

FILOZOFSKI VESTNIK
2/1992

Zur Aktualität Kants

L'actualité de Kant

The Actuality of Kant



SLOVENSKA AKADEMIJA ZNANOSTI IN UMETNOSTI

ZNANSTVENORAZISKOVALNI CENTER SAZU

FILOZOFSKI INŠTITUT

ISSN 0353-4510

Filozofski vestnik

Letnik/Volume XIII, številka/Number 2/1992

UDK/UDC 3

Uredništvo/Editorial Board

dr. Aleš Erjavec, Vojslav Likar, dr. Oto Luthar, dr. Tomaž Mastnak,
Neda Pagon, dr. Rado Riha, dr. Jelica Šumič-Riha, mag. Alenka Zupančič

Glavni urednik/Editor in Chief

akad. dr. Boris Majer

Urednik/Assistant Editor

Vojslav Likar

Naslov/Address

Filozofski inštitut ZRC SAZU, Novi trg 5, 61000 Ljubljana, Slovenija
Tel.: (38-61) 156-068 – Fax: (38-61) 155-253

Naročila/Orders

Cankarjeva založba – Knjigarna, Kongresni trg 7, 61000 Ljubljana, Slovenija

Računalniška priprava in oblikovanje besedil/DTP

Zvezdana Bizjak-Pitamic

Tisk/Printed by

Tiskarna Povše, Ljubljana

Naklada/Circulation

900

Filozofski vestnik ima 2 številki letno

Filozofski vestnik is published two times a year

Filozofski vestnik sofinancirata
Ministrstvo za znanost in tehnologijo
in Ministrstvo za kulturo Republike Slovenije

SLOVENSKA AKADEMIJA ZNANOSTI IN UMETNOSTI
ZNANSTVENORAZISKOVALNI CENTER SAZU
FILOZOFSKI INŠTITUT

FILOZOFSKI VESTNIK

2/1992

LJUBLJANA

Edited by Rado Riha

Inhalt – Sommaire – Contents

- 7 *André Berten*, Kant et la question de la République universelle
- 31 *Hanno Birken-Bertsch*, The closure of experience – Kant, Goodman, and the aesthetic approach
- 43 *Paul Crowther*, Authentic moral commitment – Kant’s phenomenology of respect
- 59 *Manfred Frank*, Die *Kritik der Urteilskraft* als Schlußstein des kantischen Systems
- 79 *Zdravko Kobe*, Das Problem des inneren Sinnes – Das Innere, das Äußere, und die Apperzeption
- 97 *Gorazd Korošec*, Hobbes and the theory of social contract as the context for Kant’s political philosophy
- 115 *Tomaž Mastnak*, Kant eirenikós: republicanism, commerce and the law of nations
- 135 *Françoise Proust*, L’Idée de Kant
- 151 *Rado Riha*, Kant in praktischer Absicht
- 171 *Jelica Šumič-Riha*, On the in-ex-sistence of the *Critique of political reason*
- 183 *Ernst Vollrath*, Handeln und Urteilen – Zur Problematik von Hannah Arendts Lektüre von Kants *Kritik der Urteilskraft* unter einer politischen Perspektive
- 205 *Véronique Zanetti*, La théorie kantienne du vivant
- 221 *Alenka Zupančič*, Num propter vitam vivendi perdere causas
- 233 *Slavoj Žižek*, Kant: the subject out of joint
- 250 *Summaries/Zusammenfassungen/Résumés*

Kant et la question de la République universelle

André Berten

Kant est devenu une référence importante en philosophie politique. Le désenchantement à propos de la modernité et de ses grands projets de rationalisation, le rejet des philosophies de l'histoire aux prétentions totalisantes, l'exigence de retrouver les fondements d'une éthique politique et juridique: autant d'éléments qui nous renvoient à une conception de la raison comme raison limitée et procédurale. Ce retour à Kant est toutefois, à certains égards, paradoxal car il n'échappe à personne que la philosophie politique et juridique kantienne, reste profondément marquée par le clivage entre le théorique et le pratique dont témoignent les deux premières *Critiques*.

Dans cet article, je voudrais montrer comment les limites conceptuelles de la philosophie kantienne se répercutent au niveau d'une impossibilité d'intégrer de façon cohérente une théorie des rapports entre Etats au sein de sa philosophie juridique et politique. Cet abord particulier n'est pas gratuit car les questions de Kant sont encore quelques unes de celles auxquelles la pensée politique contemporaine est confrontée. En particulier, la possibilité d'un ordre »postnational« est redevenue d'actualité en raison des mutations institutionnelles impliquées par la construction européenne et par les bouleversements liés à la resurgence des questions nationales dans les pays de l'Est et l'ex-URSS.¹

Mais ce qui nous intéresse n'est pas essentiellement le fait que Kant ait manifesté une indécision significative quant aux formes institutionnelles que pourrait prendre une société internationale – Etat mondial, République universelle, ou au contraire Fédérations des nations sur le modèle d'une Organisation des Nations Unis. Ce qui nous concernera dans cet article ce sont les questions théoriques et conceptuelles qui sont à la source de l'ambivalence kantienne. Nous pensons, en effet, que la pensée politique et juridique contemporaine, de n'avoir pas opéré sa »révolution pragmatique«, se heurte encore fréquemment aux mêmes impasses et aux mêmes difficultés conceptuelles que celles rencontrées par Kant. Ce que le philosophe de Königsberg n'arrive pas à penser, c'est la nature paradoxale du jugement moral, juridique ou politique, c'est-à-dire le caractère en dernière instance

1. Sur ces questions on pourra consulter par exemple le recueil de communications publiées dans LENOBLE, Jacques & DEWANDRE, Nicole (sous la direction de), *L'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie*, Paris, Editions Esprit, 1992, et particulièrement les interventions de J. Lenoble et de J. M. Ferry.

indécidable des déductions et argumentations qui concernent tant la justification des propositions normatives que l'application des normes aux cas particuliers.²

Si malgré tout on se réfère aujourd'hui encore à Kant, c'est, croyons-nous, parce qu'il a élaboré un instrument qui lui aurait permis, s'il en avait saisi toutes les implications, de surmonter quelques unes des contradictions que manifeste sa pensée pratique. Quand il élabore, systématiquement, dans le *Critique de la Faculté de juger*, le concept de »jugement réfléchissant«, il ouvre la possibilité d'une relecture de l'ensemble de la démarche critique, relecture qu'il n'a point faite, mais qui est largement exploitée dans le renouveau actuel des études kantienne. Il est possible, en effet, à partir de la *Critique de la faculté de juger*, de réinterpréter de façon cohérente non seulement l'esthétique, ou les écrits sur l'histoire, mais aussi l'éthique, le droit et la politique et sans doute aussi la théorie de la science elle-même.

Il faut reconnaître que cette utilisation de Kant pour repenser les problèmes éthiques ou politiques est le fait de courants philosophiques très différents, parfois opposés.³ Néanmoins, au-delà de ces divergences, on s'accorde à voir en Kant l'initiateur d'une critique de la métaphysique et d'une pensée de la finitude radicale de l'homme. Les linéaments de cette critique de la métaphysique ont une triple racine dans l'oeuvre kantienne. En premier lieu, la déconstruction, accomplie par la Dialectique transcendantale, des concepts métaphysiques de totalité et de fondement (concepts de monde, de Dieu, de sujet) assigne des bornes strictes aux prétentions de la raison théorique. Ensuite, l'architecture elle-même des trois *Critiques* désigne une limitation fondamentale de l'usage de la raison dont il devient problématique de reconstituer l'unité au-delà des domaines théorique, pratique et esthétique. Enfin, il faut relever les conséquences que l'on peut tirer d'une extension possible du jugement réfléchissant à l'ensemble des opérations de la raison: le modèle du jugement réfléchissant semble en effet plus adéquat pour comprendre le jugement moral – et même le jugement théorique – que le jugement déterminant. Par ailleurs, il marque de façon plus radicale la finitude notre connaissance et de notre pouvoir d'agir. C'est cette troisième réflexion qui nous semble la plus féconde pour l'analyse contemporaine des questions pratiques en général, et en particulier, juridiques et politiques.

Il peut être utile de rappeler brièvement les deux caractéristiques du jugement réfléchissant. En premier lieu, il se distingue du jugement déterminant en ce

2. Cfr. A. BERTEN & J. LENOBLE, »Jugement juridique et jugement pratique: de Kant à la philosophie du langage«, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, no. 3, 1990, pp. 339-365, et *Dire la Norme. Droit, politique et énonciation*, Paris, LGDJ, 1990.

3. Cfr. par exemple L. FERRY et A. RENAULT, *Système et critique. Essais sur la critique de la raison dans la philosophie contemporaine*, Bruxelles, Ousia, 1984 et P. RICOEUR, *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986, d'une part; les derniers travaux de H. ARENDT, les recherches de J. F. LYOTARD, d'autre part, cfr. D. INGRAM, »The Postmodern Kantianism of Arendt and Lyotard« in *Review of Metaphysics*, 42, sept. 1988.

que l'universel ne lui est pas donné: »Le jugement en général est la faculté de penser le particulier comme compris sous l'universel. Si l'universel (la règle, le principe, la loi) est donné, le jugement qui subsume sous celui-ci le particulier (...) est *déterminant*. Si le particulier seul est donné et si le jugement doit lui trouver l'universel, il est seulement *réfléchissant*.«⁴ L'accord entre le particulier et l'universel est alors contingent. Il correspond à une attente ou à une espérance. En second lieu, le jugement est dit réfléchissant parce qu'il est réflexif. Il ne peut emprunter son principe à l'expérience ou à quelque chose d'extérieur; il »ne peut donc que se donner à soi-même comme loi un tel principe transcendantal, sans pouvoir le tirer d'ailleurs (car il serait alors déterminant)«.⁵ Ainsi, le jugement réfléchissant est un jugement second qui ne porte pas directement sur un objet, mais sur le rapport que nous avons à l'objet. Ne recevant pas son principe de l'expérience et ne portant pas sur les objets, il n'a pas de portée ontologique; il n'a donc pas d'usage déterminant, mais seulement un usage régulateur. Et comme le montre bien l'Appendice à la Dialectique transcendantale de la *Critique de la raison pure*, l'usage de la Raison en tant que telle ne peut être que »réfléchissant«: »La raison ne se rapporte jamais directement à un objet, mais simplement à l'entendement et, par le moyen de celui-ci, à son propre usage empirique«.⁶ Les Idées de la raison n'ont en effet pas d'usage constitutif ou déterminant, mais »en revanche, elles ont un usage régulateur excellent et indispensablement nécessaire: celui de diriger l'entendement vers un certain but qui fait converger les lignes de directions que suivent toutes ses règles en un point qui, pour n'être, il est vrai, qu'une Idée (*focus imaginarius*), c'est-à-dire un point d'où les concepts de l'entendement ne partent pas réellement – puisqu'il est entièrement placé hors des bornes de l'expérience possible, – sert cependant à leur procurer la plus grande unité avec la plus grande extension«.⁷

Ce cadre général, où l'usage de la raison est pensé comme réfléchissant, est celui au sein duquel peut prendre sens une théorie du jugement. Si la théorie kantienne du jugement reste malgré tout problématique, c'est essentiellement en raison du fait que toute domaine pratique, le domaine de la morale, lui échappe. Car le domaine des principes qui ont un usage constitutif n'est pas, selon Kant, limité à l'entendement. Si du point de vue théorique, »aucune autre faculté de connaître, si ce n'est l'entendement, ne peut donner des principes constitutifs *a priori* de la connaissance«,⁸ il n'en est toutefois pas de même du point de vue pratique et Kant rappelle que si la »raison (...) ne

4. *Kritik der Urteilskraft*, Ak., t. V., Intr., IV, p. 178, tr. fr. Gibelin, *Critique du jugement*, Paris, Vrin, 1960, p. 20 (dans la suite, cité KU).

5. O. c., p. 178, tr. p. 20.

6. *Kritik der reinen Vernunft*, Ak., t. II, tr. fr. Trémesaygues et Pacaud, *Critique de la raison pure*, Paris, PUF, 1963, p. 453 (dans la suite cité *KRV*).

7. O. c., p. 453-454.

8. *KU*, Ak., V, Préface; tr. p. 2.

contient nulle part de principes constitutifs a priori», il y a malgré tout une exception, car »par rapport à la seule *faculté de désirer*» dont le domaine a été fixé »dans la critique de la raison pratique«,⁹ la raison contient des principes *constitutifs*. Ainsi, il apparaît bien que le jugement moral, à l'instar du jugement qui subsume un objet sous les catégories de l'entendement, s'impose a priori. Une telle affirmation signifie que, dans la *Critique de la raison pratique*, Kant reste préoccupé par la nécessité de fonder absolument et formellement l'impératif catégorique et projette la possibilité d'une application, par déduction, de l'impératif aux cas concrets, ce qui serait la tâche même d'une métaphysique des mœurs.

La raison pratique semble dès lors, puisqu'elle contient des principes constitutifs *a priori*, réfractaire à une analyse en termes de jugement réfléchissant. Comme l'a rappelé Ricoeur, il y a une forte tendance chez Kant à construire le modèle de la raison pratique sur le modèle de la raison pure, à savoir »comme une séparation méthodique de l'*a priori* et de l'empirique. L'idée même d'une Analytique de la raison pratique qui répondrait trait pour trait à celle de la raison pure me paraît méconnaître, écrit-il, la spécificité du domaine de l'agir humain, lequel ne supporte pas le démantèlement auquel condamne la méthode transcendantale, mais tout au contraire requiert un sens aigu des transitions et des médiations«. ¹⁰ Ce sens des médiations serait en effet mieux préservé si l'on pouvait transposer à l'application de la règle morale la méthode du jugement réfléchissant plutôt que celle du jugement déterminant. Car dans le cas d'un jugement déterminant, l'éthique serait une »science appliquée à la pratique«, ¹¹ ce qui engagerait dans toutes les impasses du dogmatisme idéologique. Certes, la distinction introduite par Kant entre »connaître« et »penser« empêche que cette assimilation puisse être poussée jusqu'au bout. Mais la mise en garde est seulement négative et, finalement, peu d'instruments nous sont donnés pour comprendre comment la règle d'universalisation pourrait n'être »qu'un critère de contrôle permettant à un agent de mettre à l'épreuve sa bonne foi, lorsqu'il prétend 'être objectif' dans les maximes de son action«. ¹²

Du jugement politique

La difficulté de penser un ordre postnational est liée à une difficulté théorique et à la manière dont on conçoit le jugement. Nous pouvons suivre, en effet, chez Kant, les péripéties d'une pensée politique qui se cherche et qui semble écartelée entre l'exigence morale absolue et la nécessité de ne pas verser dans une utopie irréaliste et donc de rendre compte de la signification des événements politiques de son temps. Dans la manière dont Kant tente de

9. Ib.

10. P. RICOEUR, *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986, p. 249.

11. Ib.

12. Ib.

penser les relations internationales, il y a une tension entre d'une part la logique d'une déduction rationnelle qui le fait pencher vers l'idée d'une république universelle, et d'autre part des arguments liés à des considérations pragmatiques et contingentes qui l'inclinent à se contenter d'une Fédération d'Etats libres. Kant est tenté de «dédire» les formes particulières du droit et de l'Etat à partir de principes universalistes de la morale, mais il échoue à subsumer les règles d'action politique sous un impératif catégorique. C'est pourquoi, il recourt au jugement réfléchissant de façon à ordonner le divers chaotique sous une unité qui ferait sens. Mais même du point de vue du jugement réfléchissant resurgit la même ambivalence entre une interprétation téléologique unitaire et un jugement pragmatique de type »second best«.

De l'idée d'unité

Il faut d'abord souligner la prégnance, dans toute la pensée de Kant, de l'idée d'unité. Nous savons combien le partage entre une raison théorique et une raison pratique a fait problème dans l'architecture kantienne et comment la *Critique de la faculté de juger* a constitué une tentative de »jeter un pont« entre les deux premières Critiques.¹³ Cette idée d'une unité de la raison s'enracine dans celle d'une unité de l'espèce humaine et se prolonge, de façon tout à fait cohérente, dans l'idée d'une unification juridique et politique de toute l'humanité. Néanmoins, l'idée d'unité n'est qu'une idée et une idée que l'on pourrait dire »contrariée«. La pensée politique kantienne témoigne de façon très claire de l'impossibilité de penser jusqu'au bout – c'est-à-dire jusque dans ses dernières conséquences juridiques et politiques à – cette »exigence« d'unité.

Dès 1770, et de façon continue dans la suite, Kant n'a cessé de rassembler les éléments qui lui permettront d'élaborer l'idée d'une unité de l'humanité, d'une communauté humaine universelle. Ces éléments sont en quelque sorte les préliminaires d'une réflexion sur une constitution politique elle aussi universelle.

La *Critique de la raison pure* propose l'idée de »monde intelligible«, simple idée certes, mais »une idée pratique qui peut et doit réellement avoir de l'influence sur le monde sensible, afin de le rendre, autant que possible, conforme à cette idée. L'idée d'un monde moral a donc une réalité objective«. ¹⁴ Les *Fondements de la métaphysique des mœurs* introduisent le

13. »Si donc un abîme immense se trouve établi entre le domaine du concept de la nature, le sensible et celui du concept de liberté, le suprasensible, et si du premier au second, un passage est impossible (au moyen de l'usage théorique de la raison), comme entre des mondes différents dont le premier ne peut avoir sur le second aucune influence, néanmoins, celui-ci doit avoir une influence, le concept de liberté doit réaliser dans le monde sensible la fin imposée par ses lois et la nature pouvoir être ainsi conçue que la légitimité de sa forme s'accorde tout au moins avec la possibilité des fins à réaliser en elle suivant les lois de liberté.« (*KU*, Introd., II, Ak, t. V, p. 175-176, tr. p. 17).

14. *KRV*, Ak, II, 525, tr. 545.

concept bien connu de «régne des fins». On n'a pas assez remarqué combien ce concept était aussi le modèle d'un «régne du droit»: comme le droit, le règne des fins donne à nos actions une limite restrictive: «ce principe, d'après lequel l'humanité et toute nature raisonnable en général sont considérées *comme fin en soi*» est aussi la «condition suprême qui limite le liberté des actions de tout homme». ¹⁵ Enfin, la *Religion dans les limites de la simple raison* construit un concept encore plus proche du concept juridique de société, celui de «communauté éthique», dont il est dit qu'elle doit s'élaborer peu à peu à l'intérieur du monde sensible, de la communauté juridique¹⁶. Ces préliminaires à une réflexion spécifiquement juridique et politique ne sont pas insignifiants. Ils indiquent en effet combien les questions qui concernent l'unité de la société humaine étaient présentes à divers moments dans la pensée kantienne et dans des contextes théoriques différents.

Néanmoins, la mise en oeuvre de cette «idée» d'unité restera malaisée. Kant ne cesse de penser à une «déduction» possible des principes du droit à partir de ceux de la morale, et des principes de l'organisation politique à partir des exigences juridiques. Cette démonstration n'est cependant jamais accomplie, sinon de façon indirecte. On pourrait dire, en effet, que Kant avance un grand nombre d'arguments en faveur de la *possibilité* de cette déduction, afin de la rendre plausible, sans jamais arriver à en proposer une démonstration «more geometrico».

De la morale au droit

Une déduction du droit à partir de la morale est *a priori* problématique, sinon illégitime. La morale concerne en effet nos actions mais seulement en tant que le mobile intérieur de l'action est identique à la loi morale elle-même. De ce point de vue, la contrainte externe propre au droit risque seulement d'engendrer l'hypocrisie. Le droit quant à lui ne s'occupe que de la conformité externe aux normes et aux règles et non de la rectitude de l'intention. S'il y a donc «passage» de la morale au droit, ce ne peut être qu'indirectement.

Voyons donc les objections et les arguments de Kant.

La première difficulté concerne le rapport entre liberté morale et liberté juridique. On a souvent cité ces dernières années – principalement sous l'influence des morales communicationnelles – l'argument développé dans *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?* (1786) où Kant écrit: «On dit, il est vrai que la liberté de parler ou d'écrire peut nous être ôtée par une puissance supérieure, mais non la liberté de penser. Mais penserions-nous beaucoup et penserions-nous bien, si nous ne pensions pas pour ainsi dire en commun avec d'autres, qui nous font part de leurs pensées et auxquels nous communiquons

15. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Ak., IV, p. 430-431, tr. V. Delbos, *Fondements de la métaphysique des moeurs*, Paris, 1964, p. 153 (dans la suite cité *GMS*).

16. Cfr. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Ak., VI, tr. Gibelin, *La religion dans les limites de la simple raison*, Paris, Vrin, 1952.

les nôtres? Aussi bien, l'on peut dire que cette puissance extérieure qui enlève aux hommes la liberté de communiquer publiquement leurs pensées, leur ôte également la liberté de penser¹⁷. Cet argument n'établit bien sûr qu'un lien indirect entre morale et droit, car la liberté de pensée, qui peut être garantie par la constitution, n'est pas l'autonomie morale. Il est vrai, néanmoins, que dans une morale aussi explicitement cognitive et rationnelle que celle de Kant, on peut affirmer que, sans un minimum de conditions externes, l'exercice des vertus morales risque bien de n'être qu'illusion. Ce qui est en question ici, c'est bien sûr »l'ancrage motivationnel« des principes et normes morales.

Mais il s'agit plus que d'ancrage motivationnel. Il s'agit de la question de l'intersubjectivité et du rapport des libertés. Les principes de la morale concernent les actions libres et imposent à ces actions la forme de l'universalité. Ainsi, une maxime ou une loi qui ne pourraient pas être universalisables ne pourraient pas non plus être considérée comme morale. Mais devons-nous trouver une loi pour nos actions »extérieures«? Si l'on considère simplement l'aspect empirique de l'extériorisation des actions libres, certainement pas. Mais si l'on considère le domaine des relations de notre liberté avec celle d'autrui, il semble bien qu'il faille trouver une règle pour l'aspect phénoménal de cette liberté puisque la liberté d'autrui en tant que telle est insaisissable et donc les relations entre libertés seraient, d'un point de vue moral, indécidables. Si je dois agir en respectant la liberté d'autrui, il faut que je puisse la »saisir« en quelque sorte.

Kant montre que cette articulation phénoménale de ma liberté avec la liberté d'autrui peut être pensée à partir de la formule de l'impératif pratique: »Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen«¹⁸. Cet impératif nous impose de favoriser les fins d'autrui, même des fins non morales comme le bonheur. Kant estime en effet que l'humanité pourrait subsister si personne ne contribuait au bonheur d'autrui – tout en s'abstenant d'y porter atteinte: »mais cela ne serait là cependant qu'un accord négatif, non positif, avec *l'humanité comme fin en soi*, si chacun ne tâchait pas aussi de favoriser, autant qu'il est en lui, les fins des autres. Car le sujet étant une fin en soi, il faut que ses fins, pour que cette représentation produise chez moi *tout* son effet, soient aussi, autant que possible, *mes fins*«¹⁹.

Remarquons que Kant ne déduira pas le droit de ce principe et se refusera toujours à envisager le bonheur comme le but du droit ou de la politique. Cela

17. »Was heiszt sich in Denken orientieren?«, Ak, t. VIII, p. 145, tr. fr. A. Philonenko, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?* Paris, Vrin, 1959, p. 86.

18. *GMS*, Ak., IV, p. 429, tr. p. 150.

19. O. c., p. 430, tr. p. 153.

se comprend si l'on prend garde au fait que le droit doit, comme la morale, se fonder sur une loi universelle. Le contenu du bonheur ne peut être déterminé universellement. Si je puis et je dois m'efforcer de favoriser le bonheur d'autrui, c'est parce que je puis, selon une maxime, accepter de favoriser les fins qu'autrui se donne *subjectivement*. Mais je ne détermine pas ainsi les fins qu'autrui doit poursuivre pour atteindre le bonheur selon une loi universelle. *La Doctrine de la vertu*²⁰ énonce parmi les buts qui sont en même temps des devoirs, la perfection personnelle (*die eigene Vollkommenheit*) et le bonheur d'autrui (*die fremde Glückseligkeit*). Le bonheur personnel n'est pas un devoir mais une inclination naturelle; la perfection d'autrui, la poursuite de la moralité, n'est pas un devoir car nous ne pouvons pas nous substituer à autrui dans la recherche de la moralité²¹.

Cette obligation morale de nous préoccuper des fins qu'autrui se donne induit une articulation entre morale et droit. Si je dois pouvoir favoriser les fins subjectives d'autrui, l'organisation externe – et donc juridique – des libertés doit rendre au moins possible cette action réciproque. Le droit ne peut donc pas être ici en contradiction avec l'exigence morale. Par exemple, si la liberté de pensée n'était pas aussi une liberté d'expression, je pourrais ne pas arriver à savoir quelles fins autrui se donne et je serais empêché d'accomplir mon devoir.

Mais de plus, l'obligation de considérer autrui comme fin en soi ne me fait pas seulement un devoir de favoriser ses fins, mais est aussi une limite à ma liberté. C'est à partir du concept d'humanité comme fin en soi qu'apparaît une nouvelle articulation entre droit et morale. Car «ce principe, d'après lequel l'humanité et toute nature raisonnable en général sont considérées *comme fin en soi*» est aussi la «condition suprême qui limite la liberté des actions de tout homme»²². Ou encore: «l'humanité est représentée, non comme une fin des hommes (subjective), c'est-à-dire comme un objet dont on se fait une fin de son propre gré, mais comme une fin objective, qui doit, quelles que soient les fins que nous nous proposons, constituer en qualité de loi la condition suprême restrictive de toutes les fins subjectives»²³. Or le droit n'est autre chose que la limitation de la liberté de chacun en raison de la liberté de tous les autres suivant une loi universelle. Le droit, dans sa fonction purement

20. *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, Ak., VI, p. 385-8.

21. Cfr. aussi: «La liberté (de chaque membre de la communauté) comme homme, j'en exprime le *principe* par la constitution d'une communauté dans la forme suivante: 'nul ne peut me contraindre à être heureux d'une certaine manière (...) mais chacun doit pouvoir chercher son bonheur par le chemin qui lui semble bon pourvu qu'il ne porte pas atteinte à la liberté qu'on les autres de tendre également à leurs propres fins.» («Ueber die Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein taugt aber nicht für die Praxis», Ak., VIII, p. 290, tr. fr. Barni, «Sur le lieu commun: cela peut être vrai en théorie, mais ne vaut rien dans la pratique», Paris, 1853, p. 355-356)

22. *GMS*, Ak. IV, p. 430-431, tr. p. 153.

23. O. c., p. 431, tr. p. 153.

négative, peut donc être déduit comme une condition de possibilité de la morale – pour autant que l'on passe de l'être raisonnable comme fin en soi à l'humanité comme fin en soi, ce qui ne se fait sans problème.

Comme l'a bien montré Ricoeur, il y a chez Kant une tension entre le terme d'humanité et celui de personne, tension que nous retrouverons quand nous nous demanderons si les Etats peuvent être considérés comme des »personnes morales«. »L'idée d'humanité, en tant que terme singulier, est introduite dans le prolongement de l'universalité abstraite qui régit le principe d'autonomie, sans acception des personnes; en revanche, l'idée des personnes comme fins en elles-mêmes demande que soit prise en compte la pluralité des personnes, sans toutefois que l'on puisse conduire cette idée jusqu'à celle d'altérité«²⁴. Derrière cette tension, ce qui se profile, c'est la tension entre une conception holistique du politique et de la société en général et la conception libérale assignant à l'Etat une fonction subsidiaire, n'ayant d'autre rôle que de protéger la liberté de tous et de chacun. Or Kant, dans sa visée d'unité, est sensible à l'humanité en tant que telle, à l'espèce humaine, à la société universelle tout autant qu'à la personne individuelle. Le passage sinueux de la morale au droit, puis à la politique, suit les hésitations impliquées par cette double reconnaissance du sujet moral ou sujet de droit.

En tous cas, cette ambiguïté rend fragile tout essai de déduction du droit à partir de la morale. Mais l'on peut au moins affirmer que si le droit ne peut pas être »déduit«²⁵ directement de la morale, il est néanmoins possible de juger de la *compatibilité* du droit et de morale: seul un droit donnant pour nos actions extérieures une règle universelle est compatible avec la morale. Mais c'est aussi la définition du droit rationnel. Ainsi, seul le droit peut être la loi de nos actions extérieures telle que la morale *pourrait* la prescrire, si elle prescrivait, en effet, une loi pour les actions empiriques. Le droit moderne, tel que l'ont pensé les libéraux, est donc la condition de possibilité d'un progrès de l'humanité vers des comportements conformes à la morale. La *Doctrine du droit* reprend une définition que la *Critique de la raison pure* avait déjà élaborée: »Le droit est l'ensemble des conditions auxquelles l'arbitre de l'un peut être uni à l'arbitre de l'autre selon une loi universelles de liberté«²⁵. On pouvait lire dans la première *Critique*: »Une constitution ayant pour but *la plus grande liberté humaine* fondée sur des lois qui permettraient à *la liberté de chacun de subsister en même temps que la liberté de tous les autres* (je ne parle pas du plus grand bonheur possible, car il en découlerait de lui-même), c'est là au moins une idée nécessaire qui doit servir non seulement aux grandes lignes d'une constitution civile, mais encore à toutes les lois, et où il faut faire abstraction dès le début, des obstacles actuels, lesquels résultent peut-être

24. P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1991, p. 258-259.

25. *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Ak. VI, p. 230, tr. fr. Barni, *Eléments métaphysiques de la doctrine du droit*, Paris, 1853, p. 10. (dans la suite cité RL)

moins inévitablement de la nature humaine que du mépris que l'on a fait des vrais idées en matière de législation²⁶. Il est à remarquer que cette définition du droit est la seule que puisse adopter comme maxime une volonté morale qui veuille s'orienter dans le monde des relations avec autrui, et qui veuille en même temps que sa maxime soit une loi universelle.

L'idée de déduction n'est toutefois pas totalement abandonnée. Elle reparait dans la question de l'application. Kant le formule très clairement: »tout comme, dans une métaphysique de la nature, il doit y avoir des règles qui appliquent aux objets de l'expérience les principes premiers et universels de la nature en général, de même la métaphysique des moeurs ne peut se passer de règles de ce genre, et nous devons souvent prendre pour objet la *nature* particulière de l'homme, que nous ne connaissons que par l'expérience, afin d'y montrer les conséquences des principes universels de la morale, sans rien leur ôter pour cela de leur pureté, et sans ébranler le moins du monde leur origine *a priori*. – En d'autres termes, on ne peut fonder la métaphysique des moeurs sur l'anthropologie, mais on peut l'y appliquer²⁷.

Une telle affirmation montre très bien comment est faite une distinction stricte entre *application* et *justification*. A tel point que Kant soutient qu'il faut écarter d'avance de la doctrine du droit tout *droit positif*. Le travail des juristes qui cherchent le *quid sit juris* dans des circonstances spatio-temporelles particulières n'implique pas une réflexion sur la »*justum et injustum*«²⁸. La Doctrine du droit ne s'occupe donc que du droit naturel qui est le droit rationnel. Et les seuls problèmes qui l'intéressent sont ceux d'application de ce droit universel à la »nature« anthropologique... Mais si l'on se rendait compte ici du caractère réfléchissant du jugement juridique, c'est-à-dire du jugement d'application du droit qu'opèrent les juristes, il deviendrait évident que la question du juste et de l'injuste ne pourrait pas du tout être mise entre parenthèses par les juges.

D'ailleurs, Kant développe une idée de droit inné qui correspond à une sorte de »principe unique«, droit de la raison, droit à la liberté: »Ce droit unique, originaire, que chacun possède par cela seul qu'il est homme, c'est la *liberté* (l'indépendance de toute contrainte imposée par la volonté d'autrui), en tant qu'elle peut s'accorder suivant une loi générale avec la liberté de chacun²⁹. – C'est aussi le droit de pouvoir accomplir son devoir. Le principe est donc le principe même qui rend l'exercice de la morale possible. Mais ce principe interfère avec l'exercice du jugement juridique. On peut en effet s'y référer comme à un principe justificatif suprême: »on a voulu que si une contestation s'engage sur un droit acquis et qu'on soulève la question de savoir sur qui

26. *KRV*, Ak. III, p. 247-248, tr. p. 264.

27. *RL*, Ak. VI, p. 216-217, tr. p. 22-23.

28. Cfr. *RL*, Ak. VI, p. 230, 237, tr. p. 42, 54.

29. O. c., p. 237, tr. p. 55.

retombe la charge de faire la preuve (*onus probandi*), soit d'un fait douteux, soit, si le fait est avéré, d'un droit douteux, on a voulu, dis-je, que celui qui décline cette obligation puisse en appeler méthodiquement et comme à divers titre à son droit inné à la liberté (lequel se spécifie suivant ses diverses relations)³⁰. Il en résulte clairement que l'application, si, de facto, elle peut souvent s'accomplir »comme si« il s'agissait d'une pure déduction est, *du jure*, toujours déjà soutenue – et fragilisée – par la possibilité d'un appel aux principes.

L'Etat mondial

Les ambiguïtés qui marquent les rapports entre morale et droit, nous les retrouverons dans les arguments par lesquels Kant s'efforce de déduire, à partir de la morale et du droit, une constitution politique pour l'humanité dans son ensemble. Kant utilise de façon récurrente une comparaison entre individu et Etat, schème général de démonstration en lui-même problématique, et qui se présente de la façon suivante: la même obligation qui contraint les individus, à rentrer dans l'état civil et à se constituer en Etat, contraint également les Etats de sortir de l'état de nature international, à rentrer dans une constitution civile et à former un Etat mondial. Kant propose à plusieurs reprises ce schème analogique qui devrait permettre de penser une solution aux conflits internationaux. »Si l'on ne peut voir sans un profond mépris les sauvages, dans leur amour d'une indépendance sans règle, préférer se battre sans cesse, plutôt que se soumettre à une contrainte légale instituée par eux-mêmes, et préférer ainsi une liberté folle à une liberté raisonnable (...), dès lors ne devrions-nous pas penser que les peuples civilisés (dont chacun forme un Etat distinct) devraient se hâter de sortir au plus tôt d'un état si abject?³¹ Ou encore: »Les peuples, en tant qu'Etats, sont comparables aux individus; dans l'état de nature (c'est-à-dire dans l'indépendance de toute loi extérieure) leur seul voisinage leur porte déjà préjudice et chacun d'eux, pour garantir sa sûreté, peut et doit exiger de l'autre qu'il rentre avec lui dans une constitution analogue à la constitution civile, où l'on puisse garantir à chacun son droit³².

Il ne s'agit évidemment pas d'une »déduction« au sens strict, car on ne peut pas considérer l'Etat comme une »personne« morale: ce qui est en jeu, du point de vue moral, ce sont toujours les individus. Et donc on ne peut pas »déduire« – même au niveau de l'impératif moral – directement de l'obligation pour l'individu de sortir de l'état de nature une obligation correspondante pour l'Etat de sortir de l'état de nature international. L'impératif ne s'adresse jamais qu'aux individus. Mais à nouveau, on peut opérer une déduction indirecte: les individus doivent (moralement) vouloir une situation qui soit compatible avec

30. O. c., p. 238, tr. p. 56.

31. *Zum ewigen Frieden, ein philosophischer Entwurf*, Ak., t. VIII, p. 354, tr. fr. J. Darbellay, *Vers la paix perpétuelle, Essai philosophique*, Paris, P. U. F., 1958, p. 99 (dans la suite cité EF).

32. O. c., p. 354, tr. p. 99.

le respect du droit de toutes les personnes. Et donc ils doivent vouloir que la situation de guerre entre Etats – qui est liée analytiquement à la situation d'état de nature – cesse. C'est pourquoi on peut trouver des formulations purement normatives comme: »la raison moralement pratique nous adresse ce veto irrésistible: *il ne doit pas y avoir de guerre*, ni entre toi et moi dans l'état de nature, ni entre nous comme Etats constitués légalement à l'intérieur, mais affranchis de toute loi à l'extérieur (dans leurs rapports réciproques); – car ce n'est pas de cette façon que chacun doit chercher son droit«³³.

Les textes kantien sont nombreux qui utilisent ce schème analogique pour tenter de montrer qu'idéalement, conformément au droit rationnel, il faudrait un Etat universel, une République unique. Le droit public, écrit-il, est considéré comme »un système de lois pour un peuple, c'est-à-dire une multitude d'hommes, ou pour une multitude de peuples, qui, constitués de manière à exercer les uns sur les autres une influence mutuelle ont besoin d'un état juridique qui les réunisse sous une volonté unique, c'est-à-dire d'une *constitution*, afin de participer au droit«³⁴. S'il s'agit d'une constitution, il s'agit bien de lois publiques »investies de puissance, auxquelles chaque Etat devrait se soumettre (un droit qui serait pour les Etats analogue à ce qu'est le droit *civil* pour les individus)«³⁵. Il ne fait aucun doute que Kant, suivant la pente de sa réflexion morale et fasciné par l'idée d'unité, pense ici à un Super-Etat, un Etat supra-national, et que la représentation qu'il s'en donne – pour vague qu'elle soit – va bien au-delà d'une simple confédération ou d'une »Organisation des Nations Unies«.

Les termes utilisés sont ceux de »*Etat des nations [Völkerstaat] (civitas gentium)*« ou de *Weltrepublik*³⁶. Kant envisage une *union générale des Etats (Staatsverein)* »croissant sans cesse librement, qui s'établirait à la fin à tous les peuples de la terre«³⁷. Et il oppose ces termes à ceux qui expriment simplement une fédération entre Etats libres (comme: *Völkerbund, Friedensbund, föderative Vereinigung*).

Certes, la pensée kantienne n'est pas tout à fait cohérente de ce point de vue. Car s'il est vrai que l'obligation d'arriver à un Etat mondial est »morale« – rendue nécessaire pour protéger la liberté de tous et de chacun –, rien n'oblige à penser que dans cette République universelle les Etats nationaux devront continuer à exister en tant que tels, même avec une liberté restreinte. Mais le parallélisme entre individu et Etat fait que la manière dont Kant pense l'Etat mondial n'est pas toujours celle d'un Etat unitaire abolissant les différences inter-nationales. Quand il parle d'un Etat des nations (*civitas gentium*), il

33. *RL*, Ak. VI, p. 354, tr. p. 234-235.

34. O. c., p. 311, tr. p. 165.

35. »Ueber die Gemeinspruch...«, o. c., Ak., VIII, p. 312, tr. p. 379-380; cfr. aussi *RL*, p. 350, tr. p. 227.

36. *EF*, Ak., VIII, p. 357, tr. p. 105.

37. O. c., p. 357, tr. p. 105.

pense à un Super-Etat dont les Etats eux-mêmes doivent être considérés comme les citoyens: c'est donc un Etat des Etats. Et de même que la liberté individuelle devenait dans l'état civil une liberté civile plus réelle que la première, de même l'Etat est conservé dans l'Etat mondial. Mais son existence est soumise à une contrainte qui limite sa liberté d'action en fonction de celle de tous les autres Etats³⁸. Il n'est donc pas du tout évident de concilier dans la pensée de Kant l'idée d'un Etat unitaire doté d'une autorité publique de contrainte et la souveraineté résiduelle des Etats membres. Kant n'est en effet pas très disert sur la forme de cette Constitution cosmopolitique; si l'on suit le parallèle, il s'agit bien de se soumettre à une »contrainte publique«, mais nous savons peu de choses sur le rôle que continueraient à jouer les Etats dans cet Etat des nations. Kant l'envisage plutôt comme un possibilité de protection des individus, et non des Etats comme »sujets«: les Etats se soumettent à la contrainte, mais c'est en vue de la liberté et de l'égalité des citoyens.

Cette imprécision nous renvoie à l'indécision fondamentale en ce qui concerne l'usage du jugement réfléchissant dans le domaine pratique. Il est clair que le jugement réfléchissant n'établit pas de corrélation stricte entre la loi morale et les données empiriques. Mais la visée d'unité de la raison conduit Kant à chercher d'autres rapports. Il s'agit plutôt d'un rapport symbolique, qui peut être pensé sur le mode du rapport entre le beau et le bien. La forme de la communauté juridique symbolise et appelle un contenu moral – de même que »le beau est le symbole du bien moral«³⁹. En montrant à l'homme comment l'imagination peut librement s'accorder avec l'entendement, la beauté lui rappelle que la volonté peut, elle aussi, s'accorder avec la loi pratique de la raison. De plus, l'universalité du jugement esthétique symbolise l'universalité pratique de la loi. Mais, plus qu'un symbole, la beauté conduit vers la moralité: il y a dans le goût une sorte de »culture de la discipline« qui achemine vers la moralité, c'est une oeuvre de la nature qui force l'homme à se détacher peu à peu de ses mauvais penchants: »Le goût rend possible en quelque sorte une transition de l'attrait sensible à l'intérêt moral habituel, sans qu'il y ait un saut trop brusque, en représentant l'imagination même en liberté comme déterminable selon les fins de l'entendement et en enseignant à trouver dans les objets des sens, même sans attrait sensible, une libre satisfaction«⁴⁰. L'art ainsi nous enseigne à bien user des biens de ce monde et nous prépare donc à la moralité en ne rendant pas trop difficile le détachement impliqué par le devoir.

38. Il est intéressant de noter que la complexité de cette organisation internationale apparaît dans la distinction (pas toujours très précise) entre *droit des gens* et *droit cosmopolitique*: dans le premier les citoyens sont reliés à l'autorité mondiale par l'intermédiaire des Etats particuliers, qui sont les citoyens de l'Etat mondial. Dans le droit cosmopolitique, les individus sont considérés eux-mêmes comme *citoyens de l'univers*, et donc comme ayant un droit d'hospitalité sur toute la terre.

39. *KU*, Ak., V, § 59, p. 353, t. p. 166.

40. O. c., p. 354, tr. p. 167.

De la même façon, la *loi juridique* universelle symbolise et appelle la loi morale universelle: le comportement extérieur de conformité à la loi est un adjuvant du comportement intérieur de l'agir par devoir. Seule une loi véritablement universelle, c'est-à-dire semblable pour tous, peut véritablement symboliser l'universalité de la loi morale. Une seule constitution, un seul Etat. Mais la loi juridique prépare et facilite aussi l'accomplissement du devoir moral. Parce que la loi est justement l'expression la plus puissante de la discipline des penchants, de la culture en tant que celle-ci doit dresser l'homme. Le droit ne donne pas seulement un «air de moralité» à la conduite, «mais encore, du fait qu'une barrière est opposée à l'effervescence des penchants contraire à la loi, le développement des dispositions morales qui portent à respecter immédiatement le droit devient beaucoup plus facile»⁴¹.

Du jugement moral au jugement téléologique

La prétention à déterminer la forme idéale de la république est jusqu'ici purement morale. «La question n'est donc pas de savoir si la paix perpétuelle est une chose réelle ou non, et si nous ne nous trompons pas dans notre jugement théorétique quand nous supposons le premier cas; mais nous devons agir comme si la chose qui, peut-être, ne sera pas, était exécutable, et, en vue de ce but, établir la constitution (peut-être le républicanisme de tous les Etats ensemble et en particulier) qui nous semble la plus propre à y conduire et à mettre fin à ces guerres impies»⁴². Puisque la morale est indépendante, quant à sa valeur, de toute expérience sensible, que la raison pratique ne peut se référer à la raison spéculative pour connaître son objet, le but qui est désigné par l'impératif ne serait en rien différent s'il était irréalisable.

Si ni la raison théorique ni la raison pratique ne permettent de prédire ce qu'il en sera de l'avenir politique et juridique de l'humanité, il n'est malgré tout pas inintéressant de se demander dans quelle mesure il y a des chances que cet avenir conforme à la moralité se réalise. Or, pour cela, Kant a un autre instrument intellectuel: il s'agit du jugement téléologique ou jugement réfléchissant. Son importance est essentielle, car si le but que nous propose la morale était démontrablement irréalisable, cela mettrait un sur doute la loi morale elle-même. Dans l'article *Sur le lieu commun...*, répondant à Mendelssohn qui niait qu'on puisse parler d'un progrès moral de l'humanité, Kant non seulement fait appel à la manière dont le jugement téléologique peut s'appuyer sur l'idée d'un progrès de la culture, mais il affirme la nécessité du progrès moral de l'humanité: «J'admettrai donc, écrit-il, que, comme l'espèce humaine est continuellement en progrès quant à la culture, qui est la fin naturelle de l'humanité, elle doit aussi être en progrès vers le bien quant à la fin morale de son existence, et que, si ce progrès peut être parfois *interrompu*, il ne peut être jamais entièrement *rompu*. Je n'ai pas besoin de prouver cette

41. *EF*, Ak. VIII, p. 375-376, tr. p. 145.

