberg, p. 24.

ily sensorial apparatus.¹⁶ This brings about the specter of psychologism that seemed to occupy much of philosophers’ efforts in the latter third of the 19th century. In a general sense, psychologism was the view that cognition depended on the human being’s psyche in its particular form of hardwiring. This has consequences for the role of philosophy itself; whatever it may be, it is clear what it can no longer lay claim to: to be a first philosophy with the function of providing a foundation for the sciences as second philosophies. Retrospectively, we now see mainly Husserl as involved in this battle; however, Husserl was actually rather “late” in this general battle that was waged over philosophy’s character as scientific. As Natorp laconically comments in his review of Husserl’s *Prolegomena* of 1900, the neo-Kantians enthusiastically welcome Husserl’s refutation of psychologism—another refutation will hopefully help us to finally overcome this wrong-headed understanding of epistemology’s task—but that the Marburg School actually “could not learn much” from this. Husserl had merely, through his own trials and tribulations, come to see the light from his angle.¹⁷

Ironically, thus, the origins of neo-Kantianism lie in a “materialistic” (Lange),

¹⁶ The text that one refers to in this context is Helmholtz’s talk “Ueber das Sehen des Menschen” (“On Man’s Seeing”), delivered in Königsberg in 1855. Cf. Hatfield, who explores and reconstructs Helmholtz’s transformation of Kant’s transcendental philosophy into a psychologicistic reading.

¹⁷ Natorp notes this several times, esp. in his review of Ideas I.

psychologistic rendering of Kant's theoretical philosophy. Cohen himself in his early works contributed to this reading in articles where he expounds his psychological research (in a journal dedicated to studies in "Folk Psychology"¹⁸). It is not until his theoretical work on Kant after entering the debate concerning the famous "third alternative" debate between Kuno Fischer and Adolf Trendelenburg¹⁹ that Cohen overcomes this psychologistic reading, being highly critical of his earlier stance. As of 1871, thus, Cohen in his "critical" reading wages a vicious battle against psychologism. The "objective" and "logical" tendency—or over-emphasis, as has been asserted—of neo-Kantianism can be explained through the opposition against any form of psychologism. This is the origin and distinctive trait of the Marburg School in which it soon found allies in the Southwest as well as in Dilthey and the arising Phenome-

nological Movement.²⁰ Yet, the close ties to the sciences of their day—psychology and natural science—were to become a trademark of the Marburg School, to the extent that the Marburg Interpretation was even perceived by some as a mere "theory of science." This is echoed in the harsh verdict in the famous critique of, e.g., Heidegger, who claimed that in neo-Kantianism philosophy was demoted to "the handmaiden of the sciences."²¹ This critique proved devastating for the reputation of neo-Kantianism and has since been repeated like a mantra in philosophical historiography.²² The way in which I will present the Marburg School inaugurated by Cohen will reveal this verdict to be wrong as well as wrong-headed on several counts. Criticizing this erroneous view of the Marburg School makes way for a crucial understanding and appreciation of this school.

¹⁸ The full title of this journal was "Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft" (Journal for Folk Psychology and Linguistics); cf. Holzhey 2004, p. 44.

¹⁹ In short, the "third alternative" reading that Trendelenburg proposes makes the point that Kant did not rule out that between an "idealistic" and "realistic" reading of Kant's doctrine of the appearances in space and time (as forms of intuition) and the thing in itself there could be a third alternative. This alternative is the idea that one cannot rule out that the thing in itself actually conformed to our way of thinking, that space and time are equally forms of intuition as well as categories of the thing in itself. For a summary of this argument and its consequences, cf. Gardner, 1999, p. 107-111.

²⁰ It is interesting to note that Husserl underwent the same development as Cohen. In his first publication, the *Philosophy of Arithmetic* in 1891, Husserl took a psychologistic attitude with regard to the "constitution" of mathematical entities, only to harshly refute his own psychologism in the famous first volume of the *Logical Investigations*, the *Prolegomena*.

²¹ Historically, this is actually an echo of Max Scheler's earlier critique of neo-Kantianism in his habilitation thesis (and first book), entitled *Phenomenology and Epistemology*. There, Scheler comes to the conclusion that the neo-Kantians consider philosophy as merely an "owl of Minerva." Cf. Scheler, and Edel, pp. 120 f., esp. 121, fn. 11. For Heidegger's view of neo-Kantianism, cf. the Davos Debate in Heidegger 1997, pp. 193 f.

²² See, e.g., (Gardner 1999, p. 342), where this verdict is again repeated almost as a matter of course and without any reference.

Cohen's philosophical development as of his first "critical" work on Kant hence centered upon an elucidation of Kant's Critiques, proceeding with a rather sophisticated, yet highly reflected, approach as a mix of elucidation and interpretation. As he says already in the first edition of *Kant's Theory of Experience*, he sees his work as a "combination of the systematic and historical task,"²³ while being true to the "letter of Kant" and not shying away from the "dirty work" (*Kärnerarbeit*) of Kant philology. This approach elevated Kant scholarship to a new level. By the 1870s, more than half a decade after Kant's death, Kant could be seen as a *classic* and the neo-Kantians introduced a new style of dealing with Kant, witnessed also by emerging Kant commentaries and critical editions of Kant's works.²⁴ Being true to the spirit as well as the letter, however, could mean acknowledging that Kant was clearly mistaken on certain accounts and needed to be corrected or overcome, precisely by remaining true to the *spirit* of Kant. In all of his interpretations of Kant, Cohen applies the hermeneutical principle, to be found in the First Critique, of understanding the author better than he understood himself. But this has consequences for the interpreter as well; dealing with Kant *philosophically* required taking a stance (*Parteinahme*) on Kant. Remaining true to Kant could mean refuting his claims, while remain-

ing within the horizons of his philosophy. Yet such a stance will be telling with respect to the critic as well: "One cannot pass judgment on Kant, without revealing in each and every line which world one carries around in one's own head."²⁵ A combination of such a historical and systematic inquiry renders Cohen's critical-interpretative work on Kant, as he calls it, a "Metacritique."²⁶ Thus it is clear that from the outset Cohen engages in a highly reflected methodology of dealing with Kant and the accomplishments of his philosophy that are seen in the light of contemporary problems, e.g., in the sciences. As Gadamer would later say, a successful interpretation of a classical author means an *application* to one's own understanding and one's own time. This principle is already applied with explicit consciousness by Cohen.

Soon after Cohen's work on the First Critique followed one on the Second and, somewhat later, on the Third Critique. Especially the works on the first two Critiques have become classics in Kant scholarship and at the same time have been, rightfully, considered highly difficult and complex works. Especially *Kants Theorie der Erfahrung* underwent extensive expansion. While the first edition was a booklet of 270 pages, the second edition of 1885 was blown up to more than 600 and the last edition of 1918 nearly 800 pages! These works are difficult to assess in their systematic content, as they present the reader with an intricate mixture of a line-by-

²³ KTE1, p. X.

²⁴ The commentaries on Kant that were published in this time are to this day classical works on Kant. I mention only the works by Hans Vaihinger and Kuno Fischer.

²⁵ KTE1, p. XI.

²⁶ *Ibid.*, p. XII.

line interpretation of the Critiques as well as critical reinterpretations of Kantian doctrines that quickly depart from the interpretative passages. It is sometimes not clear where Cohen paraphrases Kant and where he goes beyond him, yet while remaining close to the text and offering a barrage of quotations in support of his point. At the same time, all of Cohen's writings display a superb grasp of the totality of Kant's oeuvre. As Cassirer recounts anecdotally, when he first heard the name Cohen mentioned in the lectures that he followed with Georg Simmel in Berlin, Cohen was mentioned as an author whose works on Kant were recommended as being of exceptional depth and originality. Simmel went on to mention their difficulty and pointed out that, thankfully, there were commentaries on these books, namely Kant's three Critiques!²⁷ Increasingly, however, Cohen moved away from Kant and developed his own philosophical system that he also conceived in analogy to Kant's three major works, while in his latest phase he focused on the philosophy of religion, in which he worked on a philosophical interpretation of Judaism's import for moral philosophy.

Regardless of Cohen's own philosophical system and its merits, it is the Kant interpretation itself that has become the trademark of the Marburg School as a whole. This interpretation goes beyond Kant to the extent that some even referred to the Marburg reading as a "neo-Fichteanism."²⁸ The main thesis of

²⁷ Cf. Cassirer, 2001.

²⁸ There was a plethora of other designations for the neo-Kantian tendency as a whole (including the

Cohen's interpretation is stated boldly in the title of Cohen's book on the first Critique, that is, Kant's transcendental philosophy is a novel *theory of experience*, with experience being mainly—though not exclusively—that experience ascertained in the natural-mathematical sciences. From the standpoint of transcendental philosophy, the nature that we experience is given in natural science. "What nature may really be does not matter to us as long as we want to philosophize, not write poetry."²⁹ Secondly, what is crucial and of highest importance in this theory is Kant's *method*. This method Cohen calls the *transcendental method*, a term actually not itself utilized by Kant himself³⁰. The way Cohen interprets this allegedly Kantian method soon

Southwest School), but none of these really "stuck." On the other hand, the neo-Kantians very much conceived of themselves as a "school" and unified "movement," which explains that the global label "neo-Kantianism" came to be used by themselves and was clearly intended as a form of self-promotion, whereas a closer look reveals quickly how each of these highly original thinkers was working on his own project. In view of the diversity within the neo-Kantian movement, however, the Marburg School was indeed the most "compact" to the point that differences were deliberately suppressed. See Holzhey's *Cohen und Natorp* (Vol. I), where these differences are clearly indicated and spelled out.

²⁹ Quoted in Holzhey 2004, p. 47 (from Cohen's programmatic preface to his edition of Lange's *History of Materialism*). The phrase is difficult to translate, thus here the original: "*Was Natur sei, das geht uns nichts an, sofern wir philosophieren, nicht dichten wollen.*"

³⁰ Cf. Baum, 1980.

reveals an original understanding of it that is both a radical reading of Kant as well as it ultimately departs from Kant's scope, with the intention of "fixing" what in Kant was only darkly anticipated. What Kant means by experience is something more fundamental, or more encompassing, than the two elements that make cognition possible, sensibility and understanding.

Moreover, part of this method—which was in fact highly contested—is to take the analytical path of the Critique that Kant presents in the *Prolegomena*, taking one's point of departure from already established *facts*. And there is a reason for this. One needs to start from an already presupposed factum because this factum is not simply *given* but given as a problem or task that critical philosophy deals with. The factum is not *gegeben*, but *aufgegeben*. The factum that presents us with the most problems is the factum of the sciences. This is the systematic reason why the Transcendental Method starts out with the *factum of the sciences*, not as something simply given but as a problem to be explained. Or as Cohen likes to say, the factum is not a *terminus ad quem*—something that we must arrive at ultimately—but as a *terminus a quo*—something from which philosophy must take its point of departure. It is the *explanandum*, not the *explanans*. The "hand maiden" critique refers to this opening move, and thereby already misunderstands it completely. It is not that critical philosophy contents itself with coming after the fact, the factum; rather, this is the starting point of the whole enterprise. The factum is not left un-

questioned, to the contrary: it is an endless task.

Yet, taking the point of departure from scientific cognition also secures the scientific character of philosophy itself. Philosophy itself can only have a scientific character if the object it deals with is scientific as well. There is an internal connection between philosophy's role as first science and the natural sciences as of Newton. The overall bold claim is that experience, in the way it is understood by Kant in the First Critique, is to be found in *mathematical natural science* and as such *constructs* reality, while taking its cue mainly from experience and cognition in the positive sciences. Reality, in the sense that Cohen understands it, is ultimately a construction in pure thought. Reality that we are to deal with, if we philosophize and not indulge in poetry, is purely logical and structured by laws. It is for these reasons that the Marburg School has also been characterized as a "panlogism" or "logical idealism."³¹ The transcendental method developed by Cohen by way of his Kant interpretation is the guiding clue to the Marburg School as a whole. While it has been modified and applied in different aspects by Natorp and Cassirer; their philosophical efforts are incomprehensible without this methodological groundwork laid by Cohen.

This "logical" reading of Kant is inconceivable, however, without first understanding how Cohen views the purpose and concept of philosophy and its role both vis-à-vis,

³¹ Cf. Holzhey, as well as Gadamer, 1954.

as well as within, cultural life at large. Thus, before I present Cohen's theoretical philosophy focusing on the transcendental method as it arises from his Kant interpretation, I will first lay out his broader of what philosophy is to accomplish. In this understanding, he has a remarkably broad view; critical philosophy might have been invented by Kant, but Kant is merely reformulating philosophy's task in light of the new developments in modern science following Newton's innovations. The transcendental method that Kant develops, the way Cohen reconstructs Kant's intentions, is incomprehensible without first clarifying *Cohen's* own understanding of critical philosophy. Only then is the systematic framework provided within which the transcendental method can be couched.

2. Cohen's Concept of Philosophy as "Foundational Science" ("*Grundlegungswissenschaft*")

To appreciate the impetus of Cohen's philosophy one has to expound first his concept of philosophy and, conversely, what view he is battling, philosophy as psychologism. After overcoming the psychologistic reading of transcendental philosophy, he wants to give philosophy back its original meaning of metaphysics as first philosophy, but in a new guise and as standing on the ground laid by Kant's Copernican turn. Kant merely rephrases the spirit of Western philosophy at the zenith of the Enlightenment. Already in Antiquity and reborn in the Renaissance, philosophy stands in the

midst of a culture, thereby in culture's center. Yet within cultural activities, the *sciences* are culture's pinnacle, the highest and most dignified achievement of a cultural humanity. Philosophy, as first science, has an inherent connection to culture and its science and cannot be understood without it. So how can one reconstruct the emergence of philosophy and science within a culture?

Culture comes out of nature, but as such arises first *as* a study of nature. This is possible because the fascinating discovery in Greek Enlightenment is that our mind, e.g., in doing mathematics, conforms to nature. As Cohen says, "the first direction of culture is the science of nature. The latter begins with mathematics: in astronomy we have the combination of mathematics and nature."³² But by establishing itself as such a study of nature, culture arises as a world of its own, parallel to the world of nature, with its own forms of life in distinction from nature: religion, law, art. Consequently, there arise studies (sciences) of the cultural world as well: study of religion, of law, of politics, even of art. This is the broad understanding of science as episteme—study in its basic sense—which Cohen presupposes here as well as in his reconstruction of modern philosophy. Thus, parallel to natural science, a novel concept of science is created, sciences of and within culture. In flourishing cultures, such as the Greek, ever new

³² "Die vornehmlichste Cultur-Richtung ist die Wissenschaft der Natur. Diese beginnt mit der Mathematik in der Astronomie liegt die Verbindung von Mathematik und Natur vor." (Beinecke, Cassirer papers, B 56, F 1107)

sciences arise of ever new cultural formations. It is now the task of the philosopher³³ to reflect upon these manifold forms of science—of *episteme*—and find their common traits as actions that are of the highest dignity in humanity, for otherwise there would be no unity, no focus in a given culture. “This one basic factum—the multiplicity [*Vieldeutigkeit*] of the concept of science in culture—proves the necessity of philosophy. This is the meaning of philosophy, that it overcomes this multiplicity, that it brings the concept of science to a principal definition, that it determines the constant factor of science in all its different directions. That means that philosophy is the reconstruction of culture in all its directions from out of this constant factor of science.”³⁴

Philosophy as “reconstruction of culture” is the guiding clue that runs through the Marburg School as a whole. If one does not understand this approach as the most impor-

³³ In this context, Cohen mentions Socrates’ famous saying that nature had nothing to teach him and that he preferred going into the marketplace to converse with his fellow citizens. Cohen interprets this as Plato’s shift from science as natural science to science as a study of human culture.

³⁴ “Diese eine Grundfactum – die Vieldeutigkeit des Begriffs der Wissenschaft in der Cultur – beweist die Notwendigkeit der Philosophie. Das bedeutet die Philosophie, dass sie diese Vieldeutigkeit aufhebt, den Begriff der Wissenschaft zur prinzipiellen Bestimmung bringt, den constanten Factor der Wissenschaft in allen verschiedenen Richtungen auszeichnet.

Damit ist Philosophie die Reconstruction der Cultur in all ihren Richtungen aus diesem constanten Factor der Wissenschaft.“ (Beinecke, op. cit.)

tant aspect of Cohen’s philosophy, one cannot but grossly misunderstand his overarching intentions, his and that of the rest of the Marburg School. Thus, philosophy needs to provide a unifying basis for the sciences as cultural activities as well as, thereby, clarify its own position *vis-à-vis* the sciences. Yet even natural sciences are *cultural* activities. The transcendental question, hence, is, ‘how is culture possible?’ This is the basic question that philosophy addresses. Yet culture is understood from the very start as standing in connection to science. Science as a study of a region of reality is precisely to find the *rational elements* in and with which man can penetrate these regions to ascertain *knowledge* about reality. Yet this reality that is found is thereby a reality based and founded on the knowledge with which it is cognized. As Natorp says, in view of Cohen’s achievements, philosophy has to ascertain “the creative ground of all such deed of object-formation, ... the primal law [*Urgesetz*] that one terms as that of *logos*, of *ratio*, as *reason*.”³⁵

To provide such a basis, one needs to start from a privileged science. The obvious question is, if philosophy is the reconstruction of culture, why then focus on the *mathematical natural* sciences and not some other cultural formation, such as art or religion? Answering this question leads immediately to Cohen’s focus on Kant’s critique of reason that he sees as having developed most importantly through Kant’s study of Newton.³⁶ Kant was

³⁵ Natorp 1912, pp. 196 f.

³⁶ Cf. the famous apodictic statement (KTE3, 94): “Die transzendente Methode [Kants] ist in dem

intrigued by Newton's sketch of mathematical science because he saw this as a remedy against Skepticism. There *exists* truth, and this is found in pure mathematics, and, *a fortiori*, in natural science modeled on the former. Indeed, science of nature the way Newton sketched it is of the utmost exactitude due to Newton's focus on mathematics as the methodology of the science of nature. However, this is possible for Newton because there is a fundamental correlation between mathematics, as an operation of human reason, and nature as object domain of cognition, a domain that conforms to reason. Reason has to do with establishing *laws*, and these are most immediately available in mathematical natural science. Kant's guiding question was, 'how is this possible?' More precisely: How is it possible to have objective, exact knowledge of something that is external to us? How are we able to ascertain laws of nature? Purifying reason of any empirical elements is parallel to Newton's attempt to strip nature of any intuitive qualities or subjective impressions and reduce it to its pure elements: mathematical laws.

Therefore Kant's philosophy was the ultimate attempt to not only provide a philosophical *foundation* and justification of science, but thereby to determine the scientific character of philosophy *itself*. Kant's system as an attempt at this marks the world-historical importance of Kant. As Cassirer asserts, com-

Nachdenken über die *Philosophiae naturalis principia mathematica* entstanden." In the following, *Kants Theorie der Erfahrung* will be quoted as "KTE" and I will be quoting from the third edition.

menting on Cohen, "in the system of Kant the actual vital question [*Schicksalsfrage*] of philosophy as such becomes decided: the question as to the relation of philosophy and science."³⁷ Thus it is clear what philosophy can *not* be: it cannot be another science; to let philosophical questions be taken over by particular sciences is a sellout of the purpose and task of science. As scientific philosophy it must provide the basis and foundation for culture, a culture, however, that becomes manifest *as* culture in its cultural activities of which mathematical natural science is the highest, since it provides us with *exact knowledge* of the world as we experience it. But laying the foundations of culture as such, in turn, brings philosophy back into the position of being the mother of all sciences. However, based since Kant on the Copernican turn, this role is carried out in critical fashion as clarifying the conditions of possibility of scientific cognition.

In this sense, philosophy must come forth as a foundational science, and that means, as laying ultimate foundations. Philosophy's function as "foundationalism" (*Letztbegründung*) has also been misunderstood for the most part. Philosophy, according to Cohen, must come forth as a critical idealism, as foundational discipline for these cultural activities, starting with mathematical natural science, but thereby observe the character of the respective science. Philosophy must be foundational — *letzt-begründend* — but in a critical way as for the first time *laying the*

³⁷ Cassirer, *op. cit.*, p. 120.

foundations of science, and that means in scientific cognition itself. As opposed to metaphysics as a science of foundations (*Grundlagenwissenschaft*), where these foundations are fixed and unquestioned axioms or principles, critical idealism must be a science of *laying foundations* (*Grundlegungswissenschaft*) by providing the critical justification for the cognition that is accumulated in science. These foundations are expressed in basic judgments that express synthetic a priori principles of cognition. These foundations are, however, in constant reinterpretation and re-grounding, since the sciences progress and deepen their knowledge of the world, while also constantly testing and revising their own foundations. This is why philosophy, the way Cohen sees it, is a method of laying foundations, not a discipline of first unshakable principles, but a reflection establishing basic concepts that ground and strengthen the sciences, thereby providing a launching pad for further inquiry. This is the genuine philosophical aspect of science; the moment the scientist reflects on the foundations of her science, she is no longer merely a scientist. Yet the scientist needs help from the philosopher who provides a transcendental critique of these scientific findings. Philosophy as a discipline of laying foundations is hence a *methodological justification* of the sciences' results by laying the grounds that make possible the types of cognition that are ascertained in the multitude of scientific inquiries as disciplines that ascertain truths about the world as we know it (as cognized). However, only in mathematical natural science do these truths have the character of laws, not just empirical rules. Hence,

what renders mathematical natural science different from other cultural activities, and which is the reason why Cohen favors them, is that the latter purports to ascertain *truth* of *general and universal* character; these laws are valid a priori. Laying the grounds for these rigorous scientific activities is, hence, of the highest value for culture as such.

Critical philosophy is thus not simply epistemology—*Erkenntnistheorie*, theory of cognition—but, as Cohen calls it, *Erkenntniskritik*, epistemic critique of the cognition gained in science, and it is directed “exclusively at the *content of cognition*”³⁸ that is purely logical (a priori) and not the psychological means of attaining it. This marks Cohen’s clear anti-psychologistic bent that is maintained to the point that he deems any investigation into the subjective elements involved in science as a sign of “immaturity.”³⁹ This marks the path of Kant’s own maturation process from the A to the B Deduction, the latter of which increasingly eliminates subjective elements. Philosophy’s task is to scrutinize the truths of science as they have been constituted by the scientists in their laboratories. These are, to Cohen, the most salient aspects of culture.⁴⁰ This is why, based

³⁸ *Infinitesimalmethode*, p. 53.

³⁹ KTE, p. 103.

⁴⁰ In Natorp’s text on the Marburg School from which was already quoted, Natorp continues: philosophy has to “zum Faktum den Grund der ‘Möglichkeit’ und damit den ‘Rechtsgrund’ nachzuweisen, das heisst: eben den Gesetzesgrund, die Einheit des Logos, der Ratio in all solcher schaffenden Tat der Kultur aufzuzeigen und zur Reinheit herauszuarbeiten” (Natorp 1912, pp. 196 f.).

on Cohen's overall view of culture and philosophy's position in culture, the factum where philosophy begins its work cannot be the mere factum of prescientific experience but the factum of *science*. The slogan "the factum is the factum of the sciences" ("*das Faktum ist das Faktum der Wissenschaft*"), however, must be understood in this broad understanding of science. Science is not just *natural* science, but science is cognition of the world, *both* that of nature *and* culture, and philosophy must make its beginning from the multitude of scientific activities, while taking its specific point of departure in the reconstruction of theoretical cognition from the natural-mathematical sciences, and unify them into a general interpretation of what goes on in these edifices. As such, philosophy does not come *after* the fact and, as it were, clean up the mess that the scientists have left after doing their work (as their handmaiden). Instead, it first of all *lays the foundations* that *make possible* scientific cognition: these are the foundations of cognition itself. In clarifying the conditions of possibility of cognition in the sciences, critical philosophy first of all provides the basis for scientific deed. This task, however, can only be achieved in constant interaction with the sciences. The factum is accepted—Cohen has the highest admiration for the impressive work of the scientists—but it is thereby anew turned into a task for philosophy. In Cassirer's words, Cohen "accepts without restrictions the factum of science as foundation; but he trans-

forms this factum, with Kant, again into a problem."⁴¹

Philosophical questioning in general, hence, must commence from an already existing, established science. In developing his critical method Kant started out from the cutting edge of natural science of his day, Newtonian physics. It is here where Kant found an exactitude and rigor that was found in no other science. "The transcendental method came about in [Kant's] reflections on the *Philosophiae naturalis principia mathematica*."⁴² This was the factum of science that marked the outset of Kant's system. Newtonian physics is not the only type of cognition, but it is the most exact one, and it is here where Kant formed his concept of the a priori in the two notions that Cohen emphasizes: universality and generality.⁴³ That is why theoretical philosophy must focus on the conditions of possibility of cognition of the type of universal and general character. In Holzhey's words,

⁴¹ Cassirer, op. cit., p. 120.

⁴² KTE, p. 94.

⁴³ Cf. Stolzenberg 1995, p. 29, who explains this move succinctly: "[N]un wird [in Cohen] die kantische Bestimmung der Apriorität als Herkunft eines Begriffs aus Quellen der Vernunft aufgrund der psychologischen Konnotationen preisgegeben und auf die Charaktere der Notwendigkeit und Allgemeinheit bzw. auf den Charakter der Gesetzmäßigkeit einer Erkenntnis reduziert. Daher kann Cohen sagen, daß *apriorische* Prinzipien *Teile der Bedeutung* des Begriffs der naturwissenschaftlichen Erkenntnis bzw. *Erfahrung* sind, und daher ist es auch verständlich, daß Cohen diejenigen Bereiche, in denen diese Prinzipien enthalten sind, die Mathematik und reine Naturwissenschaft, als *Teilbestimmungen* des Begriffs der *Erfahrung* aufgefaßt hat."