42. *RL*, Ak, VI, p. 354, tr. p. 235.

supposition; c'est à l'adversaire à faire la preuve. Je m'appuie, en effet, sur un devoir inné en moi, comme en chaque membre de la série des générations (...), sur le devoir de rendre la postérité meilleure⁴³. Négativement, Kant estime que dans le cas contraire – si l'humanité n'était qu'une suite de turpitudes, ce serait un spectacle »indigne«, non seulement de Dieu, mais même de »l'homme le plus ordinaire, pourvu qu'il pense bien...«: »Que des vices sans nombre (même entremêlés de vertus) s'amoncellent dans la réalité, pour qu'il y ait dans la suite un châtement plus considérable, c'est ce qui, du moins d'après nos idées, est contraire à la moralité même d'un sage auteur et maître du monde«⁴⁴.

Kant, nous l'avons vu, a tendance à penser les fins terrestres comme »déductibles« du devoir-être. Mais la démonstration n'est jamais qu'indirecte et seulement de l'ordre du plausible ou de l'espérance. Ce qui est visé, c'est une extension du jugement déterminant qui fait que l'application des lois morales ne souffre pas d'indécidabilité. Dans la mesure où cette déduction échoue, il faut – du point de vue de la compréhension subjective du tout – que nous puissions nous donner à nous-mêmes une représentation satisfaisante du développement général de l'histoire qui ne soit pas en contradiction avec ce que nous ordonne la loi morale. Cette compréhension ne peut être construite *a priori*. Elle ne peut résulter que d'une »réflexion« – de l'application du jugement réfléchissant – sur les événements de l'histoire et sur les principes que le jugement doit se donner à lui-même pour ordonner cette multiplicité.

De ce point de vue, la recherche des »indices« procède d'une sorte d'herméneutique. Muni de l'idée générale de l'unité de la raison – idée seulement régulatrice – nous pouvons réfléchir sur ce qui nous est donné dans l'expérience de façon à chercher un rapport, certes contingent, entre le particulier et l'universel. C'est ce qui nous permet de donner sens aux signes du temps. Ainsi, dans *l'Essai sur la paix perpétuelle*, Kant remarque que, malgré la violence et l'immoralité des relations internationales, la mentalité publique a évolué de telle manière que les chefs d'Etat sont obligés de justifier leur action guerrière en faisant appel au droit: »Cet hommage que chaque Etat rend à l'idée de droit (du moins en parole) prouve cependant qu'il y a en l'homme une disposition morale plus forte encore, bien qu'elle sommeille pour le moment, à se rendre maître un jour du mauvais principe qui est en lui (et qu'il ne peut nier), et à en espérer autant des autres. Sinon le mot *droit* ne serait jamais prononcé par les Etats qui veulent faire la guerre«⁴⁵.

C'est en ce même sens que l'on peut interpréter le jugement bien connu de Kant sur la Révolution française. Dans le *Conflit des Facultés*, reprenant la question: »le genre humain est-il en progrès constant«⁴⁶, l'article 6 cite »un

43. »Ueber die Gemeinspruch...«, o. c., Ak., VIII, p. 309, tr. p. 375.

44. O. c., p. 308, tr. p. 374-375.

45. *EF*, Ak. VII, p. 355, tr. p. 101.

46. »Der Streit der Fakultäten«, Ak., VII, p. 78, tr. fr. »Le conflit des Facultés« in Piobetta, o. c., p. 215.

événement de notre temps qui prouve cette tendance morale de l'humanité⁴⁷. Cet événement n'est pas la Révolution française elle-même (un événement historique est contingent et ne peut rien prouver). Mais »cette révolution (...) trouve quand même dans les esprits de tous les spectateurs (qui ne sont pas eux-mêmes engagés dans ce jeu) une *sympathie* d'aspiration qui frise l'enthousiasme et dont la manifestation même comportait un danger; cette sympathie par conséquent ne peut avoir d'autre cause qu'une disposition morale du genre humain⁴⁸. – Comme le dit L. Godmann, Kant »sait bien que l'homme ne peut tendre *sérieusement* vers la réalisation d'une idée s'il sait qu'elle est irréalisable⁴⁹.

Ce sont ces indices qui permettent d'articuler une vision morale du monde et une vision dialectique de l'histoire. Nous ne reprendrons pas ici l'ensemble de la philosophie de l'histoire kantienne⁵⁰. Elle vise à répondre à la question suivante: »Y a-t-il dans la nature humaine des dispositions qui puissent faire espérer que l'espèce ira toujours s'améliorant et que le mal des temps présents et passés se perdra dans le bien de l'avenir?«⁵¹ La question est essentielle, car il ne suffit pas que notre entendement découvre une nature ordonnée en tant que subsumable sous des lois, il ne suffit même pas que le jugement réfléchissant nous permette de penser une finalité naturelle, encore faut-il que notre histoire, celle de l'humanité soit sensée. »Car à quoi bon chanter la magnificence et la sagesse de la création dans le domaine de la nature où la raison est absente; à quoi bon recommander cette contemplation, si, sur la vaste scène où agit la sagesse suprême, nous trouvons un terrain qui fournit une objection inéluctable et dont la vue nous oblige à détourner les yeux avec mauvaise humeur de ce spectacle? Et ce serait le terrain même qui représente le but final de tout le reste: l'histoire de l'espèce humaine. Car nous désespérerions alors de jamais rencontrer ici un dessein achevé et raisonnable, et nous ne pourrions plus espérer cette rencontre que dans un autre monde⁵². A cette question Kant répond que le »plan de la nature«, avec et contre nous, nous mènera vers le progrès de l'humanité. C'est la nature, ou la Providence, qui nous »contraindra« à entrer dans une voie dont nous ne nous accommoderions pas volontiers par nous-mêmes⁵³. C'est de ce point de vue que l'on peut envisager aussi l'avenir politique de l'humanité. »On peut envisager

47. O. c., p. 84, tr. p. 222.

48. O. c., p. 85, tr. p. 223.

49. L. Goldmann, *La communauté humaine et l'univers chez Kant*, Paris, PUF, 1948, p. 100.

50. Cfr. par exemple l'excellent travail de PHILONENKO, Alexis, *La théorie kantienne de l'histoire*, Paris, Vrin, 1986 et, du même, *L'oeuvre de Kant, la philosophie critique*, T. II, *Morale et politique*, Paris, Vrin, 1972, pp. 223-252.

51. »Ueber die Gemeinspruch...«, o. c., Ak, VIII, p. 307, tr. p. 373-374.

52. »Idee zu einer allgemeinen Geschichte der Menschheit in weltbürgerlicher Absicht«, Ak, VII, p. 30, »Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique«, tr. fr. S. Piobetta, in KANT, *La philosophie de l'histoire, (opuscules)*, Paris, Aubier, 1947, p. 78.

53. Cfr. »Idee...«, et »Ueber die Gemeinspruch...« Ak, VIII, p. 310, tr. p. 377.

l'histoire de l'espèce humaine en gros comme la réalisation d'un plan caché de la nature pour produire une constitution politique parfaite⁵⁴.

Mais il nous faut savoir plus précisément ce que »peut la nature« dans cette évolution politique. Or c'est ici que l'on retrouve la conception libérale de l'Etat, l'idée encore aujourd'hui discutée, de la neutralité de l'Etat vis-à-vis des fins que se propose l'individu. L'Etat ne peut viser à réaliser ni les fins morales ni le bonheur de l'individu. On doit donc se demander vers où va le progrès historique. Kant affirme explicitement que la fin dernière de la nature est l'homme: »Nous avons un motif suffisant de considérer l'homme non seulement comme une fin de la nature ainsi que tous les être organisés, mais ici sur terre comme le *but dernier* de la nature, relativement auquel toutes les autres choses forment un système de fins, et cela d'après les principes de la raison, mais, il est vrai, pour le jugement réfléchissant et non pour le jugement déterminant«⁵⁵.

Il y a deux types de fins possibles que l'homme pourrait atteindre au moyen de la nature: ou bien »une fin qui peut être réalisée par la bienfaisance de la nature ou bien c'est l'aptitude ou l'habileté à toutes sortes de fins pour lesquelles la nature (extérieurement et intérieurement) pourrait être utilisée par lui, la première fin de la nature serait le *bonheur*, la seconde la *culture* de l'homme«⁵⁶. Mais le bonheur n'est pas le produit mécanique de la nature en nous: c'est une »idée«, »l'ensemble de toutes les fins extérieures ou intérieures de l'homme, possibles par le moyen de la nature...«⁵⁷ – Kant a affirmé à maintes reprises que le concept de bonheur n'est pas de ceux que l'homme abstrait de ses propres instincts et puise dans sa propre animalité, mais une simple idée qui fait que le bonheur ne peut jamais correspondre adéquatement à des conditions empiriques données.

Si donc la fin de la nature n'est pas le bonheur, et si par ailleurs la nature est incapable par principe de réaliser en l'homme la moralité, la seule fin que la nature poursuit en l'homme ne peut être individuelle. De toutes les fins que se

54. »Idee...«, p. 17, tr. p. 60. Si les études cosmologiques, esthétiques et morales de Kant le préparaient à lier l'idée d'une communauté universelle de tous les hommes à celle de finalité immanente au genre humain et à toute la nature, il semble que la genèse de la pensée téléologique en tant que telle soit liée aux recherches anthropologiques sur les races humaines, plus précisément, à l'étude »Des différentes races humaines« de 1775 (»Von der verschiedenen Racen der Menschen«, Ak., t. II, 427-443. Cfr. le même thème dans »Bestimmung der Begriffs einer Menschenrace«, (1785) t. VIII, pp. 89-106). Invoquant des critères biologiques, Kant affirme que »tous les hommes sur toute l'étendue de la terre appartiennent à un seul et même genre naturel.« (»Von den verschiedenen...«, Ak., II, p. 429, tr. Piobetta, o. c., p. 37-38). Des propositions de ce type ont une portée pratique autant que théorique. Ce qui intéresse Kant dans l'affirmation de l'unité de l'espèce humaine, c'est la justification qu'elle apporte à l'idée d'une humanité participant à la même histoire, concourant aux mêmes fins, virtuellement en possession des mêmes droits.

55. *KU*, § 83, Ak., V, p. 429, tr. p. 227.

56. O. c., p. 429-430, tr. p. 227.

57. O. c., p. 431, tr. p. 228.

propose l'homme, il n'y en a que deux d'essentielles – et qui d'ailleurs composent l'idée de souverain bien – c'est le bonheur et la vertu morale: toutes les autres fins ne sont que des fins conditionnelles en vue des deux fins dernières. Les fins dernières de l'homme ne peuvent être réalisées par la nature. Mais la nature peut servir comme moyen pour réaliser les fins propres de l'homme. C'est ce que Kant appelle la culture. »De toutes les fins naturelles il ne reste donc que la condition formelle, subjective, l'aptitude à se proposer des fins en général, et (étant indépendant de la nature dans la détermination de ces fins) à utiliser la nature comme moyen, conformément aux maximes de ses libres fins en général; la nature, en vue de cette fin dernière qui lui est extérieure, peut s'y prêter et cela peut alors être considéré comme sa fin dernière propre«⁵⁸.

Si l'on laisse de côté le providentialisme kantien, il est intéressant de remarquer que ce qui est attribué ici à la nature pourrait être très bien compris comme la tâche d'un Etat libéral. Celui-ci en effet doit assurer les conditions formelles et subjectives de la recherche des fins par les individus. Or cela implique qu'il ne se substitue jamais à l'individu dans la recherche de ses fins, mais qu'il veille uniquement aux conditions de justice, c'est-à-dire à des conditions sociales ou politiques générales. Mais la pensée kantienne n'est pas linéaire et la téléologie de l'histoire est passablement complexe. Si tout un versant de la philosophie critique reste articulé à une conception libérale de l'Etat, des considérations d'un tout autre type sont introduites par une anthropologie pessimiste. Ce sont ces considérations qui vont nous permettre de comprendre pourquoi, en fin de compte, Kant renonce à l'Idée – moralement obligatoire – d'une République universelle.

Rappelons d'abord cette anthropologie pessimiste: »L'histoire de la *nature* commence par le Bien, car elle est *l'oeuvre de Dieu*; l'histoire de la *liberté* commence par le Mal, car elle est *l'oeuvre de l'homme*«⁵⁹. S'il en est ainsi, la nature ne sera pas seulement une éducatrice veillant à réaliser les potentialités morales de l'homme. Elle sera aussi le maître dont l'homme a besoin. Elle utilisera ses mauvais penchants, son »insociable sociabilité« pour l'arracher à ses instincts, pour le forcer à sortir de l'état de nature et rentrer dans l'état civil. Il en résulte une conséquence qui pèsera d'un poids très lourd sur la possibilité d'une constitution universelle. En effet, comme à la »diversité des volontés particulières de tous, il est nécessaire d'ajouter une cause capable de les réunir pour en tirer une volonté commune, ce qu'aucune d'elles ne peut faire, on ne saurait espérer pour la *mise en pratique* de cette idée [la société civile], que l'état juridique commençât autrement que par la *force*, sur laquelle se fonde ensuite le droit public«⁶⁰.

58. Ib.

59. »Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte«, Ak., VIII, p. 115, tr. in Piobetta, o. c., »Conjectures sur les débuts de l'histoire de l'humanité«, p. 162.

60. *EF*, Ak., VIII, p. 371, tr. p. 135.

Non seulement, Kant considère que la guerre, d'une façon ou d'une autre, doit rentrer dans le «plan de la nature»⁶¹, mais le fait que la sortie de l'état de nature se soit faite dans la violence laisse inaugurer que la sortie de l'état de nature international sera également liée au surgissement d'une telle violence qu'il est peut-être sage de renoncer à cette idée. Certes, l'idée d'une histoire universelle suggère que la nature pourrait user des mêmes méthodes mystérieuses pour amener les Etats à sortir de la barbarie: »De même que la violence éclatant de toutes parts et la misère subséquente devaient conduire un peuple à la résolution de se soumettre à la contrainte que la raison même lui prescrit comme moyen, c'est-à-dire à la loi publique et de se ranger sous une constitution *civile*, de même la misère provenant des guerres continuelles par lesquelles les Etats cherchent à s'amoindrir et s'assujettir les uns les autres, doit finalement les amener, même contre leur volonté, à se ranger sous une Constitution cosmopolitique»⁶². Mais Kant répugne à accepter cette idée d'une violence à venir et renonce finalement à soutenir l'exigence morale absolue d'une République universelle.

La fédération des Etats libres

Malgré les »indices« qui nous suggèrent qu'il y a un progrès moral de l'humanité, aucune »preuve« apodictique ne nous est donnée. Nul ne sait si un jour l'Etat mondial existera. Nul ne sait si le droit triomphera un jour de la violence, si la guerre cèdera le pas à la paix, si les principes moraux finiront par trouver des conditions favorables à leur application. Nul ne sait si l'histoire va dans la bonne direction... Nul ne le sait parce qu'il s'agit de la liberté humaine qui est, en dernière analyse, insaisissable dans ses manifestations inépuisables. Confronté aux faits, aux réalités empiriques, à l'observation du monde tel qu'il se présente, au tragique et à l'absurde des relations politiques, l'édifice élevé selon les règles de la raison pratique, sur la foi d'une espérance raisonnable en l'histoire, sur le besoin pour la raison de trouver une totalité sensée, pourrait bien n'être que chimère, utopie, »rêves d'un visionnaire«...

En tâchant de fonder rationnellement le droit à partir de principes *a priori*, Kant s'inscrivait dans la tradition qui, en partant de Grotius et en passant par Leibniz et Wolff, déclarait que la science juridique fait partie de ces disciplines qui ne dépendent pas de l'expérience mais de définitions, non des faits, mais de preuves strictement rationnelles: la science juridique comme la morale est une science normative. Mais c'est justement parce que nous avons besoin d'interprétation, que l'idée de »preuve strictement rationnelle« se défait. Dès

61. »Tentative aveugle de l'homme (la guerre) est peut-être aussi une tentative profondément mystérieuse et voulue par la sagesse suprême, sinon pour établir, du moins pour préparer l'harmonie de la légalité avec la liberté des nations et ainsi l'unité de celles-ci sur une base morale.« (KU, § 83, Ak., V, p. 433, tr. p. 230) et »Toutes les guerres sont autant de tentatives (non pas bien entendu dans l'intention des hommes, mais dans celle de la nature) pour réaliser de nouvelles relations entre les Etats...« (»Idee...«, Ak. VIII, p. 24-25, tr. p. 70)

62. »Ueber die Gemeinspruch...«, o. c., Ak. VIII, p. 310-311, tr. p. 377.

que nous jetons un regard sur l'histoire et sur la politique, la pureté de l'exigence morale et des principes s'auto-détruit. A nous en tenir à la déduction rationnelle, nous serions réduit à «condamner» l'histoire et la politique dans une sorte de moralisme impuissant. Et de plus, selon Kant, nous serions probablement conduit à désespérer de la possibilité de l'exercice d'une vie vertueuse.

Pour rendre compte de l'immoralité de la politique réelle, Kant doit emprunter d'autres voies que l'analyse purement normative de l'impératif catégorique. Ses recherches anthropologiques le conduisent plutôt vers une conception du politique plus réaliste et vers une «essence» irréductible du politique comme puissance ou comme pouvoir.

Cette dualité est perceptible à tous les niveaux de la réflexion juridique et politique kantienne. Les rapports entre droit et morale, entre droit public et droit privé, entre Etat et droit, sont des rapports ambigus. Le droit doit réaliser les conditions de la vie morale, mais il oppose aussi à l'autonomie morale l'hétéronomie de la contrainte. Le droit public ne fait que garantir et rendre effectif le droit privé, mais il impose de force la réalisation de la loi de liberté. Quant à l'Etat, il est loin d'être un Etat de droit. Cette discordance est fondée anthropologiquement: «C'est un principe fondamental de l'art social aussi bien que de l'art politique: chacun est mauvais par nature et ne devient bon que dans la mesure où il est soumis à un pouvoir qui l'oblige d'être bon»⁶³. En ce sens, la spécificité du politique est aussi celle du «réel» et les discussions sur le meilleur régime politique ne se vérifient que dans la particularité des réponses. L'attitude ici ne peut être qu'herméneutique et la définition de la république idéale, qui devrait être *a priori*, ne peut à vrai dire être construite qu'à partir d'une «réflexion» – du jugement réfléchissant – sur le sens de ce qui se donne à voir.

Prenons un exemple de cette discordance. Le pouvoir souverain est, dans l'Etat de droit, le législatif et il appartient au peuple. Dans la réalité, le pouvoir appartient à un roi, un monarque, plus ou moins despotique, plus ou moins éclairé. La question se pose si l'on doit admettre, comme semble le faire Kant, que l'usage de la contrainte est peut-être une condition de la réalisation de l'idéal. Du point de vue de la philosophie de l'histoire, en tous cas, il est impossible de déduire le pouvoir du monarque à partir d'un contrat de soumission ou d'une délégation juridique. Ce sont ces difficultés que révèlent diverses réflexions manuscrites: «Si le droit des rois est dérivé d'une action

63. *Reflexionen zur Moralphilosophie*, no. 696, Ak. XIX, p. 202. Kant estime que le problème d'une constitution politique doit pouvoir être résolu même avec un peuple de démons. C'est son aspect «machiauvien»: il faut «supposer d'avance les hommes méchants et toujours prêts à montrer leur méchanceté toutes les fois qu'ils en trouveront l'occasion.» (Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, L. I, ch. III, éd. Pleiade, pp. 388-389). Et il reconnaît en même temps que c'est le problème le plus difficile, car si l'homme a besoin d'un maître, qu'en sera-t-il du souverain?

(effective, *facto*) du peuple, alors le peuple ne saurait conférer une force plus grande que celle qu'il possède. Il devrait donc avoir possédé la souveraineté pour qu'il puisse la transférer à un autre. Maintenant le peuple ne peut pas se gouverner ou se dominer lui-même, donc il n'a pu également transférer cette puissance à un autre⁶⁴. Ou encore: »Rien ne semble plus naturel que le peuple, ayant des droits, n'ait aussi une autorité de contrainte; mais justement, par cela même qu'il ne peut établir aucune autorité de contrainte, il ne possède aucun droit strict, mais seulement un droit idéal«⁶⁵. Pour démontrer cette impossibilité du pouvoir »juridique« du peuple, Kant utilise encore deux autres arguments: celui du »troisième homme«: »dans une constitution civile déjà existante, le peuple n'a plus, aux yeux de la loi, le droit de juger comment cette constitution doit être appliquée. Car, si l'on suppose qu'il a ce droit et que son jugement soit contraire à celui du chef réel de l'Etat, qui décidera de quel côté est le droit? Aucune des deux parties ne le peut faire, comme étant juge en sa propre cause. Il faudrait donc qu'il y eût encore, au-dessus du souverain, un souverain qui décidât entre lui et le peuple, ce qui est contradictoire«⁶⁶. Mais il utilise aussi un argument ayant une autre portée théorique: »si le chef de l'Etat pouvait aussi être contraint, il ne serait pas le chef de l'Etat et la série de la subordination irait remontant à l'infini«⁶⁷. L'argument est celui de l'impossibilité d'une série infinie de causes, ou de conditions. Mais par là on peut aussi comprendre en quoi l'inconditionné – le pouvoir souverain du peuple – peut malgré tout rester une »idée« dont nous avons besoin pour penser le politique. Mais le souverain réel reste condition d'efficacité et de réalité: car »le souverain n'est qu'un être de raison (représentant le peuple entier), tant qu'il n'y a pas encore une personne physique qui représente la suprême puissance de l'Etat et qui donne à cette idée son efficacité sur la volonté populaire«⁶⁸.

Quant aux formes de »gouvernement«, Kant, on le sait, prône un républicanisme résolu. Néanmoins, il n'attache pas une grande importance aux formes procédurales de cette république, entre autres à la procédure de la production législative. Ce qui lui importe, plutôt que de savoir si c'est le peuple qui est législateur, c'est que la législation soit la plus proche possible de la législation idéale, du droit rationnel, c'est-à-dire de la seule constitution qui prenne »la liberté pour principe, et en fait même la condition de la contrainte nécessaire à une constitution civile ou à ce qu'on appelle proprement un Etat«⁶⁹. – Kant est proche ici du »despotisme éclairé«: il faut faire confiance au souverain pour qu'il gouverne conformément aux exigences du droit

64. *Reflexionen zur Rechtsphilosophie*, no. 7747, Ak., XIX, p. 506.

65. *Ib.*, no. 7737, p. 504; cfr. aussi, no. 8018, p. 582.

66. »Ueber die Gemeinspruch...«, o. c., Ak, VIII, p. 299-300, tr. p. 365-366.

67. O. c., p. 291, tr. p. 357.

68. *RL*, Ak, VI, p. 38, tr. p. 209.

69. O. c., p. 40, tr., p. 213.

rationnel. »La pierre de touche de tout ce qui peut être décidé pour un peuple sous forme de loi tient dans la question suivante: un peuple accepterait-il de donner lui-même pareille loi?«⁷⁰ Dès lors »ce qu'un peuple lui-même n'a pas le droit de décider quant à son sort, un monarque a encore bien moins le droit de le faire pour le peuple, car son autorité législative procède justement de ce fait qu'il rassemble la volonté générale du peuple dans la sienne propre«⁷¹.

Le »retour du politique« n'est nulle part plus manifeste que dans la célèbre condamnation par Kant de tout droit à la révolution. Or cette condamnation est intéressante parce qu'elle est justifiée à la fois du point de vue moral et juridique et du point de vue politique et historique. Kant utilise en effet de nombreux arguments. En premier lieu, il utilise la distinction entre morale et utilité (ou bonheur). Il n'y a aucune communication entre droit et bonheur. Or les révolutions se justifient souvent au nom du bonheur du peuple. Kant parle ainsi de »l'illusion habituelle qui consiste, quand il est question du principe du droit, à y substituer dans ses jugements celui du bonheur«⁷². Du point de vue du droit, l'autorité légitime du gouvernement vient de ce qu'il est justement la source du droit (nous avons vu que le peuple n'était pas source de droit car il ne possédait pas la contrainte). Mais cette reconnaissance de la prépondérance du droit permet de légitimer, *a posteriori*, les régimes issus d'une révolution réussie: »Même si une révolution, provoquée par une constitution, avait arraché par des moyens violents et illégaux une constitution meilleure, il ne serait plus permis de ramener le peuple à l'ancien«⁷³. – Un autre argument concerne la nécessité de l'ordre: remplacer de façon violente une constitution par une autre suppose qu'il y aurait »dans l'intervalle un moment où tout état juridique aurait disparu«⁷⁴. Enfin, du point moral (et du point de vue d'un droit rationnel), on ne pourrait justifier une révolution à partir d'une maxime universalisable: car »la maxime d'après laquelle cette résistance aurait lieu, généralisée, détruirait toute constitution civile et anéantirait le seul état où les hommes puissent être en possession de leurs droits«⁷⁵.

C'est cette distance entre l'idée et la réalité historique qui permet de comprendre aussi les positions de Kant en matière internationale. L'inscription de l'exigence morale dans la réalité des affaires mondaines apparaît dans le »pacifisme« de Kant. Si l'on ne peut pas surmonter l'état de nature

70. »Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?«, Ak., t. VII, p. 39, tr. fr. in Piobetta, o. c., »Réponse à la question: qu'est-ce que les lumières?«, p. 88.

71. O. c., p. 39-40, tr. p. 89.

72. »Ueber die Gemeinspruch...«, o. c., Ak, VIII, p. 301, tr. p. 367.

73. *EF*, Ak. VIII, p. 372-373, tr. p. 139. De même: »Du reste, quand une révolution a une fois eu lieu et qu'une nouvelle constitution est fondée, l'illégalité de son origine et de son établissement ne saurait dispenser les sujets de l'obligation de se soumettre en bon citoyens, au nouvel ordre de choses, et ils ne peuvent honnêtement refuser d'obéir à l'autorité qui possède actuellement le pouvoir« (RL, Ak. VI, p. 322-333, tr. p. 183).

74. »Ueber die Gemeinspruch...«, o. c., Ak, VIII, p. 299, tr. p. 365.

75. *Ib.*

international, essayons au moins de préserver la paix. Ainsi, le droit des gens, la fédération des Etats, le *jus belli* sont des maximes pour le temps présent. Et des maximes qui reflètent l'impossibilité d'une doctrine cohérente. Kant y mêle des discussions sur le *jus belli* avec une condamnation de ce même droit; la reconnaissance de la souveraineté des Etats avec des projets pour limiter cette même souveraineté.

C'est pourquoi Kant s'interroge sur la manière – à défaut d'un Etat mondial – d'organiser les rapports entre des Etats libres: quelles sont les conditions de possibilité d'une coexistence pacifique réaliste. On ne doit donc pas s'attendre à des considérations philosophiques ou juridiques très systématisées. Néanmoins les vues de Kant sur l'organisation internationale ne sont pas dépourvues d'intérêt quand on considère l'évolution des organismes internationaux comme la Société des Nations ou l'Organisation des Nations Unies ou le processus de constitution de la Communauté Européenne. Kant a souvent fait preuve d'une intuition remarquable et ses conceptions sont proches, bien que très schématiques, de celles qui ont présidé à la construction des organismes internationaux du XXe siècle. Mais il ne s'agit que d'un *ersatz* de l'Etat mondial. »Mais comme, d'après l'idée qu'ils se font du droit des gens, ils ne veulent pas du tout ce moyen, et rejettent *in hypothesi* ce qui est juste *in thesi*, à défaut de l'idée positive d'une *république mondiale*, il n'y a (si l'on ne veut pas tout perdre) que l'*ersatz négatif* d'une *alliance* permanente, sans cesse élargie, qui puisse préserver de la guerre et contenir le torrent de ces dispositions hostiles et opposées au droit⁷⁶. Mais même ce pis aller ne serait pas dénué de signification. Ce pourrait être une étape vers l'idée positive de la république mondiale.

Ainsi, par exemple, l'existence d'une république conforme au droit serait un signe encourageant: »La possibilité de réaliser (il s'agit de réalité objective) cette idée de *fédération*, qui doit s'étendre progressivement à tous les Etats, et les conduire ainsi à la paix perpétuelle, peut se concevoir. Car s'il arrivait par bonheur qu'un peuple puissant et éclairé se constituât en une république (qui, par nature, doit incliner à la paix perpétuelle), il y aurait ainsi un centre d'alliance fédérative à laquelle les autres Etats pourraient adhérer, afin d'assurer leur liberté, conformément à l'idée du droit des gens⁷⁷. Et Kant voit déjà cette moralité à l'oeuvre dans les Etats existants: »On peut le vérifier même dans les Etats existant actuellement, si imparfaitement organisés qu'ils soient: dans leur comportement extérieur, il se rapprochent déjà beaucoup de ce que prescrit l'idée du droit, quoique les principes de la moralité n'en soient certainement pas la cause⁷⁸.

76. *EF*, Ak. VIII, p. 367, tr., p. 105.

77. O. c., p. 356, tr. p. 103.

78. O. c., p. 365, tr. p. 125.

Mais ce bel aveu d'optimisme se heurte encore une fois à des objections insurmontables. En effet – et c'est un dernier argument, plus difficile à écarter que tous les autres – l'Etat mondial ne naîtra pas de la bonne volonté des Etats actuels. Ceux-ci sont nés dans la violence, mais ce mal originaire aujourd'hui a perdu une part de ses puissances maléfiques. Instaurer l'Etat mondial, ne serait-ce pas raviver cette violence originaire? Son avènement peut-il se penser autrement que comme la répétition de l'instauration de l'Etat, c'est-à-dire comme une instauration violente? L'Etat mondial ne pourrait être établi que par la conquête, car »il n'y a pas d'Etat (ou de souverain) qui ne désire s'assurer une paix durable en dominant si possible le monde entier«⁷⁹. C'est pourquoi la situation des Etats indépendants est finalement »préférable, aux yeux de la raison (*nach der Vernunftidee*) à la fusion de tous les Etats entre les mains d'une puissance qui envahit toutes les autres et se transforme en une monarchie universelle«⁸⁰.

Ce dernier paradoxe est le plus manifeste. Non seulement il pointe vers notre finitude fondamentale, mais il insinue que peut-être ce qui est »obligatoire« d'un point de vue moral, pourrait détruire toute possibilité de vie morale. Il n'est pas question d'évacuer ce paradoxe. Nous pensons au contraire qu'il est dans la nature du jugement pratique de se heurter à de telles indécidabilités. Elles ne signifient pas que la contradiction logique a une valeur ontologique. Mais que le langage qui est la médiation obligatoire de toute pensée normative ne peut que rencontrer les paradoxes pragmatiques qui sont constitutifs du discours. Il n'apparaît comme une »contradiction« que dans la mesure où l'on veut le faire coïncider avec un jeu de langage à prétention de complétude et d'apodicticité. Mais si l'on restaurait la discussion politique et juridique comme discussion réelle – comme pensée à plusieurs – l'indécidabilité ferait partie du débat sans le paralyser et le paradoxe serait ce qui relance indéfiniment les interprétations croisées. De ce point de vue, la question de l'Etat »postnational«, du destin de la société internationale ou postnationale, n'est pas une question »théorique«, ni une question relevant d'un principe universel ou d'une règle d'universalisation. C'est une question qui suscite le débat et dont les arguments se détachent sur fond de paradoxe, paradoxe qui est également le moteur de la discussion.

79. Ib.

80. Ib.

The closure of experience

Kant, Goodman, and the aesthetic approach

Hanno Birken-Bertsch

Kant ends traditional epistemology and founds the aesthetic approach. – One can say that epistemology is supposed to investigate how an appearance comes about. »Appearance« is one of the key words in Kant. A table, for example, is an appearance for you and me. Epistemology asks how it comes about that we see this table. The point is that one cannot explain the table by something that is not, like the table, an appearance.

This insight is the end of epistemology and the beginning of aesthetics. Or, to avoid confusion, it is better to speak of »the aesthetic approach«, although I am not altogether satisfied with this phrase. For the aesthetic approach, our world consists of experience. Our task is to find out what follows from this starting point.

1. Kant's aesthetics

We are focusing on the first critique, the *Critique of Pure Reason*, in the first edition, which was published in 1781. This book is – among other things – an intersection of two approaches, the epistemological and the aesthetic. Two ways of theorizing cross in the book, and their models of thought are intertwined. Kant inherits epistemology and founds the aesthetic approach.

The relevant text for both is a chapter in the *Critique of Pure Reason*, entitled »Transcendental Aesthetics«. Why is it called »Aesthetics«? In ancient Greek *aisthesis* means perception, and »Aesthetics« is thus concerned with what relates to *aisthesis*. Following the idea of the word Kant deals with perception and sensibility. In a footnote he even complains about those who use the word »aesthetics« to refer to a philosophy of art or the beautiful. In German there is only one word – *Aesthetik* – whereas English offers the distinction between *aesthetic* and *aesthetics*. I stick to »aesthetics«, for several reasons,¹ one of them being that we thus can preserve the confusion that surrounds this concept in German and in French. Furthermore, *aesthetics* was the word the Edinburgh Review chose in 1803 to refer to Kant's »Transcendental Aesthetics«.²

A version of this paper was read to the New Philosophy Society at the University of Edinburgh on the 5th of March 1992.

1. The meaning of »aesthetic« in modern English is not closer to Kant's project than the one of »aesthetics«. Furthermore, the aesthetic approach is both changing the philosophy of art and informed by art itself.
2. Vol. I, ii, 253. – In London, »aesthetic« was preferred, e.g. by F.M. Willich, *Elements of*

Kant's aesthetics is about our intuitions of objects. We intuit objects either empirically or through imagination. For example, reading this very page means that you are having an empirical intuition of a page.

Intuition is thus either experience or imagination. The basic unit is the intuition and an intuition is either empirical – then it is called »appearance« – or it turns out to be imagination and illusion. These are the basic notions of Kant's aesthetics, with »appearance«, that is empirical intuition, being the most important one.

Kant's aesthetics is not simply a part of his philosophy but the groundwork of his philosophical edifice. This is so because »all thought must, directly or indirectly, relate ultimately to intuitions, therefore, with us, to sensibility, because in no other way can an object be given to us« (A19).³ Thus even thought rests in the end upon intuition. Kant's philosophy is therefore a fundamentally aesthetic philosophy.

2. Reflection on objects

Beginning with Kant and his work, we quickly came to talk about intuitions and appearances. This is a step into a reflexive stance.

In philosophy we do not use this page *as* a page but do other things to it, calling it, for instance, an appearance. Doing philosophy we talk about talking, observe observers and the like. In philosophy, the standard behaviour of our daily life looks rather strange. Take a sentence like »It is raining«, which is a sensible and often true remark, put it into a philosophical discourse and suddenly the whole universe is said to consist of rain. This process is more common with physical objects than with rain. So, an unproblematic phrase can change its nature when entering philosophy. What is true in daily life, can become metaphysics when transferred to philosophy. A commonsensical statement turns into a philosophical dogma. That is the reason why any appeal to so-called common sense is such a tricky thing in philosophy. Nobody would deny that one should usually follow common sense in everyday life, but from this it does not follow that common sense is a reliable guide for philosophy.

This step from daily life to reflexion affects all language used in philosophy. Whether a philosophical text is written in an idiom that is close to ordinary language or not – it is jargon. All philosophy is written in jargon, by definition, so-to-speak. It is not necessary to voluntarily give new meanings to the words to make them jargon. They change their meaning simply by virtue of entering philosophy.

Critical Philosophy, p. 65 and p. 139. The world has seen worse introductions to Kant's philosophy than this very early one.

3. I quote the translation by the Edinburgh philosopher Norman Kemp Smith and restrict myself to the edition from 1781. – Italics in quotations are italics in the original.

Kant acted in accordance with this peculiarity of philosophical discourse. When he wanted to speak of things of the kind of this page or this issue of the *Filozofski vestnik* here, he used the strange sounding expression »appearance«. This page is in front of you, that is, it appears to you and is therefore an appearance. He never doubted that this is empirically a page, but in philosophy we have to call it an appearance. Otherwise we would be led to make the same mistake that, Kant thought, his predecessors had made. On Leibniz, for example, he wrote: »The conditions of sensible intuition, which carry with them their own differences, he [Leibniz] did not regard as original, sensibility being for him only a confused mode of representation, and not a separate source of representations. Appearance was, on his view [that is, on Leibniz's view], the representation of the *thing in itself*« (A270).

According to Kant, Leibniz assumed that the thing and the representation of it are two distinct phenomena. We have a representation of an object. Now we *think* that this object must exist somewhere apart from being the object of our representation. Our understanding forms a concept of the object in our representation and believes that there must be a correlate of this concept somewhere outside, apart from all intuition.

For Kant, this is a mistaken approach. Turning against it, Kant pushes understanding back into its proper limits and shows that a thing apart from any intuition, that is, a thing that is not and could not be an appearance, is inconceivable. Kant formulates this insight by saying: »nothing whatsoever can be asserted of the thing in itself, which may underlie these appearances« (A49). But the notion of a thing in itself is not a part of Kant's own teaching, but stands for Leibniz's view.⁴ Nevertheless, his own philosophy is developed in opposition to this kind of philosophy. Kant denies the possibility of an experience of a Leibnizian thing in itself.

Kant tries to avoid Leibniz's mistake. He therefore *starts* with the perspectivity of our standard view of the things. »It is ... solely from the human standpoint that we can speak of space, of extended things, etc« (A26). An extended thing – for instance a table – is an appearance, as we already saw. An appearance is always an appearance for someone. Our standpoint is in front of the appearances.

Doing philosophy, we have to take into account the fact that we operate from a perspective, from a certain standpoint. Statements lose their validity when separated from the situation they belong to, or, as Kant puts it: »The proposition, that all things are side by side in space, is valid under the limitation that these things are viewed as objects of our sensible intuition« (A27). To speak of this table makes sense only under the limitation that the table is seen from a human perspective.

4. See Walter Patt, *Transzendentaler Idealismus*, 20.

Kant offers several formulations of this limitation thesis. Of appearance in general he says, that it »always has two sides, the one by which the object is viewed in and by itself ... , the other by which the form of the intuition of this object is taken into account« (A38). Either we look at the appearance as it is apart from its being an appearance, or we take the appearance simply as an appearance. If »viewed in and by itself« the nature of the appearance always remains, as Kant says, »problematic« (A38). An appearance appears to someone, it is always under the limitation that it is someone's intuition. To look at the appearance »in and by itself« amounts to looking at it when it is not seen. Kant speaks of a thing in itself but only to show that it does not make sense to do so.

Kant was aware that he had led the meaning of the word »appearance« to its limits. To prevent misunderstanding, he discussed the example of a rainbow. »The rainbow in a sunny shower may be called a mere appearance, and the rain the thing in itself« (A45). This is true if we use these terms in a physical sense. But this is not what Kant wants. Kant does not talk about appearance and reality in a physical sense. On the contrary, Kant continues the discussion of the rainbow like this: »if we take this empirical object in its general character ... [we] ... realise that not only are the drops of rain mere appearances, but that even their round shape, nay even the space in which they fall, are nothing in themselves« (A45f). Kant here says explicitly that »the drops of rain« are, philosophically speaking, »mere appearances«.

Kant is not talking about appearance in opposition to reality, but about reality *in* appearance.

If we know only appearances, we cannot look behind the appearances. This is the closure of experience. Looking for more, we can only come across other appearances. Any claim to go beyond to some sort of underlying reality, is mere speculation. We are confined to appearances, »because that which is not appearance, can never be an object of experience«.⁵

This limitation to appearances I take to be the true spirit⁶ of Kant's philosophy. We are limited in our knowledge because we can deal reasonably only with appearances. We do not know what these appearances are besides being appearances for us. But for us they are tables, symphonies and lions. They are real although it is we who in a certain sense make them. Because we exist, there are also appearances, that is things for us. The spirit of Kantian philosophy is thus our aesthetic confinement to appearances which are relative to us.

5. Friedrich Heinrich Jacobi, »Über den transzendentalen Idealismus«, p. 302 (my translation).

6. *Ibid.*, p. 301: »Geist seines Systems«.

3. The breakdown of epistemology

So how does the limitation thesis relate to epistemology? Epistemology asks, how this journal here, this appearance, comes about. Epistemology operates with the distinction between representation or knowledge on the one hand, and the object on the other. Whatever kind of epistemology it may be, it works with the distinction between representation or knowledge of the object on the one hand and the object on the other. Thus epistemologists first take for granted our everyday view that there is a clear distinction between experience and an object. Then they work with it and test each side separately. For instance, they deny that we can know about the objects of our knowledge or they say that these objects out there are physical or spiritual or whatever.

Kant ruins epistemology. He does so by working on the distinction between representation and object. Kant denies the separability of representation and its object. According to Kant, the distinction does not work as well as the epistemologists assumed. Representation and object are not separable because one cannot have an object without a representation whereas there are representations without objects. How would one know about an object without either experiencing it or getting a message from someone else that there is an object? And what would this experience or the message be if not another representation? What could there be that is not itself an experience?

The following three remarks may clarify the breakdown of epistemology.

First remark

The end of epistemology does not lead to realism in the common sense of the word. Realism claims that there are objects, materialist realism claims that there are ultimately only physical objects. Kant says that we are limited to our experiences. Within this limitation, we operate with a real-unreal distinction which Kant describes as empirical realism.⁷ But this is more a description of how we act than a thesis about what there is.

Second remark

The collapse of epistemology does not end in idealism. This point Kant was much concerned about. Relevant passages in Kant are the fourth paralogism in the A-edition, the refutation of idealism in the B-edition and the reflections 6312 to 6317. In 6315 Kant says: »The claim, that we can never be certain, whether all the experience that seems to be outer experience is not mere imagination, is idealism.«⁸ Idealism thus plays on a principal difference between what we call inner mental experience and experience of outer objects. The underlying conception is that we can rely on our private inner life whereas the outer world may be sheer illusion.

7. Kant's notion of »empirical realism« is close to Hilary Putnam's »internal realism«, mentioned by Nelson Goodman, who adds: »there is only one world but this holds for each of the many worlds« (*Of Mind and Other Matters*, pp. 32-33).

8. *Werke*, XVIII, p. 618 (my translation).

Kant denies this crucial difference. Outer and inner experience are fundamentally of the same kind. In the »Transcendental Aesthetics« he writes »that both are in the same position; in neither case can their reality as representations be questioned, and in both cases they belong only to appearance« (A38). Kant, therefore, subscribes to neither to realism nor idealism, but, instead, founds aesthetics, that is the study of the objects in our experience.

Third remark

The Kant I am presenting here is a bit slimmer than the one generally known. My Kant has lost, after several slimming diets,⁹ all the synthesis talk, the distinction between intuition and concept, and any a priori access to the transcendental. Some of these teachings stem directly from the epistemological heritage, in so far as Kant dares to talk about factors that contribute to the coming about of experience. To this belongs his tenet that thought is not an experience. As I do not think that this part of Kant's work leads very far, I leave it aside in order to concentrate on what is still revolutionary in Kant, namely his aesthetics. Furthermore, I hope it is being understood that notions like »appearance« are, strictly speaking, discarded (because it is before experience). But the argument does not depend, for instance, on the distinction between »appearance« and »experience«. Both refer to what we usually call tables, rain and rainbows.

After these three remarks, it is, I hope, a little clearer in what sense epistemology broke down and aesthetics as the study of experience arose.

4. Goodman's irrealism

Nelson Goodman is an American philosopher, born in 1906. He was a colleague of Quine's at Harvard and is considered, at least in Germany and France, to be one of the most important analytical philosophers.

How does aesthetic Kantianism, as I have presented it, go together with Goodman's irrealism? In the following I make an attempt to show that they do go together quite well. Goodman's philosophy could even be of some help in coming to a more relaxed attitude towards Kant – against the vast majority of the books on Kant.

a) Only versions

Kant and Goodman seem to diverge in the very names of their philosophies, as Kant uses terms like »transcendental idealism« to describe his position, whereas Goodman speaks of constructionalism and irrealism. But compare the

9. This is an attempt to present a version of Kant that escapes criticism made from Jacobi to Rorty. Compare the latter's »Strawson's Objectivity argument«, pp. 238-244 and his »The World Well lost«, p. 4f. With Hamann and Beck one may call this kind of criticism »metacritical«; see Beck, p. 25.

fundamentals. On the one hand, Kant says »that objects in themselves are quite unknown to us« and adds that »in experience no question is ever asked in regard to it« (A30).

On the other hand, Goodman resumes »We do better to focus on versions rather than worlds«. ¹⁰ The reason he gives is our confinement to versions. »We are confined to ways of describing whatever is described«. ¹¹ We cannot reach things or worlds if not through versions: »things and worlds and even the stuff they are made of – matter, anti-matter, mind, energy, or whatnot – are themselves fashioned by and along with the versions«. ¹²

One cannot jump out of the versions of the world. Thus the old epistemological question loses its interest. Goodman proudly confesses: »I am an anti-realist and an anti-idealist – hence irrealist«. ¹³

Goodman's irrealism is »not one more doctrine – does not say that everything or even anything is unreal – but is rather an attitude of unconcern with most issues between such doctrines«. ¹⁴ The question, for instance, as to how much of these versions of our worlds is self-made, and how much is an import from some outer reality, cannot be answered and – more important – does not matter. Just leave these »broad metaphysical issues« ¹⁵ aside and focus on the ways these world-versions work. If you do want to bother with these issues, then »Have it« – to quote Goodman once more – »your way; it matters not«. ¹⁶

b) Versions make worlds

But Kant and Goodman seem to differ in their basic notions. Kant talks of experiences and representations whereas Goodman speaks of versions and of true (or right) versions. Kant obviously uses a more mentalistic language whereas Goodman works with symbols, signs and the like. But, if one cuts Kant's philosophy down, as I have tried to do, then the decisive point of agreement becomes obvious.

On the one hand, there is the object we are interested in, in our daily life. On the other hand, this object is, philosophically speaking, an experience, or, as Kant sometimes says, a representation. It would be mistaken to speak of an object apart from its being a representation or experience. It is »through« them that we encounter objects. »It is a proposition which must indeed sound strange, that a thing can exist only in the representation of it« (A375n).

Goodman argues the other way round but arrives at the same point, saying that »we make versions, and true versions make worlds«. ¹⁷ Worlds relate to versions

10. *Ways of Worldmaking*, p. 96.

11. *Ibid.*, p. 3.

12. *Ibid.*, p. 96.

13. *Of Minds and Other Matters*, VII.

14. *Ibid.*, p. 43.

15. *Ibid.*

16. *Ibid.*

17. *Ibid.*, p. 34.

as objects relate to experiences. »The world of a true version is a construct; ... the version may have features – such as being English or consisting of words – that its world does not. But the world depends upon the version«. ¹⁸

Goodman claims that we cannot get rid of the versions because the worlds and their features emerge from them: »we cannot find any world-feature independent of all versions. Whatever can be said truly of a world is dependent on the saying – not that whatever we say is true but that whatever we say truly (or otherwise present rightly) is nevertheless informed by and relative to the language or other symbol system we use«. ¹⁹

The German philosopher Günter Abel has formulated the agreement of Kant and Goodman in this respect. According to Abel, both claim »that a logical gap between our symbol-related 'versions' of the world and our worlds cannot be made intelligible; ... [and] that we can thus treat our world-versions as our worlds«. ²⁰

Just as the world depends on the version, the object depends on the appearance. Not any version, but only true (or right) versions make worlds, is Goodman's thesis. Not imagined intuitions, but only empirical intuitions, that is, appearances, make objects, is Kant's point. Both hold that we are operating within intuitions or versions respectively. This is the closure of experience. Experience closing on itself could turn out to be some sort of condition of the possibility of experience.

c) The incommensurability of worlds

Having discussed differences between Kant and Goodman that turned out to be similarities, I now want to mention a true difference. This difference becomes obvious if one asks for the relation of appearances to other appearances, or of true versions to other true versions. For Kant this is not even a problem. Only Goodman comes across the possibility of conflicting worlds. That worlds conflict is even an important point for him. He insists on those experiences that clash, on the moments of irritation and confusion.

5. The aesthetic approach

At this point we can summarize and say something about where the aesthetic approach might lead to.

In the first section we saw that Kant's philosophy is fundamentally aesthetic. The second section introduced appearances and experiences as the realm of our actions. In the third section epistemology was confronted with the insight of aesthetics. Epistemology turned out to take the distinction between an object and a representation for granted. Kant displaced this distinction by

18. *Ibid.*

19. *Ibid.*, p. 41.

20. »Logic, Art and Understanding«, p. 313.

showing that the object is »in« the representation. Kant's philosophy is therefore, if properly slimmed, beyond realism and idealism. Section 4 then, compared Goodman and Kant. Both resist the seduction to assume anything beyond versions or appearances. Both take worlds and objects to be phenomena within versions and appearances. In this section we look at consequences of the aesthetic approach and at examples of its application.

a) Text

Goodman uses the notion of meaning to make understandable how facts or worlds relate to versions. There is no meaning without some kind of text and whenever one tries to catch pure meaning, one ends up with another string of words or other signifiers. For Goodman, »meanings vanish in favour of certain relationships among terms«.²¹

Not every text succeeds in producing a stable meaning. Furthermore, one is often confronted with several competing meanings. A sentence may say that the sun shines. Can we say that the meaning of the sentence »The sun is shining« is exactly and nothing but what it says about the sun? Imagine two agents of a foreign intelligence service. They might use this sentence to signal the start of operation X. Then the meaning of »The sun is shining« is »Begin with operation X«.

The always surprising thing about language is that strings of letters can »transport« thoughts and emotions which we would say have a quality radically different from that of the letters. Neither *is* philosophy printing ink, nor *is* love on paper. This gap, which is nevertheless a gap in one phenomenon, is a major topic for the aesthetic approach.

b) Materiality

Having considered the example of language – no meaning without text – we can appreciate much better why Kant wrote the following sentence: »If our subjective constitution be removed, the represented object, with the qualities which sensible intuition bestows upon it, is nowhere to be found, and cannot possibly be found« (A44).

Our subjective constitution is an intrinsic part of the whole of which an object is only a part. If the appearance is being destroyed, the object goes with it. By subjective constitution Kant meant sensibility and understanding. This means a »nobilitation of the sensible«.²² Traditionally, sensibility was regarded as a means of communication with a so-called external world. In Kant's aesthetics, it gets a fundamental role.

An analog change happened to text, as we already saw. What were mere words, turned out to be the element of sense. Text and sensibility were traditionally considered to be only the material side of the phenomena. Now

21. *Ways of Worldmaking*, p. 93.

22. Welsch, *Aesthetisches Denken*, p. 27n17.

materiality finds the phenomena of meaning and objectivity – but not as separable and pure phenomena. »No firm line can be drawn between world-features that are discourse-dependent and those that are not«,²³ says Goodman. The meaning in the text is an impure meaning and the object in the appearance is an impure object – if one takes these words in the old sense.

If words are the element of sense and if only materiality can give rise to objects, then everything that there is is in some kind of text or matter. As the French philosopher Jacques Derrida said: »Il n'y a pas de hors texte«.²⁴

The sphere of idealities depends on materiality in the same way as the ambiguous meaning of a Joycean sentence depends on its words. Logic needs chalk. But logic is a very successful and seductive abstraction of the conditions of its own possibility. Logic works for instance with the assumption that there may be two identical sentences ($p \ \& \ p$). Deny one of them and you have a contradiction in the strictest possible sense ($p \ \& \ -p$). Aesthetic theory, however, teaches that such a kind of a contradiction can be conceived only within the space of the construction called logic. In reality, that is, in appearance, no such contradiction can be found because of a fundamental lack of transportable sameness. Still, this insight into the impossibility of real contradictions will not change very much in areas where the standards of precision are different. If sameness is defined in practical terms, contradiction is possible indeed.

c) Art

Interestingly enough there is one human activity that is most concerned about the object being »in« the appearance, the world »in« the versions and the meaning »in« the text, namely art. There was never any doubt that in art, the work is done under the condition that meaning and matter are inseparable. At least modern art has made this condition its subject matter.

The German philosopher Wolfgang Iser is one of the few philosophers who have paid attention to the reflective work done in art. In an essay from 1979 entitled »At the limits of sense« he investigates how far the paintings of Jean Dubuffet contribute to philosophical problems.

Here, however, it is important to note the general point about art working with material. Suppose a precise portrait of a person. The picture or meaning of the portrait and the one of the person can be assumed to be the same. But even in this extreme case, one crucial difference cannot be overcome: the material is not the same. This is a very crude example for the condition under which art always works. Artists have played with it and used the structure of the canvas as an element of their painting. But the problem is a principally unavoidable one for the artist because the material has to be chosen. It may be

23. *Of Minds and Other Matters*, p. 41.

24. *De la grammatologie*, p. 227.

marble, wood or sound. It is the artist's choice to represent a face in one of those materials which have only one thing in common: they are not the same as the represented.

The importance of the material is even more obvious where there is no representation of something else. Looking at a monochrome canvas, one is not helped by the command to imagine something that is not there. On the contrary, one is left alone with two materials, the canvas itself and the paint on it. There is no »picture« to hide the paint on the canvas. Are both »only« materials? What is the meaning-side of such a work of art? Is not the material already the meaning and the message? Or is one to contemplate the lack of sense?

Bibliography

- Günter Abel, »Logic, Art, and Understanding in the Philosophy of Nelson Goodman«, *Inquiry* 34 (1991), pp. 311-321.
- Lewis White Beck, »Toward a Meta-Critique of Pure Reason«, in his *Essays on Kant and Hume*, Yale UP, New Haven and London 1978, pp. 20-37.
- Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Minuit, Paris 1967.
- Nelson Goodman, *Problems and Projects*, Bobbs-Merrill, Indianapolis and New York 1972.
- Nelson Goodman, *Ways of Worldmaking*, Hackett, Indianapolis (1978) fifth pr. 1988.
- Nelson Goodman, *Of Mind and Other Matters*, Harvard UP., Cambridge, Mass. and London 1984.
- Nelson Goodman/Catherine Z. Elgin, *Reconceptions in Philosophy and Other Arts and Sciences*, Routledge, London 1988.
- Friedrich Heinrich Jacobi, »Über den transzendentalen Idealismus«, *Werke* 2, 289-310, Leipzig 1815.
- Immanuel Kant, *Werke*, (Akademie-Ausgabe), de Gruyter, Berlin.
- Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, translated by Norman Kemp Smith (1929) Macmillan, Houndsmills etc 1987.
- Walter Patt, *Transzendentaler Idealismus*, de Gruyter, Berlin 1987, (Kantstudien Ergänzungshefte 120).
- Richard Rorty, »Strawson's Objectivity Argument«, *The Review of Metaphysics* XXIV (1970) pp. 207-244.
- Richard Rorty, »The World Well Lost«, *The Journal of Philosophy* LXIX (1972) 649-665, repr. in his *Consequences of Pragmatism*, Harvester, Brighton, Sussex 1982, pp. 3-18.
- Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, PUP, Princeton 1979.
- Wolfgang Welsch, »An den Grenzen des Sinns«, *Philosophisches Jahrbuch* 86, 1 (1979) pp. 84-112.
- Wolfgang Welsch, *Ästhetisches Denken*, Reclam, Stuttgart (1990) 2nd ed. 1991.
- F. M. Willich, *Elements of Critical Philosophy*, Longman, London 1798.

Authentic moral commitment – Kant's phenomenology of respect

Paul Crowther

This paper addresses Kant's complex arguments about the main kind of moral feeling. In Part I, I shall outline the structure of Kant's arguments concerning respect as they are presented in Book One, Chapter III of the second *Critique*. In Part II, I shall go on to criticise the claims to *a priori* status which Kant makes for respect; and in Part III will disentangle his major insights concerning it from this surrounding narrative of transcendental idealist epistemology. Finally, In Part IV, I shall develop these insights and thence restate the theory of respect in a way that is both consistent with Kant's ethical theory as a whole, and of more general significance.

Part I

Kant's general pattern of argument in Chapter III (Book One) of the second *Critique* is a relatively straightforward one. After his introductory comments, he proceeds to outline the negative and positive aspects of respect in turn, and then repeats this sequence some four or five times – with occasional detours wherein respect's broader social and theological significance is considered. What makes Kant's argument so difficult to grasp, however, is the fact that in each of his repetitions he tends to introduce new emphases and new points of detail – in a way which sometimes conflicts with his position as previously outlined. Rather than trace this extended development in detail, I will attempt to condense Kant's exposition and focus on the logical progression of his arguments.

First, Kant holds that whilst a finite rational being cannot hope to explain *why* the moral law is able to determine the will, it is nevertheless possible to describe its effects. In order to show how the incentive for morality is provided, then, Kant proposes to carefully describe the *effect* of the moral law's determination of the will upon the faculty of desire. In essence, this effect is negative. As Kant puts it

»... all inclination and every sensuous impulse is based on feeling, and the negative effect on feeling (through the check on the inclinations) is itself feeling. Consequently, we can see a priori that the moral law as a ground of

This is a revised version of a paper presented to Mr Alan Montefiore's senior Kant Seminar at Balliol College, Oxford, on May 25th 1988. I am indebted to the participants for their comments, and, in particular, to Mr Montefiore, Professor Onora O'Neill, and Mr Andrew Harrison.

*determination of the will, by thwarting all our inclinations, must produce a feeling which can be called pain.*¹

On these terms, then, to make a moral decision involves the restraining of contrary impulses. Since this restraint involves a modification of feeling it »must« itself be experienced as a feeling – of a negative sort. Kant then offers us a complex analysis of this affective state. On the one hand it temporarily »checks« inclinations to »self-love« or »selfishness«. The reason why this checking is not total is that these sorts of inclinations are natural and active in us, and can be enjoyed with impunity to the degree that they do not lead us to neglect our moral duties. On the other hand, the will's determination by the moral law altogether strikes down or »humiliates« inclinations towards »self-conceit«. Now Kant gives – without remarking upon it – two rather different accounts of what constitutes »self-conceit«. His first full account occurs well on into Chapter III as follows. We are told that the propensity to

*»... make the subjective determining ground's of one's choice into an objective determination of the will in general can be called self-love; when it makes itself legislative and an unconditional practical principle, it can be called self-conceit.*²

Hence, when we act in a spontaneous way from motives founded on purely personal interest we exemplify self-love; but if we make this sort of motivation into a supreme principle of conduct i.e. adopt some kind of egoist sense of self or world-view, then we exemplify self-conceit. It is this self-conceit which the moral law totally »humiliates«. (The reason for this humiliation is not fully spelt out by Kant, and I shall return to it at the end of this section.) Now the second interpretation of self-conceit is most fully stated even further on in Chapter III. It occurs in the context of one of Kant's detours into the broader social signification of respect. He remarks as follows.

*»... to a humble plain man in whom I perceive righteousness, my mind bows whether I choose or not ... Why? His example holds before me a law which strikes down my self-conceit when I compare my own conduct with it; that it is a law which can be obeyed, and consequently is one that can actually be put into practice, is proved before my eyes by the act.*³

Kant's point, then, is that exemplars of moral rectitude and (one presumes) one's own awareness of the exacting standards set by the moral law, humiliate self-conceit in the sense of shattering our moral complacency. They illuminate just how far in practice we fall short of such standards.

Given, therefore, this now complete outline of the negative dimension of respect – in terms of the checking of selfish inclination, the humiliation of

1. Kant, *Critique of Practical Reason*, (Translated by A. W. Beck), University Press of Chicago, Chicago 1949, p. 182.

2. *Ibid.*, p. 184.

3. *Ibid.*, p. 181.

egoism and the shattering of moral complacency, we are now in a position to consider the positive aspects of the feeling. These are first introduced by Kant in the following passage.

»Since /the moral/ law ... is in itself positive, being the form of an intellectual causality, i.e. the form of freedom, it is at the same time an object of respect, since, in conflict with its subjective antagonists (our inclinations), it weakens self-conceit... /hence/ it is an object of the greatest respect and thus of a positive feeling which is not of empirical origin.«⁴

This awkwardly constructed passage is entirely typical of Kant's general style of expounding the positive dimension of respect. It suggests that there are two somewhat different aspects to this dimension – one based on the moral law's positive status as the exemplar of free rational agency; and other based on its causal efficacy in the humiliation of self conceit. That this apparent twofold aspect is not simply a function of Kant's awkwardness of presentation is demonstrated by the fact that at other points in Chapter III he discusses the two elements completely independently of one another. I shall now consider them in turn, beginning with the more difficult notion of the moral law's causal efficacy. The clearest exposition of this is to be found in the following passage.

»Since the idea of the moral law deprives self-love of its influence and self conceit of its delusion, it lessens the obstacle to pure practical reason and produces the idea of the superiority of its objective law to the impulses of sensibility; it increases the weight of the moral law by removing, in the judgement of reason, the counterweight to the moral law which bears on a will affected by the sensibility.«⁵

Kant's point here, I would suggest, is that by checking selfishness and humiliating self-conceit, the moral law produces a negative feeling which itself helps remove the obstacles to morality's determination of the will. This is because (one presumes) the *felt* checking and humiliation of contrary impulses will make us less susceptible to them in the future. Now this felt removal is subjectively experienced as a kind of increase of being for the moral law. The sheer impact of its negative effect on feeling enhances our sense of its efficient power and authority, and thus gives rise to a more positive kind of feeling.

Now (as noted earlier) there is a further aspect to this positive dimension. Kant's clearest statement of it is as follows.

»As submission to a law, i.e. as a command (which constrains the sensuously affected subject, it /i.e. respect/ contains, therefore, no pleasure but rather displeasure proportionate to this constraint. On the other hand, since this constraint is exercised only through the legislation of one's own reason, it also

4. *Ibid.*, p. 183.

5. *Ibid.*, p. 188.

contains something elevating, and the subjective effect on feeling can be called self-approbation with reference to pure practical reason.»⁶

In this case, then, the impact of the negative feeling brings home to us the fact that it does not arise through the impositions of some alien power, but is rather effected by the legislative power of our own reason. Our sense of possessing free rational agency, in other words, is enhanced and becomes a positive feeling through a kind of *resonation* from the moral law's negative effects upon inclination.

Let me now draw the main threads of Kant's argument together. When the moral law determines the will, it inhibits contrary impulses – namely our inclinations towards selfishness, egoism, and moral complacency. In so doing, it necessarily produces a negative feeling. Insofar, however, as this negative feeling also enhances both our sense of the moral law's causal efficacy and its origins in our own rational being, it must be accompanied by a positive feeling of elevation. On these terms, in other words, the positive dimension is causally dependent on the negative one. It is this whole complex sequence of affects which constitute the feeling of respect.

Given this account, then, Kant is able to make two major claims. First, that respect is the authentic incentive to morality. This is because through it, the moral law

»... has an influence on the sensibility of the subject and effects a feeling which promotes the influence of the law upon the will.«⁷

Kant's second claim is that this authentic incentive to morality is the moral law »itself«

»... so far as it lets us perceive the sublimity of our own supersensuous existence and subjectively effects respect in men who are /otherwise only/ conscious of their sensuous existence.«⁸

On these terms, then, respect, not only provides an incentive which assists the moral law's capacity to determine the will, but also enables it to amplify into metaphysical awareness of our ultimate vocation – to be free rational legislators in a supersensible order of existence.

With this account of Kant's major points of argument concerning respect before us, we can now subject them to more critical scrutiny.

Part II

Let me first address the elements involved in the negative dimension of respect. The most important of these is Kant's claim that the moral law's determination of the will entails the checking of contrary selfish impulses. This

6. *Ibid.*, p. 183.

7. *Ibid.*, p. 194.

8. *Ibid.*, p. 188.

is a valid claim. It raises, however, a crucial problem – namely that of whether our inclinations must always be selfish and in conflict with the law. If, in principle, they need not be, then Kant has no right to assert that the moral law's determination of the will necessarily issues in a negative feeling i.e. he cannot claim *a priori* status for respect. The most obvious examples which might be cited against Kant, here, are of course, inclinations to love or sympathy. Admittedly, if these are the sole motives for an action, then that action will not count as a moral one. But we must, nevertheless, surely allow that the existence of such inclinations are counterbalances to selfishness, and that their presence will, therefore, indirectly assist the moral law's determination of the will. Now Kant suggests that it is a »risky« business to even allow non-moral motives to co-operate with the moral law. At best their presence makes it difficult to know whether our motive is genuinely a moral one; at worst they surreptitiously displace moral motivation. However, even if we admit these risks, and even if we concede that empirically speaking it may never be possible to discern our true motives, it is nevertheless in principle possible that on some occasions at least the moral law may determine the will in a context where selfish inclinations have been balanced out by other-regarding ones. In such a context, therefore, the moral law's determination of the will need not necessarily involve a felt checking of selfish inclinations. Now there is another, rather more complex argument with rather more interesting ramifications which leads to a similar conclusion. It centres on the distinction which Kant makes between »acting according to duty« (»legality«) and »acting from duty« (»morality«).

»The former, (legality), is possible even if inclinations alone are the determining grounds of the will, but the latter, morality or moral worth can be conceded only where the action occurs from duty, i.e. merely for the sake of the law.«⁹

Now the way Kant goes on to develop these remarks makes it clear that the »inclinations« which he has in mind in this passage are love and the desire for happiness. Let us suppose, however, that a person honours an obligation purely on the basis of motives of this sensuous sort. Now it is crucial to note that the very fact that the act is in »accord« with duty entails that it is one over which morality has proper jurisdiction i.e. is one which demands a moral motive irrespective of whatever else one might happen to feel. (In the strict terms of Kant's general ethical theory »can accord with duty« entails »ought to accord with duty«.) If, however, the act is carried out solely on the basis of sensuous motives, then the agent is infringing the moral law by allowing pathological elements to usurp its rightful function. Kant would have expressed the relation of such acts to duty in a more accurate way if he has described them as having *pseudo-accord* or *pseudo-legality*. Now the reason why Kant highlights these

9. *Ibid.*, p. 185.

sorts of sensuously motivated acts and is then so lax in applying the strictures of his broader ethical position to them, is bound up with a strategy directed towards rival moral sense or hedonist theories of moral feeling. Rather than *just* dismiss such widely accepted alternative theories to his own, Kant prefers to assimilate and neutralise them under the rubric of »mere legality«. Unfortunately this strategy not only leads him into the above inconsistency, it also blurs his recognition of what is really at stake in the distinction between acting according to, and acting from duty. This blurred recognition just above focuses in the following passage.

»... the moral law itself in its solemn majesty is exposed to /an/ endeavour to keep oneself from yielding respect to it. Can it be thought that there is any reason why we like to degrade it to the level of our familiar inclination and why we chose to make it the precept of our well-understood interest, other than the fact that we want to be free of the awesome respect?«¹⁰

I would suggest that Kant is here implicitly offering an alternative formulation of the distinction between acting according to, and acting from duty. The former involves following the law (or at least striving to do so) on the basis of »familiar« (i.e. settled) inclination. Whereas the latter involves acting on the basis of an occurrent feeling of respect for the law. Now it is crucial to note that in Kantian terms *both* these patterns of action are genuinely moral, insofar as they both involve acting for the sake of the law rather than on the basis of purely sensuous motivation. The difference between them consists in the fact that the former emphasises the following of the law *qua* law. We have accustomed ourselves to its objective demands through training and practice, and have made them the governing factor in our lives. This I would suggest, can aptly be described as acting according to duty – a life of moral legality. Such legality is not simply an unthinking conformity to the law, produced by indoctrination. It is, rather a sober commitment to the law arising from mature reflection – as Kant puts it »the precept of our well-understood interest«. Now it might be objected that it is entirely inappropriate to describe this mode of commitment to the law as »moral legality« – given the connotation of mere correctness or conformity which the term »legality« invites. Yet it is precisely these connotations which Kant himself exploits in the foregoing passage in order to separate this settled inclination for morality from the more dramatic mode of moral existence that is founded on the occurrent feeling of respect. Indeed he presents what I am calling »moral legality« as an actual *evasion* of respect. I would argue, then, that Kant implicitly offers an alternative version of the distinction between acting according to duty, and acting from duty, on the basis of a contrast between moral legality founded on a settled inclination and moral decision founded on respect. I will develop the full ramifications of this important distinction in Part III. For the present, however, it suffices to

10. See, for example, *ibid.*, p. 183.

point out that whilst this distinction is meant to stress the importance and significance of the occurrent feeling of respect, it does so at the cost of further undermining respect's claim to *a priori* status. For the very fact that within the sphere of genuine moral action Kant himself distinguishes respect from another mode of motivation shows, of itself, that the moral law's determination of the will need not *always* involve respect. Respect's claim to *a priori* status, in other words, again proves problematic.

Let me now address the second aspect of the negative dimension of respect, namely the »humiliation« of »self-conceit« – in the form egoistic world-views or moral complacency. Kant is slightly ambivalent as to the relation between this and both the other negative aspects of respect *and* the positive dimension. At some points, for example,¹¹ he talks as though the humiliation of self-conceit, is the exclusive and direct effect of the moral law's determination of the will – upon which the positive dimension is causally dependent. This, however, cannot be the case, for as Kant understands it the notion of self-conceit – in either of its senses – is logically somewhat complex. For example, suppose we feel humiliated in comparing our former hedonistic lifestyle to our current acceptance of the moral law in its solemn majesty. This is not simply a case of recognising the law's authority. It implies rather, that we have thought the concept of morality through and are aware that it springs from a »real« self which is not a mere subject of mechanistic determination, but one grounded in free rational agency. The humiliation of egoism, is not in other words a simple negative effect of accepting the demands of the moral law. It embodies rather the kind of sophisticated appraisal and response in terms of which Kant characterises the positive dimension of respect. Similar considerations apply to self-conceit in the form of moral complacency. For to grasp the moral law as an exacting ultimate standard against which all claims to self-esteem must be measured, presupposes a full understanding of free rational agency and of the complex nature of the obstacles to it. On these terms, then, the humiliation of self-conceit is not a direct and simple negative effect of the moral law's determination of the will, upon which the positive dimension is causally dependent. Indeed, it actually presupposes the kind of complex appraisals in terms of which Kant characterises that dimension.

One must also query, of course, the role of self-conceit's humiliation in relation to respect's claim to *a priori* status. For even if we accepted the claim that the moral law's determination of the will necessarily involved a felt negative response to the checking of our inclinations, this fact of itself does not entail (as Kant suggests) that we will *also* necessarily experience a humiliation of our egos or of our tendencies to complacency. A person of insight and moral sensitivity might think through the broad implication of morality in relation to egoism and complacency and feel the requisite

11. *Ibid.*, pp. 254-255.

humiliation, but the simple moral soul might not. He or she, however, could still follow the moral law for its own sake – in a kind of pure and unquestioning way. I am suggesting, in other words, that the humiliation of self-conceit in either of its senses is contingent on the depth of moral awareness possessed by the individual moral agent. It cannot, therefore, be seen *a priori* as a necessary outcome of the moral law's determination of the will.

Now in relation to the positive dimension of respect, something of its logical complexity has already been shown. In particular, we have seen that far from being causally dependent on the humiliation of self-conceit, the appraisals and responses which characterise the positive dimension, are actually presupposed by such humiliation. What we must now critically consider, then, is the relation which holds between the moral law's negative effect upon selfish impulses as such, and the positive aspects of respect. The first of these relations is that which arises when the negative effect upon the inclinations serves to exemplify and enhance our sense of the moral law's effectiveness – a sense which in turn leads us to experience a positive feeling of its authority. Now this sequence of appraisals and affective responses is certainly a possible one. For if we feel the effects of the moral law's determination of the will – as opposed, say, to simply doing our duty in a settled and legalistic way – then this might in turn lead us to respond affectively to the law's power, in a way that the legalistic approach might not. Again, however, whilst this sequence might take place, Kant has no grounds for claiming – as he does – that it is a necessary outcome of the will's determination by the moral law. It will, rather, be contingent upon the individual moral agent's particular level of susceptibility and insight. Similar considerations apply in relation to the other positive aspect of respect, namely our awareness of the moral law as the embodiment of our own free rational agency. An insight of this sort accompanied by a positive affective response, may well follow on from the moral law's felt constraint upon our inclinations. But there is no necessity in the sequence. Again, therefore, Kant's attempt to articulate respect in terms of *a priori* causality proves problematic.

Kant's description of respect, then, presents it as a complex sequence of insights and negative and positive responses. The content of this sequence is illuminating and exemplifies something of Kant's depth of sensitivity as to the nuances of moral awareness in the finite rational being. The sequence as a whole, however, does not originate or hang together with the *a priori* necessity which Kant claims for it. Indeed, one might argue that it is his preoccupation with this latter possibility which prevents him from doing full justice to his phenomenological insights. In the next section of this paper, therefore, I will try to rescue Kant's phenomenology from the constraints imposed on it by his

transcendental idealist epistemology, in order to prepare us for a more plausible restatement of his theory of respect in Part IV.

Part III

Let me begin by outlining what I take to be the three key insights in Kant's discussion. The first of these is the distinction between acting according to duty and acting from duty. Now as we saw in the last section, Kant is ambiguous about this distinction. His official exposition tends to articulate it in terms of an opposition between fulfilling a moral obligation on the basis of non-moral inclinations such as love or the desire for happiness, and fulfilling such an obligation on the basis of respect. However, I pointed out that in the former case the accord with the moral law is only an appearance of accord. In Kant's own strict terms, we actually have a conflict with duty in such cases. I went on to argue that the terms in which he should have drawn the distinction are actually visible in his text, albeit opaquely. These terms are: on the one hand acting according to duty in the sense of acting from a settled inclination or striving to fulfill the moral law, and, on the other hand, acting from duty in the sense of being motivated by an occurrent feeling of respect. What makes this way of drawing the distinction do fruitful is the crucial tension which it highlights, and the resolution of this tension which it points towards. To understand what is at issue here, we must recall that Chapter III of the second *Critique* is explicitly addressed to the search for an »incentive« to morality. Now in the distinction under consideration Kant seems to have picked out an »incentive« to morality – insofar as it involves a settled inclination to make the moral law the object of our »well-understood interest«. However, he not only distinguishes this from the feeling of respect, but even compares it unfavourably with that feeling. Yet earlier on (we will recall) he also explicitly *identifies* the »incentive« to morality *with* the feeling of respect. What explains that tension? I would suggest that it is due to the fact that Kant conflates two different approaches to respect. The first sees it as an *a priori* effect of the moral law's determination of the will, and is the direct outcome of his transcendental idealist epistemology being applied to the workings of the faculty of desire. However, as well as facing all the difficulties noted in Part II of this study, this approach fails to account for how an *occurrent* feeling – respect, can be equated with an »incentive« – i.e. a settled disposition to pursue the law. The second approach, however, by-passes these difficulties insofar as it is orientated not towards questions of *a priori* causality, but rather towards showing the way in which a settled inclination to morality requires experience of the feeling of respect. It seeks to show (in terms of the above distinction) that acting in accordance with duty is empirically dependent on acting from duty. Now whilst this second approach is an indirect accompaniment to the main narrative concerning *a priori* causality, it is the

very *core* of all this is worthwhile in Kant's theory of respect. In order to develop it, however, we must now consider Kant's second major insight. It hinges on a psychological issue. At the heart of it is Kant's clear awareness that for a sensuously affected rational being, rational judgements carry more existential weight if they issue in some sort of affective response. In such a case our sensible nature, as it were, resonates with what we have recognised at the rational level. In this way, in other words, the rational judgement permeates our being in its entirety. Now bearing this in mind, let us consider the following passage from late on in the second *Critique* where Kant informs us that if moral concepts are to become »subjectively practical« they

»... must not remain objective laws of morality which we merely admire and esteem in relation to mankind in general. Rather we must see the relation of them to man as an individual, for then the law appears in a form which indeed deserves of high respect though not as pleasing as if it belonged to the element to which he is naturally accustomed; on the contrary, it often compels him to leave this element, not without self-denial, and to give himself over to a higher element in which he can maintain himself only with effort...«¹²

As I read him here, Kant's point is that full moral existence demands not only the intellectual recognition of the moral law's objective validity, but also its internalisation at the level of concrete personal existence. Hence the difficulties and struggles it involves us in, and, in particular, the affective responses it generates, will be signs of the existential gravity with which we invest morality in our own lives. The coupling of moral decision with affective response, in other words, bespeaks a commitment of our whole being. We embrace morality at the level of both rational universality, *and* concrete sensuous particularity.

I turn now to Kant's third major insight. For him, whilst respect is founded on logically complex negative and positive appraisals of our relation to the moral law, he presents it, nevertheless, as being experienced in terms of a phenomenologically *singular* feeling. At the level of logical analysis, in other words, we can separate its components, but at the level of concrete moral decision and action these are felt only as a single feeling of respect. Now one presumes that Kant's justification for this view is based on the fact that since the links between the negative and positive dimensions have an *a priori* foundation, it is only to be expected that we experience this linkage as a phenomenological continuum i.e. as a single feeling. Given, however, the objections which I have rehearsed against Kant's *a priori* narrative, his assertion of respect's phenomenologically singular status clearly requires some other justification. What this justification might look like will be a major consideration in Part IV of this paper.

12. *Ibid.*, pp. 254-255.

To prepare the ground for Part IV, then, let me now summarise what I take to be Kant's three major insights. These are i) the distinction (within morality itself) between acting according to duty, and acting from duty; ii) Kant's realisation that occurrent affective responses exemplify the seriousness of our commitment to morality; and iii) that such responses, whilst being logically complex, are experienced, nevertheless, as phenomenologically singular. Now I would suggest that, freed from the narrative of *a priori* causality, insights ii) and iii) can be used to clarify the distinction at issue in insight i) – and, in particular, to establish the fact that acting according to duty is *dependent* on acting from duty. By effecting this clarification, Kant's theory of respect will be restated in a form which is both consistent with his broader ethical theory, and with claim to more general significance. It is to this task I now turn.

Part IV

Let me begin by reinterpreting the negative aspect of respect. In Kantian terms, to obey the moral law requires that we suppress contrary inclinations founded on selfish considerations. Now we might learn to do this purely on the basis of instruction and indoctrination. A child, for example, originally learns to keep promises and refrain from telling lies in the context of threats and rewards; but then (hopefully, as it matures) simply does so for its own sake. Now an immature moral agent of this sort satisfied the minimum condition of Kantian morality, insofar as he or she here follows the law without ulterior motive. It is an unthought through following – but a following all the same. Suppose, however, that on occasion fulfilling a moral obligation creates a situation that is personally inconvenient and inspires negative feelings. Now the very fact that we here do our duty despite the bad feelings suggests that we have gone beyond childlike following of the law, and have engaged with it at a level of more personal commitment. Acting according to duty may embody some commitment, but it is only when we fulfill our obligations in a context of *felt* cost, that we have an unmistakable criterion of commitment.

Now the level of moral awareness in many people may not reach far beyond this. But there is clearly scope here for further cultivation. We might, for example, come to learn not only what the law demands of us, but also something of why its demands should be acknowledged as binding on us. This, of course, centres on the thinking through of the structure and significance of our rational autonomy. On the one hand we grasp that the very essence of morality is grounded on rational principles of reciprocity with other persons – and thence exemplifies what is distinctive to humanity as a species. On the other hand, since such rational principles lead us to check our natural inclinations, we are also able to intuit our freedom – the fact that we are higher than nature and its framework of mechanistic causality. Now to think through morality in this way might be done in a purely intellectual manner.

But if we are *moved* by such thoughts about how extraordinary morality shows humanity to be, then this is a manifestation of the fact that morality is engaging us at a personal as well as objective level.

I am arguing, then, that the negative and positive aspects of respect are criteria of the seriousness of our commitment to morality. Now the question arises as to why we should regard the conjunction of these aspects as anything more than a conjunction. Why, in other words, is it possible to feel them as phenomenologically unified i.e. as *a* feeling of respect rather than as two separate – albeit sometimes successive – responses? There are perhaps several reasons here. First, there is a kind of easy knock-on effect between respect's negative and positive dimensions – in that one seems to invite and reinforce the other. The element of felt constraint, for example, brings home the fact that morality is not simply what we want it to be, but at the same time *qua* felt effect also makes the fact and force of rational autonomy more vivid. We feel ourselves to be higher than nature. Indeed the rewards of this positive feeling will enable us to cope all the better with the phenomenon of felt constraint when next it arises. Now these connections do not have the kind of *a priori* strength which Kant assigns to them, but the ease of progression from one to another, and their mutually re-inforcing relation certainly explains how we are able to experience them as phenomenologically cohesive – as forming a complex but unified feeling. This justification of respect can also be supplemented in terms of an argument with much broader ramifications. Suppose, for example, that a person only ever experienced *one* of the ingredients of respect – say, the negative one. He or she would be committed to morality but would only experience it affectively in terms of thwarted or frustrated impulse. The accumulation of such responses, however, would, in the long run, tend either to actually turn morality into an object of aversion, or to generate a kind of fanatical asceticism, wherein even the legitimate claims of rational self-interest were denied. In either case, we would have a state of mind that was, in general terms, highly inimical to morality. Now suppose, on the other hand, that we only ever experienced the positive sort of affective response to morality. In such a case the danger is that the moral law would gradually become a mere object for marvelling at. Aesthetic motives might begin to displace moral ones, leading us to become, in time, mere admiring spectators of morality, rather than active practitioners of it. These cases suggest, then, that the experience of one but not the other element in the feeling of respect, leads at best to an unsettled and fragile moral existence, and at worst, to the long term decay of such existence. Similar considerations apply if, within one person's life, the negative and positive aspects of respect were always experienced in isolation from each other. The agent would become a kind of unhappy consciousness veering from aversion or ascetic intensity to detached contemplation, with real moral existence torn apart somewhere in

between. Now the fact is, of course, that most people who respond affectively to morality also manage to lead fairly settled moral lives. This suggests, therefore, that in them, the negative and positive aspects are experienced together in a logically complex but phenomenologically cohesive feeling. One suppose that the reason why these elements tend to cohere, is because through their phenomenological conjunction we are able to achieve a balancing out and stabilisation of the different demands which morality makes on us as both rational *and* sensuously affected beings. Our need for moral stability, in other words, *compels* the conjunction.

Given, then, these arguments concerning both respect's exemplification of our *personal* commitment to morality, *and* its phenomenological cohesiveness, we can now draw some conclusions which will clarify the relation between acting in accord with duty i.e. from settled inclination, and acting from duty, on the basis of the feeling of respect. Put simply, it amounts to this. If we did not – at least sometimes in our lives – act out of respect for the law, it is difficult to see how we could develop a settled inclination to make our decisions according to morality's demands. If we simply *recognised* its authority in terms of childlike obedience or purely intellectual judgement, then this would mean that morality had not taken root in the sphere of our personal existence. Any inclination for morality would be at best fragile. By not feeling the moral law's force at the affective level, in other words, we would be correspondingly more likely to deviate from it when its demands proved inconvenient. Difficulties would also arise (as we have seen) if our affective responses to the law were one sidedly negative or positive. Here our inclinations for morality would be rendered fragile, unsettled, and even placed under threat of long term decay. One might say, then, that a settled inclination to act in accordance with duty is, in an empirical sense, dependent on experiencing that balanced conjunction of rational judgement and negative and positive affective response, which is embodied in the feeling of respect. Respect also plays a second crucial role. For once a settled inclination for morality has been attained, it is constantly threatened by a kind of reification – by the possibility of decaying into a mere mindless striving for conformity. In such a state the sensuous element – the settled inclination itself – begins to dull our awareness of the reasons why the moral law demands, and is worthy of, our commitment in the first place. The exercise of pur rational autonomy is thence rigidified and begins to appear – dare one say it – *mechanical*. The occurrence of the feeling of respect, however, is a felt renewal of our awareness of both the moral law's demands and origins. It re-presents morality as both a problem and solution to life, as well as the basis of a path through it. The immediate effects of such a feeling may be existentially uncomfortable. Indeed, as Kant so shrewdly relates, we may even wish to evade it. However, because it is a *balanced* response with a positive as well as a negative dimension, we can expect the feeling to restore and invigorate, as well as unsettle.

I am arguing, then, that to act according to duty is dependent on acting from duty in two senses. First, the feeling of respect facilitates a settled inclination for duty; and second, it prevents that inclination from degenerating into a blind quasi-mechanical striving for conformity to the moral law. Now this dependency is empirical rather than *a priori*, but this by no means diminishes its philosophical significance. For as a *universal* code of conduct, morality's »ought« implies »can« in something more than the strictly logical sense of presupposing free agency. Specifically, it implies that human beings can, as it were, *be at home with morality*,¹³ and make it a rule for life in the fullest sense. It must, in other words, be a source of existential *fulfillment*, as well as a law to be recognised and obeyed. Without this former possibility, we could still, indeed, be moral beings, but the moral law would appear so alien to our sensuous dimension, as to seem almost impossible to realise in any systematic way. The moral law's instantiation in finite rational being would, thereby, be rendered, in effect, self-defeating. Now Kant's theory of respect – once freed from the narrative of *a priori* causality – deals squarely with this problem. It shows how morality is able to make itself at home in finite rational being. Respect is a mode of existential self-fulfillment that is more complex and ambiguous than mere satisfaction or happiness. By constantly shaking up yet at the same time consolidating our commitment to morality, it is the basis of moral existence in the *fullest* sense for a finite being. One might say that, for Kant, the logic of the categorical imperative yields the essential skeletal structure of morality, but that it is the feeling of respect which gives it *flesh*.¹⁴

In conclusion, it is worth very briefly sketching out a rather broader sphere of application for Kant's theory of respect. For to act in the terms of *any* moral code, surely presupposes a capacity to restrict at least some selfish impulses on the basis of rational principles of conduct. It also presupposes, of course, that we have the freedom to do so. Now to act on the basis of such a discourse of restraint and rational autonomy, can be done in a settled and familiar way, and become a life of moral legality. However, at the heart of such existence is an economy of lost selfish gratification, and positive rational fulfillment. To experience this economy in terms of a complex but phenomenologically cohesive feeling, is to experience morality as having a sort of existential »bite«. It is to *live* morality in a balanced way, and to emphatically affirm both its

13. In a sense Kant's underlying strategy in *The Critique of Judgement* is to establish how our aesthetic engagement with nature makes us »at home« in the world, in a way that is conducive to morality. For a fuller discussion of this see Chapter Three of my *The Kantian Sublime: From Morality to art*, The Clarendon Press, Oxford, 1989.

14. I have dealt with other aspects of this »fleshy« phenomenological significance of Kant's thought in Part II of »The Claims of Perfection: A Revisionary Defense of Kant's Theory of Dependent Beauty«, *International Philosophical Quarterly*, Vol. XXVI, No. 1, March 1986, pp. 61-74; and in »Fundamental Ontology and Transcendent Beauty: An Approach to Kant's Aesthetics«, *Kant Studien*, Vol. 76, No. 1, 1985, pp. 55-71.

demands and its rational basis. Without such a feeling to focus the reality of our commitment, our inclination to accord with the demands of morality would be rendered fragile, or become rigidified and mechanical. In the most general terms, then, if our commitment to a moral code is to be renewed and revived – if we wish to sustain an *authentic* moral commitment – as opposed to mere conformity, then we must be able to experience that code in terms of complete moral feeling. It is this generally valid claim and the structure of phenomenological insights which sustain it, that form the *real* core of Kant's theory of respect. Kant's theory, in other words, provides the basis of a model for distinguishing between authentic and inauthentic moral commitment *as such*.