“what is at stake under the title of a transcendental theory of experience, for Cohen, are the conditions of validity of *a priori* cognition.”⁴⁴ And this is why Newtonian physics is Kant’s model and paradigm. Yet depending on the type of transcendental inquiry—and the theoretical is but one—other sciences will serve as points of departure. Each direction of critical philosophy must hence choose a scientific discipline as its factum. As Cohen declares in his interpretation of Kant’s *Second Critique*, practical philosophy must take as its factum the established discipline of jurisprudence (*Rechtswissenschaft*) to reconstruct ethical norms that function as conditions of possibility for the former. This does not render a given jurisprudence authoritative, but is the starting point for reconstructing the ethical norms and values that underpin and factor into it. Theoretical philosophy, which is about universal and general truths, must choose that scientific discipline where cognition of the highest “quality” and dignity is gained: and this can only be cognition of mathematical rigor.⁴⁵ To justify this knowledge is the task of epistemic critique and the result in addressing this task is the *transcendental method*.

⁴⁴ Holzhey 2004, p. 48.

⁴⁵ Cohen makes it very clear in KBE that, while theoretical philosophy deals with *knowledge* in the sense of theoretical cognition, practical philosophy with “moral knowing” (*moralisches Erkennen* vs. *theoretisches Wissen*). In other words, Cohen clearly recognizes the difference in the cognitive functions involved in these respective disciplines as well as the type of philosophical treatment they demand. Cf. KBE, p. 321.

3. Kant’s Novel Concept of Experience and the Transcendental Method

As has become clear, the thesis that Cohen boldly puts forth is: the factum that we have to contend with in theoretical philosophy is the factum of natural mathematical science. Hence, the object of experience is not “brute” nature but the nature experienced in natural science. Experience, the way Kant understands it, is not primitive sensation or perception; rather, the content and the object of judgments of experience are the general truths of science in the form of synthetic judgments *a priori*. This notion can be backed up with reference to the original meaning of the word “*Erfahrung*,” which was historically introduced into philosophical terminology in the 18th century (presumably by the Wolff School) and means originally at no point “mere experience” as in contemporary usage, but rather something like investigation or scrutiny (cf. also Spanish *experiencia*, but the verb derived from it is *experimental*).⁴⁶ Cohen is not saying that such “simple perception” (as sensation, *Empfindung*) does not exist. Rather, if we are to take our point of departure from mathemati-

⁴⁶ Cf. *Duden, Das Herkunftswörterbuch*, Duden-Verlag: Mannheim/Wien/Zürich, 1963, p. 141. The original cognates of *erfahren* were “erforschen, kennenlernen, durchmachen” (investigate, get to know, going through). Cf. also the adjective “*erfahren*” which can also mean “smart, intelligent, educated.” On Kant’s understanding of *Erfahrung* cf. also Kambartel 1972, pp. 609f., who reminds us that *Erfahrung* is primarily a translation of Greek *empeiria*, which in Aristotle is closely linked to *epistémé*.

cal natural science, this is what is experienced as nature: “Not the stars in the sky are the objects that this method teaches us to contemplate, but the astronomical calculations; those facts of scientific reality are, as it were, the real that is to be accounted for, as that at which the transcendental gaze is directed. What is the basis of this reality that is given in such facts? Which are the conditions of this certitude from which visible reality derives its reality? Those facts of laws are the objects, not the star-objects.”⁴⁷ This is what reality is, or tersely put, “the law is the reality” (“*das Gesetz ist die Realität*”).⁴⁸ The realities that we are talking about in mathematical science are the lawful relations ascertained in scientific cognition. They are available in “printed tomes,”⁴⁹ not objects of sensual perception. “*Erfahrung*,” hence, refers here to the object or content of cognition, not the thought-process in which it is created. In this sense, if we are talking in the context of natural scientific experiencing, there is no difference between experience and cognition. What is experienced *is* not the object as pre-scientific thing, but what this thing stands for: an idealized object of mathematical science.

This has yet another consequence. If the object that we experience is of law-like character, then experience cannot be completely intuitive, but is “shot through” with cognitive, rational elements. Husserl’s phenomenology will later make a similar point that further clarifies Cohen’s intentions: what is expe-

rienced is not the life-world pure and simple, but it is “shrouded over” by science. The object of experience is always at least to a minimal extent “idealized.” Pure experience is something that can only be reached by a systematic “unbuilding” (“*Abbau*”) of higher layers. Hence, the two stems of cognition—Kant’s canonical distinction—between sensibility and understanding is in Cohen’s reading a mere methodological abstraction; they can become separated only when one pursues different scientific spheres within pure cognition. Cohen claimed, famously and influentially for Kant future scholarship, that Kant’s transcendental aesthetic is a remnant from the precritical period that has systematically been “ingested” into the transcendental logic by the time Kant has developed his critical system.⁵⁰ Logic is the dominant focus in Kant.

What Kant’s philosophy is truly about is establishing the sovereignty of thought over being. This is the meaning of critical idealism, as Cohen sees it: *thought creates being*, but being in the sense of the reality as just specified. If it is true that the First Critique talks of experience as experience of scientific objects of law-like fashion, this conclusion makes sense. Intuition and understanding are, as Cohen says, “epistemic-critical [*erkenntniskritische*] abstractions” or “abbreviations of scientific methods”⁵¹. There is but one process of cognition in which knowledge is gained. But

⁴⁷ KBE, pp. 20 f.

⁴⁸ Ibid., p. 21.

⁴⁹ KBE, p. 27.

⁵⁰ Or, which says the same, had Kant understood himself correctly, he should not have had the architectonics of having a transcendental aesthetics prefaced before the transcendental logic.

⁵¹ Princip der Infinitesimalmethode, p. 59.

what counts, what advances science, is the increase of knowledge itself, that is, the *construction of new reality*. There might be different psychic dispositions in our way of progressing knowledge, but these are irrelevant with respect to the furthering of knowledge that science aims at. In Cohen's reading, the transcendental method of explaining the conditions of possibility of the cognition of scientific objects is inherently *monistic*, with the focus on logic—establishing laws—as its trademark. This is why Cohen increasingly refers to his project as “logic of cognition” (“*Erkenntnislogik*”) as opposed to the Kantian title of critique of reason, which still implies an investigation into subjectivity or conscious processes that are involved in bringing about cognition.⁵² Reason is first and foremost scientific cognition that reaches its results through pure thought and crystallizes in a priori laws. What distinguishes us as rational creatures from non-rational beings is that our reason allows us to establish ever new lawful connections and relations in the world we live in. It is reason that makes us conscious, not vice versa. W. Marx has also spoken of a “*methodological holism*” with an inherently dynamic character: “The totality [of reality ...] is the product of a theoretical construction that remains in principle open.”⁵³ The a priori is not a fixed set of laws, but is revealed

⁵² This development in Cohen beginning with the first edition of KTE via the systematically important *Prinzip der Infinitesimalmethode* to his own system in the *Logik der reinen Erkenntnis* is traced in exquisite detail in Edel 1986.

⁵³ Marx, in *Politisches Denken*, p. 125.

step by step. The a priori itself is *dynamic* with essentially open horizons.⁵⁴

This is the *constructive* character of the transcendental method. As a logic of cognition, it is interested in the constitution of cognition and the object that is constituted in this cognition. But note that the object of cognition is an entity of the type of a law of nature. The law, however, is discovered only over time in the process of scientific inquiry. This means, the scientist cannot *assume* the object of her activity as something that is given. Rather, consciousness in its scientific activity of establishing new laws *constructs* the object, thereby unfolding new elements of a law. In a characteristic phrase, Cohen says, the object of science is not *gegeben* (given) but *aufgegeben* (a task). There is no “myth of the given” if one interprets Kant's First Critique as a theory of scientific cognition. Rather, it is thought that *produces* concepts in the form of pure rational judgments that conceptualize laws of nature. Hence, over and above the rejection of Kant's intuition-thought distinction Cohen also rejects as artificial any distinction between the realms of understanding and reason.⁵⁵ Purely rational judgments are the way in which scientific principles are formulated, specifically in the synthetic principles.⁵⁶

⁵⁴ Cf. also the presentation in Holzhey 1986/I.

⁵⁵ Marx, op. cit., p. 124.

⁵⁶ Cohen's own *Logic of Pure Cognition* ultimately takes on the form of a doctrine of judgments (*Urteilslehre*), as this is the place in which pure cognition becomes “objective” as crystallization points of reason's constructive activity. Cf. also Stolzenberg 1995.

Thought in this totalizing sense is *productive* and expresses its findings in principles that formulate laws (the synthetic principles). The process of scientific discovery is that of a *construction* of ever new laws of nature. As Natorp says it in an oft-quoted slogan-like manner, the factum is, in truth, a *fieri*, the factum is something that is *being made*, produced by the constructive activity in pure thought, i.e., in a priori thought having the character of lawfulness, i.e., of the type of generality and universality.⁵⁷ In Holzhey's words: "The Marburgers set themselves the task of integrating the dynamics of experience into the a priori foundation of experience, at least in the realm of theory of science, where the progress of cognition has already rendered obsolete many a rigid theoretical foundation"⁵⁸. What Holzhey here calls "integration" clarifies Cohen's concept of philosophy as the science of *laying foundations* in "cooperation" with the scientists.

Reality is hence not something purely given or that can ever be *assumed* as given, but a *task* that is given to us to discover and in which we can cognize nature. Reality is itself a "means of thought" (*Denkmittel*) that constructs *itself* in pure thought. Philosophy's task is about the justification involved in making such claims about nature of the type of general and universal laws.⁵⁹ Experience in

the simple sense, prior to philosophical scrutiny, might be something "entirely accidental," but what it constructs in its cognitive activity is of general and universal character: a law of nature. This is the enigma that critical philosophy needs to give justification for by laying a foundation for these truth claims and by establishing the limits of the latter. Cohen asserts, "the transcendental method, by directing its deductions at the factum of mathematical natural science, thus does not proceed from some somehow assumed absolute, but from experience as something 'entirely accidental,' and in this approach lies the pride and the modesty of critical philosophy, its striving for scientific truth and the insight into its limits."⁶⁰

The factum is therefore not something absolute, but in constant revision as science continually progresses. This is why science is not dealing with absolute truths and, conversely, why philosophy cannot make a claim to absolute foundations, but instead contents itself with laying foundations that are constantly to be revised as well. The dynamics of scientific progress have a correlative dynamics in the laying of foundations *for* the sciences, which are equally constantly flexible and bound to change.⁶¹ In all of this, cognition is an open-ended process in which science progresses over time, by covering new ground, thereby

⁵⁷ Cf. Natorp 1911.

⁵⁸ Holzhey 1986/I, p. 57.

⁵⁹ As Holzhey says, "The problem of reality hence pertains to the *legitimization* of the positing of a something as such." (Holzhey 2004, p. 48, italics added).

⁶⁰ KTE, p. 637.

⁶¹ Of these foundations, Cohen says: "This fundament is not given objectively; yet it is the unavoidable *task* of reason; it is the covering up of the abyss that is uncovered by intelligible arbitrariness." (KBE, p. 34).

creating this very ground, and thereby constantly opening up new horizons to be penetrated, thereby making the object of science a problem anew. Pure cognition constructs the path on which it travels. One scientific finding is merely the incentive for further questioning. What is achieved in this endless process is a constant gathering of new information in the form of new a priori laws. The object of science, hence, is not arbitrary but is, as law, something necessary and universal. This is the character of the law as being universally valid and Kant's philosophy addresses this problem, how it is possible to have *precisely this type of knowledge*, by clarifying the conditions under which it is possible to have such a priori knowledge. Following Kant's famous phrase, we can know only of that in objects which we ourselves lay into them. Cohen's interpretation of this Kantian tenet is that a priori knowledge is possible because we *construct* this knowledge in pure thought. Cohen summarizes these affairs in the following passage:

Nature is experience, that is, mathematical natural science, whose possibility lies in the 'general natural laws' of the synthetic principles. In this possibility of experience lies therefore all necessity of nature. This is the sum of all transcendental insight into the a priori conditions of experience. And this insight satisfies the scientific mind, to which nature is not a thing given to the senses, but rather is the great question mark that the senses present and that understanding has to solve step by step.⁶²

⁶² KTE, p. 638.

In accordance with this reading, Cohen presents an original interpretation of Kant's thing in itself. If the object of the sciences is produced and in constant flux of refinement, verification, augmentation, then there can no longer be a strict distinction between appearance and thing in itself. Consequently, the thing in itself is interpreted by Cohen as a "limit concept" (*Grenzbegriff*), as the ideal limit of an object of complete determinations. The thing in itself is the systematic unity and the "totality [*Inbegriff*] of all scientific cognitions"⁶³, as science moves from the accidental to the necessary in pure thought, thereby constantly fleshing out further our knowledge of the thing in itself. Pure thought *is* nothing but thought purely in its lawful form. The thing in itself is never attainable, but ever more determinable in scientific progress; knowledge gets ever more "fleshed out" and "filled in" by scientific progress.⁶⁴ Science is a teleological progression of ever new "experiences" in this sense of ascertaining new and more refined laws about nature. In pushing the

⁶³ KTE, p. 660.

⁶⁴ As an aside, this concept of a limit idea also crops up again in Husserl's account of perception, with the object being an indeterminable X that is ever more filled in by additional experiences. Though Husserl focuses on the intuitive elements in perception, what becomes increasingly known as abiding knowledge of that object follows the same structure of construction as in Cohen. The difference to Cohen is that Husserl speaks of constitution, not construction, and the reason for this is that Husserl is not talking of constructions of laws but of the constitution of objects *in consciousness*. Still, the similarity is striking.

boundaries of scientific cognition, however, the foundations of basic concepts become equally revised at all times and are in constant flux. Thus, scientific cognition is pure thought through and through. In pure thought reality becomes constructed, but it becomes constructed on the basis of foundations laid by the creative scientist who is, in this sense, a philosopher. The creative act of the philosopher is the laying of a foundation in what Cohen also calls—alluding to Plato⁶⁵—grounding a *hypothesis*, and what is achieved on this basis is pure thought, purely that which is purely lawful in mental activity. This is why Cohen has also been called an extreme “logicist” as he “sublates” ultimately all cognition in pure thought.⁶⁶ The notion of “purity” refers to the logical, lawful elements in all human activity. This tendency becomes stronger as Cohen’s system progresses. Characteristically, his own theoretical work in parallel to Kant’s First Critique is called *Logic of Pure Cognition*, where all the purity of cogni-

⁶⁵ A hypothesis is famously introduced in the dialogue Meno, where Socrates posits the hypothesis that virtue (*arête*) is either knowledge, in which case it can be learned and taught, or something altogether different (it turns out to be “true opinion,” [*dóxa alethés*] in the end). On the Marburg interpretation of Plato, cf. Natorp’s influential *Platons Ideenlehre (Plato’s Theory of Forms)*.

⁶⁶ The term “sublate” here is not to mean that Cohen does this in any analogy to Hegel. Hegel’s teleological system is rejected on several accounts, though it has been remarked that Hegel receives an unfair treatment altogether, or is nearly overlooked altogether, in the Marburg School. On Marburg’s relation to Hegel, cf. Holzhey, 2004.

tion crystallizes in a logic of judgment. But also his other two systematic parts are interested merely in the *purity*, i.e., the lawful elements in other mental faculties, namely willing and feeling. Ethics is to deal with “pure will” and aesthetics with “pure feeling.”⁶⁷

In this pure sense and in its focus on the objective achievements of reason, Cohen’s idealism has also been called an “idealism without subject.”⁶⁸ The subjective is entirely neglected and seen as premature or at the very least irrelevant for scientific cognition. It is not that Cohen denies any inquiry into the subjective; rather, how it comes to pass that we arrive at scientific cognition is irrelevant for the truths of science. This emphasis—also in his reading of Kant’s Deduction, favoring the B Edition—makes sense in his focus on pure thought and the objective, lawful achievements. Only in so far as scientific cognition is able to reach *universal* and *general* truths is it relevant philosophically. It is easy to see how such an over-emphasis could prompt critique from several points of view. Husserl’s phenomenology, e.g., is one big attempt to draft a science of the subjective, ascertaining ideal laws of thought itself. This is why phenomenology need not be construed

⁶⁷ While both of Cohen’s works on ethics and aesthetics (*Kants Begründung der Ethik* and the systematic *Ethik des reinen Willens*) have been received with great interest and intensity, it is worth mentioning that his works on aesthetics (*Kants Begründung der Aesthetik* and *Aesthetik des reinen Gefühls*) have been treated as curiosities up to being mocked—even within Marburg.

⁶⁸ Willey, 1975.

as antithesis to neo-Kantianism of the Marburg brand, but rather its correlative and its logical counterpart.⁶⁹

At this point one can revisit the well-known and oft-voiced critique of Cohen's allegedly rendering philosophy a mere "handmaiden of the sciences." As should have become clear by now, this statement is simply mistaken on many levels. It is neither a *handmaiden*, nor of the *sciences*, if one understands by sciences exclusively mathematical-physical science. While Cohen takes it as point of departure both in his Kant interpretation as well as in his own system, it is clear that it is the paradigm exclusively for *theoretical* philosophy, where one is dealing with truths of mathematical rigor, as seen in Kant's understanding of a priori as general and universal. Rather, the sciences must be seen as a totality of knowledge about the world as we know it, in the broad sense in which the Greeks used the term *episteme* and which is also present in the German *Wissenschaft*. As such, the sciences are but one, though the highest form of culture, and what is relevant about culture is the ways man as a rational animal forms the world he lives in. Culture is the ultimate focus of Cohen's philosophy and any philosophy that sees itself as working within culture that is fuelled by the optimism of the Enlighten-

⁶⁹ On a manner in which one could merge the neo-Kantianian and phenomenological methods, cf. Luft 2004. One would also have to mention that, to Heidegger, this reading of the Deduction—Heidegger favoring that of the A-edition—was precisely the point of disagreement and of a fundamental parting of the ways.

ment.⁷⁰ The world is how it has been created by humanity. Culture is a great achievement, and its pinnacle is reached in man's rational activity crystallized in science, in the highest form of scientific cognition of general, universal objectivity. To say it bluntly: Humanity's greatest achievements are present and lie readily available in the academic libraries of this world.

Moreover, it would be absolutely misleading to consider philosophy in this sense as a "handmaiden" of these activities; philosophy lays the foundations upon which cultural activities become possible. Philosophy begins its work where problems arise for the scientist, which the scientist cannot answer without making recourse to philosophy. That is, these problems become question marks and as such challenges for mankind's rational powers. Or said differently, philosophy forever turns unquestioned givens into tasks to be problematized and ultimately solved with the use of reason, thereby opening up new avenues for questioning. Where scientists are at their wits' end, philosophers begin their work. It may be that the philosopher becomes motivated to begin her job on the basis of an already existing activity and in this sense comes *temporally* after the fact of cultural production. But this does not mean that she cannot then creatively interact with the cultural formations of her time, giving them guidance and laying the theoretical foundations of that which is achieved, for the most part, intuitively.

⁷⁰ Cf. also Natorp's summary of Cohen's philosophical scope, cf. above, note 56.

tively and without explicit reflection. Cohen's view of philosophy is in this sense not entirely irreconcilable with an Hegelian idealism without, however, its teleological vision that would require all knowledge to ultimately become self-knowledge in absolute knowing that sublates all differences and brings the dialectical process to an end.

What has been said, thus, about the constructive character of pure thought holds throughout Cohen's entire system. In this sense, Cohen's idealism is a bold statement of the constructive achievements of humanity's cultural activities. His idealism has in this regard undoubtedly and self-consciously a cultural relevance and implications not only for the sciences but also for politics in his "social idealism," also referred to as "ethical socialism." The fundamental claim is: "The world of things is based on the foundation of the laws of thinking"⁷¹, and this holds throughout and has, and (in accordance with Kant) *ought to have*, ethical and political consequences that are spelled out in Cohen's moral and political philosophy.

4. Outlook: The Unity of the Marburg School

While the later Cohen further delves into this "productive" aspect of reason, with an ever more radical focus on the purity of thought, it becomes clear how both Natorp and Cas-

sirer took their cue from the foundations laid by Cohen. Natorp, for one, perceived there to be a gap in Cohen's system by not considering the "subjective" element in reason's activity. The "objective founding [*Be-gründung*] of cognition" would have to be complemented by a "subjective founding." Thus, in Natorp's own sketch of a transcendental psychology, which was quietly frowned upon by Cohen, Natorp attempts a "reverse" tendency. If scientific cognition, as the transcendental method teaches, *constructs* reality, then a consideration of the subjective would have to go its opposite path, that of a *re-construction* of the subjective elements from which objective cognition has become constructed. Natorp's reconstructive psychology, however, is not developed ultimately and Natorp himself gives up this project altogether in his late thought in favor of a deepened method that purports to unify both objective and subjective tendencies. It is, ironically, Husserl who takes the cues from Natorp's attempts and actually drafts such a transcendental psychology in the transcendental phase of his phenomenology, as an eidetic science of transcendental subjectivity. Husserl's key to solve Natorp's problem of psychology merely being a "reverse tendency" of the transcendental method is the phenomenological reduction. While Cohen moves towards an ever purer logic, Natorp aims at a unifying method that reconciles both tendencies, which he calls "life" and "thought" and ends up ultimately in a mysticism that listens to a primal logos that reveals being. Heidegger, who, as usual, obscures the

⁷¹ Holzhey 2004, p. 51.

sources of his thought, could not have come to his fundamental ontology without the influence of Natorp, which he was exposed to in his time at Marburg.⁷²

Cassirer, for his part, departs freely and creatively from Cohen in several respects, while, arguably, remaining in keeping with the overall scope and conception of Cohen. Both Cohen and Natorp never questioned the principal “logical” aspect of the transcendental method in the sense of its constructive character. ‘Logical’ means ‘lawful’, and so in every aspect of culture Cohen sought to find the lawful elements, with a rather rigid notion of law. This is the first tenet that Cassirer questions and overcomes. The main idea is here that, while there are different ways of viewing reality, this implies that one should have to accommodate also different *concepts* of lawfulness, and when one considers this, other cultural formations come into view that were impossible for Cohen to appreciate. Though Cohen sees the role of philosophy in the idea of a “reconstruction of culture,” he never really fulfills this promise; instead, it is Cassirer who explicitly conceives of his philosophy as a “critique of culture.” Culture, however, has different ways of expressing itself, with different “logics” and henceforth different *types* of laws. Whereas Cohen is a methodological *monist*, Cassirer embraces methodological *pluralism*, while retaining the idea of

reality being *constructed*.⁷³ If one has this broad perspective, new phenomena come into view: these are what Cassirer calls the *symbolic forms*, of which he analyzes language, myth and knowledge in his three-volume systematic *Philosophy of Symbolic Forms*. These are ways in which cultural reality becomes constructed in different ways and in different logics. And this is the second element where Cassirer modifies the Marburg method: Cohen is still committed to the paradigm of *reason* in his focus on law-like formations in pure thought. In Cassirer, reason becomes *spirit*, as a term for the general activity of human “mental” activity that goes beyond, or is more fundamental than, cognition.

These can only be very broad strokes, to be sure, but should make clear how Cassirer’s philosophy is based in a fundamental way on the foundations laid by his teacher Cohen in his original reading of Kant. Reason is spirit that acts in this world, thereby constructing, forming it, and viewing itself in these cultural achievements which are spiritual through and through. Thus, the only, and most important, element of the transcendental method that is preserved in Cassirer is that of *construction*. This is the most radical and at the same time most encompassing notion of idealism imaginable, which owes its basic foundation to Cohen’s work. Although Cassirer in many respects

⁷² On Natorp’s influence on Heidegger’s *Seinsfrage*, cf. Stolzenberg and von Wolzogen.

⁷³ The methodological connection here is between Cohen’s work on mathematics in his *Infinitesimalprinzip* and Cassirer’s first systematic work, *Substance and Function*.

departed from his Marburg origins, he made sure to always acknowledge the foundation of his system in the thought of Cohen. The real genius of the Marburg School, and hence of this original way of transforming Kant, is, and remains, Hermann Cohen.⁷⁴

Overview over Hermann Cohen's Main Writings:

Kants Theorie der Erfahrung (1st ed. 1871, 2nd ed. 1885, 3rd ed. 1918)

Kants Begründung der Ethik (1877)

Kants Begründung der Ästhetik (1889)

Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik (1883)

Logik der reinen Erkenntnis (System der Philosophie, Vol. I, 1902, 2nd ed. 1914)

Ethik des reinen Willens (System d. Ph., Vol. II, 1904)

Ästhetik des reinen Gefühls (System d. Ph., Vol. III, 1912)

Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums (completed in 1918, published

posthumously in 1919, ed. by Cassirer/Rosenzweig)

Bibliography

Baum, Manfred, "Transzendente Methode," in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Wiss. Buchgesellschaft: Darmstadt, 1980, vol. 5, pp. 1375-1378.

Brandt, Reinhard, "Hermeneutik und Seinlehre bei Hermann Cohen," in: *Politisches Denken* (see below), pp. 37-54.

Cassirer, Ernst, "Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie (1912)," in: *Aufsätze und Kleine Schriften (1902-1921)*, *Gesammelte Werke, Hamburger Ausgabe*, vol. 9, B. Recki, ed., Hamburg: Meiner, 2001, pp. 119-138.

Cohen, Hermann, *Werke*, ed. by the Hermann Cohen Archives under the auspices of H. Holzhey at the Philosophical Seminar at the University of Zurich. Hildesheim/New York: Olms, 1977 ff.

Dussort, Henri, *L'École de Marbourg*, ed. by J. Vuillemin, PUF: Paris, 1963.

Edel, Geert, *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik. Die Entwicklung der Theoretischen Philosophie Hermann Cohens*. Munich/Freiburg: Alber, 1988.

Friedman, Michael, *A Parting of the Ways. Carnap, Cassirer, and Heidegger*, Chicago, La Salle: Open Court, 2000.

Gadamer, Hans-Georg, "Introduction," in: P. Natorp, *Philosophische Systematik*, Hamburg: Meiner, 1954, pp. XI-XVII.

Gardner, Sebastian, *Kant and the Critique of Pure Reason*, London: Routledge, 1999.