Die *Kritik der Urteilkraft* als Schlußstein des kantischen Systems

Manfred Frank

Mit der *Kritik der Urteilkraft* hoffte Kant, sein »ganzes kritisches Geschäft <zu endigen>« (Ende der Vorrede). Die in der Einleitung wiederkehrende Metapher vom Brückenschlag zwischen der theoretischen und der praktischen Philosophie/Vernunft bildet das Leitmotiv des Unternehmens. Daß es auch noch die Ästhetik mit der Naturteleologie zusammenbinden und beide auf den gemeinsamen Nenner der Zweckmäßigkeit verpflichten würde, ist weniger evident. Die ästhetisch-teleologische Zweigleisigkeit der dritten kantischen Kritik macht die Rede von ihrem einen Grundproblem schwierig. Dennoch ist deutlich, daß, wenn Kant mit diesem Werk 'sein ganzes kritisches Geschäft zu endigen' behauptet, der *Kritik der Urteilkraft* eine systembeschließende Funktion zugebracht gewesen sein muß. Der reflektierenden Urteilkraft fällt, wie Vorrede und Einleitung an verschiedenen Stellen formulieren, die Aufgabe zu, eine Brücke zu schlagen zwischen den Gegenständen der beiden früheren Kritiken oder zwischen Theorie und Praxis (*KdU* B, S. IX, LIII-LIV). 'Theorie' meint hier den Bereich dessen, worüber wir in deskriptiven Sätzen, 'Praxis' die Sphäre, über die wir in normativen Sätzen sprechen. Beide haben ein verschiedenes Prinzip: jene das reine Selbstbewußtsein, diese die Freiheit. Sollte vermieden werden, daß die Vernunft sich in diese beiden Prinzipien spaltet und mit sich selbst veruneinigt, so müßte in der (reflektierenden) Urteilkraft ein Kandidat zur Rettung der Einheit des kritischen Gesamtunternehmens aufgeboten werden.

Das wird handgreiflicher, wenn man die Rede von einer theoretischen Vernunft durch die von ihrem Gegenstand, der Natur, ersetzt. Kant bezeichnet nämlich im weitesten Sinne den Gegenstand der Aussagenwahrheiten (also das, was theoretischen Urteilen in der Welt entspricht, sofern sie korrekt sind) als Inbegriff der *Natur*. Dann tut sich der eben beschworene Abgrund zwischen der Natur und der praktischen Vernunft auf. Kants Frage muß dann lauten: kann eine vollständige Beschreibung der Natur nach Prinzipien theoretischer Vernunft im Widerspruch sein mit den Prinzipien der praktischen Vernunft? Das würde bedeuten, daß ein bestimmtes Tier, der Mensch, ein anderes wäre unter theoretischer als unter praktischer Beschreibung. Soll das ausgeschlossen sein, muß der Vernunftzweck der Praxis – die Verwirklichung eines Sozialzustandes in Konformität mit dem kategorischen Imperativ – als etwas von der Natur selbst gleichsam

Prämeditiertes angenommen werden – und daß Kant dies, vor allem in seinen Spekulationen zum ewigen Frieden und zu einer Geschichte in weltbürgerlicher Absicht – wirklich erwägt, zeigen die Texte mit diesen Titel.

Wie kann man diese Konvergenz in der Bedeutung von Vernunft hinsichtlich ihres theoretischen und praktischen Gebrauchs näher erläutern? Vernünftigkeit ist für Kant durch drei Kriterien definiert: Denknotwendigkeit, Universalität und Gesetzmäßigkeit. Für das erste sagt er gern auch Apriorität. Sie ist von der nachkantischen Philosophie oft angefochten worden und ist entbehrlich für unsere Zwecke. Das zweite, das Universalisierbarkeits-Gebot, macht geltend, daß als begründet nur ein solcher Satz passieren kann, in dem von allen situativen und individuellen Determinanten abgesehen wird: Die Wahrheit fällt darunter, die logischen und mathematischen Gesetze, die Grundsätze des reinen Verstandes (in der Erfahrungswelt geschieht nichts ohne Ursache, alle Anschauungen sind extensive Größen, in allen Erscheinungen hat das Reale als Gegenstand der Empfindung intensive Größe, d.h. einen Grad, usw.), aber ebenso praktische Verhaltungen, vorausgesetzt, sie bestehen die Probe ihrer strikten Zumutbarkeit für alle anderen Vernunftwesen. Das Kriterium, welches die theoretische Universalisierbarkeit auf den Bereich des Praktischen überträgt, liegt im kategorischen Imperativ vor. Das dritte Rationalitätskriterium ist die Gesetzmäßigkeit: Um verallgemeinbar zu sein, müssen theoretische (oder deskriptive) Sätze (deren Gegenstand die Natur ist) sich Gesetzen unterwerfen: der Logik, der Mathematik, den Kategorien und Grundsätzen der reinen Verstandes. Das gleiche gilt aber analog wieder auch im Bereich des praktischen Handelns – für präskriptive Sätze: um vernünftig zu sein, müssen sie sich einem Gesetz unterwerfen, eben dem Sittengesetz, wie es der kategorische Imperativ formuliert, den Kant ausdrücklich als ein Gesetz apostrophiert.

Die Analogie zwischen Theorie und Praxis springt jetzt in die Augen. Die Vernunft ist theoretisch, insofern sie sich auf Anschauungen (Erscheinungen) richtet, praktisch, sofern sie auf Handlungen (den empirischen Willen) angewendet wird; im einen wie im andern Fall handelt es sich um eine und dieselbe VERNUNFT gemäß den drei Rationalitätskriterien.

Diese Analogie zwischen theoretischen und praktischen Geltungsansprüchen – auf die Habermas so viel Nachdruck legt – darf indes einen wesentlichen Unterschied nicht übersehen machen: Im theoretischen Gebrauch hebt die Vernunft Anschauungen in den Rang von Objekten (oder vielmehr: Tatsachen), sie äußert sich indessen nicht über ihr Sein-Sollen. Die theoretische Vernunft ist konstativ, ihre Allgemeinheit ist die der Tatsachen- oder der Vernunftwahrheiten. Dagegen setzt und beabsichtigt die praktische Vernunft – der Gegenstand der zweiten kantischen Kritik – Zwecke. Ein Zweck ist keine Tatsache, sondern eine vernünftige Hinsichtnahme, die mein Handeln leitet und die ich künftig zu verwirklichen strebe.

Wer den Sachverhalt so formuliert, setzt sich der aber auch folgender Rückfrage aus: Haben die Tatsachen als Tatsachen denn keinen Zweck? Und mithin: täte sich ein Abgrund auf zwischen der Natur als dem Gesamt der Objekte (Bereich der theoretischen Vernunft) und dem Gesamt der Zwecke als dem Bereich der praktischen Vernunft? Damit sähe sich Kants Projekt, die Einheit der Vernunft als theoretischer und praktischer aufzuweisen, von vornherein disqualifiziert als unvereinbar mit den erkenntnistheoretischen Rahmen-Bedingungen seiner Philosophie.

Kant beschreibt das Grundproblem seiner dritten Kritik im IX. Kapitel der *Einleitung* zu diesem Werk:

Der Verstand ist a priori gesetzgebend für die Natur als Objekt der Sinne, zu einer theoretischen Erkenntnis derselben in einer möglichen Erfahrung. Die Vernunft ist a priori gesetzgebend für die Freiheit und ihre eigene Kausalität, als das Übersinnliche in dem Subjekte, zu einem unbedingt-praktischen Erkenntnis. Das Gebiet des Naturbegriffs, unter der einen, und das des Freiheitsbegriffs unter der anderen Gesetzgebung, sind gegen allen wechselseitigen Einfluß, dem sie für sich (ein jedes nach seinen Grundgesetzen) aufeinander haben könnten, durch die große Kluft, welche das Übersinnliche von den Erscheinungen trennt, gänzlich abgesondert. Der Freiheitsbegriff bestimmt nichts in Ansehung der theoretischen Erkenntnis der Natur; der Naturbegriff ebensowohl nichts in Ansehung der praktischen Gesetze der Freiheit: und es ist insofern nicht möglich, eine Brücke von einem Gebiete zu dem andern hinüberzuschlagen. (S. LIII-LIV)

Diese kleine Passage ist von großer Tragweite. Sie stößt uns auf mehrere Begriffe, deren Verwendung wir noch nicht oder nicht ausreichend überblicken. Zunächst wird unterschieden zwischen Verstand und Vernunft. Ersterer ist Prinzip der theoretischen, letztere Prinzip der praktischen Vernunft. Sofort drängt sich folgende Frage auf: Ist der, welcher durch Einsatz seines Verstandes die Sinnenwelt zu einem Mechanismus verknüpft, ein anderes Subjekt als dasjenige, welches sich selbst bestätigt als Quelle der Freiheit? Das cogito (das »Ich denke«) der Theorie, bezöge es sich auf ein anderes Ich als dasjenige, das sich frei fühlt? Das scheint in der Tat Kants Überzeugung zu entsprechen, sonst hätte das Gleichnis von der Kluft zwischen Verstand und Vernunft keinerlei Sinn.

Welche Funktion hat der Verstand in Kants Gesamtsystem inne, und an welchem Punkt dissoziiert er sich von den Leistungen der (praktischen) Vernunft?

Zunächst ist der Verstand für die Tatsache verantwortlich, daß uns die Sinnenwelt gleichsam gefesselt erscheint durch die Gesetze, die er ihr auferlegt und durch die er sie zu einem durchgängigen Determinismus verknüpft (Kant nennt ihn blind). Dies geschieht durch die »Kategorien«: 'Urteilsformen', in

denen universell-objektkonstitutive Prädikate aufs sinnlich Gegebenes angewandt werden. Geurteilt wird durch diese Formen mithin von Anschauungs-Mannigfaltigkeiten, durch welche Menge von elementaren Prädikaten sie zu Objekten-überhaupt spezifiziert werden. Die Kants Theorie zugrundeliegende Idee findet sich schon im *Glaubensbekenntnis des savoyardischen Vikars* von Rousseau, dessen Lektüre Kant so aufregte, daß er seinen berühmten Nachmittagsspaziergang vergaß. Ich fasse den Grundgedanken zusammen. Obwohl ich mich passiv fühle als Sinnenwesen, sagt der Vikar, weiß ich mich unzweifelhaft aktiv, sobald ich urteile. Die ganze Denktätigkeit läuft auf Urteilen hinaus. Urteilen heißt verknüpfen: verknüpft werden an sich unverbundene und gleichsam chaotische Wahrnehmungen. Es ist das kopulative (oder vielmehr veritative) »ist«, durch dessen Intervention diese Vereinigung geschieht. Wer dieses »ist« im Blick auf verschiedene Vorstellungen ausspricht, versammelt dieselben in einer analytischen Einheit, die ihnen als gemeinsames Merkmal dient. Eine solche analytische Einheit nennt man ihren Begriff. Ein Begriff ist der kleinste gemeinsame Teiler, in den sich eine unabsehbare Mannigfaltigkeit von elementaren Sinneseindrücken teilt.

In anderen Worten: Wer das veritative 'ist' in einem Satz sinnvoll ausspricht im Blick auf ein Bündel von Vorstellungen, versammelt sie eben damit unter einem Merkmal, das ihnen allen gemein ist und in dem ihre Objektivität gründet. Die Objektivität der einzelnen Vorstellungen ist mithin eine Funktion der Wahrheit der Urteile, die über sie ausgesprochen werden können. An ihrem Ursprung steht die Identität desjenigen Ich, das sich durch sie alle hindurch ins Werk setzt, und zwar vermittelt des kopulativen (oder richtiger: veritativen) 'ist', welches jedes Urteil enthält (*KrV B 141/2*). Nur das ist also Objekt, wofür in einem wahren Urteil ein Subjekt-Terminus steht (z.B. »diese Rose da«). So besteht eine interne Verbindung zwischen *Urteilswahrheit*, *Kategorie* und *Objektivität eines Einzeldings*. Nun ist die die Kausalität – der Bezug von Ursache auf Wirkung – eine Kategorie unter anderen; sie verknüpft nicht nur verworrene Vorstellungen untereinander zu einem Objekt, sondern vereinigt auch verschiedene Gegenstände untereinander so, daß ein Zustand Ursache und ein anderer Wirkung ist. So wird die ganze Sinnenwelt durchgehend zu einen *nexus causalis* oder *effectivus* – zu einem Ursache-Wirkungs-Zusammenhang – verwoben; und einen solchen nennt Kant Mechanismus. Ein Gesamt von Erscheinungen, die untereinander durchs Kausalgesetz verknüpft werden, ergibt den Begriff einer vollständig determinierten Welt, eben eines Mechanismus.

So kann der Anschein entstehen, das Gesamt der Objekte sei ausdehnungsgleich mit dem Gesamt des Naturmechanismus. Wenn wir jedoch den Blick wenden von den determinierten Objekten auf das determinierende Subjekt,

sehen wir uns von der Sinnenwelt in die Geisterwelt verwiesen. Das Subjekt – die Vorstellung 'ich denke' –, welche am Ursprung der Kategorien-Bildung ist, ist ein nicht-empirisches, also reines Prinzip, das mithin nicht den Gesetzen der Sinnenwelt untersteht, sondern ihnen souverän sein Siegel aufdrückt. So kündigt sich, mitten in der Sinnenwelt (dem Bereich der theoretischen Vernunft), ganz unerwartet ein Prinzip an, das deren Grenzen überschreitet und Bürgerrecht in der Geisterwelt verlangt. Dies Prinzip ist ferner *aktiv*: es besteht in der *Tätigkeit* des 'ich verbinde', durch welche das sinnlich Mannigfaltige unter Begriffskriterien vereinigt wird. Diese Tätigkeit, als diesseits der Kategorien situiert, kann nicht von den letzteren her interpretiert werden. Ebenso wenig kann sie für einen Gegenstand der Erkenntnis gelten; denn von 'Erkenntnissen' spricht Kant nur im Blick auf (kategorial zugerichtetes) Wahrgenommenes – und das Ich ist unsinnlich.

Ist das der Fall, so stoßen wir bereits hier auf ein Motiv, das uns ermutigt, die Kluft zwischen den beiden Welten nicht für unüberwindlich zu halten. Zwischen der Sinnenwelt – dem Bereich des blinden Mechanismus – und dem Reich der Freiheit gibt es bereits innerhalb der *KrV* Übergänge. Spezifischer für den Kontext der *KdU* ausgedrückt: dasjenige, welches das sinnliche Mannigfaltige durch Kategorien zu einem Mechanismus verbindet, steht nicht selbst unter Gesetzen des Mechanismus und ist insofern frei – Kant sagt 'spontan' (womit er eine Aktivität im mentalen Bereich meint, im Unterschied zu einer Aktivität, durch die ich etwas in der raum-zeitlichen Wirklichkeit bewege).

Wie kann aber dann von ihm Kenntnis bestehen? Das ist ein Problem, auf welches Kant keine überzeugende Antwort gefunden hat. Die Frühidealisten haben – unter Verweis auf eine dunkle Fußnote in *KrV* B 422/3 – zeigen zu können geglaubt, daß Kant die von ihm grundsätzlich bekämpfte Möglichkeit einer 'intellektuellen Anschauung' um der Einsichtigkeit des »höchsten Punkts der [theoretischen] Philosophie« (l.c., § 16) willen dieses eine Mal in Anspruch nehmen mußte. Die hiermit verbundenen, äußerst komplexen Fragen können hier freilich nicht Thema werden.

Das Ergebnis dieser ersten (das Begründungsdefizit der Theorie betreffenden) Überlegung läßt sich so resümieren: das Prinzip der theoretischen Vernunft, welches der Sinnenwelt seine Fessel auferlegt und sie zu einem kausalen Mechanismus verknüpft – dies Prinzip entgleitet der kausalen Determination und verweist auf den Bereich der *praktischen* Vernunft.

Auf den der *praktischen* Vernunft darum, weil es, wie Kant sagt, eine Spontaneität betrifft, wie sie in der gesamten Sinnenwelt nicht anzutreffen ist. Und auch darum, weil das Prinzip der Theorie ein übersinnliches Seindes ist: es kann, wie wir sahen, nicht aufs Objekt einer Anschauung reduziert werden und konstituiert mithin keine Erscheinung, denn alle Erscheinungen stehen

unterm Gesetz der Kausalität, welches die Welt zu einem blinden Mechanismus zusammenbindet.

Diese Beobachtung erlaubt nun den Wechsel zur zweiten kantischen Kritik, der der praktischen Vernunft. Diese versetzt sich ohne weiteres auf den Standpunkt der Freiheit, der Kant für ein übersinnliches Prinzip des Handelns hält. Und hier zeigt sich nun, daß sich ein zu den eben vorgeführten genau symmetrisches, wenn auch das umgekehrte Problem ergibt. Hat die theoretische Vernunft das Problem, die Sinnenwelt in einem Übersinnlichen zu fundieren, ohne es in einer Erkenntnis darstellen zu können, so hat die praktische Vernunft das umgekehrte Problem, sich auf den Standpunkt der übersinnlichen Freiheit zu stellen und von hier keinen Übergang in die Sinnenwelt begründen zu können; denn nach Kants Auffassung gehören beide zu zwei völlig getrennten »Stämmen unseres Erkenntnisvermögens«, zwischen denen nichts vermittelt.

Das Grundproblem der *Kritik der praktischen Vernunft* läßt sich folgendermaßen skizzieren: War es in der ersten Kritik darum gegangen, die Objektivität der Erfahrung durch Rekurs aufs reine Denken zu begründen, so muß die zweite Kritik die Verbindlichkeit unserer Handlungen aus einem überindividuellen übersinnlichen Prinzip rechtfertigen. Der universelle Charakter des Sittengesetzes (das in der praktischen Philosophie eine analoge Rolle zu der der Kategorien in der theoretischen spielt) kann aus individuellen Maximen nicht erklärt werden: denn deren Anwendungsfeld ist ja immer nur von beschränkter Geltung. Die verschiedenen Formulierungen, in die Kant seinen kategorischen Imperativ kleidet (»kategorisch« meint hier einfach: von unbedingter Geltung), interessieren uns hier nicht. Das kantische Moralprinzip ist so konzipiert, daß es alle Normen als ungültig ausschließt, die nicht auf die qualifizierte Zustimmung aller von ihren Auswirkungen Betroffenen rechnen können. Das Prinzip, das hier eingreift, um diesen allgemeinen Konsens zu ermöglichen, soll also sicherstellen, daß als gültig nur die Normen akzeptiert werden, die den allgemeinen Willen ausdrücken; sie müssen als 'allgemeines Gesetz' einleuchten.

Was einen Leser, der nur Kants erste Kritik kennt, verwundern muß, ist, daß Kant diesen allgemeinen Willen auf ein »Faktum der Vernunft« (*KpV* 56) begründet, für welches er apriorische Einsichtigkeit unterstellt. Nun verfügt nur die theoretische Vernunft über Begriffe, die a priori universell und damit objektiv sind (d.h. Tatsachen-konstituierend). Aber im Unterschied zu den Kategorien – welche die Objektivität von Erkenntnissen sicherstellen – schreibt ein kategorisch gültiger Imperativ ein *Sollen* vor und läßt sich nicht in einer Erkenntnis fassen, deren Geltung durch Tatsachen der empirischen Welt überprüft werden kann. Anders gesagt: es gehört zur Struktur selbst der praktischen Vernunft, daß – ohne Minderung ihres Anspruchs auf objektive

Geltung – diese Geltung sich gegen die Tatsachen behaupten muß, ja, daß gar nichts Empirisches ihr angemessen sein könnte. So sieht man nun ohne weiteres, daß sich hiermit eine Aporie andeutet, die derjenigen ganz ähnlich ist, die wir in der *Kritik der reinen Vernunft* antrafen: auch dem *cogito* als Prinzip des Verstandes kann keine Erkenntnis angemessen sein, oder sie könnte das nur auf die Gefahr hin, das Prinzip in die Sinnenwelt herabzureißen. Dieser Umstand macht die Rede von einem 'Faktum der Vernunft' problematisch; als Faktum gehört es zur Erscheinungswelt, der die reine praktische Vernunft doch gerade ihre übersinnlichen Gebote vorschreibt. Andererseits: *erschiene* die Freiheit nicht irgenwie, wie könnten wir sie erfassen?

Kurz: Kant müßte, um die Einsichtigkeit und ferner die *Existenz* der Freiheit zu verbürgen, erneut auf eine intellektuelle Anschauung zurückgreifen, deren Möglichkeit doch zugleich im Zentrum seiner Metaphysik-Kritik steht. Nur Wahrnehmung verbürgt Existenz (laut Kant), nun soll aber die Freiheit zugleich über-empirisch sein. In einigen Formulierungen der nachgelassenen Reflexionen hat Kant sich in der Tat zu der Formulierung getrieben gesehen, daß wir von der Realität der Freiheit Kenntnis nur besitzen durch »innere intellektuelle Anschauung unseres Handelns« (Nr. 4336; vgl. *KpV* § 7, S. 55/6). – Auch hier ist also, unter dem Zwang der Sache und wider die dualistischen Prämissen der kantischen Systemlage, die Kluft zwischen Sinnenwelt und Geisterwelt schon überschritten, wenn auch um den Preis wenig überzeugender und aporetischer Konstruktionen.

Damit ist jedenfalls das Problem berührt, an dessen Lösung sich Kants dritte Kritik eigens macht. Die Urteilskraft ist das Vermögen im menschlichen Gemüt, welches Brücken schlägt zwischen dem Individuellen und dem Allgemeinen, also – denn alles Einzelne ist intuitiv – zwischen der Anschauung und dem Begriff. Sie kann bestimmend sein, wenn sie zu gegebenen Allgemeinbegriffen einen Anwendungsfall sucht, der darunter fällt (*KrV* A 133 ff. = B 171 ff.) – der Mangel dieser Fähigkeit, sagt Kant, ist, was man gemeinhin Dummheit nennt, und dies Gebrechen ist unheilbar (B 172/3) – oder sie ist reflektierend und sucht alsdann zu einer gegebenen einzelnen Anschauung oder einem einzelnen Gegenstand den Begriff, der sie (oder ihn) interpretiert. Auf unser Problem angewandt: gesucht wird, unter Appell an die reflektierende Urteilskraft, eine (praktische) Deutung des Faktums der Theorie (der Natur). Man könnte die Natur als ein aufgeschlagenes Buch betrachten, zu dem man die passende Interpretation durch einen Vernunftbegriff (eine Idee) sucht. Oder auch: die reflektierende Urteilskraft begnügt sich nicht mit einer mehr oder weniger erschöpfenden Beschreibung der Tatsachen, so wie sie sich der theoretischen Erkenntnis darbieten (und mithin auch deren Prinzip: dem Verstand, dem Selbstbewußtsein); sie stellt der Theorie die Frage nach dem »Wozu« des Ganzen. Die Frage 'wozu?' könnte

nur im Bereich der Praxis eine Antwort finden, da nur ein praktisches Wesen Tatsachen durch Hinsichtnahme auf einen Zweck bewerten könnte. In dem Sinne hatte Kant schon in der Vorrede zur *Kritik der praktischen Vernunft* von der Freiheit (als dem Prinzip der Praxis) als von dem »Schlußstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der spekulativen Vernunft« gesprochen (*KpV* 4). Nun könnte die Freiheit aus sich allein die Vollendung des ganzen Vernunftsystems nur vollbringen, wenn sie sich mit der Urteilskraft verbündete, die, wie Kant sagt, sein ganzes kritisches Geschäft endige (*KdU* X). In der Vorrede zur ersten Auflage der *Kritik der Urteilskraft* führt Kant dies Vermögen als ein Mittelglied ein zwischen dem Prinzip der theoretischen und dem der praktischen Vernunft, also zwischen dem Selbstbewußtsein und der Freiheit. Verstand und Vernunft sind mithin keine getrennten Vermögen, sie gliedern sich in eine bestimmte Arbeit und in eine bestimmte Reihe von Operationen, die ihre Verbindung erheischen. Zwischen beide tritt ein Mittelglied, ein Verbindungsstück. Dies Mittelglied ist die reflektierende Urteilskraft (i.c., V). Ihre Bestimmung ist, jene Brücke zu schlagen über den Abgrund – die »unübersehbare Kluft«, sagt Kant –, welche sich zwischen Natur und Geist, Theorie und Praxis auftut (i.c. XIX). Unter 'Natur' versteht Kant das Gesamt des Sinnlichen, sofern es durch Kategorien verknüpft ist, worunter die der Kausalität die Hauptrolle spielt: die schon durch Kategorien formierte Sinnenwelt heißt ihm auch 'Erfahrung'. So betrachtet, kann die Natur – das Gesamt der Erfahrung – als ein Mechanismus verstanden werden. Dagegen fällt ins Reich der Freiheit alles, was aus Gesetzen entspringt, die ihrerseits aus der praktischen Vernunft und ihren Forderungen sich ergeben.

Die *Kritik der Urteilskraft* sucht nun das Gelingen des Brückenschlags zwischen Natur und Vernunft an zwei Typen von Beispielen aufzuzeigen: am sogenannten Geschmacksurteil und am teleologischen Urteil (welches der Natur eine Zweckmäßigkeit unterstellt). In beiden Fällen – die nur auf den ersten Blick weit auseinander zu liegen scheinen – ist uns etwas Empirisches gegeben (ein Kunstwerk, z.B. das Gäßchen von Jan Vermeer, oder ein Naturobjekt, z.B. diese rote Rose): beide Objekte situieren sich auf der Ebene von Entitäten, die dem empirischen Erkennen zugänglich sind, also dem auf Anschauung angewandten Verstand. Nichts an der Realität des Gemäldes oder der Rose entgeht den Synthesen, welche das Prinzip der theoretischen Vernunft zwischen dem Empirischen und dem Begrifflichen knüpft. Die einzige Hinsicht, die dem rein theoretischen Blick entgeht, ist, daß das Gemälde schön und daß die Rose ein Organismus ist, d.h. ein Seiendes von der Art, daß sein physischer Mechanismus auf eine Zweckidee ausgerichtet ist, welche seine Struktur nur indirekt durchscheinen läßt. Kurz: Kant interpretiert dasjenige, was in unseren Beispielen dem rein theoretischen Zugriff entgleitet, als Eigentümlichkeit unserer Gegenstände, die an Ideen

appellieren, mithin an den Bereich praktischer Vernunft und in letzter Instanz an die Freiheit als die alleinige Quelle aller »reinen Vernunftbegriffe«, deren Verein die Bestimmung des menschlichen Daseins ausmacht.

Aus dieser theoretischen Grundstellung wird der deutsche Idealismus und vor allem die Schellingsche Naturphilosophie entstehen. Schelling wird die Grenzlinie des kantischen Kritizismus genau im Namen des Kunstwerks und des Naturorganismus überschreiten. Die Brücke zwischen den auseinanderklaffenden Bereichen der Natur und des Geistes wird so enfögtig geschlagen. Und es versteht sich, daß dieser Brückenschlag sich innerhalb der Struktur bewußter Selbstbeziehung abspielen wird. Das Selbstbewußtsein wird verstanden als eine (praktische) Tätigkeit, die ins Unendliche strebt und zum Bewußtsein kommt, indem sie durch eine gegenläufige limitative Tätigkeit auf sich selbst zurückgetrieben und so begrenzt wird. Sich seiner bewußt werden heißt dann: handeln und (theoretisch) diese Handlung bezeugen. Praxis und Theorie sind zwei Pole einer einigen Selbstverständigungsbewegung, in denen ein ursprünglich Identisches indirekt sich manifestiert, das als solches weder Praxis noch Theorie, weder unendlich noch endlich ist. So wäre auch garantiert, daß derjenige, der zu sich »ich« sagt als denkendes Subjekt, kein anderer ist als der, der sich mit dem Pronomen der ersten Person singularis als Subjekt des freien Handelns konstituiert. Nun ist das »Ich denke«, welches alle unsere Vorstellungen muß begleiten können, der höchste Punkt und oberste Grundsatz der theoretischen Philosophie (*KrV* § 16). Das »Ich handle frei« dagegen ist Prinzip der praktischen Vernunft. Wenn beide Grundsätze sich als die zwei Seiten einer einigen Selbstbeziehung, der vollendeten Identität des Handelns und des Denkens, herausstellen, ist die »unübersehbare Kluft« im Kantischen System endgültig geschlossen. Dies zu leisten, ist der Anspruch des jungen Schelling.

Um ihn auszuführen, muß man 'die kantische Grenzlinie' (Hölderlin) überschreiten, innerhalb deren die *KdU* argumentiert. Sie maßt sich nicht an, der Deutung empirischer Begriffe (und des Gesamts der konkreten Natur) aus Vernunft-Prinzipien Objektivität beizumessen. Vielmehr sagt sie nur, solche Deutungen entsprängen aus einer subjektiven Nötigung unserer Vernunft. Die Vernunft kann die konkrete Ausformung der empirischen Natur in ihrer Mannigfaltigkeit nicht hinnehmen; ihr Einheitsprinzip gebietet ihr, auch das Gesamt der Natur als systematisch anzunehmen. So geht es ihr um die Beziehung, die besteht zwischen den empirisch beobachteten Regelmäßigkeiten zwischen verschiedenen Naturgegenständen und dem Prinzip, das sie alle befaßt. Hier gehen wir aus von empirischen Gesetzen (z.B. solchen, die Katzen eigentümliche Verhaltensweisen zuschreiben) – Gesetzen, die nach *unserer* Verstandesansicht zufällig sind, die darum aber nicht minder, sollen sie als echte Naturgesetze ernstgenommen werden, eine Rückführung auf Prinzipien der Einheit des Mannigfaltigen verlangen, – Einheitsprinzipien, die

wir noch nicht kennen, die wir aber unterstellen müssen, um die konkreten Naturgesetze ihrer Kontingenz für den Verstand unerachtet als *notwendig* ansehen zu können (*KdU* XXVI).

Das muß erläutert werden – denn wir stoßen hier auf einen kruzialen Punkt der Kritik der teleologischen Urteilskraft, ohne dessen genaueres Verständnis wir nicht vom Fleck kommen. In der Deduktion der Kategorien hatte Kant zwischen Regeln und Gesetzen unterschieden. Der zweite Begriff ist strenger. Man spricht von Gesetzen nur mit Bezug auf objektive Regeln, die, sagt Kant, »der Erkenntnis des Gegenstandes notwendig anhängen« (*KrV* A 126). Das heißt, daß die Formulierung eines Gesetzes sich abstützen läßt auf eine Garantie von seiten apriorischer Einsehbarkeit: wir wissen, es könnte nicht anders sein. Das ist der Fall aller reinen Anschauungen, sofern sie durch den Verstand vermittelt der Kategorien bestimmt sind. Nun nennt Kant 'Natur' das Gesamt der Anschauungen (oder der Erscheinungen), insofern sie kategorial bestimmt sind; und ein 'Naturgesetz' (im strengen Sinn der Wortes) könnte nur ein solches sein, an dem zu zweifeln schlechterdings unmöglich ist. Diese Naturgesetze sind a priori in dem genauen Sinn, daß unser Verstand sie nicht aus der Natur schöpft, sondern sie ihr vorschreibt, wie es eine berühmte Formulierung aus den *Prolegomena* sagt: »Der Verstand schöpft seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor (*Prolegomena*, A 113, § 36). Kant sagt anderswo (*KrV* A 216 = B 236): *Unter Natur (im empirischen Verstande) verstehen wir den Zusammenhang der Erscheinungen ihrem Dasein nach, nach notwendigen Regeln, d.i. nach Gesetzen.*

Und wieder anderswo:

Die Ordnung und Regelmäßigkeit so an der Erscheinungen, die wir Natur nennen, bringen wir selbst hinein, und würden sie auch nicht darin finden, hätten wir sie nicht, oder die Natur unseres Gemüts ursprünglich hineingelegt. denn diese Natureinheit soll eine notwendige, d.i. a priori gewisse Einheit der Verknüpfung der Erscheinungen sein (A 125).

Von diesem Gesetzesbegriff unterscheidet Kant den weniger strengen der Regel. Eine Regel ist nicht a priori und ermangelt mithin der verbürgten Notwendigkeit und Universalität. Alle Regularitäten, die empirische Naturgegenstände verknüpfen – das Gravitationsgesetz, die Unschärferelation, die spezielle Relativitätstheorie oder einfach die Regeln, welche die nächtlichen Streifzüge unseres Kätzchens bestimmen – sind Regeln in diesem Sinne. Sie hängen natürlich von der Gültigkeit von Gesetzen (oder Prinzipien a priori) unseres Verstandes ab, dergestalt, daß keine Regel ein solches Gesetz übertreten könnte. Indessen sind die empirischen Regeln, die die konkrete Natur konstituieren, so wie sie sich den Augen des Wissenschaftlers darbietet, durch ihre Übereinkunft mit universellen Verstandesgesetzen noch nicht ausreichend spezifiziert. Es besteht nicht die mindeste Notwendigkeit für einen Gegenstand-überhaupt, in der Weise eines brunetten Kätzchens zu existieren.

Kategorien oder – wie Kant auch sagt – allgemeine Verstandesbegriffe spezifizieren ja nur universelle Prädikate, die *allen* Objekten zukommen; sie spezifizieren an Anschauungen nur deren Objektivität-im-allgemeinen. Darum ist die Totalität der spezifischen Gesetze der empirischen Natur (also der Regeln, wie Kant sagen müßte) nicht im allermindesten in ihrer spezifischen Individualität bestimmt durch die schematisierten Kategorien (oder Grundsätze) des reinen Verstandes. Hier stellt sich also ein Vermittlungsproblem. Es wird nötig auf die Urteilskraft zu rekurrieren, deren Aufgabe es ja ist, zwischen Allgemeinem und Einzellnem zu vermitteln. Obwohl empirische Naturregeln relativ allgemein sind verglichen mit dem, was sie konkret unter sich befassen, sind sie doch verhältnismäßig partikulär im Vergleich mit der unbeschränkten Universalität der Verstandesgesetze (wobei der Verstand in diesem Sinne ganz passend definiert werden kann als das Vermögen der Gesetze: *KrV*, A 126).

Zusammenfassend: Kant unterscheidet zwei Konzepte von Natur. Das eine nennt er formell, das andere materiell. Dem ersten zufolge muß man unter Natur verstehen das »*Dasein der Dinge* sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist« (*Prolegomena*, § 14, = A 71); und allgemein sind nur die Gesetze, die a priori aus jedem Verstand als Vermögen der Gesetze fließen und sich ebenso apriorisch auf die reinen Anschauungsformen (Raum und Zeit) anwenden. Aber, präzisiert Kant:

Noch nimmt das Wort Natur eine andre Bedeutung an, die nämlich das Objekt bestimmt, indessen daß in der obigen Bedeutung sie nur die Gesetzmäßigkeit der Bestimmungen des Daseins der Dinge überhaupt andeutete. Natur also materialiter betrachtet ist der Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung (Prolegomena, § 16, A 74).

Nun ist deutlich, daß die Natur – als von den Kategorien zugerichtetes Ganzes von Erscheinungen – den Gegenstand der *Kritik der reinen Vernunft* bildet, während die Natur als Gesamt der konkreten Objekte (und als Totalität der spezifischen Gesetze, die sie regieren) das Thema der *Kritik der Urteilskraft* ist.

Warum? Weil die Natur, als Korrelat der apriorischen Gesetze unseres Verstandes, von diesem restlos verstanden werden kann, denn er ist ja das »Vermögen der Gesetze«. Zwischen diesen universellen (weil apriorischen) Gesetzen und den spezifischen Regeln tut sich mithin jener Abgrund auf, den allein die Urteilskraft überspringen könnte. Diese Kluft zwischen der Universalität der rein theoretischen Gesetzgebung und der nur komparativen Allgemeinheit der empirischen Naturregularitäten macht, daß die letzteren als ein Bereich des Kontingenten erscheinen, als »Zufall«. Die Vernunft muß es als einen Mangel ansehen, daß sie durch ihre gesetzgeberische Funktion nicht garantieren kann, daß sich die besonderen Naturgesetze (Regeln) zu umfassenderen systematischen Einheitszusammenhängen zusammenschließen.

Denn das heißt ja, daß sie die Einheit der Natur – in der zweiten, materiellen Wortbedeutung – nicht garantieren kann. Vom Standpunkt der Gesetzgebung, wie er den universellen Verstandesgesetzen eignet, muß diese Einheit – auf deren Suche sich die reflektierende Urteilskraft macht – mithin als zufällig, als auch anders sein könnend, erscheinen. (»Zufällig« heißt hier: was in seinem Stoff nicht konstituiert und hinsichtlich seiner Form nicht bestimmt ist durch Gesetze a priori, also durch Kategorien). Nun gehört es zum Wesen der Vernunft, diese Kontingenz zugunsten einer systematischen Einheit aufheben zu wollen, aus der die empirischen Naturgesetze als notwendige Schlüsse folgen.

Da diese Einheit aber selbst nicht notwendig einsichtig ist und auch empirisch nicht aufgewiesen (das Empirische ist an sich chaotisch und gibt von sich aus keinerlei Gesichtspunkt her, unter dem seine Einheit begriffen werden könnte) und doch auch nicht einfach dogmatisch dekretiert oder abgeleitet werden kann, bietet Kant der Philosophie folgenden Ausweg an: Man muß, empfiehlt er uns, die Natur vom Standpunkt der Urteilskraft betrachten, »als ob« sie ein organisches System bildete. Unter einem System versteht er die Versammlung aller Objekte unter der Einheit einer zentralen Hinsichtnahme. Da diese Hinsichtnahme, wie wir sahen, kein reiner Verstandesbegriff sein kann und neben Verstandesbegriffen nur noch Vernunftbegriffe, Ideen, für diese Vereinigungsleistung in Frage kommen, muß die Urteilskraft die Totalität der vom Verstand konstituierten Objekte auf die Idee der Vernunft beziehen. Von da aus ließe sich eine Naturkonzeption ins Auge fassen, nach der die Natur gleichsam spontan oder freiwillig dem Bedürfnis entgegenkäme, welches die Vernunft an systematischer Einheit hat. Diejenigen Naturgebilde, die man unterm Gesichtspunkt ihrer innern (»formalen«) Zweckmäßigkeit betrachtet (und die sozusagen symbolisch die organisch-systematische Verfaßtheit der Vernunft selbst darstellten: vgl. *KrV* B 860 ff.), nennt Kant *Organismen*. Durch sie hindurch kündigt sich ein Lichtstrahl der Freiheit, des Prinzips der praktischen Vernunft an, denn als eine Zweckidee kann nur bezeichnet werden, was Wirkung oder Niederschlag ist einer intentionalen Handlung der Vernunft. So stellt sich der Zweck als eine *Ursache* heraus, aber als eine ganz aparte Ursache: eine solche nämlich, die sozusagen vorausberechnend eine ganze Reihe von Ursache-Wirkung-Beziehungen im Blick auf ein vorgefaßtes Ziel hin ausrichtet. Nun ist das Ganze der Natur »nach der Verstandesansicht« ein durchgängiger Kausalzusammenhang. Wird der seinerseits teleologisch, vom Vernunftstandpunkt aus betrachtet, so wird angenommen, sein Mechanismus sei abermals kausal ausgelöst von einer Vernunftidee, die angibt, worauf der ganze Prozeß hinauslaufen soll. Dies »Woraufhin« oder »Wozu« des ganzen Naturmechanismus nennt Kant den Naturzweck. Da dieser Naturzweck nicht wirklich als Ergebnis einer freien und beabsichtigten Handlung begriffen werden kann, darf man nicht mehr

sagen als dies: alles spielt sich ab, »als ob« der Naturmechanismus im Dienste der Idee wirkte.

Von dem, was genau unter 'Idee' zu verstehen ist (und der Zweck ist ja eine solche), gibt die *KdU* keine wirklich aufklärende Beschreibung, sondern setzt ihr Verständnis, wie so vieles, aus der Lektüre der beiden Vorgänger-Kritiken voraus. Aus dem Kontext des bisher Gesagten ergab sich indes schon, daß die Idee ein Vernunftbegriff ist, daß ihre Leistung – ähnlich der des Verstandesbegriffs – die Vereinigung von Mannigfaltigem ist. Während aber der Verstandesbegriff dem sinnlich Mannigfaltigen Einheit verleiht und es zu einem Objekt macht, verleiht der Vernunftbegriff – oder die Idee – diesen Objekten (und den sie interpretierenden Begriffen) eine übergeordnete Einheit. Man könnte sagen: Die Idee verhält sich zur Kategorie wie die Kategorie zur Anschauung (vgl. *Krv* A 320 = B 376/7).

Erinnern wir uns, was ein reiner Verstandesbegriff oder eine Kategorie ist: nämlich eine Urteilsform, zusammengedrängt in den Begriff eines Typus von Synthesis verschiedener Vorstellungen. Die Kategorien – oder sagen wir: die in Kategorien zusammengezogenen Urteilsformen – bilden universelle Prädikate, die aufgrund ihrer Universalität jedem Objekt als Objekt zukommen (daß es die oder die Größe hat, möglich oder wirklich, rechts von... oder links von ... ist usw.). Sie lenken mithin unsern Verstand auf die Erfahrungswelt. Eine ähnliche Umbildungsoperation kann sich zwischen Kategorien und Idee(n) abspielen. Kant sagt dazu:

Ebenso können wir erwarten, daß die Form der Vernunftschlüsse <in Parallele zu den Urteilsformen oder Verstandesschlüssen>, wenn man die auf sie synthetische Einheit der Anschauungen, nach Maßgebung der Kategorien, anwendet, den Ursprung besonderer Begriffe a priori enthalten werde, welche wir reine Vernunftbegriffe, oder transzendente Ideen nennen können, und die den Verstandesgebrauch im Ganzen der gesamten Erfahrung nach Prinzipien bestimmen werden (KrV A 321 = B 378).

In dieser etwas komplizierten Formulierung wird eine Analogie – ein Vergleich – hergestellt zwischen Kategorie und Idee: jene ist ein reiner Verstandes-, diese ein reiner Vernunftbegriff. Ein reiner Verstandesbegriff ist eine Urteilsform, die gleichsam zusammengezogen (kondensiert) ist in einen universellen Begriff, der auf jeden Gegenstand der empirischen Welt paßt. Ein reiner Vernunftbegriff ist wieder eine Urteilsform (nur nicht des Verstandes, sondern eben der Vernunft), und sie ist wieder zusammengezogen in einen reinen Begriff (wieder nicht der Verstandes, sondern der Vernunft), – aber in einen Begriff, der sich nicht mehr direkt auf Gegenstände der Sinnenwelt bezieht. Worauf denn dann? Auf Kategorien selbst, also auf Einheitsbegriffe niederer Ordnung. Während die Anwendung der Kategorien auf das sinnlich Mannigfaltige den konkreten Begriff eines Objekts – als synthetischer Einheit verschiedener Anschauungen – hervorbringt (z.B. den unseres braunen

Kätzschens), bilde ich durch Anwendung einer Idee auf alle Objekte einen Einheitsbegriff, aus dem sie alle abgeleitet werden können: z.B. den eines Schöpfergottes, der auch das Kätzchen erschaffen hat. (Die umständliche Wendung Kants »wenn man sie auf die synthetische Einheit der Anschauungen, nach Maßgabe der Kategorien, anwendet«, meint einfach nur: »wenn man sie auf Objekte anwendet«. Denn ein Objekt ist nichts anderes als eben eine solche, unter kategoriale Einheitskriterien gebrachte Mannigfaltigkeit sinnlicher Eindrücke). Was passiert aber denn, wenn solche vernünftigen Einheitsgesichtspunkte auf die Objekte angewandt werden? Offenbar mehr und anderes, als wenn die Objekte nur durch die Kategorie hindurch betrachtet werden: denn damit sind sie nur als Gegenstände-überhaupt, nicht speziell als Kätzchen spezifiziert. Um den notwendigen und universellen Verstandesgesetzen Genüge zu tun, muß es keine Katzen geben; aus der Verstandesansicht erscheint ihre Existenz vielmehr zufällig, unnötig. Tatsächlich hätte sich die allgemeine Synthesis (die ihren Sitz im Selbstbewußtsein hat), auf millionenfach andere Weise in die Sinnenwelt einschreiben können; statt katzenartigen Raubtieren hätte sie schwer vorstellbare phantastische Wesen erschaffen können, die aber alle pünktlich unter Prädikate wie Quantität, Qualität, Relation und Modalität fallen würden. Vom Vernunftstandpunkt dagegen ist die Existenz unseres braunen Kätzchens völlig begründet, denn Gott – die Zweckidee der Naturproduktivität – hat es so gewollt. (Er hat ein ökologisches System von der Art gewollt, daß, wie Kant sagen würde, seine Freiheit sich auf die Bedingungen eingeschränkt hat, unter denen (die konkreten Naturgesetze) durchgängig mit sich selbst zusammenstimmen (A 301 = B 358) – das meint: nach Prinzipien, die den Geschöpfen das Miteinanderdasein in einer zweckmäßigen – ideebezogenen – Welt ermöglicht, deren Teile Zusammenstimmen und ein kohärentes Ganze bilden).