⁷⁴ I thank Melissa Mosko for comments on a preliminary version of this paper. A shorter version of this paper was delivered at the Northern American Kant Society, Midwestern Study Group, Chicago, November 2005. I thank the participants of this study group, especially Claudia Schmidt, Fred Rauscher, Sally Sedwick and Daniel Sutherland, who contributed to the discussion, providing helpful input and posing critical questions. Last not least, I thank David McPherson for help on grammar and style.

- Hatfield, Gary, *The Natural and the Normative*,
- Hermann Cohen und die Erkenntnistheorie, W. Marx & E. W. Orth, eds., Würzburg: K & N, 2001.
- Heidegger, Martin, *Kant and the Problem of Metaphysics*, trans. by R. Taft, 5th, enlarged ed., Bloomington/Indianapolis: Indiana U Press, 1997.
- Holzhey, Helmut, *Cohen und Natorp*. Vol. 1: *Ursprung und Einheit. Die Geschichte der ‚Marburger Schule‘ als Auseinandersetzung um die Logik des Denkens*; Vol. 2: *Der Marburger Neukantianismus in Quellen. Zeugnisse kritischer Lektüre. Briefe der Marburger. Dokumente zur Philosophiepolitik der Schule*. Basel/Stuttgart: Schwabe, 1986.
- , “Der Neukantianismus,” in: Holzhey, H. & Röd, W., eds., *Geschichte der Philosophie*, Vol. XII: Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts 2. Munich: Beck, 2004, pp. 13-132.
- Kambartel, Friedrich, “Erfahrung,” in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 2, Basel, Schwabe, 1972, 609-617.
- Luft, Sebastian, “A Hermeneutic Phenomenology of Subjective and Objective Spirit: Natorp, Husserl and Cassirer,” in: *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, Vol. IV (2004), pp. 209-249.
- Marx, Wolfgang, “Philosophische Letztbegründung als Selbstbegründung des Reinen Denkens in ‚reiner‘ Erkenntnis,” in: *Hermann Cohen*, pp. 123-146.
- Politisches Denken – Philosophisches Wirken*. Hermann-Cohen-Kolloquium Marburg 1992, R. Brandt & F. Orlik, eds., Hildesheim/Zürich/New York: Olms, 1993.
- Poma, Andrea, *The Critical Philosophy of Hermann Cohen*, trans. by J. Denton, New York: SUNY, 1997.
- Sieg, Ulrich, *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*, Würzburg: K&N, 1994 (Studien und Materialien zum Neukantianismus 4).
- Stolzenberg, Jürgen, *Ursprung und System. Probleme der Begründung systematischer Philosophie im Werk Hermann Cohens, Paul Natorps und beim frühen Martin Heidegger*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.
- von Wolzogen, Christoph, *Die Autonome Relation*.
- Willey, Thomas E., *Back to Kant. The Revival of Kantianism in German Social and Historical Thought, 1860-1914*, Detroit: Wayne State University Press, 1978.

Stefano Brogi, *Nessuno vorrebbe rinascere. Da Leopardi alla storia di un'idea tra antichi e moderni* (Edizioni ETS: Pisa, 2012).

Ci si può appassionare a un piccolo testo, a una delle più eleganti e note *Operette morali* di Giacomo Leopardi, il *Dialogo di un venditore d'almanacchi e di un passeggiere*, e scoprirne le trame aggrovigliate in un'idea che ha seguito come un *topos* l'intera cultura occidentale, greca e cristiana, per illuminare il dramma della "condizione umana". Nelle ultime battute del *Dialogo* il passeggiere esprime con nettezza la sua convinzione sulla negatività della vita: «E si vede chiaro che ciascuno è d'opinione che sia stato più o di più peso il male che gli è toccato, che il bene; se a patto di riavere la vita di prima, con tutto il suo bene e il suo male, nessuno vorrebbe rinascere». «Nessuno vorrebbe rinascere», scrive qui Leopardi, «Meglio non esser nati», «Non essere mai nati è la cosa migliore e la seconda, una volta venuti al mondo, tornare lì donde si è giunti», scrive Sofocle nell'*Edipo a Colono*. E Friedrich Nietzsche, nella *Nascita della tragedia*, rievocando l'incontro mitologico tra re Mida e il Sileno, fa dire a quest'ultimo, provocato dalle insistenze di Mida, che vorrebbe sapere «qual è la cosa migliore e più desiderabile per l'uomo»: «Il meglio è per te assolutamente irraggiungibile: non essere nato, non essere, essere niente. Ma la cosa in secondo luogo migliore per te è – morire presto».

Stefano Brogi spiega nella *Premessa* come, partendo dal *Passeggiere* di Leopardi, abbia seguito con passione i sentieri intrecciati che lo

hanno condotto a ricostruire la "storia di un'idea" lungo l'intero tessuto della tradizione occidentale, antica e moderna.

Ne è nato questo libro, che mostra quanto sia efficace una storiografia delle idee, sorretta dall'insegnamento di un maestro quale è stato, anche per Brogi, Paolo Rossi, e da una tradizione che richiama l'*history of ideas* di Arthur O. Lovejoy. Il libro segue un percorso *à rebours*, ritornando solo nel decimo capitolo al dialogo leopardiano e dedicandone un ultimo all'evocazione di echi successivi. Tra di essi non può mancare la linea Schopenhauer-Nietzsche, con l'intermezzo, meno scontato, di Eduard von Hartmann. A proposito di Nietzsche, letto opportunamente in stretta relazione con la riflessione leopardiana, alla luce delle indicazioni più recenti fornite soprattutto da Cesare Galimberti e da Antimo Negri, Brogi coglie il nodo teoretico di una riflessione che si dirige verso il tema dell'eterno ritorno: «Nietzsche distrugge e trasfigura il *nolo renasci*: è il suo più radicale contestatore e tuttavia e anche colui che lo assume come riferimento ineludibile, come struttura interna (sebbene rovesciata) della dottrina dell'eterno ritorno» (p. 178). Anche se non sarebbe stata da trascurare, in questo contesto, la tematica tragica espressa da Nietzsche nella *Nascita della tragedia*. Più in generale, personalmente non sono convinto dell'efficacia cognitiva del termine "pessimismo" a proposito del pensiero leopardiano, non soltanto perché Leopardi non ne ha fatto uso, ma anche e soprattutto perché il termine ha assunto una sfumatura semantica dispregiativa. Sarebbe forse più opportuno parlare di "concezione tragica della vita".

Altre due importanti evenienze successive a Leopardi vengono rintracciate da Brogi nel *Monsieur Bergeret à Paris* di Anatole France e soprattutto nella novella *Notizie del mondo* di Luigi Pirandello, notoriamente legato all'opera leopardiana. Brogi sposa, in conclusione, la visione prospettica di Pirandello, che conduce a una «messa in mora nei confronti della possibilità di generalizzare il giudizio contenuto nel *nolo renasci*», nella quale riconosce «un valore forte, capace di relativizzare tutta la storia dell'idea che qui si è cercato di abbozzare» (p. 189). E si dichiara «più vicino a Pirandello che a Leopardi» (p. 9).

Ma è nei dieci capitoli precedenti (la maggior parte del libro) che emerge la ricchezza delle intersezioni sul tema del *nolo renasci*, sviluppata da Brogi con acribia e con ricchezza di riferimenti bibliografici nelle note e in un'appendice dedicata agli *Approfondimenti bibliografici*. L'autore segue alcune occorrenze del “pessimismo antico”, soprattutto in Platone e Aristotele, ma anche in Seneca e Agostino. Ne viene rintracciato il ruolo alla confluenza moderna dell'umanesimo cristiano, con uno spazio interessante dedicato a Michel de Montaigne, la cui forte riflessione sulla morte si risolve nell'«affermare il primato di una saggezza concentrata sulla vita e su ciò che essa può dare, secondo l'ordine naturale delle cose» (p. 37). Un intero capitolo è dedicato all'«antiteodicea» di Pierre Bayle, pensatore prediletto e studiato da Brogi, a partire dalla nota F dell'articolo *Vayer* e dalla nota R dell'articolo *Tullie* del *Dictionnaire historique et critique*, il cui ruolo per la genesi del pensiero leopardiano, ancorchè noto, non è

stato ancora del tutto ricostruito. Sappiamo come anche la riflessione leopardiana sul divino sia stata concepita non in ultimo come un'antiteodicea (cfr. Patrizia Girolami, *L'antiteodicea. Dio, dei, religione nello «Zibaldone» di Giacomo Leopardi*, Olschki, Firenze 1995, e il mio “*Se la religione non è vera...*”. *Giacomo Leopardi tra Cristianesimo e nichilismo*, in “*Rivista Internazionale di Studi Leopardiani*”, n. 9, 2013, pp. 135-162). Brogi ha ben presente il rilievo e insieme la vaghezza del rapporto tra Leopardi e Bayle, anche per quanto riguarda la trama dello “stratonismo”, tema di assoluto rilievo nel pensiero ultimo di Leopardi, e conclude: «resta da chiarire, in particolare, se l'influenza bayliana si eserciti direttamente o solo indirettamente e, in quest'ultimo caso, se il ruolo principale sia da ascrivere ai materialisti settecenteschi (a cominciare da Paul Henri Thiry d'Holbach) o agli apologisti cristiani che si adoperarono a confutarne gli argomenti» (p. 128). Attendiamo con interesse le ulteriori ricerche promesse dall'autore sul tema.

Il libro segue inoltre la “reazione devota” di Gottfried W. Leibniz e le discussioni dei *philosophes*, ampiamente note a Leopardi, ivi comprese le pagine di Federico II di Prussia. Il confronto di Leopardi con Federico II fu sotterraneo, ma significativo. Ricordo che tra i dialoghi del re di Prussia, letti da Leopardi fra l'ottobre e il dicembre 1823, ve n'è uno – il *Dialogue des morts entre le Prince Eugène, Milord Malborough et le prince de Liechtenstein* – in cui si discute tra morti illustri della gloria, ovvero dello stesso oggetto che sarà del *Parini*; si tratta di un vero e proprio “dialogo

filosofico”, pervaso da un diffuso senso tragico della vita. Le *Oeuvres* di Federico II possono aver fornito a Leopardi la conferma della validità letteraria del “dialogo filosofico”, ben rappresentato nelle *Operette*, e averlo rafforzato nella convinzione filosofica sull’indifferenza della natura alle vicende umane e alla felicità degli individui e sulla necessità di ricercare la fratellanza degli uomini dinanzi alla sofferenza. Brogi riconosce tale rapporto privilegiato, vedendo in Federico II, sulla scia di Alberto Frattini, «un importante mediatore di temi e motivi tipici dell’illuminismo francese» (p. 134).

Ampia anche la considerazione della riflessione sul tema del *nolo renasci* espressa da David Hume nella *Storia naturale della religione* e nei *Dialoghi sulla religione naturale*. Brogi evidenzia che «come più tardi Leopardi, anche Hume constata che la natura non è ordinata alla felicità degli individui, ma solo alla conservazione delle specie» (pp. 92-93), e richiama le relazioni con la ricerca di Bayle. Il rapporto tra Hume e Leopardi, ben rintracciabile sul piano del metodo filosofico e di alcune tematiche rilevanti, come per esempio il tema dell’amor proprio, che richiama il dibattito sulla “moral attraction”, non ha ancora avuto una sua ricostruzione adeguata, anche per mancanza di evidenze nei richiami testuali: l’unica lettura humiana dichiarata e riconoscibile in Leopardi è *The life of David Hume written by himself*, risalente al giugno 1828. Interessante comunque la notazione sulla ricorrenza dell’espressione «ultimi vent’anni» in Hume e nel *Passeggiere* (cfr. p. 140). Non manca infine un *focus* sull’opera kantiana, e soprattutto sulla *Critica della facoltà di giudi-*

zio, che conduce Brogi a concludere che «tra il 1790 e il 1791, insomma, Kant dà forma a una versione radicale del *nolo renasci*, che rende esplicita la tesi secondo cui *non esiste la possibilità di una vita umana che possa essere desiderata*» (p. 118). Nella sua parte ricostruttiva l’indagine di Brogi giunge alla conclusione che «alle spalle del *nessuno vorrebbe rinascere* leopardiano non vi sono solo alcuni sparsi antecedenti, c’è invero la lunga storia di un’idea che dall’antichità classica giunge all’età moderna ed in modo particolare all’epoca dei libertini e degli illuministi» (p. 119).

Ma il libro non si limita a tale evidenza; nei capitoli nono e decimo l’autore si immerge direttamente nella scrittura leopardiana, alla ricerca – per definizione complessa e mai del tutto convincente – delle fonti dirette o indirette della sua riflessione sul tema. E qui Brogi mostra un’andatura da leopardista attento, riconoscendo, per le fonti antiche, il rilievo delle letture ciceroniane e platoniche. Al proposito, l’autore giunge alla considerazione che «L’interesse di Leopardi per Aristotele non mi sembra così intenso e duraturo come quello per Platone» (p. 122). Sulla questione, che con ogni evidenza appare centrale nella considerazione stessa del pensiero leopardiano, ben al di là del tema specifico, ringrazio innanzitutto Brogi per aver tenuto in considerazione la mia osservazione divergente. E aggiungo qui che da un lato condivido la conclusione riportata nella nota 12 (pp. 122-123), al seguito di pertinenti attestazioni bibliografiche – «l’aristotelismo del tredicenne Giacomo non è dunque una prova della lettura diretta delle opere di Aristotele» –, dall’altro riaffermo il valore che a mio avviso ebbe la formazione

“aristotelica” del giovane Leopardi, prodotta dalla manualistica gesuitica e da un diffuso aristotelismo cristiano. L’opera *La filosofia morale secondo l’ordine dei Peripatetici* di Francesco Maria Zanotti è davvero rilevante per la formazione di Leopardi in “filosofia morale”, come ho avuto modo di rilevare in *Uno scritto dimenticato del giovane Leopardi: la Disputatio e il suo rapporto con le Dissertazioni filosofiche*, “Rivista di Storia della Filosofia”, anno LXIV, n.s., 4/2009, pp. 653-707 (scritto in collaborazione con Valentina Sordoni), e come nota lo stesso Brogi (cfr. pp. 136-137). E soprattutto riaffermo che tale formazione “aristotelica” ebbe una funzione rilevante nella stessa definizione dell’orizzonte del pensiero leopardiano, distinto e articolato nel tempo a partire da una “filosofia della natura”, per pervenire quindi a una “filosofia pratica”, che vedrà il riconoscimento “tragico” di un’“antropologia negativa” fondata sull’affermazione della ineliminabile infelicità umana (mi permetto di rinviare al mio *Giacomo Leopardi: la concezione dell’umano tra utopia e disincanto*, Mimesis, Milano-Udine 2011). Peraltro Brogi mostra un convincente riferimento all’*Etica Eudemia* riscontrabile sul piano testuale in Zib. 3568 (1 ottobre 1823), indicandolo come «una prima e significativa versione leopardiana del *nolo renasci*», espressa, secondo un motivo rousseauiano, come prova «dell’infelicità che egli [l’uomo] si è procurata e costantemente si procura con le proprie mani in nome di un perfezionamento del tutto illusorio» (p. 124).

Tornando nel decimo capitolo al *Dialogo di un venditore d’almanacchi e di un passeggiere*, Brogi rende conto del significato della sua ri-

cerca, sostenendo che «la conoscenza di questo retroterra consente di apprezzare con ancora maggior vivezza non solo la straordinaria leggerezza ed essenzialità del testo leopardiano, ma anche la profondità dei temi che lo animano» (p. 144). Affermazione condivisibile, che consente di valutarne i contenuti teorici nel contesto di una lunga storia tematica, di apprezzarne il reciso anti-provvidenzialismo, anche nel confronto con l’altra *Operetta* composta nel 1832, il *Dialogo di Tristano e di un amico*. I due dialoghi «sembrano davvero lo specchio l’uno dell’altro: rappresentano la stessa immagine, ma rovesciata. L’infelicità del vivere è ugualmente asserita dal *non nasci* del *Tristano* e dal *nolo renasci* del *Passeggiere*» (p. 149). Solo nel *Passeggiere* tuttavia Brogi ritrova il «sottile equilibrio» «tra verità e compassione, tra lucido disincanto e riconoscimento di un comune bisogno di speranza» (p. 150).

In definitiva, «questo lavoro – sostiene Brogi – è nato dalla convinzione che la storia delle idee (in particolare la storia delle idee filosofiche) possa dare un contributo importante alla comprensione di un testo che rischia spesso di esser letto come un esercizio di eleganza letteraria» (p. 153). L’obiettivo è utile e confortante, in un periodo in cui la scrittura e il pensiero leopardiani sono spesso trascinati al sostegno di attualizzazioni tanto fantasiose quanto vacue. Ma il saggio va oltre questa pur corretta funzionalità cognitiva: esso contribuisce in modo significativo alla ricostruzione della lunga storia del *nolo renasci*, aiutandoci a meglio conoscere e stimare un capitolo della storia delle idee, di una storia senza la quale la

comprensione del nostro presente appare impoverita e superficiale.

Gaspere Polizzi
Università di Firenze

Francisco Sanchez, *Tutte le Opere filosofiche*, a cura di Claudio Buccolini e Ettore Lojacono (Bompiani: Milano, 2011).

È da poco disponibile in traduzione italiana l'insieme dei testi che costituiscono il *corpus* delle opere filosofiche di Francisco Sanchez (1551-1623). L'edizione presenta non solo il *Quod Nihil Scitur*, ma anche il *De divinatione per somnum, ad Aristotelem*, il *De longitudine et brevitate vitae*, l'*In librum Aristotelis physiognomicon commentarius*, l'*Ad Christophorum Clavium epistola*, il *Carmen de cometa* e gli *Excerpta quedam ex "Opera Medica"*. In particolare, per il *Quod Nihil Scitur*, i curatori si sono avvalsi dell'*editio princeps*, collazionata su tutte le edizioni antiche e moderne, mentre per le restanti opere hanno tenuto conto dell'edizione di J. De Carvalho (pubblicata a Coimbra nel 1955) emendandola, dove richiesto, con quella di A. Moreira de Sà (edita a Lisbona nel 1955). Del resto, la decisione di editare insieme le opere filosofiche di Sanchez risale al lontano 1636, quando, a tredici anni dalla scomparsa del filosofo di Tuy, i figli Guillaume e Denis, assieme al discepolo Raymond Delasse, diedero alle stampe l'*Opera Medica. His juncti sunt tractatus quidam philosophici non insubtiles* (ed. Dionisio et Guillermo Sanchez), praef. Raymondus Delassus, *De officio medici, sive de vita et cla-*

rissimi viri, Tolosae, Tectosagum, apud Petrum Bosc, 1636, in due tomi. Il secondo volume, in particolare, conteneva oltre al *Quod Nihil Scitur* (già pubblicato dall'autore nel 1581, Lugduni, apud A. Gryphium), anche i *Tractatus philosophici*, frutto degli anni in cui Sanchez tenne la cattedra di filosofia presso l'Università di Tolosa.

Francisco Sanchez, soprattutto nel *Quod Nihil Scitur*, ricorre ad uno stile di scrittura estremamente complesso, ellittico e, per certi versi, ermetico. Persino nei *Trattati filosofici*, dove la prosa sembra essere più scorrevole e distesa, Sanchez sembra esprimersi in maniera allusiva o eccessivamente concisa, privilegiando l'utilizzo di una terminologia non sempre tecnica, in linea con un'esigenza peculiare della sua speculazione filosofica che lo porta a distinguersi, anche nello stile di scrittura, dalle filosofie di scuola che contrasta. Queste premesse danno l'idea del notevole lavoro svolto dai curatori dell'edizione italiana, i quali hanno dato corpo a un'edizione delle opere filosofiche di Sanchez davvero completa, nella quale la traduzione italiana è accompagnata dall'originale latino, nonché supportata da due consistenti *Saggi Introduttivi*. Il volume, inoltre, è arricchito dall'*Indice dei nomi*, da un'ampia *Bibliografia*, da una tavola delle *Emendazioni dei testi* e, infine, da una preziosa *Appendice*, con le parole chiave che espongono i principali concetti e termini della filosofia di Sanchez.

Medico e filosofo, egli rappresenta appieno l'immagine di un intellettuale del Rinascimento che, ponendosi in atteggiamento critico nei riguardi del sapere insegnato nelle scuole, si rivolge a una più diretta conoscenza dei fe-

nomeni della natura e dei metodi di approccio ad essa, pur mantenendo ben saldi i legami con la filosofia classico-medievale. Sanchez è, dunque, un pensatore imbevuto di studi medico-empirici, animato dalla volontà di rinnovare i procedimenti dell'indagine filosofica, con l'obiettivo di fondare un nuovo metodo che riesca a determinare il rapporto tra l'esperienza concreta e la ragione e, di conseguenza, a garantire la validità di ogni sapere. Egli avverte l'esigenza di orientare l'umanità verso un "altro" sapere, che, tuttavia, non riesce a determinare positivamente, come testimonia quella precisa e sofferta testimonianza che è il *Quod Nihil Scitur*.

Nel primo dei due *Saggi* posti in apertura all'opera, intitolato *La coscienza del nulla e la volontà di costruire un nuovo sapere*, Ettore Lojacono ricostruisce la significativa personalità del medico di Tuy, con l'obiettivo di comprendere le ragioni, teoretiche e umane, che l'hanno portato a rifiutare in maniera decisa l'impianto speculativo della scienza aristotelica (cfr. pp. XVI-XXII). In tal senso, è proprio contro l'aristotelismo imperante e contro i metodi d'insegnamento usati nelle università che Sanchez dirige la sua battaglia, ovvero quel *Quid?* che egli pone a suggello di tutte le sue opere e che rappresenta la problematicità di ogni indagine conoscitiva, di una ricerca del vero che mai si è conclusa e che mai si concluderà. Il problema della scienza, pertanto, coinvolge il medico di Tuy non solo teoreticamente, ma anche, e soprattutto, umanamente. Come ha messo in luce Lojacono, proprio nel *Quod Nihil Scitur* Sanchez si descrive come imbrigliato in una contraddizione che lo trascende, in una crisi ineludibile che

trae origine dal rifiuto dell'intera cultura nella quale si è formato e che, a suo dire, lo ha radicalmente ingannato, in quanto non lo ha posto in condizione di operare con certezza in alcun ambito scientifico, con particolare attenzione a quello medico (cfr. pp. IX-XI). Per tali motivazioni, il *Quod Nihil Scitur* si rivela non solo un trattato di fine argomentazione sull'impossibilità di pervenire alla verità e alla conoscenza certa, ma anche un saggio, scritto in forma di confessione, di autobiografia, che ci mostra la personalità tormentata dell'autore, la sua storia privata, che egli intende far conoscere al lettore, con l'evidente obiettivo di farle acquisire un valore emblematico. Nonostante l'universalità del titolo possa essere fuorviante, l'opera si occupa, come si è detto, della vanità dei fondamenti su cui è costruito il sapere scientifico tradizionale. Secondo Lojacono, Sanchez, adottando un'attitudine intellettuale che trascende i limiti delle pure questioni teoretiche, orienta la sua ricerca fino a incorporare tutte le dimensioni umane: dalla critica all'aristotelismo di scuola alla considerazione dello *status*, ontologico ed esistenziale, dell'essere umano (cfr. pp. XXXVIII-XLVI). Tutto questo contribuisce in modo evidente a fare di Sanchez uno dei primi e più efficaci esponenti di una scepsi aperta verso una nuova epistemologia, staccata dalla tradizione aristotelica, secondo un atteggiamento caratteristico della filosofia del *Siglo de Oro*. Dal punto di vista cronologico, il *Quod Nihil Scitur* è la prima opera di Sanchez a carattere filosofico, la cui prima stesura risale al 1574, quattro anni prima della pubblicazione del *Carmen de Cometa*. Si tratta di un testo significativo della produzione sancheziana, dove il filosofo e-

sprime un deciso rifiuto del valore scientifico o conoscitivo delle previsioni astrologiche, soprattutto in relazione all'uso medico. Il *Carmen*, pubblicato nel 1578, è qui fruibile nella pregevole traduzione di Claudia Montuschi, che ha emendato il testo di de Carvalho, pur tenendo conto dell'*editio princeps*.