Welches ist also die Funktion der Vernunft in ihren Schlüssen? Diese: Bedingungen in der Erscheinungswelt herzustellen, »unter denen sie durchgängig mit sich selbst zusammenstimmt« (A 301 = B 358). Kant sagt auch: »In der Tat ist Mannigfaltigkeit der Regeln <des Verstandes, also der Kategorien> und Einheit der Prinzipien eine Forderung der Vernunft, um den Verstand mit sich selbst in durchgängigen Zusammenhang zu bringen, so wie der Verstand <seinerseits> das Mannigfaltige der Anschauung unter Begriffe und dadurch jene in Verknüpfung bringt« (A 305 = B 362). Die Erklärung, die Kant für diese Operation liefert, ist nicht besonders durchsichtig. Ihr Verständnis bleibt dem aber nicht erspart, der Kants kühne Konstruktion ernstnehmen will, wonach das Gesamt der Natur, materialiter betrachtet, auf eine Begründung aus Vernunftideen aus sei.

Das Verhältnis der Verstandes- und Vernunftoperationen ist bestimmt im Ersten Buch der transzendentalen Dialektik – leider auf nicht sehr zugängliche

Weise. Am Verständnis dieser Überlegungen hängt die Einsichtigkeit der argumentativen Grundoperation der Kritik der Naturteleologie. Die ist im Text der *KdU* mehr vorausgesetzt als entwickelt; ohne sie ganz zu überblicken, kann man nicht hoffen, das Werk und seinen Anspruch auf systembeschließende Funktion der kritischen Arbeit Kants zu fassen.

Kant hat die Ideen – als reine Vernunftbegriffe – in Analogie zu den Begriffen des Verstandes 'deduziert'. Dabei legt er besonderes Gewicht auf die Unterscheidung der inhalts-indifferenten allgemeinen und der sog. transzendentalen Logik, die ihre (inhaltlich bestimmten) Begriffe reinen Vorstellungssynthesen (Anschauungs-Komplexionen) einprägt und sie so als Objekte überhaupt konstituiert. Denn auch die Begriffe der Metaphysik (die Ideen) sind unerachtet ihrer Apriorität nicht leer oder formal, sondern gegenstandsbezogen. Ihre Quelle ist aber nicht der Verstand, sondern die Vernunft, die freilich nur eine bestimmte isolierte Funktion oder Gebrauchsweise des ersten ist (eine andere ist die Urteilskraft) <vgl. § 3 der *Anthropologie*>. Diese Funktion entwickelt Kant aus den drei Unterkategorien der Modalität; danach wären Urteile des Verstandes problematisch, solche der Urteilskraft assertorisch und die der Vernunft apodiktisch. Um apodiktisch zu sein, müssen sie als notwendige Konklusionen aus syllogistisch aufgebauten Urteilen hervorgehen, einem Obersatz (oder einer allgemeinen Inferenzregel) und einem Untersatz, dessen 'Bedingung unter die angegebene (oder umgekehrt: erschlossene) allgemeine Regel (eben den Obersatz) subsumiert wird' (vgl. *Logik* Jäsche <AA IX, S. 120>; auch Refl. Nr. 5552 <AA XVIII, S. 223>: »Ein jeder Vernunftschluß ist nichts anders als ein Urteil vermittelt der subsumption seiner Bedingung unter einer allgemeinen Regel, welche also die Bedingung von der Bedingung des Schlußsatzes ist.«). Vernunftschlüsse sind darin von Verstandesschlüssen unterschieden, daß der Untersatz ein Argument enthält, das nicht »unmittelbar« (analytisch) aus dem Obersatz fließt. So schließt der Obersatz »Katzen haben ein Fell) [(x) (xA – xF)] nicht logisch ein den andern »F. ist ein Kätzchen«, in dem ein konkreter (»besonderer«) Gegenstand – »eine Erkenntnis«, sagt Kant – unter eben das Prädikat subsummiert wird, das im Obersatz in Subjektstellung sich befand. Im Schluß (»F. hat ein Fell«) bestimmt man also, in Kants Worten, das Subjekt der Minor (»F.«) durch das Prädikat der Inferenz-Regel, die im Obersatz aufgestellt war ('ein-Fell-haben'), oder: man bestimmt das Besondere durch das Allgemeine (*KrV* A 304); und dieser Schluß ist *notwendig*, wie immer es um die Wahrheitswerte der Major und der Minor bestellt sein mag.

Wie indes die Urteilsformen des Verstandes eines reinen und eines 'inhaltsbezogenen' Gebrauchs fähig sind (als Kategorien nämlich), so auch die Formen der Vernunftschlüsse. So wie ersterer die transzendente Logik, so ergibt letzterer die Metaphysik (*KrV* A 299); deren »Grundsätze« sind nicht schematisierte (angewandte) Kategorien, sondern »Ideen«. Zu Ideen gelangt

die Vernunft durch wiederholt – rückläufig – angewandte Schlüsse desselben Musters wie eben angegeben. Der Obersatz eines Vernunftschlusses kann seinerseits als Schluß eines höheren Syllogismus (»Prosyllogismus«) interpretiert werden, dessen Obersatz abermals als Schluß einer ihm übergeordneten Syllogismus aufgefaßt wird usw., bis einmal ein Prädikat erreicht wird, unter das sich alle Objekte (»Erkenntnisse«) als ihre »Bedingung« subsumieren lassen. Diese zu immer umfassenderen Prädikaten aufsteigende Schlußfolge ist klarer in einer Reflexion (Nr. 5553 <AA XVIII, S. 221 f.>) beschrieben:

So wie sich die Sinne verhalten zum Verstande, so der Verstand zur Vernunft. Die Erscheinungen der ersteren bekommen in dem zweiten Verstandeseinheit durch Begriffe und Begriffe in dem dritten Vermögen Vernunftseinheit durch Ideen (durch prosyllogismen wird immer ein höheres subjekt gefunden, bis endlich kein anderes mehr gefunden werden kann, wovon das vorige praedikat wäre; eben so bei bedingten schlüssen, da aber beweiset der prosyllogism die minorem.

Da die vollständige Reihe der Bedingungen nicht ihrerseits in die Reihe fallen kann, muß dieses basale Prädikat un-bedingt heißen (*KrV A 307/8*; Refl. Nr. 5552, l.c., S. 222: »die Vernunft steigert dieses Verhältnis nur bis zur Bedingung, die selbst unbedingt ist«). Ein Un-bedingtes könnte der am Leitfaden der Kausalität im Unendlichen sich verlaufende Verstand niemals erfassen, »und doch verlangt die Vernunft dasselbe als die Totalität der Bedingungen, weil sie das objekt selbst machen will. (Refl. 5552 <l.c., S. 221, Z. 4 ff.>). Dies höchste Prinzip der ganzen Reihe ist somit nicht analytisch zu gewinnen (Bedingtes führt immer nur zu Bedingungen, nie zu einem Un-bedingten), sondern könnte nur synthetisch verfaßt sein (*KrV A 308*). Hier bricht der rein logische Vernunftgebrauch ab und verwandelt sich in einen 'realen', der sich freilich in transzendenten Sätzen ausdrückt, die zwar empirische Regeln der objektiven Welt aus Prinzipien zu deuten beanspruchen, selbst aber nicht mehr in Erkenntnisse aufgelöst werden können. Im Falle des Begriffs des Unbedingten wird sogar beansprucht, die Totalität (das ist die wieder in Einheit befaßte, synthetische Mannigfaltigkeit) des Bedingten zu deduzieren – eine Démarche, mit der die Philosophie zu »schwärmen« anfängt oder die sie nur als »eine bloße Petition oder ein Postulat«, ja »als eine Vorschrift, die Vollständigkeit aller Verstandeserkenntnis in der subordination zu suchen« gelten lassen darf (Refl. Nr. 5552 <AA XVIII, S. 222 f. und S. 226>).

Die Begriffe der reinen Vernunft – sozusagen ihre Kategorien – werden ebenso wie die des Verstandes aus Urteilsformen abgeleitet. Dabei scheiden die Kategorien der Quantität (die Obersätze von Vernunftschlüssen sind immer Allsätze) und der Qualität aus (Verneintheit ober Bejahtheit des Schlusses sind gleichgültig) – ebenso die Modalität, denn diese Kategorie diene ja schon zur Abgrenzung der Vernunftfunktion von der des Verstandes

und der Urteilskraft. Vernunftschlüsse sind prinzipiell apodiktisch. Die Deduktion der drei Vernunftideen am einzigen Leitfaden der Relation hat in der Tat etwas Künstliches. So präsentiert sich das Unbedingte erstens als kategorische Synthesis in einem Subjekt, zweitens als hypothetische Synthesis der Glieder einer Reihe und drittens als disjunktive Synthesis der Teile eines Systems (*KrV A 323*).

Dem entsprechen die Ideen der unbedingten Einheit des Subjekts (Freiheit, Psychologie), der Allheit der Erscheinungen in der Welt als bezogen auf eine unbedingte Einheit (Kosmologie, Teleologie der Natur) und die absolute Einheit der Bedingung aller Gegenstände überhaupt (Gott, Theologie). Man kann sich fragen (und das ist in der Kant-Literatur zuweilen geschehen), ob Ideen – als Vorstellungen von Bedingungs-Totalitäten – per definitionem noch Begriffe heißen dürfen oder, wie das *Opus postumum* erwägt, ihrer Singularität halber als Anschauungen gelten müssen. Das könnte Anlaß sein zu einer Diskussion des Sonderstatus von Totalitäten, die ja keine Universalialia, sondern wieder in Einheit umgewendete Allgemeinheiten sind. Eine Totalität von Bedingungen könnte tatsächlich nur ein anschauender Verstand überblicken; der unsrige, diskursiv, muß am Leitfaden der Kategorien das Erfahrungsmaterial durchgehen und kann die teleologische Ausrichtung der Natur sinnvoll nur postulieren (*KdU § 77*).

Nach diesen etwas komplizierten Vorüberlegungen können wir jetzt die Grundfrage der *Kritik der Urteilskraft* in anderer Wendung stellen. Es ist die nach Prinzipien für die Einheit der Natur als eines Systems der (schon durch Kategorien bearbeiteten) Erfahrung. Ein solches Prinzip war im theoretischen Rahmen der ersten Kritik grundsätzlich gar nicht zu entfalten, da deren 'höchster Punkt' nur die Verstandeseinheit (das Selbstbewußtsein) war; aus dieser fließen zwar die reinen Grundsätze aller Naturerkenntnis; als synthetische Sätze a priori kommen sie aber prinzipiell gar nicht in Frage zur Erklärung der besonderen, der empirischen Gesetze der Natur. Mithin bedarf es eines höheren Prinzips, noch *über* den Grundsätzen des reinen Verstandes – und dieses konnte letztlich nur als Idee – als Vernunftzweck – der material betrachteten Natur bestimmt werden. Die Frage, wie denn aus den (zu) allgemeinen Gesetzen des Verstandes die besonderen Naturgesetze sich spezifizieren lassen, war schon schon am Ursprung der *Metaphysische<n> Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, wo Kant gehofft hatte, durch eine Kombination der Verstandesgrundsätze mit mathematischen Prinzipien etwas weiter in die Besonderheit des Systems der Naturgesetze einzudringen. Aber erst mit dem Gedanken eines idealen Endzwecks der Naturevolution glaubte er, sich des heuristischen Prinzips versichern zu können, aus dem die empirische Natur (*materialiter considerata*) als das System einsichtig gemacht werden kann, als das unsere Vernunft sich getrieben sieht, sie vorzustellen. Insofern ist die Analyse der Struktur des Organismus, die im Zentrum der »Kritik der teleologischen Urteilskraft« steht, von einer gegenüber der Frage

nach der Einheit der Natur als eines Systems der Erfahrung untergeordneten Interesse. 'Zweckmäßig' bedeutet dann, was sich beziehen läßt auf die 'Idee' als 'übersinnlichen Einheitsgrund der Natur und Freiheit' (wie eine leitmotivisch wiederkehrende Formulierung der *KdU* lautet); diese Idee einer Zweckmäßigkeit der Natur läßt sich, wie der VII. Abschnitt der »Einleitung« formuliert, ästhetisch, und sie läßt sich, wie es der VIII. Abschnitt besagt, logisch repräsentieren. Im erste Falle haben wir es mit einer Kritik des Geschmacks (einer gleichsam subjektiven), im zweiten mit einer Kritik der teleologisch Urteilskraft (einer gleichsam objektiven Naturteleologie) zu tun.

Offenbar <schreibt Wilhelm Windelband> liegt dabei das aus der Kritik der reinen Vernunft bekannte Einteilungsschema von Ästhetik und Logik zu Grunde und wird, wie dort auf die Erkenntnis a priori, so hier auf die apriorische Betrachtung der reflektierenden Urteilskraft bezogen. Aber das Gemeinsame für beide Teile bleibt die Vernunftnotwendigkeit einer formalen Zweckmäßigkeit der Natur. Dies war der neue Grenzbegriff, den Kant in der Durchführung der kritischen Metaphysik auf dem Boden der Kritik der reinen Vernunft entdeckte, und so mußten die ästhetische und die teleologische Problemreihe miteinander auf das Prinzip der reflektierenden Urteilskraft konvergieren. (AA V, S. 521)

Die so überaus wirkungsvolle Zusammenfassung der Probleme des organischen Lebens und der Kunst hat sich also unter dem letzten Abschluß Kantischen Weltanschauung bestimmenden Gedanken von der Einheit des Systems der Erfahrung als eines zweckmäßigen Ganzen vollzogen. In den ursprünglichen Voraussetzungen der Kantischen Erkenntnislehre mit ihrer scharfen Sonderung von Form und Stoff lag es begründet, daß der gegebene Inhalt der Erfahrung den synthetischen Formen des Erkenntnisvermögens gegenüber in letzter Instanz etwas Zufälliges bleiben mußte und daß seine Formbarkeit durch Kategorien, seine Subsumierbarkeit unter die Grundsätze eine unbegreifliche, »glückliche« Tatsache bildete, die einen Charakter der Notwendigkeit nicht mehr für die begriffliche Einsicht, sondern nur noch für die teleologische Betrachtung erhalten konnte: von diesem Verhältnis aus gesehen, bildet die Kritik der Urteilskraft eine ebenso unerläßliche Ergänzung für die Kritik der reinen Vernunft wie sie nach seiner andern Richtung durch die Kritik der praktischen Vernunft von Kant gegeben ist. So hat die Gedankenarbeit des 9. Jahrzehnts vollendet, was in der des 8. Jahrzehnts begonnen worden war. (l.c., S. 521/2)

Damit ist das Programm der *KdU* – oder vielmehr: ihres teleologischen Teils – bündig zusammengefaßt. Blicken wir nun zurück auf die verschiedenen Argumentationsschritte, über die wir Einsicht in den Grundgedanken von Kants letzter, systembeschließender Kritik zu erreichen hofften: 1. Allein durch die apriorischen Gesetze des Verstandes (die Kategorien) bleibt die Welt der Gegenstände – die Natur *formaliter definita* – in ihrer konkreten Mannigfaltigkeit (material) unterbestimmt. 2. Die Existenz empirischer

Naturgesetze erfordert nicht minder als die der Verstandesgesetze den Rückgang auf ein Einheitsprinzip, das den Zusammenhang und die wechselseitige Zusammenstimmung der Dinge erklärt. 3. Dies Prinzip kann nicht mehr das für die Einheit der theoretischen Welt verantwortliche, es muß also ein Prinzip der praktischen Vernunft sein (denn nach Kant gibt es über die Theorie hinaus nur die Praxis). 4. Nun ist das Prinzip der Vernunft die Freiheit, und die Freiheit ist das Vermögen, Zwecke zu entwerfen. 5. Ein Zweck ist definiert als die Vorstellung eines Gegenstandes solcherart, daß die Vorstellung als Ursache der Wirklichkeit des Gegenstandes gedacht wird (der Entwurf setzt einen Fluchtpunkt, von dem her die Verwirklichung in Gang gesetzt wird). 6. Folglich findet die *natura formaliter considerata*, Objekt der theoretischen Philosophie, Einsichtigkeit erst in der Perspektive der Vernunft, die sie auf ihren Einheitspunkt hin überschreitet, nämlich ihren Zweck, so wie ihn die Freiheit gesetzt hat. Die Natur ist mithin als zweckmäßiger Organismus einsichtig. Die vorsichtige Formulierung 'ist einsichtig' bietet sich an, um dem Einwand zu entgehen, daß die Teleologie doch lediglich einen Erkenntnis-, keinen Seinsgrund für die Naturbetrachtung an die Hand gibt. Diese Einschränkung ist es ja, die Kant immer wieder in Erinnerung bringt, wenn er sagt: alles spielt sich so ab, 'als ob' die Natur auf Freiheit tendiere; denn die Freiheit, die Idee der Ideen überhaupt, stellt nur ein regulatives, kein konstitutives Prinzip dar (sie leitet unsere Reflexion *über* die Natur, sie konstituiert nicht die *Objektivität* des Erfahrungsganzen der Natur selbst). Warum? Weil die Natur, als Korrelat der apriorischen Gesetze unseres Verstandes, von diesem restlos verstanden werden kann, denn er ist ja das »Vermögen der Gesetze«. Zwischen diesen universellen (weil apriorischen) Gesetzen und den spezifischen Regeln tut sich mithin jener Abgrund auf, den allein die Urteilskraft überspringen könnte. Diese Kluft zwischen der Universalität der rein theoretischen Gesetzgebung und der nur komparativen Allgemeinheit der empirischen Naturregularitäten macht, daß die letzteren als ein Bereich des Kontingenten erscheinen, als »Zufall«. Die Vernunft muß es als einen Mangel ansehen, daß sie durch ihre gesetzgeberische Funktion nicht garantieren kann, daß sich die besonderen Naturgesetze (Regeln) zu umfassenderen systematischen Einheitszusammenhängen zusammenschließen. Denn das heißt ja, daß sie die Einheit der Natur – in der zweiten, materiellen Wortbedeutung – nicht garantieren kann. Vom Standpunkt der Gesetzgebung, wie er den universellen Verstandesgesetzen eignet, muß diese Einheit – auf deren Suche sich die reflektierende Urteilskraft macht – mithin als zufällig, als auch anders sein könnend, erscheinen. (»Zufällig« heißt hier: was in seinem Stoff nicht konstituiert und hinsichtlich seiner Form nicht bestimmt ist durch Gesetze a priori, also durch Kategorien). Nun gehört es zum Wesen der Vernunft, diese Kontingenz zugunsten einer systematischen Einheit aufheben zu wollen, aus der die empirischen Naturgesetze als notwendige Schlüsse folgen.

Das Problem des inneren Sinnes

Das Innere, das Äußere, und die Apperzeption

Zdravko Kobe

Kant schreibt in einer Reflexion, daß »alle weitere Erklärung durch den Verstand von Raum, Zeit und Apperzeption – die als Formen der Sinnlichkeit bzw. des Denkens die drei Grundquellen aller empirischen Erkenntnis ausmachen – unmöglich ist«. ¹ Warum ist die Welt des Menschen in Raum und Zeit, warum hat er kein Vermögen der intellektuellen Anschauung, wie sind die drei Formen überhaupt miteinander vereinbar, auf alle diese Fragen läßt sich nicht anders als mit einer Tatsachenfeststellung antworten, nämlich, daß der Mensch mit einem äußeren und einem inneren Sinn und dem Vermögen zu denken ausgestattet ist. Und selbst dann hat diese Antwort nur eine eingeschränkte Geltung, da sie das Gemüt nicht in seinem reinen Ansichsein darstellt, sondern Erscheinung bezeichnet, Erscheinung des inneren Sinnes. Im Rahmen einer Theorie, die jedes Erfahrungswissen für in einer konstituierenden Weise durch den Erkenntnisapparat des Subjekts vermittelt erklärt, und die aufgrund dessen gewisse Eigenschaften von Gegenständen der Erfahrung schon aus der Natur dieses Apparats a priori abzuleiten imstande ist, nimmt somit der innere Sinn eine ganz besondere Stellung ein. Denn als ein Grundvermögen des Gemüts ist er einerseits für eine der sinnlichen Formen der Erfahrungswelt verantwortlich; zugleich ist er aber dasjenige Mittel, das uns wenigstens eine empirische Erkenntnis von der Beschaffenheit unseres Erkenntnisapparats, von den in der Konstitution der Erfahrung mitwirkenden Faktoren und Prozessen verschaffen kann. Als solcher – als Teil und Ganzes zugleich – muß der innere Sinn einer der Schwerpunkte des transzendentalen Idealismus sein, und auch Kant hat zugegeben, daß »in demselben das Geheimnis des Ursprungs unserer Sinnlichkeit liegt«. ²

Trotzdem sucht man in der *Kritik der reinen Vernunft* wie in den anderen Werken von Kant vergebens nach einer näheren Darstellung der Theorie des inneren Sinnes, seiner Rolle und seines Verhältnisses zum äußeren Sinn einerseits und zur Einheit der Apperzeption andererseits. An den wenigen Stellen, wo diese Frage überhaupt berührt wird, sind nur partielle Bestimmungen gegeben, die dabei nicht immer miteinander vereinbar sind. Wie es oft vorkommt, ist demnach auch hier aus den zerstreuten, mit den Anschwemmungen von vorkritischen Konzeptionen vermischten Fragmenten die entsprechende Theorie erst zusammenzusetzen.

1. Ref. 5041, AA XVIII, S. 70.

2. *KrV*, B 334 A 278.

*

Im Rahmen des traditionellen Modells des Erkennens, dessen Hauptzüge dem Rationalismus und Empirismus gemein waren, beruht die Lehre vom inneren Sinn auf der scharfen Trennung des Äußeren und des Inneren, des Ausgedehnten und des Vorstellungshaften. So bekommt man das gewöhnliche Bild einer transparenten, direkt zugänglichen Innerlichkeit, gegenüber der eine immer wankende Welt der äußeren Phänomene steht. Im Gegensatz zu dieser Auffassung, wo dem inneren Gebiet der Vorstellungen zweifache Überlegenheit der Unmittelbarkeit und vollkommener Gewißheit zukommt, besteht aber das Hauptmerkmal von Kants Betrachtung im strengen methodologischen Parallelismus der beiden Sinne.

»Vermittelst des äußeren Sinnes (einer Eigenschaft unsres Gemüts) stellen wir uns Gegenstände als außer uns, und diese insgesamt im Raume vor. Darinnen ist ihre Gestalt, Größe und Verhältnis gegen einander bestimmt, oder bestimmbar. Der innere Sinn, vermittelt dessen das Gemüt sich selbst, oder seinen inneren Zustand anschaut, gibt zwar keine Anschauung von der Seele selbst, als einem Objekt; allein es ist doch eine bestimmte Form, unter der die Anschauung ihres innern Zustandes allein möglich ist, so, daß alles, was zu den innern Bestimmungen gehört, in Vehältnissen der Zeit vorgestellt wird. Äußerlich kann die Zeit nicht angeschaut werden, so wenig wie der Raum, als etwas in uns.«³

Zwischen den beiden Sinnen läßt sich eine völlig kongruente Reihe von Äquivalenzen ziehen. Wie der äußere Sinn äußere Dinge zum Gegenstand hat, so bezieht sich der innere auf den Zustand des Subjekts und seine Vorstellungen; wie der äußere Sinn seine Gegenstände in die Form der Räumlichkeit setzt, ebenso stellt sie der innere in der Zeit dar; und so wie der äußere seine Erkenntnisse infolge der Einwirkungen der äußeren Dinge bildet, so antwortet auch der innere Sinn auf die Veränderungen im inneren Zustand des Gemüts. Beide liefern uns also Anschauungen zu einer möglichen Erkenntnis, nur sind diese im ersten Fall die Anschauungen der räumlichen Dinge, im zweiten aber die inneren Anschauungen des Gemütszustandes in Form der Zeit, die die Grundlage zur inneren Erfahrung ausmachen.

Die Analogie erstreckt sich aber noch weiter. Nach Kant wird die Erkenntnis eines Gegenstandes nur unter der Bedingung hervorgebracht, daß die zwei heterogenen Bestandstücke, Begriff und Anschauung, zusammentreffen. Diese ist aber uns Menschen dadurch allein gegeben, daß der Gegenstand das Gemüt auf gewisse Weise affiziert. »Die Fähigkeit, Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen, heißt *Sinnlichkeit*.«⁴ Damit die Anschauung entsteht, muß also die Affektion des Gemüts stattfinden, die etwas Mannigfaltiges in ihm hervorbringt.

3. *KrV*, B 37 A 22-23.

4. *KrV*, B 33 A 19.

Sofern nun der innere Sinn in der Tat ein Sinn und also passiv ist, müssen die angegebenen Bedingungen auch für ihn ihre Gültigkeit erweisen. Das Subjekt kann demnach eine Vorstellung von sich selbst nur dadurch bekommen, daß sein Gemüt affiziert wird, daß also in ihm Empfindungen auftreten, die dann von ihm in die innere Erfahrung vereinigt werden. Weil der Gegenstand dieser Erkenntnis sein eigenes denkendes Ich ist, muß zum Unterschied von den Vorstellungen der äußeren Objekte die Affektion aus seiner eigenen Tätigkeit entspringen. Affektion ist insoweit Selbstaffektion, was ihr eine größere Dignität geben mag, es handelt sich aber immer noch um eine passiv wahrgenommene Veränderung des inneren Zustandes, die als Wahrnehmung für ihr Mannigfaltiges auf Eindrücke angewiesen ist.

Aus der sinnlichen Natur der inneren Erkenntnis folgt ferner, daß die Seele auch sich selbst nicht als etwas Ansichseiendes erkennen kann. Weil wir uns der Vorstellungen als in der Zeit bestimmt bewußt sind, indem wir in der inneren Welt die Veränderungen und den Wechsel verschiedener Gemütszustände wahrnehmen, läßt der phänomenale Status der Zeit keine andere Erklärung zu, als daß das empirische Selbstbewußtsein ebenso zu Erscheinungen gehöre. Die innere Welt verliert damit den Vorzug, der ihr im traditionellen Modell des Erkennens eigen war, da sie – in genau demselben Sinne wie die äußeren Dinge – sich als vermittelt und durch die kontingenten Eigenschaften des inneren Sinnes geprägt erweist. Wäre dieser anders beschaffen, als er tatsächlich ist, wäre die Form seines passiven Anschauens verschieden, oder wäre die innere Anschauung sogar aktiv und intellektuell, so würde unsere Selbsterkenntnis uns in einer ganz anderen Gestalt zum Vorschein bringen.

Allgemein genommen, gelten also alle Bedingungen der Sinnlichkeit wie für den äußeren so auch für den inneren Sinn. Doch sobald die Frage von ihren jeweiligen Rollen in der Konstruktion der Erfahrung gestellt wird, zeigt sich, daß die Sache doch nicht so einfach ist. Die erste Schwierigkeit steckt schon darin, daß die Zeit nicht nur formale Bedingung der inneren Erfahrung ist, sondern sich zugleich auf die Erscheinungen der äußeren bezieht. Auf gewisse Weise sind die Zeitbestimmungen noch mehr als mit den inneren, mit den äußeren Phänomenen verbunden, da es eben die räumliche Substanz ist, die uns eine Anschauung vom Beharrlichen verschafft, das eine allgemeine Bedingung der kategorialen Bestimmung von Zeitverhältnissen in der Erfahrungswelt ist. Und selbst wenn der Stellenwert des Raums in der Bestimmung der Zeit beiseite gelassen wird, bleibt die Tatsache, daß wir uns die materiellen Dinge doch in Raum *und* Zeit vorstellen. Wenn es aber unmöglich ist, die Zeit anders als mittels des inneren Sinnes anzuschauen, so folgt, daß an der Konstitution der äußeren Erfahrung auch der innere Sinn teilnimmt. Und anders kann es auch nicht sein, denn – wie Kant zu wiederholen pflegt – alle uns zugängliche Dinge sind nur Erscheinungen, d.i. bloße Vorstellungen, die dem erkennenden Subjekt »inhärieren«.

»Weil alle Vorstellungen, sie mögen nun äußere Dinge zum Gegenstande haben, oder nicht, doch an sich selbst, als Bestimmungen des Gemüts, zum innern Zustande gehören; ... so ist die Zeit eine Bedingung a priori von aller Erscheinungen überhaupt, und zwar die unmittelbare Bedingung der inneren (unserer Seele) und eben dadurch mittelbar auch der äußern Erscheinungen.«⁵

Der innere Sinn hat somit Vorrang vor dem äußeren. An der angeführten Stelle ist seine Überlegenheit um so ersichtlicher, als Kant uns erklärt, daß die Zeitlichkeit der äußeren Erfahrung durch die Zeitverhältnisse in der inneren Anschauung vermittelt wird.

Die zweite Schwierigkeit, übrigens eng mit der ersten verbunden, bezieht sich auf die Frage der Natur des im jeweiligen Sinn gegebenen Mannigfaltigen. Es ist leicht sich klarzumachen, wofür das Mannigfaltige des äußeren Sinnes stehen soll – es handelt sich wohl um rohe Empfindungen von materiellen Dingen, um die nachgebliebenen Spuren ihrer kausalen Wirkungen. Es verhält sich aber ganz anders mit dem Mannigfaltigen des inneren Sinnes. Insbesondere, weil Kant diese Rolle den Gefühlen abzulehnen scheint, indem er ausdrücklich betont,⁶ daß der Ausdruck Empfindung im Fall des Gefühls der Lust und Unlust in einer ganz anderen Bedeutung verstanden wird, als wenn er für die Eindrücke des äußeren Sinnes steht. Hume hat bereits hervorgehoben, im Gemüt sei keine Vorstellung des Ichs selbst zu finden, in ihm bestehe vielmehr nur der Wechsel von solchen und anderen konkreten Vorstellungen, die sich immer auf etwas anderes beziehen; und auch Kant hat zugegeben, daß »den eigentlichen Stoff, womit wir unser Gemüt besetzen, die Vorstellungen äußerer Sinne ausmachen«,⁷ daß es eben die äußeren Dinge sind, »von denen wir doch den ganzen Stoff zu Erkenntnissen selbst für unsern inneren Sinn her haben«.⁸ Das Problem liegt somit darin, daß der innere Sinn kein eigenes Mannigfaltiges zu haben scheint, und auch zur Selbsterkenntnis des Menschen von dem abhängt, was ihm die äußeren Sinne zur Verfügung stellen.

Zu beiden soeben angeführten Bedenklichkeiten gesellt sich noch ein dritter Einwand. Wenn sich der innere Sinn in der Tat über die ganze Sphäre des Geistes erstreckt, was als Folge des konsequent durchgeführten Parallelismus entstehen muß, wäre es uns also nur auf diese empirische Weise möglich, sich der Vorstellungen bewußt zu werden, so würde sich der Begriff des Selbstbewußtseins als höchst problematisch erweisen, da dann kein einziger Fall eines von dem inneren Sinn unabhängigen Bewußtseins übrigbleiben würde. Man weiß aber, mit welchem Eifer Kant auf der Unterscheidung von diesen zwei so heterogenen Fähigkeiten des menschlichen Gemüts insistierte, und daß seiner Meinung nach eine der Hauptquellen der Irrtümer in der

5. *KrV*, B 50 A 34. Cf. auch *KrV*, A 99, und Ref. 5636.

6. Cf. *KdU*, TWA X, S. 118.

7. *KrV*, B 67.

8. *KrV*, B xxxix, Anm.

Philosophie darin zu sehen ist, daß man diese zwei Begriffe für einerlei zu erklären pflegt.⁹

Es scheint also genug Belege und vor allem ganz sachliche Gründe zu geben, die uns trotz Kants Zuneigung zur vollkommenen Analogie zwischen innerem und äußerem Sinn erlauben, sogar nötigen, diesen groben Parallelismus aufzugeben. Fast alle Interpreten entschließen sich deshalb lieber für eine Erklärung, die sich durch Annahme von Wissen besonderer Art auszeichnet. Es handelt sich um den Typ des Wissens, der auf der transzendentalen Einheit des Bewußtseins beruht, worin ich nach Kants Worten meiner selbst bewußt bin, »nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur *daß* ich bin.«¹⁰ Dieses Bewußtsein ist weder eine empirische noch intellektuelle Erkenntnis, es ist vielmehr ein bloßes, d.i. inhaltsloses Selbstbewußtsein. Insofern ist es zwar durchaus leer, ermöglicht aber doch die Einrichtung eines reinen Punkts der Selbsttransparenz, der der empirischen Determination entnommen ist. Vor allem aber fungiert es als Grundlage, woran auch *andere besondere Arten des Wissens*, die noch nicht zur Dignität der Erkenntnis erhoben sind, *anknüpfen können*. Denn wenn intellektuelles Bewußtsein der Konstitution des Gegenstands der (äußeren) Erfahrung vorgeht, so muß es auch zu dem Zeitpunkt, in dem in unserem Gemüt die ersten Empfindungen vorkommen, bereits seine Tätigkeit ausüben. Damit ist aber neben der transzendentalen Einheit der Apperzeption noch eine Stelle für eine neue Art des Bewußtseins freigemacht, die allerdings empirisch sein mag, die aber dessen ungeachtet nicht zur Erkenntnis im Kants emphatischen Sinne gerechnet werden kann. In einer sehr wichtigen Reflexion gegen den Idealismus kann man in der Tat eine dreistufige Gliederung des Bewußtseins finden, die sich in völlige Übereinstimmung mit solchen Interpretationsversuchen bringen läßt.

»Bey dem Unterschiede des Idealismus und Dualismus ist zu unterscheiden das transcendente Bewusstseyn meines Daseyns überhaupt. 2. meines Daseyns in der Zeit, folglich nur in Beziehung auf meine eigene Vorstellungen, so fern ich durch dieselbe mich selbst bestimme. Dieses ist das empirische Bewusstseyn meiner selbst. 3. Das Erkenntnis meiner selbst als in der Zeit bestimmten Wesens. Dies ist das empirische Erkenntnis.«¹¹

Von entscheidender Bedeutung ist natürlich der zweite Punkt, »das Bewußtsein meines Daseins in der Zeit«, das *nicht mehr* bloße Form der Apperzeption ist, da es mit einem Inhalt ausgestattet ist, zugleich steht es aber *noch vor* der Konstitution der Erfahrung im vollen Sinne. Um was für ein Bewußtsein handelt es sich eigentlich? Zunächst ist es offenbar, daß darin als empirischem Bewußtsein bereits das Moment der Empfindung enthalten sein

9. Cf. *Anthropologie*, TWA XII, S. 430-431, und *KrV*, B 153.

10. *KrV*, B 157.

11. Ref. 6313, AA XVIII, S. 615.

muß, das vermutlich aus dem äußeren Sinn stammt. Diese Vorstellungen sind dazu den Zeitverhältnissen unterworfen – und insofern liegt es nahe, sie als durch den inneren Sinn vermittelt zu betrachten – dennoch ist aber die hier vorkommende Zeit noch nicht die bestimmt erkannte Zeit, wie sie uns in der äußeren Erfahrung erfassbar ist, da ihr jede konkrete Bestimmung mangelt; als solche kann sie aber nur eine andere, unbestimmte, subjektive Zeit sein.¹² Vorstellungen, die den Inhalt dieses Bewußtseins ausmachen, drücken schließlich keine notwendigen und für jeden verbindlichen Beziehungen aus, indem ihre Verhältnisse zueinander von den völlig zufälligen Umständen des Erfahrens abhängen, die ihr Auftreten im Gemüt in der gegebenen Folge bewirken. Was ihnen abgeht, ist die objektive, allgemeingültige Bestimmung, ihre Gültigkeit ist nur eine subjektive. In diesem Sinne sagt Kant, daß ich mit ihnen noch nicht die Gegenstände bestimme, sondern durch sie als meine Modifikationen nur selbst bestimmt sei.

Beim empirischen Bewußtsein handelt es sich also nach dieser Interpretation um das Bewußtsein dessen, was mir den kontingenten Umständen gemäß die äußeren Sinne darbieten und was aus diesem Grunde nur subjektiv und unbestimmt ist. Es handelt sich um ein Bewußtsein der Vorstellungen, auf die noch nicht die (dynamischen?) Kategorien angewandt worden sind; es handelt sich um ein Bewußtsein der Empfindungen oder Erscheinungen, sofern der Begriff der Erscheinung nicht im weiteren Sinne verstanden wird, sondern laut Kants Erklärung, daß Erscheinung ein »unbestimmter Gegenstand einer empirischen Anschauung heißt«.¹³ Soll nun aus diesen subjektiv gegebenen Vorstellungen eine objektive Erkenntnis gebildet werden, so müssen sie gewissen apriorischen Regeln gemäß bestimmt werden.

»Empirische Erkenntnis oder innere Erfahrung besteht im Übergang von diesem Zustand, der, je nach dem, ob diese oder jene Interpretation angenommen wird, als subjektiver oder unbestimmter erklärt wird, in den objektiven Standpunkt, d.h. in die Konstitution des Gegenstandes des inneren Sinnes.«¹⁴

Auf diese Weise zeigt sich, wie Kant behaupten kann, daß alle Vorstellungen im inneren Sinn enthalten sind. Der innere Sinn des subjektiven Bewußtseins

12. Cf. z.B. P. Lachière-Rey, *L'idéalisme kantien*, Vrin, Paris 1950, S. 66, Anm. 2: »Nach dem soeben angeführten Text [der Reflexion 6313] könnte man vermuten, daß sowohl im empirischen Bewußtsein wie in der empirischen Erkenntnis das Ich in der Zeit stehe. Wir glauben, daß dies keineswegs der Fall ist: die in empirisches Bewußtsein eingreifende Zeit ist eine Zeit, die bloß durch individuelle psychologische Erscheinungen bestimmt ist.«

13. *KrV*, B 34 A 20. In diesem Zusammenhang cf. besonders G. Prauss, *Erscheinung bei Kant*, De Gruyter, Berlin 1971. Prauss schreibt sonst dem Bewußtsein der Erscheinung einen insgesamt wirklichen Charakter zu, der in einer eigentümlichen Art des Urteils zum Ausdruck kommt, nämlich im Wahrnehmungsurteil, wenn ich in meinen Sinnen vorhandene Gegebenheiten nicht als objektive Eigenschaften der Dinge selbst auspreche, sondern nur behaupte, *es scheint*, daß etwas der Fall ist.

14. P. Lachière-Rey, *op. cit.*, str. 65, Anm. 2.

ist nicht ein Sinn in derselben Bedeutung wie der äußere, dessen Gegenstände immer als bereits konstruiert betrachtet werden, und auch nicht in derselben Bedeutung als der objektiv gemachte innere Sinn, dessen Gegenstand die durch Kategorien bestimmte Erfahrung von dem Zustand unseres Gemüts ist. In diesem »nichtobjektiven« Sinn steht er bloß für die unmittelbare vorkategoriale Selbstpräsenz des Gemüts in Beziehung zu seinen eigenen Vorstellungen – mögen sie nun aus den Sinnen oder aus dem reinen Denken stammen – die jeder Erfahrung vorangeht und eine vorbereitende Phase für diese darstellt. Als solcher kann er nicht als Erkenntnis aufgefaßt werden, er bildet aber doch denjenigen minimalen Punkt reiner Intellektualität, der das selbstbewußtseiende Ich über Erscheinungen erhebt.¹⁵

*

Diese Interpretation hat zweifellos mehrere Vorteile. Sie ist durch manche Belege aus Kants Schriften unterstützt, den Kategorien ist ihre konstitutive Rolle in der Umwandlung des Subjektiven ins Objektive zugewiesen, die Apperzeption und das subjektive Bewußtsein sind den Phänomenen entnommen, die Bedenklichkeiten des inneren Sinnes scheinen aufgehoben; als ein weiterer, für sie sprechender Grund, kann noch ihre Übereinstimmung mit den Voraussetzungen von Kants praktischer Philosophie zugesetzt werden. Man kann sogar sagen, daß durch sie der Standpunkt beschrieben ist, den Kant selbst innig hegte. Alles verläuft also glatt, sogar zu glatt. Auf diese Weise finden wir uns nämlich wiederum dem traditionellen Modell der Erfahrung gegenübergestellt, das aber für Kants Grundentdeckung blind ist.

Die vorgeschlagene Interpretation setzt nämlich ausdrücklich voraus, daß die ersten sinnlichen Impressionen, wie sie dem Gemüt unabhängig von seiner Tätigkeit gegeben werden, bereits die Einheit der Vorstellung besitzen. Indem die Sinne durch einen Gegenstand affiziert werden, treten nach dieser Voraussetzung ins Gemüt Vorstellungen ein, die wegen ihrer Winzigkeit und Flüchtigkeit freilich nicht immer unmittelbar beobachtet werden können, die aber als Vorstellungen bereits auf etwas anderes, auf ihre Objekte bezogen sind. So kann etwas Rotes eine Empfindung in uns hervorbringen, die schon an sich ihren Gegenstand hat und etwas Rotes vorstellt. Diese elementaren, gewöhnlich einfachen Vorstellungen machen demnach die Grundbestandteile, Atome der Erfahrung, Quanta des objektiven Wissens aus, die vom Subjekt schon fertig vorgefunden werden. Ehe noch irgendeine Ausübung seiner tätigen Kraft stattgefunden hat, steht ihm bereits eine Menge von diskreten einheitlichen Vorstellungen zur Verfügung, die nur noch (fast mechanisch)

15. In dieser Intellektualisierung des nichtobjektiven inneren Sinnes ging ein Lachièze-Rey so weit, daß er dem empirischen Bewußtsein sogar die Zeitlichkeit abzulehnen bereit war: »Empfindung, die als Anlaß zur Äußerung der Tätigkeit dient, befindet sich nicht in der Zeit, wenn sie abgesondert betrachtet wird...« (P. Lachièze-Rey, *op. cit.*, S. 37.)

miteinander kombiniert werden sollen. – Im Gegensatz dazu besteht aber Kants Grundbehauptung eben darin, daß das Denken in seiner Synthesis der Erfahrung keine schon vorgefundenen Atome des Wissens verwenden kann. Alles, was ihm die Sinnlichkeit bieten kann, ist nur ein chaotisches, unverbundenes, rhapsodisches »Gewühle der Erscheinungen«,¹⁶ worin keine Ordnung und keine Einheit zu finden ist. Sinne geben uns keine Vorstellungen, sondern bloßes Mannigfaltiges, das »an sich zerstreut«¹⁷ angetroffen wird. Die Einheit kann darum kein Ausgangspunkt sein, sondern ist immer nur Resultat, sie kann nicht gegeben werden, sondern ist vielmehr immer gemacht, und wo man es mit ihr zu tun hat, da ist schon der Verstand mit seiner Tätigkeit gewesen. »Unter allen Vorstellungen ist die *Verbindung* die einzige, die nicht durch die Objekte gegeben, sondern nur vom Subjekte selbst verrichtet werden kann.«¹⁸

Ist uns aber durch die Sinne bloß das Mannigfaltige der Anschauung gegeben, das *ohne Einheit* ist, so hat das zur Folge, daß sinnliche Empfindungen vor der Tätigkeit des Denkens überhaupt nicht zu den Vorstellungen gerechnet werden können, da die Einheit eine ihrer Wesensbestimmungen ist. Eine Vorstellung ohne Einheit ist überhaupt keine Vorstellung.¹⁹ Als bloße Wirkung einer unbekanntes Ursache ist das Mannigfaltige nichts als eine positive, tatsächliche Bestimmung unseres Gemüts. Der Grund seines subjektiven Status liegt somit nicht darin, daß es als Folge der zufälligen empirischen Umstände entstanden ist und daß seine Verbindung im inneren Sinn nicht objektiv bestimmt sei, sondern vielmehr darin, daß in ihm überhaupt keine Verbindung vorhanden ist – es ist eben darum subjektiv (und nicht objektiv), weil es sich auf kein Objekt bezieht, weil es selbst überhaupt nichts vorstellt, weil es mit einem keine Vorstellung ist, sondern nur Materie für diese.²⁰

Soll aus dem in der Anschauung gegebenen Mannigfaltigen eine Anschauung werden, soll es die Einheit der Vorstellung erlangen, so muß auch hier zuerst die Verbindung hergestellt werden.

»Die synthetische Einheit des Bewußtseins ist also eine objektive Bedingung aller Erkenntnis, nicht deren ich bloß selbst bedarf, um ein Objekt zu erkennen, sondern unter der jede Anschauung stehen muß, um für mich

16. *KrV*, A 111.