Il saggio di Claudio Buccolini, *Sanchez Filosofo*, che assieme a quello di Lojacono è posto in apertura dell'opera, analizza la puntualità dell'esame condotto da Sanchez sui testi aristotelici, ricostruendo, con dovizia di particolari, la fitta trama di relazioni che lega il filosofo di Tuy ad alcuni fra i principali protagonisti del naturalismo rinascimentale, come Cardano, Fracastoro, Scaligero e Ferrier. Come nota Buccolini, in tutti i *Trattati filosofici* è possibile ravvisare l'atteggiamento critico di Sanchez nei confronti di dottrine legate alla divinazione e alla magia, rilevanti per le implicazioni anche nella pratica medica (cfr. LXX). Più precisamente, il commento al *De divinatione per somnum*, testimonia e articola in una serrata polemica il rifiuto dell'oniromanzia di Ippocrate e di Cardano, cui si richiamava Ferrier nell'opera sui *Dies decretorii*. Sanchez, al contrario, intende restringere l'uso significativo del sogno al solo ambito medico-scientifico, con l'esclusione di ogni diverso uso oniromantico e predittivo. Di conseguenza, spiega Buccolini, il segno diventa "sintomo" conosciuto mediante il sogno naturale e originatosi a partire dalla complessione e del temperamento, fenomeni spiegabili attraverso il ricorso alla fisiologia (cfr. pp. LXX-LXXVIII). Analoghe critiche contro l'estensione della semeiotica a dottrine di diverso statuto scientifico costituiscono, poi, il

tema del commento alla fisiognomica, dal momento che il giudizio emesso a partire da *signa* accomuna il fisionomo, l'astrologo e il medico. La critica di Sanchez alla fisiognomica, afferma Buccolini, anche in questo caso prende le mosse dall'impossibilità di penetrare la "natura" delle cose e di conoscerne a fondo le cause occulte, rendendo così instabile il nesso fra *signum*, *natura* e *vis*, che sta a fondamento della fisiognomica (cfr. pp. LXXIX-LXXX). Il *De Longitudine et brevitate vitae* presenta una struttura evidentemente distinta rispetto ai due precedenti commenti aristotelici. Pubblicato insieme agli altri trattati filosofici nel 1613, in esso Sanchez intende proporre una fisiologia e una biologia fondate su una filosofia naturale rinnovata. I cardini portanti di questa nuova proposta filosofica sono individuati nella riduzione a tre degli elementi naturali (Aria, Acqua e Terra); le qualità sono limitate a due (caldo e umido) e il calore è tutto di origine celeste (cfr. pp. LXXX-LXXXI). Il discorso sul calore è strettamente legato alla teoria sancheziana dell'anima. Non a caso, la generazione si configura, a parere del medico di Tuy, come la prima comunione dell'anima nutritiva con il calore e, per converso, la morte s'identifica con il suo estinguersi. In tal senso, il calore si configura come il medio fra il corpo e l'anima. Esso è pertanto il fondamento della vita, è congenito, in quanto dovuto alla generazione, e non è innato, come invece ritengono i medici, ma si trasmette mediante il seme. Gli unici due elementi reali dell'universo sancheziano sono pertanto l'umido e il calore, mentre il freddo e il secco rappresentano delle privazioni di qualità reali. La negazione dell'esistenza di quattro elementi reali, dogma della medicina

ti reali, dogma della medicina ippocratica e galenica, conduce a una ridefinizione della biologia e della psicologia (cfr. p. LXXXII). In esse, pertanto, si risolvono sia il temperamento sia la morfologia. Il ricorso alla melanconia, effettuato da Sanchez per il suo influsso sul carattere e sul temperamento, viene ricondotto a una considerazione propriamente fisiologica, al di fuori degli influssi demoniaci di tipo ficiniano e neoplatonico. Appare evidente come la posizione speculativa di Francisco Sanchez non potrebbe essere compresa in tutta la sua portata se non si tenessero presenti la formazione e l'esercizio della pratica medica. Perciò, secondo Buccolini, proprio nei trattati filosofici, alla luce di una più matura pratica medica e d'insegnamento filosofico, emerge con maggiore chiarezza una proposta teorica compiuta e concreta (cfr. p. LXVII). Inoltre, la polemica contro la scienza e l'epistemologia aristotelica, incentrate sulla logica degli universali e sulla teoria del sillogismo, si espande, parallelamente, nella rinnovata confutazione della certezza della matematica. Un esempio particolarmente significativo di tale fenomeno risulta essere la *Lettera a Clavio*, scritta dopo il 1589, dove Sanchez, riprendendo il dialogo epistolare con il gesuita del Collegio Romano Cristoforo Clavio, discute sulla presunta validità scientifica ed epistemologica della matematica. In quest'opera, a una geometria fondata sul sillogismo e sulle dimostrazioni euclidee, egli contrappone una scienza empirica e fondata sui sensi, evitando così di prendere parte al dibattuto problema della certezza scientifica che aveva coinvolto, tra gli altri, anche Nizioli, Campanella e Montaigne.

In definitiva, la presente edizione permette di restituire Sanchez al complesso orizzonte speculativo che ha accompagnato lo sviluppo del suo pensiero filosofico e scientifico. Un orizzonte teso alla realizzazione di una filosofia che, affrancata da gravami dogmatici, si rinnova attraverso la pratica e l'uso esemplari sull'esperienza medica; una filosofia che vuole essere operativa senza doversi attenere a gravami di natura dogmatica o a definizioni puramente nominali. La scelta di editare le opere filosofiche di Francisco Sanchez può, quindi, risultare foriera di nuovi spunti di riflessione che permettano di rivedere la definizione di "scettico" che solitamente si attribuisce al medico di Tuy. Possiamo piuttosto ipotizzare che la *sképsis* sancheziana sia veramente la ricerca in senso greco, in senso socratico, aperta alle varie prospettive di conoscenza della realtà e aliena a qualsiasi forma di pessimismo derivante dal declino dei modelli scolastici e dal disorientamento che ne è conseguito e che tanto ha caratterizzato l'orizzonte filosofico del tardo Rinascimento europeo.

Manuel De Carli
Università del Salento

***Legenden der Berufung*, a cura di Patricia Oster e Karlheinz Stierle (Winter Verlag: Heidelberg, 2012).**

Il volume curato da Patricia Oster e Karlheinz Stierle raccoglie i testi presentati nel 2009 nella sezione *Legenden der Berufung* del XXXI Deutscher Romanistentag (*Romanistik – Beruf und Berufung*, Bonn) e affronta il tema della *Berufung* in prospettiva

diacronica e interdisciplinare. Si tratta dell'evento della "chiamata" o "vocazione", che coinvolge un singolo di fronte a Dio o a se stesso in un momento di svolta della propria esistenza, quando cioè l'orientamento complessivo dato alla condotta subisce un decisivo riassetto. L'accento che il titolo pone sulla "leggenda" rimanda alla dimensione narrativa di questo accadimento, che viene riprodotto e (ri)costruito attraverso il suo recupero nella memoria personale, letteraria o anche artistica. Non per niente la *Urszene*, come la definiscono i curatori (p. 7), della *Berufung* viene individuata nelle *Confessiones* di Agostino, opera al tempo stesso autobiografica e letteraria, nella quale la conversione è una conversione a tutto tondo e la fonte della chiamata è la fonte per eccellenza, vale a dire Dio. Nell'episodio in questione la voce che porta Agostino a leggere un passo di Paolo è la voce adombrata nel *Ruf* di *Berufung* e nella *vox* del latino *vocatio*, passato poi all'italiano "vocazione" nonché, fra gli altri, al francese e all'inglese *vocation*. Storia della lingua, della cultura e dell'arte si intrecciano evidentemente nella ricezione di un plesso teorico ed esistenziale di grande pregnanza.

Non stupisce allora che il primo contributo del volume (P. Blumenthal, *La sémantique de 'vocation': de Calvin à de Gaulle*, pp. 13-26) sia dedicato all'evoluzione del termine francese *vocation* dal XVI fino al XX secolo e vi ravvisi una crescente secolarizzazione, soggettivizzazione e collettivizzazione: lo scenario teologico iniziale si modifica andando a incidere sulla fonte della chiamata, che a partire dal XIX secolo diventa, da un lato, interna all'individuo che opera un processo di intro-

spezione, dall'altro, in un moto solo apparentemente paradossale, interna alla collettività sull'onda della nascente sociologia. Il secondo contributo (V. von Rosen, *Der Ruf im Bild. Reflexionen über ein Sujet in Caravaggios Berufung Matthäi*, pp. 27-46) affronta l'iconografia della vocazione sulla scorta della *Vocazione di San Matteo* del Caravaggio. In questo caso, l'interesse va alla resa pittorica dell'evento, che a causa, o meglio, grazie alla dubbia identificazione del protagonista della conversione diventa appello all'osservatore, a sua volta chiamato a rivolgere a se stesso le parole che nel quadro Gesù sta rivolgendo a Matteo. Il terzo contributo (M. Moog-Grünwald, *Konstellationen der Berufung. Nathalie Sarrautes Enfance in der Tradition Augustins*, pp. 47-59) analizza il modello di vocazione inaugurato da Agostino e vi vede l'inizio di una tradizione che, radicalmente differente da quella relativa alla chiamata di Paolo, arriva fino al XX secolo. La novità di questo paradigma vocazionale risiede nell'inserimento del riferimento testuale in un accadimento che prima era unicamente "acustico": se per Paolo è solo la voce di Dio a ingenerare la conversione, a partire da Agostino è la connessione tra la voce e la lettura di un passo biblico, a sua volta traduzione testuale della voce di Dio, a promuovere l'evento. In questa nuova costellazione viene a ragione ravvisato l'inizio di un lungo e fruttuoso modo di descrivere, pensare e riprodurre la vocazione.

I successivi sei contributi affrontano le variazioni sul tema della chiamata tra Medioevo e prima modernità, in un andamento cronologico che acquisisce anche valenza interpretativa. Dalla centralità dell'udito nelle agiografie

e nei romanzi medievali (M. Zink, *Le récit de vocation au Moyen Âge. Parole et silence*, pp. 61-65) come anche nel *Perceval* di Chrétien de Troyes (S. Wodianka, *Perceval als Pfingstroman. Sprache, Zeit und Berufung bei Chrétien de Troyes*, pp. 67-82), si passa alla consapevole ripresa del modello agostiniano in Petrarca. L'episodio sul Monte Ventoso diventa però, a dispetto di un'immediata e irriflessa aspettativa, radicale rivisitazione della fonte esplicita, nella misura in cui l'unica chiamata ascoltata è quella della vocazione poetica (K. Stierle, *Der unerhörte Ruf. Petrarca und Augustinus auf dem Mont Ventoux*, pp. 83-92) e diventa segno di una cesura epocale in direzione della soggettivizzazione dei modelli culturali cristiani (G. Regn, *Feigenbaum und Buche. Zum petrarkischen Konversionsphantasma in Canzoniere 54*, pp. 93-106). In maniera analoga, la dedizione alle scienze naturali diventa per Descartes una svolta occasionata, stando al racconto mediato dal suo biografo Adrien Baillet, da un sogno avuto in giovane età che permette di parlare a pieno titolo di vocazione (M. Schwarze, *Rhetorik der Berufung. Descartes' Träume über die Erweckung zu den mirabilis scientiae fundamenta*, pp. 107-126).

Il processo di secolarizzazione, soggettivizzazione e professionalizzazione a cui va incontro il plesso teorico ed esistenziale della *Berufung*, accennato nel caso di Descartes, viene approfondito in relazione al rapporto con il *Beruf* ("mestiere"), e nello specifico a quel particolare *Beruf* che è la scrittura, in casi in cui viene lamentata l'assenza di un qualsiasi *Ruf*: Rousseau e Michel Leiris (F. Sick, *Berufung ohne Ruf. Berufslegenden bei Jean-Jacques Rousseau und Michel Leiris*, pp. 127-149). Se-

guono due contributi dedicati al XIX secolo, quando lo iato tra vocazione sacra e vocazione secolare si fa evidente (J. Steigerwald, *Stendhals Legenden der Berufung. Vie de Henry Brulard/Le Rouge et le Noir*, pp. 151-171), e quando l'evento della vocazione, privato del suo carattere di unicità e divenuto quindi ripetibile, risente di un processo di psicologizzazione ormai inarrestabile (S. Narr, *Berufung mit Zwischenrufen. Flauberts Berufslegende La Légende de saint Julien l'Hospitalier*, pp. 173-190). Lo sviluppo dell'esperienza della chiamata nel XX secolo avviene sempre a partire dalla rivisitazione di testi o figure del passato, come San Genesio per Sartre (P. Oster, *Saint Gene(s)t. Eine Berufslegende bei Routrou und Sartre*, pp. 191-205) o la tradizione delle *Vite* a partire da Plutarco fino al contromodello di Foucault per Michon (W. Asholt, *Berufslegenden bei Pierre Michon*, pp. 207-216). Chiude il volume un contributo dedicato ai due diversi miti fondativi della filologia romanza, quello incentrato su Friedrich Diez e quello incentrato su Gaston Paris, entrambi presentati come destinatari di una chiamata, di Goethe e, rispettivamente, del padre Paulin (U. Bähler, *Vocations de philologues (Friedrich Diez et Gaston Paris). Fleur de l'enfer ou fruit du paradis?*, pp. 217-230).

Nel complesso, il volume è un valido contributo alla storia di un particolare aspetto della cultura occidentale e ha il pregio di non concentrarsi univocamente su un unico approccio disciplinare o su un'unica epoca. Il tema scelto è in quanto tale di grande attualità scientifica perché permette connessioni con un altro concetto, molto vicino a quello di *Berufung* e al momento al centro dell'interesse di

germanisti e storici della filosofia, vale a dire il concetto di *Bestimmung des Menschen*. Legati dal richiamo alla “voce” (*vox* di “vocazione”, *Stimme* di *Bestimmung*), ma divisi dal ruolo che questa radice svolge nelle rispettive storie, i due concetti meriterebbero forse una programmatica analisi comparata, che sapesse trarre profitto dalla collaborazione di studiosi di differente estrazione disciplinare. Se un’intrapresa del genere possa ambire, come i curatori suggeriscono nel loro *Vorwort* in relazione alla sola nozione di *Berufung*, ai risultati ottenuti da Auerbach con il concetto di “mimesis” (p. 12), è questione che solo il tempo e gli studi futuri sapranno verificare.

Laura Anna Macor
Università di Padova

Lorenzo Leonardo Pizzichemi, *Carl Immanuel Diez e gli inizi dell’idealismo tedesco* (Lecce-Brescia: Pensa MultiMedia Editore, 2013).