17. *KrV*, A 120.

18. *KrV*, B 130.

19. Cf. H. Robinson, »Anschauung und Mannigfaltiges in der Transzendentalen Deduktion«, *Kant-Studien* 72 (1981), S. 140-148, und »The Priority of Inner Sense«, *Kant-Studien* 79 (1988), S. 165-182.

20. Cf. Ref. 177 (AA XV, S. 65): »Empfindungen sind keine Vorstellungen, aber sind die Materie dazu.« Ähnlich auch Ref. 413 (AA XV, S. 167): »Die Eindrücke sind noch nicht vorstellungen, denn diese müssen auf etwas anderes bezogen werden, welches eine Handlung ist. Nun ist die reaction des Gemüths (der Rückschlag) eine Handlung, welche sich auf den Eindruck bezieht und, wenn sie allein genommen wird, nach ihren besonderen Arten categorien heißen.«

Objekt zu werden, *weil auf andere Art, und ohne diese Synthesis, das Mannigfaltige sich nicht in einem Bewußtsein vereinigen würde.*«²¹

Das »subjektive« empirische Bewußtsein der Folge der *Vorstellungen*, das von der oben dargestellten Interpretation für ihre unmittelbare Manifestation ausgegeben worden ist, drückt somit keinesfalls die unverarbeiteten Gegebenheiten der Sinne aus, sondern enthält ebensogut eine Synthesis. Ja, insofern diese Verbindung nur für die kategoriale Verbindung, die objektiv gültig ist, stehen kann, fällt jedes mögliche Bewußtsein der Vorstellungen als Vorstellungen mit der Konstitution des Gegenstandes des inneren Sinnes, d.h. mit der inneren Erfahrung zusammen. Eine Alternative wirkt sich selbst ausschließend: entweder ist die Synthesis des Mannigfaltigen noch nicht ausgeübt worden, in diesem Fall sind jedoch in mir keine Vorstellungen vorhanden und ich bin mir keiner Sache (nicht einmal mir selbst) bewußt, oder es sind bereits die Kategorien darauf angewandt worden, die freilich das Bewußtsein möglich machen, allein dieses ist dann eben objektiv, nicht mehr »subjektiv«. Wollte man somit den Zustand des Bewußtseins, wie es vor der Konstitution der Erfahrung oder Anwendung der Kategorien ist, beschreiben, oder wollte man aus einem konkreten Bewußtsein alle synthetischen Zusätze des Denkens wegnehmen, dann würde man kein reines, nicht-phänomenales Subjekt bekommen – im Gegenteil, man würde dann alles verlieren.

»Denn wenn wir dartun können, daß unser Erkenntnis von Dingen, selbst das der Erfahrung nur unter jenen Bedingungen allein möglich sei, so sind nicht allein alle andere Begriffe von Dingen ... für uns leer und können zu gar keinem Erkenntnis dienen, sondern auch alle data der Sinne zu einer möglichen Erkenntnis würden ohne sie niemals Objekte vorstellen, ja nicht einmal zu derjenigen Einheit des Bewußtseins gelangen, die zum Erkenntnis meiner selbst (als Objekt des inneren Sinnes) erforderlich ist. Ich würde gar nicht einmal wissen können, daß ich sie habe, folglich würden sie für mich, als erkennendes Wesen, schlechterdings nicht sein.«²²

Kategorien sind nicht nur Bedingungen der äußeren Erfahrung, sondern sie bedingen *jedes* Bewußtsein, auch das wirkliche Bewußtsein der Vorstellungen, weil vor der kategorialen Synthesis dem Mannigfaltigen diejenige Einheit mangelt, die zum expliciten Bewußtsein notwendig ist. Ohne sie würden sinnliche Gegebenheiten ihr regelmäßiges Spiel nach dem Gesetz der Assoziation treiben können, das, wie bei Tieren, gewissen Einfluß auf das Verhalten des Menschen haben würde, und die Sinne würden ihm fernerhin Erscheinungen oder Empfindungen vermitteln, da sie dem Denken vorhergehen und unabhängig von ihm sind. Aber wegen der chaotischen Beschaffenheit eines solchen Stoffes, *würden wir nicht einmal wissen können, daß diese Erscheinungen in uns vorhanden sind.* Wir würden den Tieren

21. KrV, B 138.

22. Brief an M. Herz, 24. Mai 1789.

gleichgemacht, wo nichts als bloß eine kausal bestimmte Reihe der physischen Begebenheiten, ohne irgendeiner Vorstellungswert, besteht.

Aber nicht allein das Bewußtsein der Vorstellungen ist ohne kategoriale Verbindung unmöglich. Weil Kategorien – die nichts als verschiedene Modi der Einigung sind – auf die Konstitution des Objekts eingerichtet sind, ist die ursprünglich entstandene Einheit nicht Einheit des Subjekts und seiner Vorstellungen, sondern die Einheit des äußeren Gegenstands. Indem die Tätigkeit des Denkens das Mannigfaltige durchdringt, bringt sie Einheit und Ordnung hinein, so daß sie, von dem Begriff des transzendentalen Objekts geleitet, das sinnlich Gegebene ursprünglich in den Raum auswirft, wo es seine bestimmte Stelle den Kausalgesetzen gemäß erhält. Im Gegensatz zum traditionellen Idealismus insistiert Kant, »daß äußere Erfahrung eigentlich unmittelbar ist«,²³ und »daß folglich innere Erfahrung selbst nur mittelbar und nur durch äußere möglich ist.«²⁴ In der Synthesis der Erfahrung werden wir uns unmittelbar äußerer Gegenstände bewußt, und erst nachdem das Mannigfaltige der Anschauung in dem Objekt vereinigt ist, ist es möglich, sich auch die Einheit der Vorstellung vorzustellen. Das Bewußtsein der Vorstellungen als Gegenstand des inneren Sinnes ist aus dem des äußeren abgeleitet und sekundär.²⁵ Was gewöhnlich den Ausgangspunkt darstellt, ist hier eben das Endergebnis.

Aus diesen Gründen erweist sich die vorgeschlagene Interpretation, die sich auf »subjektives« Bewußtsein der Vorstellungen vor der Konstitution der äußeren Erfahrung beruft, als unhaltbar. Es ist einfach unmöglich, sich des Mannigfaltigen der Anschauung in seiner inneren Unmittelbarkeit bewußt zu sein, weil in jedem wirklichen Bewußtsein eines Gegenstandes des äußeren *wie des inneren Sinnes* diese vorbereitende Phase der Notwendigkeit nach immer schon überschritten und das Mannigfaltige vereinigt ist. Davon können wir allein vom Standpunkt der schon vollzogenen Synthesis sprechen, sofern diese zu ihrer Ausübung einen Stoff voraussetzt und das Mannigfaltige wohl schon gegeben werden mußte.²⁶ Sein Gegebensein selbst ist jedoch im Zeitpunkt seines Vorkommens nicht beobachtbar, weil das immer schon hinter dem Rücken des Bewußtseins geschehen ist. Seine Daseinsweise ist eben dies »Immer-schon«. Deswegen ist subjektives empirisches Bewußtsein auch keine

23. *KrV*, B 276.

24. *KrV*, B 277.

25. Cf. *KrV*, B 156, wo Kant schreibt, »daß wir die Bestimmung der Zeitlänge, oder auch der Zeitstellen für alle innere Wahrnehmungen, immer von dem hernehmen müssen, was uns äußere Dinge Veränderliches darstellen, folglich die Bestimmungen des inneren Sinnes auf gerade dieselbe Art als Erscheinungen in der Zeit ordnen müssen, wie wir die der äußeren Sinne im Raume ordnen«. Cf. auch *KrV*, B 238 A 193: »Ich werde also, in unserm Fall, die *subjektive Folge* der Apprehension von der *objektiven Folge* der Erscheinungen ableiten müssen.«

26. Cf. hierüber Kieseewetters Brief vom 15. Dezember 1789, zusammen mit der Kants Antwort vom 9. Februar 1790.

selbständige Komponente in der Konstruktion der Erfahrung, sondern eine der transzendentalen Bedingungen, die immer schon ausgefüllt worden sind, damit es möglich war, daß jetzt wirkliches Bewußtsein zustandegebracht werde.²⁷ Es kann sogar behauptet werden, daß das Mannigfaltige überhaupt nichts mit dem Bewußtsein zu tun hat, indem es im Zeitpunkt seines Gegebenseins noch keine Vorstellungswert hat. Empfindungen würden nie etwas anderes als Modifikation eines Wesens sein, wenn das Denken in seiner Synthesis der Erfahrung keinen Erfolg habe. Insofern ist selbst die Vorstellungsnatur des Mannigfaltigen als solchen und sein Verbinden mit dem Bewußtsein (»Bewußtsein der Erscheinung«) Folge einer *nachträglichen* Operation, die alles, was einmal vorstellungshaft und bewußt wird, in der Weise betrachtet, als wäre es von jeher und an sich etwas solches gewesen.²⁸

*

Die Falschheit einer Interpretation ist nun freilich nicht Richtigkeit einer anderen, und die oben angegebenen Vorwürfe behalten nach wie vor ihre Gültigkeit. Wie dann die Apperzeption und beide Sinne in einen Zusammenhang bringen, so daß jene Schwierigkeiten aufgehoben werden? Nach der weit verbreiteten Meinung entspringen diese dem Versuch Kants, beide Sinne analog zu betrachten. Im Gegenteil sind wir aber der Überzeugung, daß der Schlüssel zu ihrer Auflösung gerade darin liegt, ihn zu Ende zu führen.

Zunächst soll erinnert werden, daß bei Kant eine Zweideutigkeit im Gebrauch des Begriffs der Vorstellung besteht. Auf der einen Seite bezeichnet sie alles, was einen Inhalt des Bewußtseins ausmacht, es mag nun kommen, woher es wolle, auf der anderen Seite bezieht sie sich dagegen ausschließlich auf Gegenstände des inneren Sinnes. In der ersteren Bedeutung drückt die Vorstellung die Tatsache aus, daß es eine epistemologisch relevante Beziehung zwischen dem Subjekt und dem jeweiligen Objekt gibt, die wohl auch von jenem abhängt. In *diesem* Sinne ist die ganze Erfahrungswelt nur ein Inbegriff von Vorstellungen. Dies darf jedoch nicht als Behauptung, daß uns ein äußerer Gegenstand *als* Vorstellung gegeben werde und *in uns* sei, verstanden werden

27. Hier mag Kants Bemerkung wiederholt werden, »daß hier nicht von dem Entstehen der Erfahrung die Rede sei, sondern von dem, was in ihr liegt.« (*Prolegomena*, TWA V, S. 170.)

28. Allein, aus der Tatsache, daß das Mannigfaltige der Anschauung nicht unmittelbar beobachtet werden kann, folgt doch allenfalls nicht, daß es ein nicht phänomenales Ereignis oder etwas ist, was ins Gebiet der Dinge an sich eingeordnet werden muß. Denn bei Kant fallen die Bedingungen der unmittelbaren Beobachtbarkeit nicht mit den Kriterien der Erscheinungswirklichkeit zusammen; vielmehr ist für ihn (in der empirischen Bedeutung) wirklich alles, »was mit einer Wahrnehmung nach empirischen Gesetzen zusammenhängt.« (*KrV*, A 377.) Zur Bestätigung der Phänomenalität ist es erforderlich, eine kausale Kette zu finden, die uns von einer wirklichen Erkenntnis bis auf die zu findenden Begebenheit hin leitet, wenngleich diese in der Zeit ihres Auftretens von keinem beobachtet worden ist. Weil nun der Prozeß des Erfahrens ebensogut seine empirische Seite hat, kann auf diese Weise auch der empirische Zeitpunkt festgestellt werden, in dem unsere Sinne von einem Körper affiziert worden sind und das respektive Mannigfaltige ins Gemüt eingetreten ist.

– als räumlicher ist er gerade außer uns. Damit wird vielmehr nur aufgestellt, daß seine Erfahrung durch den Erkenntnisapparat des Subjekts vermittelt wird und teils von dessen Beschaffenheit abhängt. Freilich kann aber auch dieses Vorstellungsverhältnis zwischen Subjekt und Objekt ein Gegenstand der Erkenntnis werden. Das findet in der inneren Erfahrung statt, und es ist eben hier, wo der Unterschied zwischen den beiden Bedeutungen des Begriffs Vorstellung am besten zum Ausdruck kommt. Denn wenn ich mir empirisch bestimmt meiner Vorstellungen – oder, um es genau zu sagen, meines Vorstellungszustandes – bewußt bin, dann ist die Vorstellung einerseits der Gegenstand der Erfahrung, andererseits besteht aber auch zwischen dem Subjekt und diesem seinen Objekt eine Vorstellungsbeziehung, weswegen ich sagen kann, daß diese Vorstellung (die ich jetzt *als* Vorstellung nehme) ebensogut durch meinen Erkenntnisapparat vermittelt, daß sie nur Vorstellung und bloß Erscheinung ist. Zwischen Subjekt und Objekt besteht somit sowohl bei den äußeren wie bei den inneren Gegenständen eben dasselbe Verhältnis: in beiden Fällen »hat« das Bewußtsein einen sich von ihm unterscheidenden, intendierten Gegenstand vor sich, nur daß er einmal ein räumliches Ding und dann ein Vorstellungszustand ist. Insofern ist es vielleicht keine Übertreibung zu behaupten, daß sich Vorstellung als Gegenstand des inneren Sinnes ebensowenig wie das intentionale Objekt des äußeren im Subjekt befindet, sondern eben (freilich nicht in räumlicher Bedeutung, aber dennoch) *außer* ihm ist.

»Hier ist nun zu merken, daß ein jedes object etwas von der Vorstellung unterschiedenes, welches aber nur im Verstande ist, bedeute, mithin der innere Sinn selber, der uns selbst zum objecte unserer Vorstellungen macht, sich auf etwas von unserem Selbst (als transcendentalem Gegenstand der apperception) verschiedenes beziehe.«²⁹

Damit verändert sich nun auch die bei den Kantinterpreten geläufige Auffassung von dem Verhältnis der Apperzeption und des inneren Sinnes. Diese pflegt vorauszusetzen, daß die »Vorstellungen des äußeren Sinnes« (d.i. kognitive Einstellung des Subjekts, die auf räumliche Gegenstände gerichtet ist) schon aufgrund ihrer Vorstellungshaftigkeit irgendwie durch die »Vorstellungen des inneren Sinnes« vermittelt werden, nur daß das Subjekt in diesem Fall nicht den Vorstellungen als solchen zugewandt ist, sondern seine Aufmerksamkeit dem, was sie vorstellen, gilt. – Wenn wir aber die soeben angeführte Bemerkung berücksichtigen, daß nämlich die Vorstellung, wenn überhaupt etwas, dann intendierter Gegenstand des inneren Sinnes und nicht ein Werkzeug, mit dem wir äußere Dinge wahrnehmen, ist, so erweist es sich, daß das Bewußtsein immer in einer direkten intentionalen Beziehung zu seinem Objekt steht, wenngleich dieses auch räumlich sein mag.

29. Ref. 5654, AA XVIII, S. 312. Das Wort Vorstellung wird hier konsequent im »transzendentalen« Sinne, als intentionale Einstellung des Subjekts bezeichnend, gebraucht.

»Der Sinn ist entweder innerlich oder äußerlich; innerlich wird nur ein Sinn genannt und dadurch die Apperception verstanden. Diese ist aber kein Sinn, sondern wir sind uns dadurch so wohl der Vorstellungen der äußeren als inneren Sinne bewusst. ... Die Form des inneren Sinnes ist die Zeit. Die Form der Apperception ist die formale Einheit im Bewußtseyn überhaupt, die logisch ist.«³⁰

Mit seiner Bezeichnung der transzendentalen Apperzeption als »der formalen Einheit im Bewußtsein überhaupt, die logisch ist,« hat Kant sonst klar genug darauf hingewiesen, daß unter ihr keine besonderen Fälle des Bewußtseins zu verstehen sind. Durch sie werden vielmehr *logische* Bedingungen ausgedrückt, die von jeder Vorstellung, soll sie Erkenntnis werden, erfüllt sein müssen.³¹ Diese Einheit der Apperzeption ist somit überall dort realisiert, wo man es mit einem vereinheitlichten Objekt der Erkenntnis zu tun hat, sowohl in der inneren als auch in der äußeren Erfahrung; sie ist jedoch nie als eine abgesonderte Instanz *neben* der Erkenntnis vorhanden, sondern immer in ihr. Deswegen kann sie auch nicht als ein Gegenstand des Bewußtseins betrachtet werden, ihre Merkmale kann man vielmehr nur aus der konkreten (äußeren oder inneren) Erkenntnis abstrahieren, indem man darin »dies Förmliche des Bewußtseins«³² isoliert. Dadurch bekommt man die abstrakte Form jedes objektiv gültigen Bewußtseins oder jeder Erkenntnis, die eben wegen der Abwesenheit von jeglichem Inhalt in allen Fällen gleich, unwandelbar, allgemein und leer ist. Man kann eigentlich ein und dieselbe Einheit des Bewußtseins einmal zusammen mit ihrem Inhalt betrachten, was die empirische Erkenntnis eines Gegenstandes ergibt, und dann ohne diesen Inhalt, womit die bloße transzendente Form dieser Erkenntnis zum Vorschein gebracht wird. Die Form ist in beiden Fällen wohl dieselbe.

Das empirische Selbstbewußtsein fällt mit der inneren Erfahrung zusammen, wo die Apperzeption und der innere Sinn immer schon verbunden sind. Es ist demnach falsch, von einem Selbstbewußtsein des inneren Sinnes zu reden, weil es ebenso wie das des Denkens nie abgesondert auftreten kann. Der innere Sinn ist eben ein Sinn, nicht Denken, seine Data sind an sich zerstreut und unverbunden.

»Der innere Sinn ist noch nicht Erkenntnis meiner selbst, sondern zuerst müssen wir Erscheinungen durch ihn haben, nachher allererst durch Reflexion über

30. Ref. 224, AA XV, S. 85. Auch hier ist Vorstellung im Sinne der intentionalen Einstellung zu verstehen, die wohl ein Verstellungsverhältnis einschließt. Deshalb würde es klarer ausgedrückt lauten: »wir sind uns dadurch so wohl der *Gegenstände* der äußeren als inneren Sinne bewußt«.

31. Cf. *KrV*, B 404 A 346, wo steht, daß »das Bewußtsein an sich nicht sowohl eine Vorstellung ist, die ein besonderes Objekt unterscheidet, sondern eine Form derselben überhaupt, so fern sie Erkenntnis genannt werden soll.«

32. *Anthropologie*, TWA XII, S. 430.

dieselbe uns einen Begriff von uns selbst machen, der alsdann empirisches Erkenntnis meiner selbst, d.i. innere Erfahrung, zur Folge hat.«³³

Zuerst muß das Mannigfaltige des inneren Sinnes, das ohne Bewußtsein ist, gegeben werden, erst dann ist es möglich, durch Synthesis auch zum Bewußtsein der »Vorstellungen« zu gelangen. Die Schwierigkeit liegt nur in der Frage, wohin dieses Mannigfaltige zu setzen, wie seinen Ursprung zu erklären und wie es, wenn das überhaupt möglich ist, vom Mannigfaltigen des äußeren Sinnes zu unterscheiden ist. Kants Theorie der Autoaffektion, oder vielmehr Ansätze dazu, ist in dieser Hinsicht mehr der Name eines Problems als seine Lösung.

Hier stehen uns zwei Möglichkeiten zur Wahl, die aber in diesem Aufsatz nur in ihren Hauptzügen beschrieben werden können. Der innere und äußere Sinn können entweder als zwei verschiedene Fähigkeiten betrachtet werden, deren jede ihren besonderen Ausgangspunkt besitzt und eine eigene Genesis hat; oder ihre Verschiedenheit wird nur in den Gegenstand gesetzt, auf den sie sich beziehen. Der entscheidende Unterschied zwischen den beiden Wegen besteht darin, daß nach dem ersteren das Mannigfaltige des inneren und äußeren Sinnes zwei verschiedene Bestimmungen ausmachen, die im Gemüt abgesondert auftreten, während nach dem letzteren in ihm nur ein Mannigfaltiges gegeben wird, das den Stoff für die sowohl innere als äußere Erfahrung ausmacht. Insofern wir nun Kants Bestimmung der Autoaffektion in Betracht nehmen, nach der das Mannigfaltige des inneren Sinnes der Affektion durch das Subjekt selbst entspringt, und das des äußeren aus der Affektion durch fremde Dinge herkommt, finden wir uns an die erste Möglichkeit verwiesen, da hier die beiden Sinne vom Anfang an getrennt vorkommen. Dementsprechend ist die innere Erfahrung in der Weise aufzufassen, die in allem die Konstruktionsphasen der äußeren dubliert, so daß ein jedes Moment der äußeren Erfahrung sein Gegenstück in der inneren bekomme. Die wichtigste Folge dieser Betrachtungsweise ist, daß die bloße Wirklichkeit einer Veränderung im Subjekt, in seiner Seele, nicht unmittelbar mit der Hervorbringung des Mannigfaltigen des inneren Sinnes einerlei sei. Obleich etwa das Mannigfaltige, das durch äußere Affektion entstanden ist, bereits eine Bestimmung des Gemüts ausmacht, stellt es hier keinen Inhalt für den inneren Sinn dar und kann folglich zu keiner Selbsterkenntnis als Stoff dienen. Dieser entsteht erst durch eine neue, diesmal selbsttätige Veränderung des Gemütszustands, die als innere und vom Subjekt selbst verursachte den inneren Sinn affiziert.

Eine solche Erklärung des Verhältnisses beider Sinne mag nun den Anschein von Paradoxie erwecken, sie ist aber wohl, unserer Einsicht nach, konsequent

33. Ref. 6354, AA XVIII, S. 680. Cf. auch *KrV*, B 154: »... dagegen der innere Sinn die bloße *Form* der Anschauung, aber ohne Verbindung des Mannigfaltigen in derselben, mithin noch keine *bestimmte* Anschauung enthält ...«

durchführbar und kann zugleich Kants Erklärung des Raums und der Zeit als zwei an sich selbstständigen Formen der Sinnlichkeit begründen. Doch läuft sie gewissen anderen Forderungen von Kant zuwider, vornehmlich kann sie aber durch keine empirischen Beispiele veranschaulicht werden. Deswegen ist es vermutlich angemessener, die zweite Möglichkeit zu wählen, wo dem Subjekt anfangs ein sinnlich gegebenes Mannigfaltiges schlechthin zur Verfügung steht, mag dieses nun seine Ursache in der äußeren Affektion haben oder dank der selbsttätigen Handlung des Subjekts entstanden sein. Dieses Mannigfaltige macht zwar eine Bestimmung seines Gemüts aus, es kann aber doch nicht unmittelbar als solches bewußt werden, indem ihm jene Einheit, die zum Bewußtsein erforderlich ist, mangelt. Das Subjekt muß demnach diese Empfindungen zuerst ordnen und verbinden, es muß den Zustand seines Gemüts den Bedingungen der Einheit des Bewußtseins gemäß verändern.

»Der Verstand findet also im inneren Sinn nicht etwa schon eine dergleichen Verbindung des Mannigfaltigen, sondern bringt sie hervor, indem er ihn affiziert.«³⁴

Es fällt sogleich auf, daß zum Unterschied zur ausdrücklichen Bestimmung Kants, die Autoaffektion hier nicht mehr auf die Hervorbringung des Mannigfaltigen geht, sondern für sein formelles Ordnen oder Verbinden in den Sinnen steht. Weil dieses Verfahren nun eine allgemeine Bedingung aller Erkenntnis darstellt, muß die Autoaffektion bei jedem bestimmten Bewußtsein stattfinden, auch wenn es auf die äußeren Dinge ausgerichtet ist. Denn als bloße Modifikation des Gemüts enthält das Mannigfaltige kein Merkmal seines Ursprungs in sich, und erst aufgrund dessen, ob seine kategoriale Bestimmung in der Konstitution des äußeren oder inneren Gegenstands resultiert, ist es dann möglich, das vorhergegebene Mannigfaltige als das der äußeren oder das der inneren Anschauung zu erklären.³⁵ Wengleich aber durch diese formelle Tätigkeit des Denkens, die von Kant auch als »synthetischer Einfluß der Verstandes auf den inneren Sinn«³⁶ definiert wird, kein neuer Stoff zur Erkenntnis hervorgebracht wird, darf sie dessen ungeachtet eine Affektion genannt werden, weil in ihr, wie in der äußeren Affektion, der Gemütszustand verändert wird.

34. *KrV*, B 154.

35. Wenn der Unterschied zwischen dem Mannigfaltigen beider Sinne nicht mehr in dessen Ursprung liegt, sondern im Grunde in den Gegenstand beider Art konstituiert werden kann, scheint die Art der tatsächlich hervorgebrachten Erkenntnis willkürlich zu werden, so daß aus dem Mannigfaltigen, das in der Tat dem Subjekt selbst entspringt, ebenso möglich ist, eine äußere Erfahrung zu bilden. Dagegen kann man nur bemerken, daß die gesammte Erfahrungswelt *eine* Erfahrung ausmacht, worin die einzelnen Wahrnehmungen nur Teile sind, und daß das einzige Kennzeichen der Wahrheit und ihr einziges Unterscheidungsmerkmal vom Traum darin besteht, daß in der wirklichen Erfahrung alles in einem allgemeinen kausalen Zusammenhang steht. Aus dem Mannigfaltigen, das durch innere Affektion entstanden ist, kann somit der Voraussetzung nach nur eine einzige in den ganzen Zusammenhang der Erfahrung passende Erkenntnis konstruiert werden, nämlich diejenige, die zeigt, daß ihr Mannigfaltiges aus der inneren Affektion stammt.

36. *KrV*, B 154.

Wenn aber durch die formale Handlung des Verstands, nach Kants Erklärung, nur der innere Sinn bestimmt wird, sind dann die »Vorstellungen« doch zunächst und vorzüglich in diesem gegeben? Diese Erwägung macht es offenbar, daß im Gebrauch des Begriffs des inneren Sinnes dieselbe Zweideutigkeit besteht, wie bereits bei dem Ausdruck Vorstellung oben bemerkt worden ist. Diese ist jetzt mit der Tatsache verbunden, daß das Mannigfaltige immer eine Bestimmung unseres Gemüts ausmacht, und weil es in dem inneren Zustand enthalten ist, kann es folglich nur durch einen »Sinn«, der ebenso ein innerer ist, wahrgenommen werden. In diesem Sinne sind freilich alle »Vorstellungen« die des inneren Sinnes, man muß aber bemerken, daß wir in diesem Sinne überhaupt keinen äußeren Sinn haben können. Und wenn wir doch berechtigt sind, diesen Ausdruck zu verwenden, so muß auch der innere Sinn anders verstanden werden: so wie jener das Vermögen des Subjekts bezeichnet, sich aufgrund der Affektion die Gegenstände als außer sich und im Raum vorzustellen, kann folglich der innere Sinn eigentlich nur dasjenige Vermögen sein, durch das wir uns die Dinge (uns selbst und unseren Vorstellungszustand) als in uns und in der Zeit vorzustellen fähig sind.

Bei Kant müssen wir somit zwei Bedeutungen des inneren Sinnes unterscheiden. Der eine ist intentional und ist seinem Status nach dem äußeren Sinn ähnlich, insofern die beiden auf ihre jeweiligen Gegenstände ausgerichtet sind. Der andere bezieht sich dagegen auf die Vorstellungskraft des Gemüts überhaupt, die eine Bedingung von Vorstellungen beider Art darstellt.³⁷ Denn bei jedem Bewußtsein eines Gegenstands befindet sich das Subjekt in einem Vorstellungszustand, der die reelle Grundlage seines (intentionalen) Bewußtseins ausmacht und als Funktion dessen dieses mehr oder weniger Klarheit hat. »Der innere Sinn« in dieser weiteren Bedeutung drückt ein solches Bedingtwerden des Bewußtseins vom Gemütszustand aus. Als solcher ist er aber überhaupt kein Sinn mehr, sondern das Bewußtsein oder Vorstellungsvermögen selbst, das sinnlich und empirisch nur insofern genannt werden kann, als es keine Fähigkeit hat, sich seinen Inhalt aus sich selbst zu geben.

Diese Doppelheit des »inneren Sinnes« kann uns nun zur einer näheren Bestimmung der jeweiligen Autoaffektion dienen. Diejenige, die bei einem jeden Bewußtsein eines Gegenstandes vorkommt und mit der figürlichen Synthesis einerlei ist, bezieht sich auf die selbsttätige Veränderung des Gemüts, indem sein Mannigfaltiges durch Kategorien in ein intentionales

37. Hoke Robinson hat in seinem oben angeführten Aufsatz eine ähnliche Unterscheidung der zwei Bedeutungen des inneren Sinnes vorgeschlagen und sie in Anlehnung an Husserl noetischer und noematischer innerer Sinn genannt. Er hat jedoch den ersteren dem inneren Sinn an sich und den zweiten dem inneren Sinn als Erscheinung gleichgesetzt, wofür er unserer Meinung nach keine Berechtigung hat, weil selbst das Erkennen, als ein Verfahren der Konstitution betrachtet, seine empirische Seite hat.

Objekt vereinigt wird. Diese Handlung bringt somit kein neues Mannigfaltiges hervor, das schon in der Bestimmung dieses Objekts verwendet werden kann, sondern ordnet nur das alte: ihre Affektion ist in diesem Sinne bloß formal. Weil sie aber als eine Handlung doch den Gemütszustand verändert – dadurch kommt ein vorher nicht vorhandenes Bewußtsein zustande – macht sie eine Begebenheit aus, die ebenso wahrgenommen, synthetisiert und erkannt werden kann.

Insofern die Synthesis der Erfahrung als das dabei immer vorkommende Verändern des Gemütszustands betrachtet wird, hat somit die formale Tätigkeit ihre materiellen Folgen und bringt ein Mannigfaltiges hervor, das die Grundlage zur empirischen Selbsterkenntnis bildet. Die formale Selbstaffektion, die eine Bedingung jeder Erkenntnis ausmacht, ist deshalb zugleich die materielle Autoaffektion zur inneren Erkenntnis. Weil aber auch hier dadurch nur der chaotische Stoff gegeben wird, muß zunächst eine Synthesis stattfinden, die aber als tätig wiederum ein neues Mannigfaltiges des inneren Sinnes hervorbringt, das erst in einem weiteren Schritt ein Gegenstand des Bewußtseins werden kann – und so fort ins Unbestimmte. Die innere Erkenntnis oder das empirische Selbstbewußtsein bildet so eine Reihe von Inhalten, wo das Subjekt immer um einen Schritt hinter seinem wirklichen Zustand steht.

Das Subjekt ist auch im Hinblick auf seine eigenen Operationen bloße Erscheinung und kann nur nach der »Art, wie sein Gemüt durch eigene Tätigkeit affiziert wird,«³⁸ eine Erkenntnis von seiner Natur erlangen. Was näher bedeutet, daß es sein Fühlen, Denken, Wollen, daß es jedes Handeln überhaupt nicht in seinem tätigen Charakter kennt, sondern es in genau derselbe Weise wie in der äußeren Erfahrung nach den Empfindungen, die diese Handlungen in seinem Sinn gelassen haben, kennen kann. Seine Tat muß zuerst geschehen sein, erst danach kann sie, als bereits vollbracht, auch bewußt und erkannt werden. Weil dabei aber die Kausalgesetze eine konstitutive Rolle haben, die die gesammte erkannte Welt in eine der Notwendigkeit nach bestimmte Reihe von Ereignissen einordnen, steht das Subjekt auch zu den Erscheinungen seiner eigenen Seele, selbst zu seinem Denken in dessen allein empirisch zulänglicher Form, in demselben Verhältnis wie zu äußeren Begebenheiten. Auch hier erweisen sich alle seine Handlungen als vorherbestimmt. Wenngleich die ganze Erscheinungswelt ein Resultat seiner eigenen selbsttätigen Produktion ist, die in keinem einzigen Zeitpunkt ausbleiben kann, kann es auch sich selbst nur als Sache kennen. Sein Paradox liegt darin, daß sich seine Freiheit immer ohne sein Wissen verwirklicht, indem es aber seiner Handlung bewußt wird und sie erkennt, ist diese immer schon geschehen, vergangen. Wissen und Freiheit schließen einander aus.

38. Cf. *KrV*, B 67-68.

*

Eines der wichtigsten Hindernisse, die auf dem Weg zur richtigen Auffassung von Kants Lehre des inneren Sinnes stehen, steckt eben darin, daß man nicht bereit ist, diese Nichttransparenz des inneren Lebens des Menschen anzuerkennen. Man sucht immer neue Auswege zurück zur traditionellen Wegerklärung von Kants Entdeckung, nach der die innere Erkenntnis denselben allgemeinen Bedingungen unterworfen werden muß. Zum Schluß soll für alle, die das Denken, »wovon sie nur bei den empirischen Anschauungen im menschlichen Leben ein Beispiel haben«,³⁹ als etwas nichtphänomenales ansehen, eine Stelle von J. S. Beck angeführt werden.

»Denn das, was diesen Männern als gewiß gilt, nämlich das ich bin, läßt sich eben derselben Bedenklichkeit, eben derselben Frage nach dem Zusammenhange der Vorstellung von einem Objecte mit diesem Objecte unterwerfen. Ich bin, heißt: ich habe eine Vorstellung von mir, die ein Object hat. Was verbindet diese Vorstellung von mir selbst mit diesem Selbst? Berkeley glaubte das Dasein der Objecte im Raume läugnen, und Cartesius dasselbe mit Grunde bezweifeln zu können. Aber derselbe Grund müßte auch gelten, das Dasein des denkenden Subjects wankend zu machen.«⁴⁰

39. *KrV*, B 415, Anm. Cf. auch *KrV*, B 506 A 478: »... das Etwas, dessen Erscheinung (in uns selbst) das Denken ist ...«

40. J. S. Beck, *Der Standpunkt, aus welchem die critische Philosophie zu beurteilen ist*, Riga 1796.

Hobbes and the theory of social contract as the context for Kant's political philosophy

Gorazd Korošec

If we are to deal with Kant's political theory, we must put it in the context of social contract theories. The theory of social contract has a central place in Kant's political theory and by placing it in this tradition, we shall be able to see where his theory is in accordance with the tradition, and where it differs from it.

Social contract theory as a mode of political thought has dominated the Age of Enlightenment, but we can also see a revival of such theories in today's political philosophy. We can trace the origins of social contract theory in ancient and medieval thought to Augustine, who built on Seneca and Cicero, to William of Ockham and Nicholas Cusanus, and find a number of basic elements for such a theory in Francisco Suarez, a Spanish writer who saw common political consent as necessary for people to be gathered together in one political body. Talking about its origins, we can also mention the tradition of natural law theory, developed by Grotius, Althusius, Lipsius and Selden, which was subsequently included in a large part in theories of social contract by many of its greatest authors.

The idea of individual moral autonomy, grown within the movements of Reformation and Protestantism and applied to politics, provided the intellectual basis for a social contract theory. At its heart is the idea that legitimate government is the artificial product of the voluntary agreement of free moral agents, and that there is no »natural« political authority. So its basic preoccupations are questions of legitimacy of the state and of consent of the people to the form of government.

The golden age of social contract theory was the period 1650-1800, beginning with Hobbes's *Leviathan* and ending with Kant's *Metaphysical Elements of Justice*¹ and it also includes writers such as Locke, Rousseau and Spinoza.

So let us first take a look at Hobbes's classical theory of social contract which was the basis for all the following social contract theories. Hobbes's purpose was to give the theory of stable and human commonwealth and the theory of sovereign power within it as its precondition. Commonwealth or civil society is an »artificial« product, established by each of its members with his consent as an act of will, what distinguishes it from »state of nature«. Thus Hobbes says:

1. See David Miller et al., eds., *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought*, Basil Blackwell, Oxford 1987, article *Social Contract* by Patrick Riley.

»The right of all sovereigns is derived originally from consent of every one of those that are to be governed.«²

Hobbes's theory of social contract, and the same can be claimed for all contractarianism, is a doctrine of »will and artifice«, as maintains Michael Oakeshott. We shall to some extent follow Hobbes's argument with his brilliant and famous *Introduction* to the 1946 edition of *Leviathan*. Oakeshott points out one fundamental conclusion which underlies all Hobbes's political theory and contains what was in Hobbes's view the fundamental »law of nature«:

»Where there is a number of men, felicity is impossible of attainment unless each man acts so as not to do to another what he would not have done to himself.«³

The conditional and negative form of the conclusion are both essential, claims Oakeshott, because conclusions of reasoning are necessarily conditional and because Hobbes's conception of the character of the individual is such that one man can promote the felicity of another only negatively by forbearance, not by activity. Hobbes himself claims that this conclusion belongs to the »unwritten laws«, and explains:

»Unwritten laws are all of them laws of nature.

And first, if it be a law that obliges all the subjects without exception, and is not written, nor otherwise published in such places as they may take notice thereof, it is a law of nature. For whatsoever men are to take knowledge of for law, not upon other men's words, but every one from his own reason, must be such as is agreeable to the reason of all men; which no law can be, but the law of nature. The laws of nature therefore need not any publishing, nor proclamation; as being contained in this one sentence, approved by all the world, Do not that to another, which thou thinkest unreasonable to be done by another to thyself.«⁴

It is not mere coincidence at all, although it may appear as such for someone, that this unwritten law of nature is stated in almost Kantian words. All tradition of social contract theory namely speaks about universal and natural laws in this manner. And the other name for such natural laws, as Hobbes says, is *moral laws*. Hobbes's other conclusions regarding establishment of a commonwealth, logically follows from this first one:

»1) Where there is a number of men, felicity is impossible unless each man is willing, in agreement with each other man, to surrender his natural right to

2. Thomas Hobbes, *Leviathan*, (1651) ed. Michael Oakeshott, Basil Blackwell, Oxford 1946, III, ch. 42.

3. Michael Oakeshott, *Introduction to Hobbes's Leviathan*, in: Thomas Hobbes, *Leviathan*, p. xxxvi. Cf. Thomas Hobbes, *Leviathan*, I, ch. 14, p. 85; I, ch. 15, 103; II, ch. 26, 177; III, ch. 30, 226.

4. Thomas Hobbes, *Leviathan*, II, ch. 26, p. 177.

*pursue his own felicity as if he were alone in the world, the surrender being equal to all men.*⁵

This is the only way of achieving the principal goal of a commonwealth or civil society, namely security of each of its members and maintaining peace, because the exercise of the natural Right, that is unlimited use of power of each individual in pursuing his good, leads in war of all against all, and therefore frustrates those desirable ends. So the exercise of this natural Right must be surrendered equally from all, with a primal agreement and covenant performed by all:

*»2) Where there is a number of men, felicity is impossible unless each man performs his promises under the agreement he makes with each other man.*⁶

Commonwealth members are bound by their covenant, the covenant of surrendering the unlimited natural Right, and therefore this Right cannot be held intact. But this, of course, does not mean, that they had surrendered all means of pursuing felicity. To surrender an absolute right to do something on all occasions does not mean to give up the right of doing it on any occasion. Men are free to do all things that do not frustrate the ultimate end of establishing the commonwealth or – for to maintain that end (that is, peace and security of each member) is the purpose of laws of the commonwealth – that are not forbidden by laws. When law is silent, an individual is sovereign. Therefore:

*»3) Where there is a number of men, felicity is impossible unless it is understood that, notwithstanding any agreement entered into, no man shall be held to have promised to act in such a way as to preclude his further pursuit of felicity.*⁷

This is, in a few short statements, a starting point of the Hobbes's doctrine. But it is also its core, for these conditions are foundations on which the whole theoretical building rests. And every commonwealth, in Hobbes's view, stays with these conditions and collapses, if they are not fulfilled.

The right and only duty of a sovereign, be it a man, or an assembly of men, or, as in the case of England, the King in Parliament, is to make laws. As Oakeshott says, the sovereign has the general duty of being successful,⁸ so he cannot make any laws, but good laws. And such are those that are not frustrating the principal end of commonwealth. Because by making a covenant all the people have established a commonwealth, they have authorized the laws of the sovereign by their consent. *»It is in the laws of a commonwealth, as in the laws of gaming, whatsoever the gamesters all agree on, is injustice to*

5. Michael Oakeshott, *Introduction*, p. xxxvii. Cf. Thomas Hobbes, *Leviathan*, I, ch. 14, p. 85.

6. *Ibid.* Cf. Thomas Hobbes, *Leviathan*, I, ch. 15, pp. 93-6.

7. *Ibid.* Cf. Thomas Hobbes, *Leviathan*, I, ch. 14, pp. 86-7; II, ch. 21, p. 142.

8. *Ibid.*, p. xl.

*none of them,*⁹ says Hobbes. So it cannot be said for any law, made by the authority of a sovereign, that is unjust. But law must also be a good one, that is, needful, made for the good of the people, and necessary, for only such laws have the true aim of a law. It should set hedges and then not stop travellers, but keep them on their way. The good of the sovereign and good of people are inseparable, so the sovereign that has weak subjects, or wants power to rule them at his will, is himself weak. Nor is there the only danger of making unnecessary laws in their superfluity, but it also lies in the fact that in making wrong laws, the sovereign makes laws that are insufficient to defend the people, which is the principal task he must perform.

Hobbes was often accused and condemned as an absolutist or even a totalitarian, but that is not true at all. Indeed he maintains that sovereign power in all commonwealths ought to be absolute,¹⁰ but this claim is easily understood, if we know first that the alternative of such power is perpetual war of every man against every other, and second that in the case where every command or, what is the same, law of the sovereign will can be obeyed or disobeyed by choice, or in the case where we have a number of unauthorised powers in society that can prevent realisation of, or even annulate any law, the result would be the same as in the former case; civil society could no longer exist.

But Hobbes maintains that liberty of the subjects is consistent with the unlimited power of the sovereign,¹¹ if this power corresponds to the demands we describe above, of course. How is this possible?

Although we can distinguish civil law and the law of nature as written and unwritten law, Hobbes maintains that they contain each other and are of equal extent.¹² Laws of nature or moral laws, namely equity, justice and gratitude, are, in the condition of nature, only qualities that dispose man to obedience and peace. They become laws only when the commonwealth is established and when they become civil laws or commands of the commonwealth. Only then are they binding and have the power to punish the breach of such a law.

»The law of nature therefore is a part of the civil law in all commonwealths of the world. Reciprocally also, the civil law is the part of the dictates of nature. For justice, that is to say, performance of covenant, and giving to every man his own, is a dictate of the law of nature. But every subject in a commonwealth, hath covenanted to obey the civil law; either one with another, as when they assemble to make a common representative, or with the representative itself one by one, when subdued by the sword they promised

9. Thomas Hobbes, *Leviathan*, II, ch. 30, p. 227. As we can see, Wittgenstein was not so innovative in this respect.

10. *Ibid.*, II, ch. 20, p. 136.

11. *Ibid.*, II, ch. 21, p. 139.

12. *Ibid.*, II, ch. 26, p. 174.

obedience, that they may receive life; and therefore obedience to the civil law is part also of the law of nature.«¹³

The only reason why law was brought into the world is to limit the absolute and unrestricted natural liberty of men. But as we see, Hobbes's words are not mere constataion. They consist in the demand that the relation between civil laws and laws of nature must be such as described.

We can also see why, as Hobbes says, all laws need interpretation,¹⁴ including the laws of nature, the only valid interpretation being that of the sovereign power. For laws must speak equally to all subjects, not being subjected to arbitrary interpretations of different authorities or even each and every individual, as is the case, for example, with the mere laws of nature. One can see in this Hobbes's principal egalitarianism or, on the other hand, authoritarianism, but we shall rather say that this aligns him among the first theorists of the Rule of law, and among the strongest.

In spite of the fact that laws of nature too need interpretation of the sovereign power, civil laws are limited by the laws of nature in the sense that only such law can be made a civil law, which is not contrary to the laws of nature. So Hobbes maintains that subjects are bound to obey all laws, which are not contrary to moral law, that is to say, to the law of nature.

»Which also is evident to any man's reason: for whatsoever is not against the law of nature, may be made law in the name of them that have the sovereign power.«¹⁵

Moral law, or the law of nature, is therefore the limitation of civil law or civil legislation, a fact that has not been pointed out so often about Hobbes's theory. Nor is this all: even the sovereign must act in accordance with the laws he has made. In another case we cannot talk of the Rule of law. So a man has, even if he has a controversy with the sovereign, a liberty to sue for his right in a court of justice.¹⁶ We are thus approaching to the liberty of subjects.

»Liberty, or freedom,« as Hobbes defines it, and this is a classical definition, *»signifieth, properly, the absence of opposition; by opposition I mean external impediments of motion.*«¹⁷ And now follows the passage that Isaiah Berlin would later take as an example of a »negative« definition of liberty:

»A FREEMAN, is he, that in those things, which by his strength and wit he is able to do, is not hindered to do what he has a will to.«¹⁸

The greatest liberty of subjects depends on the silence of the law, although even obedience to the law leaves to a subject the freedom to perform an act

13. *Ibid.*

14. *Ibid.*, p. 180.

15. *Ibid.*, p. 188.

16. *Ibid.*, II, ch. 21, p. 143-4.

17. *Ibid.*, p. 136.

18. *Ibid.*, p. 137.

which the law commands, in a way he holds most appropriate. But the *true liberty* of a subject according to Hobbes, is not one of these, but the *liberty to disobey*. Hobbes therefore asks: »*What are the things, which though commanded by the sovereign, he [the subject] may nevertheless, without injustice, refuse to do.*«¹⁹ We must know, »*what rights we pass away, when we make a commonwealth*«, because »*there being no obligation on any man, which ariseth not from some act of his own*«. ²⁰ So liberty of subjects in a commonwealth, says Hobbes, consists in liberty from the covenants they made. But even the act of man's submission to the authority of the commonwealth, that is, the sovereign, which is at the same time the act of establishing the commonwealth and the institution of sovereignty, consists in both man's *obligation* and *liberty*. This act was, of course, performed with one particular end, namely security of a man and his life in peace and therefore limitations of his liberty as well as the extent of his obligations, are to be justified only from this particular end. So »*it is manifest, that every subject has liberty in all those things, the right whereof cannot by covenant be transferred.*«²¹ Thus subjects have liberty or the right to protect their lives, bodies and persons and not to hurt or injure themselves in any way or abstain from any thing, without which they cannot live. So if interrogated, man does not need to accuse himself or testify against himself. Even »*if the sovereign command a man, though justly condemned, to kill, wound, or maim himself ... yet hath that man the liberty to disobey.*«²²

This liberty to disobey is entirely in accordance with subject's consent, necessary for the existence of commonwealth. As Hobbes states it:

»*Again, the consent of a subject to sovereign power, is contained in these words, I authorise, or take upon me, all his actions; in which there is no restriction at all, of his own former natural liberty...*«²³

The consent is namely, as we already have seen, limited by the end for which commonwealth and the institution of sovereignty were established and exist. Hobbes says in a famous passage:

»*It followeth therefore, that*

No man is bound by the words themselves, either to kill himself, or any other man; and consequently, that the obligation a man may sometimes have, upon the command of the sovereign to execute any *dangerous, or dishonourable office, dependeth not on the words of our submission; but on the intention, which is to be understood by the end thereof. When therefore our refusal to obey, frustrates the end for which the sovereignty was ordained; then there is no liberty to refuse; otherwise there is.*«²⁴

19. *Ibid.*, p. 141.

20. *Ibid.*

21. *Ibid.*, p. 142.

22. *Ibid.*

23. *Ibid.*

24. *Ibid.*, emphasis mine.

We can see clearly enough how easy it was for later writers to build on these grounds. Once the right to refuse a command or disobey authority is proclaimed, one must only expand the list of man's rights or »natural rights« and he could even justify revolution or the people's right to revolution on these grounds. All liberal tradition has been built on this foundation. We have such a case in Hobbes, too. If the sovereign is unable to perform tasks for which his power was instituted, the civil society dissolves again back in the state of nature and a new form of commonwealth could be established. However, if we use term »revolution« for such a process, it must be mentioned that the word »revolution« in Hobbes's time still had its old sense of return to normal condition or restitution, what indicates syllable »re« in the word *revolutio*. It means, therefore, establishing a normal and stable form of civil revolution from absolute monarchy over a wide and a restricted parliament, from that to Cromwell's dictatorship and back over oligarchic mediated forms to restored monarchy under Charles II. The later sense of the word »revolution« as something radically new, as progress and development, appeared only in Kant's time with the French revolution.²⁶

There was a wide discussion about Hobbes's theory of political obligation, from Warender to Macpherson. And if we say with Oakeshott that a man who has authorized the sovereign, and is thus bound by his own act, has therefore also a *moral obligation* to obey the laws of the sovereign,²⁷ we can see that his solution is basically the same as Kant's. The same is true with their theories of society again. So Hobbes could said in his *Behemoth* of English revolution consent. If the subjects have a moral obligation to obey the authority, but may disobey things contrary to the moral or natural law, this is entirely in accordance with Kant's *principle of publicity*. Kant's consideration that enlightenment and progress for society must come from above, from the monarch, is as well close in its spirit with the thinking of Hobbes. Therefore it could be no surprise that both agree in opinion that the sovereign power should not be disputed. However, according to Hobbes, subjects have a general right to petitions, while Kant would reserve a place for complaints about injustice within the limits of the public use of reason and the freedom of press he demanded. But we can agree with Habermas, who rightly says that Hobbes has made room for the development of the concept of *public opinion* and for its influence upon public and political matters.

But Hobbes also knew that the exact extent of rights and liberties of the subjects is not to be found in the books of moral philosophers, that it depended

25. Thomas Hobbes, *Behemoth*, ed. F. Toennies, London 1889, p. 204.

26. See Hannah Arendt, *On Revolution*, Viking, New York 1963, and Reinhart Koselleck, »Historische Kriterien des neuzeitlichen Revolutionsbegriffs«, in: *Vergangene Zukunft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979; Slovene translation by Seta Knop: »Zgodovinski kriteriji novodobnega pojma revolucije«, in: *Filozofski vestnik* 2/1990.

27. Michael Oakeshott, *Introduction*, p. lix. Cf. Thomas Hobbes, *Leviathan*, p. II, ch. 21, 141; II, ch. 26, 142, 187-8.

on circumstances, and that there is more liberty in one commonwealth and less in another; a view which will be shared later by Montesquieu.

Hobbes indeed claimed that *auctoritas non veritas facit legem*, that authority and not the truth makes laws. Enlightenment managed to turn this principle around and promote a view, that law must become rational, general, abstract and permanent, being therefore an equivalent to rational truth. This, as we have seen, is not far from Hobbes's theory, in fact his theory contains all these demands, but he is simply not naive. He is rationalist enough to see and acknowledge all these claims, but he knows that authority could not be entirely reduced to truth, and that a certain extent of authority in indispensable. Besides that, we must not forget the fact that Enlightenment was building on his theoretical foundations.

So we cannot agree with Jessop that Hobbes is an untypical English writer and that *Leviathan* is the most non-English book on political philosophy.²⁸ Recent works by historians of political thought such as Pocock, Dunn, Skinner and Tuck, who revived him and the importance of his theory, have even shown that he had no such a little defenders, followers and advocates as Oakeshott thought. His influence has been enormous. It still is and cannot be overestimated; he and his theory resist all attacks upon them.

But his opponents were and are still many. And not only opponents who condemn him, but also those who involve themselves in theoretical controversies with him. Perhaps it is true, as Oakeshott says, »*that his age excused in Spinoza what it condemned in Hobbes; but then Spinoza was modest and a Jew, while Hobbes was arrogant and enough of a Christian to have known better.*«²⁹

One of the greatest theorists of natural law, Samuel Pufendorf, paid him a critic's tribute, since then repeatedly endorsed:

»*Anyone competent in these matters will affirm that he has examined the structure of human and civil society so deeply that few of his predecessors will bear comparison with him. Where he errs he makes us consider matters which otherwise had not occurred to us ... Those who condemn him with most contempt are those who have least read or understood (lectus aut intellectus) him.*«³⁰

Also Leibniz, his great contemporary, declared that »*he was to be counted among the deepest minds of the century.*«³¹ He provided a theoretical construction to solve the problems of modern political theory and with the same gesture, he created a powerful and influential *myth* within a political

28. See T. E. Jessop, *Thomas Hobbes*, Longmans, Green & Co., London 1960, p. 17.

29. Michael Oakeshott, *Introduction*, p. li.

30. Samuel Pufendorf, *De jure naturae et gentium* (1672), Latin-English edition »On the Law of Nature and Nations,« trans. C. H. and W. A. Oldfather, in: *The Classics of International Law*, 1934, preface.

31. Quotation is taken from T. E. Jessop, *Thomas Hobbes*, p. 33.

philosophy, in which respect he is to be compared only with Plato. *Leviathan* is a *minimum condition* of society among individuals and is by no means destructive for them. For civil society is a negative gift; it has no power to bring about man's felicity. It only removes some of the circumstances that frustrate pursuit of felicity, it just makes possible that what is desirable.

All in all, what is so disturbing about Hobbes? His theory is not obsolete as, for example, Filmer's. He is an extremely modern writer; such is his language and so are the problems he dealt with. He is an individualist, nominalist, materialist and a rationalist, even a liberal, though not proclaiming it. He is still contemporary, theoretically stimulating and indispensable as a theoretical reference point. And from here originates the compulsion to refute him again and again.

Hobbes's *Leviathan* is, let's say with Oakeshott, the greatest, perhaps the sole masterpiece of political philosophy written in the English language so his context should be the whole history of political philosophy. We shall now try to place it in that context and examine the influence it had and still has on modern political philosophy.

John Locke is the first of the most famous social contract theorists to come after Hobbes. His theory bears a great deal of Hobbes's influence. The thinking of Hobbes entered his doctrines much deeper than only to the extent, necessary to express a difference in their political opinions, as has long been commonly held. Hobbes's theory was of systematic importance to Locke,³² and though Locke indeed rejected some of Hobbes's conclusions, he used his theoretical construction and modified it, but the basic assumptions remained.

So the framework of the theory of the state of nature and establishing a civil or »political society«, as Locke also named it, is the same in his theory as in that of Hobbes. People voluntarily enter the political society for the means of preservation and security of their property; that is their life, liberty and estate. They have to establish the community with supreme legislative power which should make laws, equal for all members, to prevent their rights and security. So Locke states:

»There, and there only is Political Society, where every one of the Members hath quitted this natural Power, resign't it up into the hands of the Community in all cases that exclude him not from appealing for Protection to the Law established by it. And thus all private judgement of every particular Member being excluded, the Community comes to be Umpire, by settled standing rules, indifferent, and the same to all Parties; and by Men having Authority from the Community, for the execution of those Rules, decides all the differences that may happen between any Members of that Society, concerning any matter of

32. Peter Laslett, *Introduction to Two Treatises of Government by John Locke*, in: John Locke, *Two Treatises of Government*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, p. 67-8.

right; and punishes those Offences, which any Member hath committed against the Society, with such Penalties as the Law has established; Whereby it is easie to discern who are, and who are not, in Political Society together.»³³

Those who had not established such common authority or political society to be ruled by laws are still in a state of nature. Of course, the consent of the people to the form of government has the basic role in such theory, so Locke says: »Voluntary Agreement gives the ... Political Power to Governours *for the Benefit of their Subjects, to secure them in the Possession and use of their Properties.*»³⁴ In Locke's theory of social contract or, in his words, *original compact*, men must first agree unanimously to come together as a community and pool their natural powers so that they can act together to uphold one another's rights, then they must agree by a majority vote to set up legislative power and other institutions, and finally impose taxes on the subjects in order to maintain essential operations of the community.

To this point, Locke differs only slightly from Hobbes. Even when Locke claims that people cannot transfer their rights to life and liberty to the arbitrary power of another, we can see that he has just expanded the list of rights compared with those Hobbes wrote about.

Just like Hobbes, Locke understands social contract or the original compact as something that must be constructed, as human construction for which there is no support in nature. And so he further asks what kind of construction should be made so that men would achieve security without being arbitrarily subjected. He is preoccupied with the question of *legitimacy* and is interested in minimal conditions for *legitimate* political society under which it could originate and stay in existence. The first condition, and in this he agrees with Hobbes, is that:

»The Legislative, or *Supream Authority, cannot assume to its self a power to Rule by extemporary Arbitrary Decrees, but is bound to dispense Justice, and decide the Rights of the Subject* by promulgated standing Laws, and known Authoris'd Judges.«³⁵

But this is not enough for Locke. For government must protect men's rights to life, liberty and property. Only in that case will it be legitimate and its power would rest on the consent of the people. Here lies Locke's real shift of emphasis or rather innovation in social contract theory – sovereignty rests with the people, just as men have kept their natural rights to life, liberty and property even when entering civil society. Indeed legislative power in political society is supreme and sovereign. However, its authority depends on the consent of the people, so that we can speak of sovereignty of the people.

33. John Locke, *Two Treatises of Government (1689)*, ed. P. Laslett, Cambridge University Press, Cambridge 1988, II, ch. VII, § 87, p. 324.

34. *Ibid.*, II, ch. XV, § 173, p. 383.

35. *Ibid.*, II, ch. XI, § 136, p. 358.

Locke tries to provide a solution which would guarantee desired legitimate civil order. To this end, people should be represented by an assembly which holds legislative power while executive and federative powers remain with the King. Although the King remains sovereign in that that he has a right to dissolve the legislative assembly, is himself answerable to the legislative body. Thus Locke designs a doctrine of division of governing powers, of check and countercheck, in which those who possess authority are limited in their powers and responsible for their actions, for his purpose is to avoid tyranny in any form. By transferring sovereignty to the people and in the doctrine of the division of powers which divides Hobbes's absolute and united sovereignty lies the real contribution of Locke to the history of social contract theory.

Locke is known as a theorist of resistance too. As we have seen, he believes kings also have responsibilities to their subjects, not merely to God. The authority of the government rests on the consent of the people and must maintain this consent and protect the rights of the subjects. If it fails to do so and becomes a tyranny, disobedience and revolt could also be justified, as a means of restoration of proper political order which a tyrant had violated, that is in Polybius's sense of the word »revolution«. Similarly Burke claimed that only tyranny could justify the overthrow of authority. An absolute monarchy is for Locke a form of war, not of government, because men remain in a state of nature with their rulers. So if the rights of the subjects have really been violated, which no authority could determine for certain, those who resist tyranny must appeal to heaven for their justification, and they are responsible to God for the legitimacy of their decision.

It was long held that the whole book from which we take Locke's argument, namely *Two Treatises of Government*, was aimed as an attack on Hobbes. Now we know that this had not been the case. Recent work by historians of political thought has shown that the second book as well as the first was aimed against Filmer. Thus professor Laslett has pointed out:

»If Locke wrote his book as a refutation of Sir Robert Filmer, then he cannot have written it as a refutation of Thomas Hobbes. It is almost as mistaken to suppose that he was arguing deliberately against Leviathan as to believe that he wrote to rationalize the Revolution. There would have been no point whatsoever for the intellectual champion of the Whig exclusionists to produce one more criticism of Hobbes.«³⁶

For Hobbes was a theorist, not a politically important figure. But Filmer represented in itself the established order, against which Locke was fighting. Patriarchalism of Robert Filmer was the right target and Locke had it in mind all the time while writing *Two Treatises*.

36. Peter Laslett, *Introduction*, p. 67.

Another correction concerns the date of composing *Two Treatises* and its political status. Laslett also points out that Locke's »*Two Treatises* is an Exclusion Tract, not a Revolution Pamphlet.«³⁷ That is to say Locke's most influential work have been written as early as ten years before Locke deemed it safe to publish it, its composition therefore belongs to the hot debate about the form of political government in England around 1680. When the book was published in the year following the *Glorious Revolution* of 1688, it was just partly changed and modified to be adapted to the means of justification of the revolution, already carried out. Therefore it is clear that the position he adopts in this work is not just an apology for a succeeded revolution, but a call for a revolution to take place.

At least three other things need to be mentioned about Locke's theory of social contract. The first concerns the theoretical conception of how civil society is derived from the state of nature. For Locke, namely, men are »driven into« civil society by a compulsion of nature itself, but this is not true just for Locke. The same can be said about all tradition of social contract theories, this is one of its main presuppositions. The same can also be shown for Hobbes. Although he, as well as Locke, regards a civil society as an artifact and not as something natural, it is the product of human mental activity, namely of will and reasoning. But this activity belongs to human nature, therefore the cause of civil society lies in nature. Or, as Hobbes says, civil law which is the condition of civil society, is also a part of the dictates of nature.

If we put things that way, we can regard the civil state or living under the law as something belonging to the »nature« of man, and respectively life in a bare state of nature as not worthy of man and his dignity. In that context will later be possible, for example, for Adam Smith to talk about order of »natural liberty«, that is to say lawful order which enables men to enjoy liberty »natural« for them; liberty which is a part of their nature. And if this is so and this is the characteristic of all tradition of social contract theories from Hobbes onwards, the fact that Kant stated things in such a way in his theory cannot be regarded as an innovation of his.

The second remark concerns the status of Locke as one of the greatest theorists and advocates of revolution. We have explain how this word was understood in Locke's time. A later shift or turn-round of meaning of this word can, among other things related to this process, such as an emergence of radical movements, also explain the fact that a great deal of the so-called revolutionary consequences of Locke's theory was later read into his theory by readers of liberal and socialist tradition.

In that fashion was created what one might term the »Lockean paradigm«; a view of history as progressing through different kinds of succeeding

37. *Ibid.*, p. 61.

revolutions. For the right of people to revolt was over-emphasized in this view and because of the fact that this was not even Locke's view, scholars like Dunn, Skinner and above all, Pocock are right to stand against the so-called »Lockean paradigm« and endeavour to bring about a change of paradigm in political thinking. And the central place in this change of paradigm takes the figure of Hobbes and his role as a political thinker.

Thirdly, Locke has articulated the »Law of opinion«, a precursor of the concept of *public opinion* as a basic means of exercising public influence on making laws and the execution of government. For Locke the »Law of opinion« consists of the secret, tacit consent of the people and is connected with reason, for reason is given to men by God and reason is the rule between men. The law of nature itself demands the rule of reason and common equity, thereby law of nature is equated with the law of reason. Once the law of nature is connected with the moral law as being its other name, and both are equated with the law of reason, for Locke as well as for Hobbes, the road is open for Kant's similar theoretization.

Because a fundamental natural right is the right of governing, this right should be brought under the direction of the law of reason. This is to be achieved by representatives drawn from the main body of the governed and forming an assembly, that is a legislative power. Governing by a majority rule, they should act also with responsibility towards the minority, because laws are dependent on common consent, as Locke says. But it is not so simple as Habermas, himself an adherent of the project of Enlightenment too, suggests. He describes this project as a demand, that governing as the execution of will should be replaced by rationality and reason, found in publicity and public opinion. As Burke, an author of the doctrine of virtual representation which Locke implies at all points, later says, government is indeed *not a matter of will*, in which case the will of the people should be superior, *but a matter of reason*,³⁸ which is to be informed in parliamentary debate. It is true that public opinion is of general importance, Burke is very well aware of this, but because it consists not only of reason, but of numerous different, opposed wills of individuals, it should be brought into parliament and have the power of its argument tested in parliamentary debate. In this sense we can then say that public opinion is the only legitimate source of general and abstract, one would say rational, laws.

Locke's theory had an enormous impact, which can hardly be overestimated and was exercised in the American and French Revolutions and the whole history of liberalism, social contract and natural rights theories. From him, the road leads to Rousseau and Kant. However, two writers draw very different

38. Burke used this formulation in his famous *Speech to the Electors of Bristol (1774)* as a definition of virtual or independent representation. Cf. Edmund Burke, *Burke's Politics*, ed. R. J. S. Hoffman and P. Levack, Knopf, New York 1949.

conclusions from his theory. Rousseau prepared theoretical or rather ideological groundings for French Revolution, while Kant denied any right to revolution at all. Two problems which Locke had to deal with, namely the making of general and neutral laws within properly organized political society on the one hand, and acknowledging the role of public opinion on the other, could also be approached on Kant's terms as the noumenal and phenomenal aspect of political life.

We can now move to one of Hobbes's greatest contemporaries, Benedict de Spinoza, who was also strongly influenced by Hobbes's theory of social contract. Spinoza understood his political theory as continual polemic with Hobbes's theory. As we know, he first took over Hobbes's theory of social contract in its original form, but later gradually abandoned it, claiming that it is unnecessary and superfluous. He found it not in accordance with its final consequences and, besides that, with his own basic philosophical suppositions.³⁹

Spinoza abandoned the theory of social contract to give advantage to the view he held more appropriate, namely the view on politics and political matters in terms of power, the other crucial concept in political theory. It is obvious that his conclusions and consequences were radically different from those of Hobbes.

The natural law, in a sense of law which directs human behaviour in the state of nature, claims Spinoza, remains at work in a state or civil society as well. Because he found the theory of natural law on power of the individual as well as any other political body, he claims that with entering civil society men do not give away any rights, but gain even more of them, because they acquire power to do more things. The supposition of social contract and covenant which makes it possible he held as needless and useless, because if one has the power to break it, it can no longer exist. This is one's natural right, for whatever can be done or someone is able to do, by this very fact is already in accordance with natural law. Man has as many rights as he has power.⁴⁰ So rights, of course, cannot be transferred or passed away.

From this aspect, political society is inevitably just an enlarged form of the state of nature, of the war of everyone against everyone else. The state is the totality of the powers of its members and its power is to be measured from there. Its existence and condition depends on balance of powers within it. The same applies to the laws at work in such a state. Spinoza regards as important only the efficiency of laws, no matter by what means they are enforced or carried out. Law is law if it is obeyed, and only thus is to be measured the

39. He adopts Hobbes' theory of social contract in *Tractatus Theologico-politicus*, Amsterdam 1670, and *Ethica*, in: *Opera Posthuma*, Amsterdam 1677. But he no longer speaks of it in his *Tractatus politicus*, also in *Opera Posthuma*. Cf. Benedict de Spinoza, *The Political Works*, ed. A. G. Wernham, Clarendon Press, Oxford 1958.

40. Benedict de Spinoza, *Tractatus Politicus*, II, 4.

ability of a law-giver. It should use passions of individuals so that it would seem as if they are guided by reason.

Like everything in the world, the state has the right and also an obligation to maintain its power and endeavour to prevent its existence. Therein lies its limitation and therefore it must be aware of the consequences of the acts it performs. Thus it should govern according to the good of its citizens and balance the power of its citizens in the best possible way to maintain social bonds. Having no firm guarantees for this desired end, we cannot get rid of the opinion that there is some plan of (god's) providence lying behind his view on political philosophy.

Although the final result could be the same as in Hobbes's case, namely that the state is as strong as the strength of its members, it would be difficult to deny that in Spinoza's theory there is not much place for the rule of law, justice and equity, on which Hobbes and Locke so strongly insist. Although Hobbes claimed, similar to Spinoza, that there exists a restless desire for power in all men and that power is a *conditio sine qua non* of felicity, he invested a great effort to limit the power of individual with the rule of law, in order to prevent him to injure or make injustice to another. We can see no such effort in Spinoza. Regarding covenants that man made as vain, he also undermines the foundations for legal order and opens the way for Rousseau. Even Spinoza's views on the balancing of powers in the state are far from Locke's principal concern to make the separation of powers the basic means of achieving a stable and lasting legal and political order.

Finally we can establish that most of Spinoza's arguments against Hobbes are not arguments against Hobbes at all. Thus is, for example, in the case of rationalism of which he condemned Hobbes. In Hobbes's theory, commonwealth is the creation of will, not of reason, as we have already shown. So the counter argument to his theory, namely that it is unlikely that men would reasonably recognize the benefits of uniting in a commonwealth and then do so, does not and cannot stand.

While Hobbes constructs the theory of social contract and the commonwealth to be regarded as, in Kantian terms, the regulative ideas of reason, we can see Spinoza as occupied with the phenomenal side of the state and political society. From all that has been said, we may be allowed to suggest that Spinoza's theory is closer to democracy, while Hobbes's is closer to liberalism.

We can now move to Rousseau's theory of social contract which is in many ways a Hobbesian theory turned around. Rousseau made famous the word »social contract«. He placed it in relation with the »general will«, which cannot be represented. Both concepts, as they appear in his theory, have foundations in his pessimistic views about civilization and history, which corrupt man and his natural goodness. While the state of nature is peaceful and men exist in it in their natural goodness, social man is competitive and

capable of intentionally harming others. The costs of civilisation are therefore greater than its benefits.⁴¹ So Rousseau admires a rather idealized life in a community such as ancient people were living in and prefers the good of the community to that of the selfish individual.

We can easily see how Hobbes's theory is turned upside down here. While in Hobbes's theory men entered civil society to live in peace, Rousseau stated things opposite. Forgetting that today's community is already a civil society and a civilised one, under the cover of return to nature he offers the destruction of civilised society, to be replaced with the idealized utopian vision of harmony. To such utopian political projects, Burke and Bentham could easily answer that demand for something is not yet a supply of it, and that they have no means of guarantee or preserve what they promise.

Such a society would be ruled by the public, but in such way that it would mean the abolition of any government. Every citizen would be submitted to the community and its general will. There would be no place for privacy. At the same time, all laws must be agreed by everyone, so that political life would become a continual plebiscite. But there would also be no place for public discussions, because he celebrated only the primitive opinion of people, such as they had, in his view, in the »state of nature.« Political life would consist of unanimous public meetings, not of discussions and polemics with rational arguments, consent demanded there would be consent of the heart, not of rational will, for he did not trust the power of an argument as he did not trust a man as he is, but as he should be.

Rousseau therefore succeeds in the most naive way in his imaginary realization of the project of Enlightenment, *veritas non auctoritas facit legem*. Truth therefore entirely substitutes laws and must be the same for all. This would, of course, be democracy, but democracy of non-public opinion.⁴² Rousseau thus set against the notion of negative liberty or freedom, whose development we have followed till now, a concept of »positive freedom« as an answer to the alienation of civilised civil society and a remedy for the evils of civilization. His solution means the destruction of civilisation, its overthrow, if necessary also by violent means. His view of harmony is a harmony of equal minds. Public and common interests prevail over individual and private interests and positive freedom is therefore freedom of one prescribed form of life. So Rousseau's theory of social contract turns the whole tradition of these theories

41. Rousseau explains morally corrupting influence of modern society in his *Discourse on the Sciences and Arts* (1750) and his vision of the development of »natural man« into »social man« in *Discourse on the Origin of Inequality* (1755). He developed his theory of social contract in *Du contrat social* (1762). Cf. Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*, ed. R. D. Masters, St. Martin's, New York 1978.

42. Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Herman Luchterhand Verlag, Berlin 1962. Slovene translation by Ivo Štandeker: *Strukturne spremembe javnosti*, Studia humanitatis, Ljubljana 1989, p. 116. About Rousseau, see also ch. 11, 12.

upside down, even Locke's concept of the sovereignty of the people is through his notion of general will modified to the extent that it becomes unrecognizable.

Thus we have outlined the historical development of »social contract« theories and have drawn out a theoretical context, influenced by Hobbes's political philosophy, which is at the same time a necessary context for understanding Kant's political theory, its polemical edges, its strong and also its weak sides. This is a context in which Kant's theory is to be set and compared with. Kant had great predecessors and as every great thinker, he often involved himself in a controversy with them. From that context, his polemical intentions and his success in the polemics is to be measured the real value and consistency of his theory.

Once Kant was involved in the centre of controversies about social contract theory, he primarily had to answer to the challenge presented by Rousseau. He refuse his conclusions and positive solutions, maintaining on the value of the negative liberty and individual autonomy. Yet there remains the question, if he himself succeeded in escaping all the dangers of the concept of positive freedom. Regarding the concept of the division of powers, he returned to Locke. In many other cases, as in insistence on the rule of law, we can say that he returned to Hobbes.⁴³

Because the core of Kant's doctrine of social contract is the same as Hobbes's and his views on many important issues accord to a very considerable degree with that of Hobbes, as we have tried to shown in this paper, while their differences are far more difficult to be pointed out, we could in conclusion suggest that although Kant has often strongly condemned Hobbes, Kant's theory of social contract, that is to say, his political philosophy, is much closer to that of Hobbes that Kant himself would be prepared to admit.

We will end our inquiry into the history of social contract theories here. Given the extent of Hobbes's influence upon those theories, we can say without hesitation that as long as the post-Renaissance modern European state will survive, Hobbes's political theory would be one of the key accounts of it. And probably we can also, although this should be demonstrated in more details than we have the opportunity to do here, say something similar about Kant's political theory.

43. For some informations about Kant's relations to Hobbes, Locke and Rousseau, cf. Roger J. Sullivan, *Immanuel Kant's Moral Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, ch. 16, 17, pp. 233-260. Cf. also Hans Reiss, *Kant's Political Writings*, trans. H. B. Nisbet, Cambridge University Press, Cambridge 1970.

Kant *eirenikós*: republicanism, commerce and the law of nations

Tomaž Mastnak

Zum ewigen Frieden (*ZeF*) is Kant's most popular text. As his *Critiques* are certainly not unknown, this popularity implies that the treatise on the eternal peace was widely read also by a non-philosophical *Publikum*. At the beginning of the nineteenth century when peace societies began to emerge in Europe and America, the Königsberg professor, already gone, was made a pacifist. His pacifist reputation has remained up to the present. It has particularly flourished in the periods preceding and following the upheaval of a major war. In the decades overshadowed by the two World Wars, the treatise appeared in numerous reprints and translations, and found a wide readership. Since the first Hague Peace Conference, Kant has repeatedly been imputed with the intellectual coresponsibility for the emerging international organization, materialized in the *League of Nations* and then the *United Nations*, and even for the fantasmatic »United States of Europe.« More than once he has suffered in the hands of those who cherished his memory; they distorted his thoughts in order to make them compatible with their own ideas about what was conducive to peace. Kantian professors defended him from his adversaries, no one defended him from these well intentioned friends.

There is no doubt, however, that Kant has entered the European irenic tradition. Yet the aim of this text is not to reconstruct this tradition; I am concerned with traditions of the languages of political theory to which Kant referred, or might have referred, when formulating his views on peace. I will argue that there are three main discursive traditions to which Kant's idea of the eternal peace is related: classical republicanism (civic humanism); jurisprudence and especially the law of nations; and the language of commerce. Kant's originality lies in combining these languages; a result of his taking the *jus gentium* seriously compels him to recognize the limits of both republicanism and the ideology of commerce, which makes his vision of international peace superior to other models available at the time (and to

The research for this essay was assisted by an award from the Social Science Research Council of an SSRC-MacArthur Foundation Fellowship on Peace and Security in a Changing World. Most of the research was done during my visit to the Department of History, The Johns Hopkins University, Baltimore. A great inspiration for this work has been the seminar Empire, Confederation and Republic: From Atlantic Dominion to American Union, conducted by the Folger Institute Center for the History of British Political Thought, and directed by J.G.A. Pocock.

much of what has come in circulation since then). By discussing Kant in this general context, and focusing on *ZeF*, I hope to contribute to the clarification of Kant's position in the specific context of the history of »European peace.«

Kant's allegiance to republicanism was explicit. The first definitive article of *ZeF* – »Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein« (*WA XI*, 204)¹ – is an unequivocal declaration of republican *credo*. Kant's republicanism, however, cannot be unproblematically accommodated to the tradition of classical republicanism. In his philosophy of law and state, on the basis of the distinction between *forma imperii* and *forma regimini*, the republic is a *Form der Regierung*, and as such a conceivable form in which either autocratic (or monocratic: *AA XXIII*, 160), aristocratic or democratic state authority could be exercised. »In allen drey Staatsformen kann die Regierungsform republikanisch seyn.« (*AA XXIII*, 159.) A normative dimension is added to this »organizational« description when republic is related to the other form of government. It is opposed to despotism and distinguished from it by the separation between executive and legislative power. This dualistic version of the doctrine of the separation of powers appears only in *ZeF* and differs from a more conventional *trias* elsewhere in Kant's work (which, again, differs in principle from Montesquieu's Anglo-liberal postulate). Because it involves conceptual difficulties,² it might be assumed that it was not introduced in order to provide a conceptual solution but rather to support Kant's argument against democratism. Despotism was the concept synthesising a century of polemics against royal absolutism³ and its antithesis was, commonly, democracy. Kant's opposition between despotism and republicanism made it possible to characterize democracy »im eigentlichen Verstande des Worts« as the one »unter den drei Staatsformen« which is »notwendig ein *Despotism*.« (Cf. *WA XI*, 207.)

Positively, Kant's republic is defined as the only constitution which »aus der Idee des ursprünglichen Vertrags hervorgeht« and is, consequently, »was das Recht betrifft, an sich selbst diejenige, welche allen Arten der bürgerlichen Konstitution ursprünglich zum Grunde liegt.« (*WA XI*, 204.) The process of the realization of the constitution which corresponds to the juridical reason is therefore »ein Prozess der Republikanisierung staatlicher Herrschaft« so that »erst in einer Republik die Verwirklichung des Rechtsvernunft an ihr Ziel

1. I use Immanuel Kant, *Werkausgabe*, ed. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt/M 1977 (*WA*); and *Kant's gesammelte Schriften*, published by Preußischen Akademie der Wissenschaften (from the vol. XXIV on, by Akademie der Wissenschaften der DDR and Akademie der Wissenschaften zu Göttingen), Berlin 1900 – (*AA*).
2. Wolfgang Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit: Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Walter de Gruyter, Berlin/New York 1984, p. 279 sq.
3. Franco Venturi, »Towards a Historical Dictionary: Oriental Despotism«, in Venturi, *Italy and the Enlightenment. Studies in a Cosmopolitan Century*, ed. Stuart Woolf, New York University Press.

kommt.«⁴ Republic is the legal/judicial accomplishment of the *status civilis* which is based on the following principles *a priori*: »1. Die *Freiheit* jedes Gliedes der Sozietät, als *Menschen*. – 2. Die *Gleichheit* desselben mit jeden anderen, als *Untertan*. – 3. Die *Selbstständigkeit* jedes Gliedes eines gemeinen Wesens, als *Bürgers*.« (WA XI, 145.)

Kant differs from the traditional contract theories in that that he derives the constitution of the state from the insight in the universally binding moral obligation to negate the *Rechtslosigkeit* of the state of nature and form a juridical association in which every »man« could equally exercise his external freedom under general public laws. The constitution of the state power is legitimized »nach dem principio exeundum e statu naturali« (AA XIX, R 7961; cf. AA XXIII, 157); the »Recht auf Staat« and »Pflicht zum Staat« logically precede the contract; so that one can say that »Kant findet einen vertragsunabhängigen Rechtsgrund für die Staatserrichtung.«⁵ »Contractus originarius non est principium fiendi (Errichtungsgrund) sed cognoscendi (Verwaltungsgrund) des Staats« (AA XIX, R 7956): it is »merely a supposition to explain the obligations of citizens and rulers, who are to behave 'as if' it were real.«⁶ If the original contract is not a fact but an idea which necessarily stems from reason and conveys the consent of all to constitute themselves as civil association, their agreement to institute general laws; if, as it follows, the institution of laws does not require a factual consent of the people but has to fulfil the conditions under which these laws would have met the general consent: they have to be made as if they were made by people, for the people is the legislator, »summus imperans souverain«;⁷ if, consequently, the popular sovereignty is not a realistic description of people's action but a regulative idea, and is exercised by representatives of the people: then Kant's republicanism does not have much in common, moreover, it is rather at odds, with the tradition of civic humanism, its idea of politics and ideals of *vivere politico*.⁸

The purpose of Kant's republic is not to pursue the common good, and *salus publica* (or *populi*) is not the supreme law. Its principles are freedom and justice. In Kant's philosophy, the common good is the *status civilis* itself:

4. Kersting, *op. cit.*, p. 288, 291.

5. *Ibid.*, ch. C. II (p. 218); Roger J. Sullivan, *Immanuel Kant's Moral Theory*, CUP 1990, p. 239 sq.

6. J. W. Gough, *The Social Contract, A critical study of its development*, Clarendon Press, Oxford 1936, p. 173. For a different assessment of the hypothetical character of Kant's »social contract« see Patrick Riley, *Will and Political Legitimacy: A Critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel*, Harvard University Press, Cambridge, MA./London 1982, Ch. 5.

7. »Der summus imperans ist immer das Volk, die einzelne Person des summi imperantis ist nur der Represaeantant des Volks.« (AA, XXVII/2.2, 1382.)

8. For a succinct account of these ideas and ideals see Maurizio Viroli, »Machiavelli and the republican idea of politics«, in *Machiavelli and Republicanism*, ed. by Gisela Bock, Quentin Skinner and Maurizio Viroli, CUP 1990.

freedom under general law which allows to every person to seek happiness in the way that seems best to him, provided that he does not violate the right of any other person to do the same.⁹ Kant's »political freedom« is related to that of classical republicanism in that that it consists in the participation of the people, that is, the entirety of citizens bound by general law, in the institution of the laws of civil community, for only those laws are just which are the expression of the general will; yet it differs from classical republicanism in that that it does not imply the compulsion of an actual *vita activa*, withering away the distinctions between legality and morality, state and society, public and private spheres, which Kant seeks to uphold (last but not least by envisaging a representative state¹⁰).

The second *a priori* principle of *status civilis* (the equality of all members of the social union as subjects) excludes privileges and hereditary prerogatives as unlawful – any *Vorrecht* is *rechtswidrig* – and requires the general accessibility of all juridical and social positions.¹¹ Such a view is in principle incompatible with the civic humanist juridical considerations of rank. The third principle of civil constitution, however, is a surprise. Firstly, because it is not the expected *fraternité*,¹² and secondly, because it brings in an »unprocessed« core element of the political tradition which the first two principles have left behind. The idea that *sibisufficiencia* is a necessary condition which qualifies a member of the commonwealth for citizenship (*WA XI*, 150-1), links Kant to the classical republican conviction that material independence was the precondition of political virtue and competence and, therefore, citizenship. Kersting's argument that Kant related himself to this tradition thoughtlessly¹³ would imply that, when Kant did consequently think through the premises of his theory of law, his republicanism differed from the

9. Cf. *WA XI*, 145. In a note to § 89 of Achenwall's *Juris naturali pars posterior*, Kant placed in opposition »salus publica« and »iustitia publica« (*AA XIX*, R 7413). To the same article of *Juris naturali* refers the following remark: »Nicht das princip der allgemeinen Glückseligkeit sondern Freyheit nach allgemeinen Gesetzen macht das princip der Staatserrichtung und die Idee davon aus.« (*Ibid.*, R 7955.) »Was ist der Zweck einer Republique? Einige sagen: die Glückseligkeit, das ist aber so falsch, als es falsch ist, daß Gott die Menschen ihrer Glückseligkeit wegen erschaffen habe. Der Zweck der Republique ist die Administration des Rechts. Nicht einzelner Glückseligkeit, sondern der Zustand der öffentlichen Gerechtigkeit ist die Hauptsache dabei.« (*AA XXVII/2.2*, 1328).
10. »Alle Regierungsform [...], die nicht repräsentativ ist, ist eigentlich eine Uniform« etc. (*WA XI*, 207.) For Kurt Borries, *Kant als Politiker. Zur Staats- und Gesellschaftslehre des Kritizismus*, Neudruck der Ausgabe Leipzig 1928, Scientia Verlag, Alen 1973, p. 200, Kant's concept of representation is virtually identical with a concept of republicanism.
11. See *WA XI*, 146 sq. *ZeF* formulates this principle as »Abhängigkeit aller von einer einzigen gemeinsamen Gesetzgebung (*ibid.*, 204). Cf. *Immanuel Kants Menschenkunde oder philosophische Anthropologie*, ed. Fr. Ch. Starke, Leipzig 1831, p. 372: Laws »[müssen] auf Alle gehen, für Alle gelten und von Allen gegeben werden können.«
12. This is understandable if fraternity is seen as *Gesinnungsgemeinschaft* – as a community modelled on or striving to become a *société de pensée* (see François Furet, *Penser la Révolution française*, Gallimard, Paris 1978, p. 271 sq.) – because *Gesinnung*« is what reigns in the *status naturalis*.
13. Kersting, *op. cit.*, p. 257.

classical republicanism to the degree which showed up the limits of the older, civic humanist, tradition because it itself was already beyond it.

If the very situating of the discussion of republicanism in the framework of the theory of law, this jurisprudential displacement, meant a major distantiating from classical republicanism, Kant nevertheless shared a number of concerns with that tradition. Central among them was the militia issue, that is, the question of the organizational form of armed forces and their place in civil constitution. The third preliminary article of the treatise of eternal peace states, as the leading principle, that »stehende Heere (miles perpetuus) sollen mit der Zeit ganz aufhören,« and indicates, as a solution preferable to the standing army, exercise of citizens in arms.¹⁴

An authoritative and highly influential formulation of the classical republican view of military matters is Machiavelli's. »Good laws and good arms, the concern to recreate the links between the civilian and military spheres, to draw the military world and war back into the heart of political and civic life, to use military training to encourage civic virtue and patriotism; these were all messages that Machiavelli conveyed more clearly, more coherently than any of his contemporaries.«¹⁵ In Machiavelli's and, later, Machiavellian world, militia was inextricably connected with the cultivation of political *virtù*, and arms continued to be »the most potent symbol of a citizenship«¹⁶ well into Kant's time. Positions *pro et contra* militia were paradigmatically stated in the »Standing Army Controversy,« following the Peace of Ryswick, which has been characterized as »perhaps the most thorough single debate on forms of military organisation to occur in early modern Europe.«¹⁷ The importance of the controversy, its novelty, may be seen to lie in the fact that the standing army now represented an alternative to militia which could be argued for consistently¹⁸ and that, as much as the pro-militia opponents of the standing army tried to describe the latter in terms of corruption, its advocates

14. »Ganz anders ist es mit der freiwilligen periodisch vorgenommenen Übung der Staatsbürger in Waffen bewandt, sich und ihr Vaterland dadurch gegen Angriffe von außen zu sichern.« (WA XI, 198.) »Keine stehende Armee (perpetuus miles) zu halten« was a »Mittel« for achieving »ewigen Frieden.« (AA XXIII, 155.)

15. Michael Mallet, »The theory and practice of warfare in Machiavelli's republic«, in *Machiavelli and Republicanism*, *op. cit.*, p. 174.

16. John Robertson, *The Scottish Enlightenment and the Militia Issue*, John Donald Publishers Ltd., Edinburgh 1985, p. 224. For English Machiavellians' ideas on this issue, see J.G.A. Pocock, »Machiavelli, Harrington and English Political Ideologies in the Eighteenth Century«, in *Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History*, The University of Chicago Press, Chicago/London 1989, and *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton N.J., 1975, Ch. 12, 13.

17. Robertson, *op. cit.*, p. 15; cf. Pocock, *The Machiavellian Moment*, p. 423. For a summary of the controversy see Robertson, *ibid.*, p. 26 sq.; Lois G. Schworer, »The Literature of the Standing Army Controversy, 1697-1699«, *The Huntington Library Quarterly*, 28 (1965), 3; Schworer, »No Standing Armies!« *The Antiarmy Ideology in Seventeenth-Century England*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London 1974, Ch. 8.

18. Michael Mallet, *op. cit.*, p. 175; Geoffrey Parker, *The Military Revolution: Military innovation and the rise of the West, 1500-1800*, CUP 1989.

nevertheless succeeded in influencing the debate to the effect of unlocking the Polybian circle.