Fino a qualche tempo fa, una lacuna degli studi italiani sull’idealismo tedesco consisteva nell’assenza di una monografia su Carl Immanuel Diez (1766-1796), *Repetent* (moderno assistente) nello *Stift* di Tubinga nel periodo in cui vi studiavano Hegel, Schelling e Hölderlin. Obiettivo dichiarato del testo di Pizzichemi è colmare la suddetta lacuna, fornendo una interpretazione originale anche rispetto ai lavori in lingua tedesca (soprattutto rispetto al lavoro di Dieter Henrich).

In ottemperanza ai suoi propositi, il testo è diviso in due sezioni: la prima è volta a

fornire una ricostruzione-presentazione adeguata della vita e del pensiero di Diez (di cui ci sono pervenuti soltanto a. due testi pubblicati di metodologia medica e farmacologica; b. manoscritti teologico-filosofici; c. lettere); la seconda vaglia invece le influenze di Diez su Hegel, Schelling e Hölderlin.

Il pensiero di Diez si muove su due direttrici: da un lato è una critica alla teologia, dall’altro una riflessione, anch’essa critica, sulla filosofia di Reinhold (e dunque anche di Kant). La tesi di Pizzichemi è che in tutta l’opera sia presente una forte matrice kantiana (anche nelle pubblicazioni di metodologia scientifica, che dimostrerebbero ampia coscienza di terminologia e problemi della terza *Critica*), che non prende però la forma di un manierismo, raggiungendo piuttosto esiti originali e radicali. Ad esempio, nella sua critica alla teologia, Diez, pur partendo dalle riflessioni contenute nelle prime due *Critiche*, giunge a conclusioni in contraddizione con la stessa lettera kantiana. Se la rivelazione non può, per ovvi motivi, essere ammessa in campo teoretico dato che non può essere oggetto di esperienza possibile, essa deve essere esclusa anche dal campo pratico. Non c’è posto per la divinità delle religioni rivelate, difatti, nemmeno nell’ambito della morale, dato che per Diez Dio godrebbe di esistenza soltanto come ornamento indissolubile dall’azione etica concreta e non come *presupposto* o *postulato* della morale in generale. Dio non sarebbe nulla più che una «mera scenografia di un imperativo pratico» (p. 112). Nel contesto in cui fu formulata, tale tesi doveva risultare piuttosto potente e anti-convenzionale, dal momento che esclude tas-

sativamente qualsivoglia tentativo di mediazione tra kantismo e religione cristiana: a una simile sintesi era infatti interessata una certa speculazione interna allo *Stift* di Tübinga contro la quale Diez non esitò a schierarsi apertamente.

Interessante è anche l'interazione tra Diez e Reinhold. I due si conobbero personalmente durante il biennio jense di Diez (1792-1794), e Pizzichemi ritiene che l'ideatore della *Elementarphilosophie* debba proprio all'incontro con Diez alcune modifiche apportate al suo pensiero e rintracciabili nella discontinuità tra i *Beyträge I* e i *Beyträge II*. Diez condivideva con Reinhold la convinzione che il criticismo, pur essendo la "filosofia vera", necessitasse di una fondazione, ovvero di un primo principio. Tale principio è per Reinhold il principio della coscienza, che aveva però, a parere di Diez, un difetto, cioè quello di essere un principio solo materiale (o empirico), quando a fondamento di una filosofia andava posto, a suo avviso, un principio sia formale che materiale, capace cioè di rendere conto di tutte le deduzioni da esso derivate. Ma l'obiezione maggiore al sistema reinholdiano è un'altra, quella di circolarità. Nei *Beyträge I* Reinhold avrebbe presupposto, oltre al principio della coscienza, altri principi che risulterebbero anche come esito della dimostrazione, ad esempio l'autocoscienza e la spontaneità della coscienza. Come testimoniato da una lettera dello stesso Reinhold (quella del 18 giugno 1792 indirizzata a Erhard), questi tenne in conto il rilievo critico dieziano e fu costretto a introdurre nei *Beyträge II* accanto agli *elementi* propri della sua filosofia (fatti psicolo-

gici, principi e teoremi) la nozione di *lemma*, ovvero di postulato indispensabile alla stessa dimostrazione dei teoremi. «La conseguenza di ciò fu una separazione tra il decorso 'deduttivo' e quello 'fondazionale' che indeboliva di molto il progetto reinholdiano di fondazione della filosofia trascendentale e che farà convergere gli interessi del mondo filosofico verso metodi più 'potenti' (e monistici) come quello di Fichte» (p. 223).

Come detto, la prima sezione del testo è incentrata sul pensiero originale di Diez; la seconda cerca di metterne a tema l'influsso sugli *Stiffler* Hegel, Schelling e Hölderlin. Se l'ultimo dei tre non ha subito particolari influenze dal *Repetent*, e se Hegel ne ha subite soltanto per contrasto (nel senso che è evidente una volontà di distaccarsi, nei suoi testi teologici risalenti al periodo dello *Stift*, dalle posizioni dieziane), è nell'analisi del rapporto Diez-Schelling che emerge la tesi forte del libro in campo storico-critico. Per Pizzichemi, nella *Formsschrift* di Schelling «sono evidenti tracce dieziane [...]»; ricorrono esplicitamente le più originali tesi dieziane, quale quella della necessità di una "teoria dei fondamenti primi di ogni filosofia" alternativa a quella reinholdiana e della ricerca di un principio primo che abbia statuto materiale (un contenuto non tautologico) quanto formale (un principio in grado di determinare l'ordine deduttivo *tra* le proposizioni del sistema) [...]. Un'appropriata considerazione dell'importanza dell'influenza di alcune istanze filosofiche prettamente dieziane determinanti la scrittura di questa composizione del giovane Schelling ha come risultato quello di liberarla da una certa morsa stori-

grafica che si è limitata a ritenerla come un mero esercizio, più o meno felice, di filosofia fichtiana» (pp. 297-298). Anche le posizioni schellinghiane sulla rivelazione sono debitorici nei confronti di Diez, ma non solo. Merito del libro è mettere in luce come pure Spinoza ebbe un ruolo considerevole nella genesi dell'idealismo tedesco. Se, infatti, da Diez il giovane Schelling aveva mutuato un rifiuto della rivelazione biblica e quindi trascendente, la lettura del *De deo* spinoziano gli offrì il destro per un recupero immanente della rivelazione, intesa come attività di produzione del reale da parte di un primo principio (che per Spinoza è la sostanza e per Schelling l'Io). Altra tesi forte, anche se marginale rispetto al pensiero di Diez, è quella del ruolo centrale giocato da Hölderlin nello sviluppo del pensiero di Hegel e di Schelling, che gli devono, stando a Pizzichemi, sollecitazioni decisive per il concepimento della dialettica come strumento centrale del filosofare (Hegel) e di una filosofia non più dell'Io ma dell'assoluto (Schelling).

Il giudizio sul libro è sicuramente positivo. Sono innegabili una spiccata chiarezza espositiva e un uso onesto delle fonti, onestà che non impedisce all'autore di prendere posizione in maniera esplicita su questioni interpretative delicate, formulando tesi anche piuttosto originali e forti. In un periodo in cui è alla ribalta un certo filone di storiografia filosofica puntuale e asettica ma senza particolare respiro teoretico, un testo come quello di Pizzichemi risulta particolarmente apprezzabile. Il libro è al contempo un affresco del fervido mondo filosofico tedesco di fine Settecento, che intreccia in modo avvin-

cente il resoconto della vita dei vari pensatori con la loro elaborazione teoretica.

Adriano Bertolini
Università di Roma Tre

Abstracts and Indexing

Author: Ina Goy

Affiliation: Universität Tübingen

Contact: ina.goy@uni-tuebingen.de

Title: *Über Liebe. Kants Auseinandersetzung mit den biblischen Geboten der Gottesliebe, der Nächstenliebe und der Selbstliebe*

Abstract: In recent scholarship some interpreters argue that Kant's account of love can be understood only in light of its biblical sources. However they still fail to provide a detailed analysis of these sources and their influence on Kant. Other interpreters ignore Kant's explicit references to these sources and examine Kant's doctrine of love solely in ethical terms. The paper aims to balance both sides of the debate, claiming that Kant's theory of the moral feeling of love as formulated in the *Doctrine of Virtue* is significantly influenced by Kant's long-lasting examination of the biblical approach of love.

Keywords: Kant, ethics, love

Location: *Philosophical Readings*, VI.1 (2014), pp. 6-29.

Author: Serena Feloj

Affiliation: Università degli Studi di Pavia

Contact: sfeloj@tiscali.it

Title: *Moralità, mondo e unità del sistema. L'influenza wolffiana nella mediazione tra filosofia teoretica e filosofia pratica*

Abstract: This paper examines the relation between ethics and world in Kant in connection to his abandoning of Wolff's philosophy. In particular, it focuses on those elements of the *Critique of the Power of Judgment*, especially the *Erste Einleitung*, which outline an idea of a system and mediation between nature and freedom, against the Wolffian perspective. From this standpoint, particular attention is paid to

the transcendental definitions of *Einheit* and *Grund*, which deviate from the Wolffian notion of *vis representativa*. Finally it investigates Kant's rejection of Wolff relation between system and method: in the former it is the system that grounds the universal method, while in the latter is the opposite.

Keywords: system, method, mediation, Wolff

Location: *Philosophical Readings*, VI.1 (2014), pp. 30-47.

Author: Emanuele Tredanaro

Affiliation: Universidade Federal de Lavras, Brasil

Contact: emanuele.tredanaro@dch.ufla.br

Title: *Hume e la determinazione morale nella Kritik der praktischen Vernunft*

Abstract: It is known that was Hume who, through his epistemological investigation, awakened Kant from the "dogmatic slumber" and that led him to do the research culminated in the *Critique of Pure Reason*. Kant himself mentions it repeatedly. Hume's so-called "naturalistic scepticism", otherwise, affected not merely the epistemological sphere, but also two other sets of philosophical problems, those of moral and religion. The aim of this paper is to analyze the incidence and influence of Hume in Kant's moral philosophy, as it is offered to us in the *Critique of Practical Reason*, i.e., in the work in which Kant organizes his own critical moral theory in a definite way, after the first presentation in the *Groundwork of the Metaphysic of Morals*.

Keywords: Kant, Hume, causality, freedom, moral philosophy

Location: *Philosophical Readings*, VI.1 (2014), pp. 48-68.

Author: Federica Basaglia

Affiliation: Universität Konstanz, Fachbereich Philosophie

Contact: federica.basaglia@uni-konstanz.de

Title: *Der Einfluss von Hermann Andreas Pistorius auf Kants Argumentation im Paragrafen „Von dem Befugnisse der reinen Vernunft, im praktischen Gebrauche zu einer Erweiterung, die ihr im spekulativen für sich nicht möglich ist“ in der Kritik der praktischen Vernunft*

Abstract: In his *Rezension der Erläuterungen über des Herrn Professors Kant Kritik der reinen Vernunft von Johann Schultze*, Hermann Andreas Pistorius raises two important and at the same time seriously problematic issues concerning the application of the concept of causality in the Kantian definition of transcendental freedom. On one hand, Pistorius questions the objective reality of this category in its application in the noumenal field. On the other hand, he points out that this application can represent the violation of the most basic Kantian principle, according to which we can apply categories of the intellect only to objects of possible experience. My contribution shows that in the Paragraf “Von dem Befugnisse” in his Critique of Practical Reason, Kant provides an answer to these two objections.

Keywords: Hermann Andreas Pistorius, causality, freedom

Location: *Philosophical Readings*, VI.1 (2014), pp. 69-75.

Author: Eva Oggionni

Affiliation: Università degli Studi di Milano

Contact: eva.oggionni@unimi.it

Title: *Das höchste Gut: Kants Eudämonismus unter besonderer Berücksichtigung der Jahre 1781-85*

Abstract: Kant's theory of the Highest Good has often been criticised as eudemonist or heteronomous. The paper first shows that Kant explicitly differentiated between Eudemonia and Heteronomy. It then analyses separately the two criticisms referred to. According to the analysis provided in the paper, the only criticism that must be accounted for, within the defined terminological framework, is that of heteronomy. The third part of the paper proposes an interpretation of Kant's ethics which aims to prove that such criticism is not well-founded. The final section of the paper assesses Kantian eudemonism within the context of Stoicism and Epicureanism as Kant's sources.

Keywords: Kant, höchstes Gut, Eudämonismus, Heteronomie, Ethik

Location: *Philosophical Readings*, VI.1 (2014), pp. 76-89.

Author: Sebastian Luft

Affiliation: Marquette University

Contact: sebastian.luft@marquette.edu

Title: *Reassessing Neo-Kantianism. Another Look at Hermann Cohen's Kant Interpretation*

Abstract: This article is a novel assessment of Hermann Cohen's theoretical philosophy, starting out from his Kant interpretation. Hermann Cohen was the head and founder of the Marburg School of Neo-Kantianism. In the beginning, hence, I will commence with some initial reflections on the makeup and importance of this school, before I move on to Cohen's revolutionary Kant interpretation and its ramifications for the Marburg School in general.

Keywords: Cohen, Kant, Neo-Kantianism, transcendental philosophy

Location: *Philosophical Readings*, VI.1 (2014), pp. 90-114.