This, however, is only one reason for considering Kant's ideas about war and peace against this background. The other is that, by doing so, we can trace his dialogue with the Scottish Enlightenment and see his views in the European intellectual context.¹⁹ With regard to the militia/standing army dilemma, the German context alone would not help much to improve our understanding because a glimpse at what was thought and taught shows that different options were on offer.²⁰

Kant's argument against the standing army was minimalist: he understood it as a device which generates war (WA XI, 197); and reformist: standing armies ought to be abolished only gradually. This gradualism forms a contrast to the impatience of the anti-army writers of the »Standing Army Controversy,« and the minimalism expresses an even deeper dissimilarity between Kant and the Commonwealth-Militiamen. These did not argue against war but against the army – because they perceived it as an organizational form which alienated the military from the political community. For them, arms were »the only true Badges of Liberty.«²¹ They claimed that there should be »no difference between the Citizen, the Souldier, and the Husbandman« and that »Sword and Sovereignty« had to »march hand in hand.«²² »that Nation is surest to live in Peace, that is most capable of making War.«²³

19. Links between the »Standing Army Controversy« and the Scottish Enlightenment are discussed in Robertson, *op. cit.*; Robertson has also stressed the »European dimension« of the latter. On Kant's *Lektüre*, in this respect: Arthur Warda, *Immanuel Kants Bücher*, Verlag von Martin Breslauer, Berlin 1922, and his reprint of the *Verzeichniß der Bücher des verstorbenen Professor Johann Friedrich Gensichen, wozu auch die demselben zugefallene Bücher des Professor Kant gehören* etc., Königsberg [1808]. Cf. Günter Gawlick/Lothar Kreimendahl, *Hume in der deutschen Aufklärung. Umriss einer Rezeptionsgeschichte*, Fromman Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987, especially Ch. 9; still of interest: August Oncken, *Adam Smith und Immanuel Kant. Der Entwicklung und das Wechselverhältniss ihrer Lehren über Sitte, Staat und Wirtschaft*, Duncker & Humboldt, Leipzig 1877; F.W. Schubert, *Immanuel Kant und seine Stellung zur Politik in der letzten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts*, Brockhaus, Leipzig 1838.
20. Eg., Johann Michael von Loen, *Freye Bedancken Von der Verbesserung des Staats*, in v. Loen, *Der redliche Mann am Hofe*, Faksimiledruck nach der Ausgabe 1742, ed. by Karl Reichert, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1966, pp. 549-53, argued for a »National- oder Land-Miliz«; Johann August Schlettwein, *Grundfeste der Staaten oder die politische Oekonomie*, Gießen 1779, § 224, was »neutral«; Johann Heinrich Gottlob von Justi, *Staatswirtschaft oder Systematische Abhandlung aller Oekonomischen und Cameralwissenschaften, die zur Regierung eines Landes erfordert werden*, Leipzig 1758, Vol. I, §§ 60, 70, stressed that a state needed »ein wohl eingerichtetes und hinlänglichliches Kriegesheer.«
21. [Andrew Fletcher,] *A Discourse of Government with Relation to Militia's*, Edinburgh 1698, p. 47.
22. [Walter Moyle and John Trenchard,] *An Argument, Shewing, that a standing Army is inconsistent with a Free Government, and absolutely destructive to the Constitution of the English Monarchy*, London 1697, pp. 20, 7. Cf. [John Toland,] *The Militia Reform'd, or an Easy Scheme of Furnishing England with a Constant Land-force, capable to prevent or to subdue any Foreign Power; and to maintain perpetual Quiet at Home, without endangering the Publick Liberty*, London [1698], p. 72.
23. Moyle/Trenchard, *op. cit.*, p. 12.

Kant's maxime – the veto declared by the moral-practical reason – was »*Es soll kein Krieg sein*« (WA VIII, 478). He was opposed to the standing army because he was opposed to war, and recognized that the permanent danger of war was imminent to the existence of standing armies. They represented, and created, an armed peace: a state prone to war the dynamics of which he described as an arms race.²⁴ For Kant, militia was an alternative to the army not because he thought that arms would, »n this way, come into the right hands but because he believed that citizens (or people), if they were to make the decision, were less likely to decide to go to war because they themselves would have to finance it, fight it and suffer all the consequences.(WA XI, 205 sq. ct. 170.) Another reason for his advocating the periodic exercises of citizens in arms was that he understood this to be voluntary, free, action while standing armies seemed to imply that people are hired to serve »als bloßen Maschinen und Werkzeuge in der Hand eines anderen,« and are used to kill or be killed, and such an instrumentalization is incompatible with the categorical imperative.(WAXI, 197-8.) If the Commonwealthmen decried the standing army as incompatible with the excellency of a free state, Kant argued against it because he perceived it as begetting war which contradicts any state, which negates the *status civilis* as such, the very condition of the possibility of freedom.

Kant's concern with the public debt and, more generally, commerce was a key issue which linked him to contemporary Scottish debates on militia. He called the public debt »die sinnreiche Erfindung eines handeltreibenden Volks in diesem Jahrhundert« and clearly recognized it as a device invented to finance war. Having had in mind that wars in his time were becoming more numerous and expensive (the latter due to the military modernization) he mordantly observed that periods of peace were becoming too short to supply the raising sums of money needed for a next war, so that in order to get out of the impass the (English) ingenuity invented public debts. (WA XI, 170.) The credit system, as Kant saw it, was »entgegenwirkende Maschine der Mächte gegen einander« and, as such, »eine gefährliche Geldmacht, nämlich ein Schatz zum Kriegsführen.« What it brought about was the »Leichtigkeit Krieg zu führen« which made it (together with the eagerness of those in power to make war) »ein großes Hindernis des ewigen Friedens.«²⁵ However, as ingenious an

24. WA XI, 197, 42, 98. The necessity to be at any time prepared for war is a characteristic feature of the state of nature: »Im Zustande des Friedens bin ich sicher durch mein Recht. Im natürlichen durch nichts als meine Gewalt; ich muß iederzeit in der Kriegsrüstung seyn [...]« (AA XIX, R 764c.)

25. WA XI, 198. The description of credit as »engine« was used already by Davenant, for whom »the mechanism of public debt creation was not merely the financial base of a standing army; it was a virtual financial equivalent to one.« (Istvan Hont, »Free trade and the economic limits to national politics: neo-Machiavellian political economy reconsidered«, in John Dunn, ed., *The economic limits to modern politics*, CUP 1990, p. 98 sq.) For the historical background: John Brewer, *The Sinews of Power: War, Money and the English State 1688-1783*, Unwin and Hyman, London 1989.

invention public credit might have been, it was a self-destructive one, and Kant believed that this was bound to reduce war waging states to powerlessness. (WA XI, 170. The expected form of this inescapable self-destruction was state bankruptca which »manche andere Staaten unverschuldet in den Schaden mit verwickeln muß, welches eine öffentliche Läsion der letzteren sein würde.« (WA XI, 199.) This was just another reason for Kant's conviction that, in the interest of international peace, public credit was not to be allowed to grow – a reason added to the recognition that the credit was not used »zum Behuf der Landesökonomie,« that it originated in military needs and interests and that its purpose was the financing of war.

It is true that Hume called for the destruction of public credit – in a phrase reminiscent of Moyle's and Trenchard's argument against the standing army²⁶ – in the interest of the nation while Kant had primarily in mind the relations between nations, yet what concerned Kant in the fourth preliminary article of *ZeF* was also Hume's *problématique*, and the one which occupied even his »dying thoughts.«²⁷ Moreover, Hume was well aware of the international dimension of the problem. Istvan Hont has argued that Hume in his essay »Of Public Credit« meditated on the links between the fiscal necessities of national security and the social dislocations produced by debt finance. Suggesting a revision of Pocock's interpretation of the essay Hont has stressed that Hume's ambivalence with regard to public debt »is not the product of a vision of warring forces within commercial society. Rather, the scourge came from the conjunction of commercial society and international power politics.« Consequently, the true antithesis to the danger of public debt was »a durable peace, where public debt ceased to exist while commerce expanded.«²⁸

What underlies this argument is the belief which is at the core of the self-understanding of commercial society: that commerce is the opposite of (or the alternative to) war. The image of commerce as a – if not *the* – pacific force had become, by the time Kant thought of peace, a commonplace which he did not problematize. Commerce, he believed, promoted liberty (AA XXIII, 174), and he agreed with the optimistic spirit of the age that »[e]s ist der *Handelsgeist*, der mit dem Kriege nicht zusammen bestehen kann, und der früher oder später sich jedes Volks bemächtigt« (WA XI, 226). Paradoxically, it was this faith in the progressing prevalence of commercial spirit as a spirit incompatible with war which worried Kant's enlightened Scottish

26. [...] either the nation must destroy public credit, or public credit will destroy the nation.« David Hume, *Essays Moral, Political and Literary*, ed. by E. F. Miller, Liberty Classics, Indianapolis 1987, p. 360-1; Moyle/Trenchard, *op. cit.*, p. 4: »[...] the Constitution must either break the Army, or the Army will destroy the Constitution.«

27. J.G.A. Pocock, »Hume and the American Revolution: The dying thoughts of a North Briton«, in *Virtue, Commerce, and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, CUP 1985.

28. Istvan Hont, »The Rhapsody of Public Debt: David Hume and Voluntary State Bankruptcy«, ms.

contemporaries. What Kant shared with them was the conceiving of commerce as civilizing force and the comprehension that this civilizing process surpassed the forms of political community characteristic of the past. For Kant, this simply meant leaving behind a »Regierung von alten Zeiten« (»Lehnwesen«) which »fast gänzlich auf den Krieg angelegt war« (WA VIII, 450). Morally problematic, for him, was that feudal world of privileges; for Scottish illuminati, the problem was moral transformation caused by commerce.

In their view, the growth of commercial society made the higher ranks unmanly and mentally mutilated the lower, and their adherence to militia was a moral reaction. Militia, they believed, would preserve and cultivate martial virtues without which they could not conceive of citizenship. Martial spirit was the crystallization of the virtues of *vivere politico*. In order to counteract ill effects of commerce, this spirit had to be preserved. Adam Ferguson, a key figure among the Moderate literati, wished to limit the expansion of commerce in society by maintaining a clear distinction between the commercial and the political spheres, so that the lower orders would be sacrificed to the production of wealth while the higher would actively pursue republican virtue.²⁹ Contrary to this, Adam Smith, envisaged »some kind of military training along ancient lines« as a compulsory part of public education for the common people in order to introduce them to the political life of society.³⁰ He conceptualized the extension of political community imminent to the progress of commercial society as the universalization of the traditional civic concept of armed citizenship.³¹ Unexpectedly, perhaps, the political existence of commercial society was to be supported by the martial spirit which was believed to be incompatible with the commercial spirit: in the conservative version, by the preservation of a martially spirited high society, and in the progressive, by the militarization of society.

Kant, like Smith or any enlightened spirit, believed in education, yet a military education for citizenship could hardly be seen as being compatible with his political philosophy. The figure of an army officer and the picture of military exercise were the first images of the frustrated Enlightenment to have come to his mind when he thought of instances where the public use of reason, the defining characteristic of the *Aufklärung*, was forbidden. (WA XI,55.) Military virtues did not appeal to Kant. Valor (and the whole age of chivalry)

29. See *An Essay on the History of Civil Society (1767)*, ed. Duncan Forbes, The University Press, Edinburgh 1966, part VI; Forbes, »Introduction«, *ibid.*, p. xxxvi; Robertson, *op. cit.*, pp. 88 sq., 201 sq.

30. On military themes in Smith's work: Donald Winch, *Adam Smith's Politics. An essay in historiographic revision*, CUP 1978, Ch. 5, Robertson, *op. cit.*, p. 212 sq; on military education: *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, ed. by R. H. Campbell, A. S. Skinner and W. B. Todd, Liberty Classics, Indianapolis 1981, V.i.f.58-61; Winch, *ibid.*, p. 118; Robertson, *ibid.*, p. 216.

31. Robertson, *ibid.*, p. 223-5.

was, for him, simply savagery.³² a matter of taste. Yet if this was a matter of taste, there also were »objective,« that is, »theoretical,« reasons for discarding military virtues: they conflicted with Kant's concept of morality and liberty. Liberty, in his philosophy, was individual and juridical and morality was interchangeable with *Rechtslehre*. As opposed to this, military spirit as the guard of morality was not a means to oust war; it focused on the *salus populi*; and implied the positive concept of liberty. *ZeF* was alien to moral concerns of Scottish illuminati: »Es ist hier nicht die rede von Beförderung der Sittlichkeit nicht einmal der Glückseligkeit sondern blos den Krieg zu verbannen.« (AA XXIII, 162.)

Kant's description of commercial spirit as »ungesellig« (WA XII, 664) fits well into the framework of his treatise of peace. Given the famous formulation of the »ungesellige Geselligkeit der Menschen« as the antagonism that moves the world history towards the creation of a perfect civil constitution (cf. WA XI, 37), commerce can be understood as a historical force, as an agent in a teleological but still realistic view of conflict ridden history. Free from the corruption model, Kant, on the one hand, did not have to worry about the effects of the growth of commerce on the public spirit and social manners and could, in this respect, wholeheartedly accept the *Handelsgeist*. On the other hand, he did not have to suspend another aspect of commercial reality which seems to have been much less alarming to the enlightened Scottish late republicans. Half a century after the imposed Union with England, they seem to have accommodated their views to the higher good of their new country and recognized the standing army as useful – if only employed in colonies.³³ Commerce, it was understood, needed military backing. Commercial spirit not only was not incompatible with war: it became a source of wars.

Kant was intensely concerned with how commercial societies behaved to each other and, especially, with how the »handeltreibende Staaten unseres Weltteils« treated the rest of the world. He dealt with the international behaviour of the commercial nations in the third definitive article of *ZeF*, under the heading of »hospitality.« He defined this as »das Recht eines Fremdlings, seiner Ankunft auf dem Boden eines anderen wegen, von diesem nicht feindselig behandelt zu werden. Dieser kann ihn abweisen, wenn es ohne

32. WA XI, 222. »Der Krieg ist eine Art von Rohigkeit Unbezogenheit Barbarism wie unter Wilden statt der Argumente Schläge.« (AA XXIII, 162.) »Der rohe Mensch hält jeden Fremde für seinen Feind. Daher ist bei den Wilden jener der Vornehmste, der der Tapferste ist,« lectured Kant and added that this is a state of fear. (*Menschenkunde*, 368; cf. WA VIII, 681.) Ernst Katzer, »Kant und Krieg«, *Kantstudien*, XX (1915), p. 150 sq., ascribed much prominence to opposite views presenting war as a »Kulturmittel.« Cf. H. Vaihinger, »Eine französische Kontroverse über Kants Ansicht vom Kriege. Auch ein Wort zur Friedenskonferenz«, *Kantstudien*, IV (1900), p. 59; F. Staudinger, »Kants Traktat: Zum ewigen Frieden. Ein Jubiläums- Epilog«, *Kantstudien*, I (1897), especially his discussion of Pfleiderer's *Die Idee des ewigen Friedens*.

33. Cf. Robertson, *op. cit.*, p. 81-2.

seinen Untergang geschehen kann; so lange er aber auf seinem Platz sich friedlich verhält, ihm nicht feindlich begegnen.« (WA XI, 213.) The background to the discussion, the idea of the common property of the earth, was conventional, yet Kant's observations and conclusions were not. He compared the doings of the commercial European nations overseas to the brigandage of Barbarous pirates (the early modern symbol of outlawry) and condemned these doings in strong terms: »[D]ie Ungerechtigkeit, die sie in dem Besuche fremder Länder und Völker (welches ihnen mit dem Erobern derselben für einerlei gilt) beweisen, [geht] bis zum Erschrecken weit. Amerika, die Negerländer, die Gewürzinseln, das Kap etc. waren, bei ihrer Entdeckung, für sie Länder, die keinem angehörten; denn die Einwohner rechneten sie für nichts.« (*Ibid.*, 214-5.) What was established was »allergrausamste und ausgedachtteste Sklaverei« (*Ibid.*, 216), and wherever Europeans had landed war broke out. The map of the commercial expansion was actually a map of new armed conflicts. Kant certainly saw it this way.

»Die Länder von Amerika waren kaum entdeckt als sie nicht allein durch abgedrungene oder erschlichene Niederlassung sondern selbst die Einwohner theils als herrenloses Gut zu Sklaven gemacht oder auch aus ihren Sitzen verdrängt und durch innere Kriege aufgerieben worden wodurch denn den handeltreibenden Einwohnern eine Macht und auch vielfältiger neuer Anlas erwuchs sich innerlich aus Neid und Besorgnis des Übergewichts einestheils in vielfältig langen Kriegen unglücklich zu machen.« (AA XXIII, 174.) In East Indies, Europeans brought in, »unter dem Vorwande bloß beabsichtigter Handelsniederlagen, fremde Kriegsvölker hinein, mit ihnen aber Unterdrückung der Eingebornen, Aufwiegelung der verschiedenen Staaten desselben zu weit ausgebreiteten Kriegen, Hungersnot, Aufruhr, Treulosigkeit, und wie die Litanei aller Übel, die das menschliche Geschlecht drücken, weiter lauten mag.« (WA XI, 215.) In West Indies, Kant observed, economically unsuccessful trading companies switched to war business and trained seamen, clearly »auf die Kriege gerechnet,« which made even more plausible his prediction that wars which Europeans had started all over the world will finally come back home to Europe.³⁴

I wish to point out that Kant must have been aware of the difficulties of resting the case of durable world peace on commerce and commercial spirit alone.³⁵ Such an argument could be made in the framework of his

34. WA XI, 216; AA XXIII, 174. The threat of war to Europe was seen by Kant as an indirect consequence of the *Negerhandel*, which was conducted by Europeans and was in itself a gross violation of the law of humanity. (AA, XXIII, 174-5.) »Ein Funke der Verletzung des Menschenrechts auch in einem anderen Welttheil gefallen nach der Brennbarkeit des Stoffs der Herrschsucht in der menschlichen Natur vornemlich Häupter die Flamme des Krieges leicht bis zu der Gegend verbreitet wo er seinen Ursprung genommen.« (*Ibid.*, 175.) For Kant's view of the interconnectedness of the peoples of the world, that »die Rechtsverletzung an einem Platz der Erde an allen gefühlt wird,« see WA XI, 216.

35. That Kant emphasized the pacifying effects of world trade is, as a rule, contended in the liberal pacifist reading of Kant. Susan Meld Schell, *The Rights of Reason: A study of Kant's*

transcendental view of history which allowed even wars to be seen as antagonistic forces working for the ultimate future pacific state. It is true that Kant's philosophy of history is an integral moment of his argument for peace, the guarantee of the eternal peace; yet because it makes sense of war it seems to be in a tense relationship with the imperative that there should be no war. The fact is, however, that, from the formal point of view, commerce does not figure as an article of peace in *ZeF*, except negatively: as the ban on national debt, and as a stratagem of Nature: a sort of *Mitläufer* of the cosmopolitan law.

As a stratagem of Nature, commerce itself does not imply the ending of the state of nature which is »ein Zustand des Krieges.« (WA XI, 203.) Peace, which has to be made (*ibid.*), is conceivable, not only in a *Rechtszustand*, but as a *Rechtszustand*. This is why the first definitive article of *ZeF* declares that the civil constitution of any state ought to be republican. This alone, however, does not yet create a state of peace because states, even if republican and therefore (the faith Kant shared with the civic tradition) »ihrer Natur nach zum ewigen Frieden geneigt« (WA XI, 211), do not yet spontaneously live in peace: states coexist in a *statu naturali*.³⁶ Here, too, peace has to be made, and it can only be made by creating a *Rechtszustand*. Peace, therefore, cannot be conceived outside the framework of the law of nations. Republican constitution of a nation is a necessary, yet not a sufficient, condition of peace; for peace depends also on the relations between nations: peace is, ultimately, an international problem and, primarily, a problem of national civil constitution. Kant's achievement was, of course, not in considering peace an international problem, for many had done that before; but in the way he conceptualized peace as an international problem in a jurisprudential framework.

Kant had no illusions about the power of what Bentham, in an unpublished paper a few years earlier, was the first to call international law. He observed that the codex formulated by Grotius, Pufendorf, Vattel and some others had »nicht die mindeste *gesetzliche* Kraft« (and also could not have it because

philosophy and politics, University of Toronto Press, Toronto/Buffalo/London 1980, p. 177, differs from this approach in adding that Kant »rejects as moral sophistry the (Lockean) contention that people who refuse to 'do business' may be justly colonized or enslaved. Commerce cannot furnish an excuse to deny the personality which juridically grounds it.« Murray Forsyth, *Unions of States. The Theory and Practice of Confederation*, Leicester University Press/Holmes & Meier Publishers Inc., New York 1981, p. 102, points out that Kant's *jus cosmopolitanum* implies »the freedom to trade, rather than the freedom of trade,« in which Kant parts with the nineteenth-century liberals. On how much war (and peace) there actually was in the economic thinking, see (for the discussed period) Edmond Silberner, *La guerre dans la pensée économique du XVI^e au XVIII^e siècle*, Librairie du Recueil Sirey, Paris 1939.

36. »Das Verhältniß der Staaten gegen einander ist das Verhältniß der Wilden.« »Dies zeigt aber offenbar von einer noch vorhandenen Barbarei.« (*Menschenkunde*, 371.) »Wir sind in Ansehung des Völkerrechts noch barbaren.« (AA XV, R1453.)

»Staaten als solche nicht unter einem gemeinschaftlichen äußeren Zwange stehen«,) and that it had been, even worse than that, often used for the justification of wars while there had been no cases »daß jemals ein Staat durch mit Zeugnissen so wichtiger Männer bewaffnete Argumente wäre bewogen worden, von seinem Vorhaben [to start a war] abzustehen.« However, the mere fact that »das Wort *Recht* aus der Kriegspolitik noch nicht als pedantisch ganz hat verwiesen werden können, und sich noch kein Staat erkühnet hat, sich für die letztere Meinung öffentlich zu erklären,« was interpreted by Kant as a homage which states paid to the *Rechtsbegriff*, and this was understood as a proof »daß eine noch größere, ob zwar zur Zeit schlummernde, moralische Anlage im Menschen anzutreffen sei, über das böse Prinzip in ihm [...] doch einmal Meister zu werden.«³⁷ From a less (teleologically) anthropological point of view, the respect shown to the notion of, or even the word, Right could be seen as the evidence for the authority of reason which »vom Throne der höchsten moralisch gesetzgebenden Gewalt herab, den Krieg als Rechtsgang schlechterdings verdammt, den Fridenzustand dagegen zur unmittelbaren Pflicht macht.« (WA XI, 211.)

When Kant explains the second definitive article on the eternal peace: »Das Völkerrecht soll auf einen *Föderalismus* freier Staaten gegründet sein« (WA XI, 208), he uses the juridical construct of the state of nature to describe relations between states in the absence of external general laws yet he is well aware that the analogy ends as soon one reflects upon departing from the state of nature, that is, entering into the *status civilis*.³⁸ States, that is, peoples constituting different states, cannot enter, in order to have their rights secured, into a *Völkerstaat*, for this would contradict the basic premise which was to secure rights of *peoples*, because in one state – given that »ein jeder Staat das Verhältnis eines *Oberen* (Gesetzgebenden) zu einem *Unteren* (Gehorchenden, nämlich dem Volk) enthält« – they would form one people and would cease to exist as peoples. (WA XI, 209.) This is such an obvious logical conclusion that it may look like a philosophizing unworthy of a serious thinker. However, the premises of Kant's inference were either logical or obvious. He was making a political argument which was, in those times, not unique (yet still less dominant or hegemonic) and represented the counterpoint to the conceptual solution by Christian Wolff, whom Voltaire called »*maître à penser de l'Allemagne*.«³⁹

37. WA XI, 210; on the »moralische Anlage« cf. *Der Streit der Fakultäten*, Part II.

38. The limits of the analogy are stressed by Wolfgang G. Bayerer, »Das Königsberger Schlußblatt des Entwurfs 'Zum ewigen Frieden'«, *Kantstudien*, LXXIX (1988), p. 298. Leslie A. Mulholland, »Kant on War and International Justice«, *Kantstudien*, LXXVIII (1987), is less strict on this issue.

39. Cf. Marcel Thomann, »Christian Wolff«, in Michael Stolleis, ed., *Staatsdenker im 17. und 18. Jahrhundert: Reichspublizistik, Politik, Naturrecht*, Alfred Metzner Verlag, Frankfurt/M. 1977, p. 248.

In social theory, Wolff was a contractarian. He argued that all men are by nature equal and free, so that society can only be formed by the submission of individuals under one commanding will because, by nature, no individual can be subjected to another individual. Consequently, every society rests on an express or tacit contract.⁴⁰ These principles explain the creation of the state, as well, and by analogy Wolff construed one of his central concepts, the *civitas maxima*: the state into which nations have combined and of which they are citizens.⁴¹ From this notion he deduced the voluntary law of nations, and *jus gentium* was thus, actually, the law of the *civitas maxima*, the civil law of »cette grante République.«⁴² The nations which have combined into such a *civitas maxima* and »bound themselves to the whole« were in the same relation to the universal state and its »rector« as individuals were to the nation-state. On the basis of a presumed consent (Wolff did not hide that *civitas maxima* was »a kind of democratic form of government« they have divested themselves of sovereignty which »belongs to the whole as against the individual nations.«⁴³

Wolff's *jus gentium* belongs to the tradition of natural jurisprudence and international law (as much as he claimed the superiority of his own method over that of Grotius and Pufendorf); the *civitas maxima*, however, links Wolff to another context, that of »*société des nations*,«⁴⁴ which has only by a false impression been styled internationalist and which, in its method and strategy, negates the law of nations. What constitutes the identity of the law of nations is the refusal to define it as the civil law of an entity aiming at, or modeled on, the universal empire,⁴⁵ that is, the rejection of the analogy between the civil law and the law of nations.⁴⁶ This made it possible, or necessary, to recognize the inalienable sovereignty of nations (states) as subjects of the law of nations.

40. Cf. *ibid.*, and Otfried Nippold, »Einleitung«, in Christian Wolff, *Jus gentium methodo scientifica pertractatum*, The Classics of International Law, The Clarendon Press/Humphrey Milford, London 1934, Vol. I, p. xxxv-xxxvi.

41. Wolff, *Jus gentium*, Prolegomena, §§ 9-10.

42. Emmerich de Vattel, *Le Droit des Gens ou principes de la Loi Naturelle, appliqués à la conduite & aux affaires des Nations & des Souverains*, The Carnegie Institution of Washington, Washington 1916, Preface, p. xvii.

43. Wolff, *op. cit.*, Prol., § 19; in »rector« § 21.

44. Marcellus Thomann, »Introduction«, in *Christiani Wolfii Jus gentium*, Christian Wolff, *Gesammelte Werke*, Georg Olms Verlag, Hildesheim/New York 1972, II. Abt., Bd. 25, p. xxxv-xxxvi.

45. As Thomann, *ibid.*, p. xxxviii, notes, Wolff qualified *civitas maxima* as »universal empire.«

46. Earlier interpreters »have gone astray in introducing into this subject [law of nations] a bald and often inappropriate discussion of civil law,« wrote Gentili (*De iure belli libri tres*, Clarendon Press, Oxford/Humphrey Milford, London 1933, I 1) whom Coleman Phillipson («Introduction», *op. cit.*, Vol. II, p. 18a, 20a, cf. 50a sq.) calls »the first great writer on modern international law, the first clearly to define its subject matter,« because he rejected the methods of the »civilians« who considered international law as being in large measure an application or extension of the civil law. Cf. Diego Panizza, *Alberico Gentili, giurista ideologo nell'Inghilterra elisabettiana*, Padova 1981, Ch. III, IV.

Gentili, applying his methodological caesura to *jus belli*, insisted on the definition of war as an armed contest between sovereign public authorities who have »a state, a senate, a treasury, united and harmonious citizens, and some basis for a treaty of peace.« In his view, wars originate in necessity which »arises because there cannot be judicial processes between supreme sovereigns or free peoples unless they themselves consent, since they acknowledge no judge or superior.«⁴⁷

Not all theorists of *jus gentium* followed Gentili in making a sharp distinction between civil and international law, so that Wolff with the *civitas maxima* was all but a late survivor of an eclipsed tradition. There were critics of Wolff's universal state in Germany;⁴⁸ yet Kant seems to have followed Vattel who actually thought of himself as a popularizer of the illegible Wolff but asserted, in a crucial point, that »je ne reconnois point d'autre Société naturelle entre les Nations, que celle-là même que la Nature a établie entre tous les hommes. Il est de l'essence de toute Société Civile (*Civitas*) que chaque membre ait cédé une partie de ses droits au Corps de la Société, & qu'il y ait une Autorité capable de commander à tous les membres, de leur donner des Loix, de contraindre ceux qui refuseroient d'obéir. On ne peut rien concevoir, ni rien supposer de semblable entre les Nations.«⁴⁹ He was definitive that the subject of the law of nations, and its subjects, are sovereign states.

These states are, for Kant, the actors of war and peace. Because the way they, in the absence of an external tribunal, pursue their right (that is, by war) is destructive of right and neither victory nor peace treaty can bring peace but only end a given war while the state of war continues to exist; because states (according to the law of nations) cannot be expected to act like the natural law expects individuals to act, requiring that they leave the state of lawlessness, for states, as states, already have an internal juridical constitution; and because reason unconditionally condemns war and demands peace (which can only be created and secured by a treaty between peoples): »so muß es einen Bund von besonderer Art geben, den man den *Freidensbund* (foedus pacificum) nennen kann« and which differs from *pactum pacis* in that that it would terminate the state of war, not just a war. (WA XI, 210-1; cf. AA XXIII, 167-8.)

47. Gentili, *op. cit.*, I 2-4.

48. Cf. Nippold, *op. cit.*, p. xlv-xlix.

49. Vattel, *op. cit.*, Preface, p. xviii. Kant had a copy of the German translation of Vattel's book in his library and told to his students that, as to *jus gentium*, »das beste Buch hievon nachzulesen ist Vattels.« (AA XXVII.2.2, 1392.) He agreed with the Swiss in the rejection of the »barbarities« in the conduct of war, and categorically rejected »dishonourable strategema« which made it impossible to conclude peace (because they cause the loss of any trust in the enemy) and lead into a war of extermination: »Es soll sich kein Staat im Kriege mit einem anderen solche Feindseligkeiten erlauben, welche das wechselseitige Zutrauen im künftigen Frieden unmöglich machen müssen: als da sind, Anstellung der *Meuchelmörder* (percussores), *Giftmischer* (venefici), *Brechung der Kapitulation*, *Anstiftung des Verrats* (perduellio) in dem bekriegten Staat etc.« (WA XI, 200.) Wolff, on the contrary, argued that, in war, strategema can consist both in force and deceit, and allowed *dolus*, use of poisons *percussores* and *exploratores* (*Jus gentium*, §§ 857, 877, 878, 882, 884).

The sole purpose of this *foedus pacis* is to preserve and guarantee freedom of each state that has entered the treaty, to preserve peace among these states, without instituting public laws (that is, a supreme authority, or an arbiter) to the authority of which they would have to submit.⁵⁰ The peace keeping rests on a purely negative treaty (*foedus*).⁵¹ What Kant calls »der freie Föderalismus« is a »Surrogat des bürgerlichen Gesellschaftsbundes,« because only such a substitute for a positive union is compatible with the notion of the law of nations – if the notion is to make any sense. (WA XI, 212.) »Ein solcher Föderalismus setzt [...] freye Staaten als solche voraus und ist blos negative nämlich die Absicht nur den Krieg abzuhalten und zugleich die Verschmelzung eines Staats mit dem andern.« (AA XXIII, 168.) Such a (negative) treaty between sovereign and separate states is »das syntetische Princip der äußern Freyheit der Staaten« (*ibid.*), and the law of nations which is not devoid of meaning can only be thought of as a »foedus pacificum oder pacis.« (AA XXIII, 169.) It is *Völkerrecht* which keeps out *Völkerstaat*, *jus gentium* which vetoes *civitas gentium*. Common sense would see a »society of nations,« an »universal state« which would gradually encompass all peoples on the earth and make them obey its laws, the solution for a state in which states are perpetually engaged in wars with one another. The idea of the law of nations, however, rejects such a solution and Kant had to conclude: »so kann an die Stelle der positiven *Idee einer Weltrepublik* (wenn nicht alles verloren werden soll) nur das *negative* Surrogat eines den Krieg abwehrenden, bestehenden, und sich immer ausbreitenden *Bundes* den Strom der rechtscheuenden, feindseligen Neigungen aufhalten, doch mit beständiger Gefahr ihres Ausbruchs.« (WA XI, 212-3; cf. AA XXIII, 169.)

There is a tinge of resignation to be felt in Kant's conclusion yet there is no evidence whatsoever for the assertion that »Kant saw quite clearly that there is only one way in which war between independent nations can be prevented; and that is by nations ceasing to be independent.«⁵² This is indeed Kant turned upside down. It is not only an imputation, to Kant, of ideas he did not hold but also a displacement of his argument. If what was meant by the ceasing of nations to be independent was their incorporation into a kind of universal state, one can agree with Hinsley that Kant rejected such a »political federation« as impracticable, undesirable and irrelevant to the problem.⁵³ The idea was impracticable because sovereign states »nicht wollen« such an union (WA XI, 212); undesirable, because it would lead to anarchy through

50. »[...] so muß es einen Bund unter Staaten geben der lediglich auf die wechselseitige Erhaltung des Friedens untereinander gestellt ist.« (AA XXIII, 167; cf. WA XI, 211.)

51. »Die Friedenserhaltung auch einen blos negativen Vertrag enthält und nicht eine positive Verbindung wie die bürgerliche Verfassung erfordert.« (AA XXIII, 168.)

52. David. G. Ritchie, *Studies in Political and Social Ethics*, Swan Sonnenschein & Co., Ltd., London/New York 1902, p. 169.

53. F. H. Hinsley, *Power and the Pursuit of Peace. Theory and Practice in the History of Relations between States*, Cambridge University Press, Cambridge 1963, p. 79.

despotism;⁵⁴ and irrelevant to the problem of producing peace between nations precisely because a *civitas gentium* negates nations: and nations (states) were for Kant the prime condition of peace, they were peace settlements by definition because they represented *status civilis* as opposed to the warlike *status naturalis*. International peace was needed in order to preserve civil peace – in order to maintain conditions in which peace could be fostered and which in war would be destroyed – not to create it. And international peace could only be established between nations, and conceived of in the framework of the law of nations. For Kant, the eternal peace was »das letzte Ziel des ganzen Völkerrechts.«⁵⁵ From this point of view, Kant's free federalism, the federalism of free states, is indeed to be understood as an attempt to develop international law,⁵⁶ not as state (or empire) building. Small wonder that more than one school of international relations and international law has laid claim on Kant.⁵⁷

The claim, however, that Kant thought that the independence of nations has to be withered away if wars between nations were to be prevented is a *profession de foi*, not a misunderstanding, and at the same time an expression of the desire to have Kant in the congregation. Why the irenic brethren should wish to have Kant in their ranks is at the same time easy and difficult to understand. Easy, because Kant spoke of peace, and difficult, because his idea of peace differed from the main stream irenic tradition. There may be a broad consensus that peace is desirable, yet there is no consensual idea about peace and how to achieve it. But because irenists have substituted the desirability of peace for clear ideas, thinking about peace has consequently become of lesser importance and great thinkers have become easy to deal with. So it has often happened that Kant, for instance, not only became Saint-Pierre's equal but also his follower. Yet this is side-tracks the argument. There are deep structural differences between Kant and European irenism.

54. »Die Idee des Völkerrechts setzt die *Absonderung* vieler von einander unabhängiger benachbarten Staaten voraus, und, obgleich ein solcher Zustand an sich schon ein Zustand des Krieges ist [...] so ist doch selbst dieser, nach der Vernunftidee, besser als die Zusammenschmelzung derselben, durch eine die andere überwachsende, und in eine Universalmonarchie übergehende Macht; weil die Gesetze mit dem vergrößten Umfange der Regierung immer mehr an ihrem Nachdruck einbüßen, und in ein seelenloser Despotism, nachdem er die Keime des Guten ausgerottet hat, zuletzt doch in Anarchie verfällt.« (WA XI, 225; cf. AA XXIII, 171; WA VIII, 682.)

55. WA VIII, 474. Janine Chanteur, *De la guerre à la paix*, PUF, Paris 1989, p. 209, seems to underestimate this point and argues that Kant »rompt avec cette vision des choses,« that is, with the vision of *ius gentium* authors who »n'ont pas pour finalité l'instauration définitive de la paix.« In more than fifty pages she has dedicated to Kant's philosophy of peace, only one paragraph deals with the second definitive article of *Zef*.

56. Hinsley, *op. cit.*, p. 69: Kant used »such phrases as 'federation' and 'a union of states' for the rule of law between states.« This is a very clear definition of Kant's problem; unfortunately it confounds Kant's *Rechtsstaatlichkeit* with the »rule of law.« (On the difference: Kersting, *op. cit.*, p. 286.)

57. Cf. Terry Nardin and David R. Mapel, eds., *Traditions of International Ethics*, CUP 1992.

Much of the peace politics which hoped to have some practical effect was immersed in power politics and to a large degree spiritually intertwined peace and the logic of unpacific power. It accepted, as the starting point, the existence of a number of sovereign states and tried to define ways in which they could coexist peacefully. There was one condition under which the peaceful coexistence of European states was imaginable, and that was that none of them was allowed to be too strong, so that it could endanger the existence of others. In order to counteract an »exorbitant power« (striving to establish a *monarchia universalis*) smaller states had to form alliances, and the concept that provided the rationale was the concept of balance of power. The balance of power pacific politics actually dissolved into a combinatory power calculus, failing to reliably determine what was the right amount of power needed for security; and it was a strange kind of pacifism for it not only designed warring alliances but sometimes actually dictated wars. Kant's ironic comment that »ein dauernder allgemeiner Friede, durch die so genannte *Balance der Mächte in Europa* ist, wie *Swifts* Haus, welches von einem Baumeister so vollkommen nach allen Gesetzen des Gleichgewichts erbaut war, daß, als sich ein Sperling drauf setzte, es sofort einfiel, ein bloßes Hirngespinnst« (WA XI, 172) is well known and could not be attributed to the fading attraction of the doctrine.⁵⁸ The doctrine was one of international relations, not of international law, and lacked the voice of moral reason which was to be heard in the law of nations.

There is a contradiction in the irenic tradition between this (ignoble, some would say, but realistic and modern) line of argument and the tendency to formulate (and impose) universalist solutions or models. This universalism originated in the tradition of empire and was incompatible with both *monarchia universalis* and sovereign states. In order to achieve peace, different arrangements of nation states were envisaged but in the last instance they were all subordinated to and dominated by an universal power. Ideally, peaceful settlement was a universal order, and a settlement could only be pacific if it aimed at universality. Moreover, it was the dissolution of the universal order, the decline and fall of the empire, which was believed to be the cause of wars. So the imagined peace establishments, as a rule, had a trait of restoration of *imperium* about them; the idea of peace was derived from the imperial idea. In this imperialism – materialized in European (and exceptionally more cosmopolitan) congresses, councils, diets, parliaments, courts, arbitrations and the like – lies the irenic ultimate rejection of sovereign states.

The realization that, since Gentili »a succession of writers argued that the problem of war and peace between states could only be resolved by *union*, that is to say by some kind of federal or confederal arrangement, and not by mere

58. Jeremy Black, *The Rise of the European Powers 1679-1793*, Edward Arnold, London et al. 1990, p. 162.

rules of *coexistence*,⁵⁹ needed specification. Such peace bringing unions had the extinction of national independence for their purpose, and substance, and the thinking that invented them was either alien or hostile and opposed to the tradition of international law. It was not only anti-jurisprudential but also anti-internationalist because it was fundamentally anti-nationalist. In the ideal pacific world both nations and their relations would be abolished. Kant, as I have argued, cannot be assimilated to this tradition. This becomes even clearer when we take into account that European irenists not only advocated but often called for crusades or even organized them; elaborated daring schemes for European expansion and conquest; pushed for wars, even wars of extermination, and worked on war finances; hated the Turk and compared »savages« to wild beasts which are to be killed – if not for other reason, for sport. The main body of European irenism has not parted with war. It is not only that the ideal pacific commonwealths or empires do not lack militaristic features and military spirit. This «pacifism» was unequivocally opposed only and solely to wars in Europe: it wanted to terminate wars among Christians. It found only one way to free Europe from wars, and that was by exporting them to non-European territories, or at least to the margins of Europe. This irenism argued that Europe needed peace in order to be able to fight and conquer abroad, and war abroad was understood to be the guarantee of peace at home. Wars against or between *Untermenschen* were the price for European peace.

Kant, as I hope I have indicated, differs from this irenism in all key points. The difference results from his resting the cause of international peace on a free federation of independent nations, sovereign states, and not on any kind of *civitas maxima*. Kant differs from irenism because he strictly defined the problem of international peace in terms of the law of nations. His jurisprudential framework also sets limits to the expectations that peace could be brought about by commerce or achieved through a universal republican settlement. On the one hand, it was clear to Kant that commercial innovations made it easier to wage war and that commercial nations, unbound in their action by *jus gentium*, were devastating non-European peoples and countries, and that the wars they had inflamed all over the world would ultimately affect Europe. On the other hand, a pacific order construed on the lines of classical republicanism would turn the world into one »great army in cantonments« and institute universal despotism.⁶⁰ Kant did not offer any instant solution for the problems of war and peace nor did he elaborate a detailed scheme of a pacific

59. Murray Forsyth, »The Tradition of International Law«, in Nardin/Mapel, *op. cit.*, p. 29.

60. A model of an European peace settlement on republican principles was developed by Andrew Fletcher: *An Account of a Conversation concerning a right Regulation of Governments for the Common Good of Mankind. In a Letter to the Marquis of Monstroe, the Earls of Rothes, Roxburg, and Hadington, from London the 1st of December, 1703*, Edinburgh 1704, p. 66 sq.

commonwealth. He, rather, defined the framework in which it is possible to think about war and the prospect for peace. He has left the prospect for peace open – all too many peace plans have closed this prospect down and, in the name of universal peace, sealed up a state of war.

L'Idée de Kant

Françoise Proust

Dans la première *Critique* (1781), Kant définit ainsi l'Idée (l'Idée spéculative): »J'entends par Idée un concept nécessaire de la raison, auquel ne peut être donné nul objet congruent dans les sens (...). L'Idée, comme concept d'un maximum, ne peut jamais être donnée *in concreto* de manière congruente«. ¹ Dans la troisième et dernière *Critique* (1790), il donne la définition suivante de l'Idée (l'Idée esthétique): »Par l'expression Idée esthétique, j'entends cette représentation de l'imagination, qui donne beaucoup à penser, sans qu'aucune pensée déterminée, c'est dire de concept, puisse lui être adéquate (...). Une telle Idée est la contrepartie (le pendant) d'une Idée de la raison, qui, tout à l'inverse, est un concept auquel aucune intuition (représentation de l'imagination) ne peut être adéquate«. ²

Nul doute: La critique – l'entreprise philosophique kantienne – est une critique de ce pouvoir des Idées qu'est la raison. La raison produit des Idées et des Idées de toute sorte: spéculatives (raison pure, 1^{ère} *Critique*), pratiques (raison pratique, 2^{ème} *Critique*) esthétique (raison imaginative: 3^{ème} *Critique*) et c'est l'Idée qui, en raison de sa nature, réclame une critique. Quelle est la nature de l'Idée? Une Idée est un concept qui pense plus qu'il ne conçoit, dont la pensée excède ses propres possibilités (ses »conditions de possibilité«) et qui, entraîné sur sa lancée, finit par ne plus penser un objet *donné* (donné dans l'intuition pure ou empirique, donné *dans* l'expérience): il *se donne* son objet et *fait l'expérience* de sa puissance de penser. L'esprit produit des Idées, lorsqu'il maximise son pouvoir de comprendre, lorsqu'il affranchit son »entendement« des limites qui lui impose l'objectivité ou l'objectité en général. Un Idée n'est pas un genre particulier de concept: c'est une *manière* de conceptualiser qui se libère de »la réalité objective« liant le concept et qui expérimente sa pure puissance de penser: »La raison ne produit proprement aucun concept, mais elle ne fait qu'affranchir le concept de l'entendement des restrictions inévitables d'une expérience possible«. ³

L'Idée, c'est donc un concept, mais un concept pur, un pur concept. Un maximum, qu'il soit »mathématique« (maximum de grandeur, d'extension,

1. *Kritik der reinen Vernunft* (Abrev: K. R. V.), Preussische Akademie Ausgabe (Abrev: AK.), A 327, B 383.

2. *Kritik der Urteilskraft* (Abrev: K. U.), § 49, AK. V. p. 314.

3. K. R. V., AK. A 409, B 435.

d'élargissement) ou »dynamique« (maximum de force, d'intensité, de tension) n'est jamais donné et ce précisément parce que, comme dit Kant, »il s'agit de la liberté qui peut dépasser toute limite assignée.«⁴ Un maximum n'est pas une règle, encore moins une norme. C'est le résultat, provisoire et ponctuel, toujours à reprendre, d'un mouvement de maximisation. Maximiser un concept, encore et toujours, telle est la tâche qu'il nous impose. On maximise un concept en éprouvant sa capacité à se tendre sur ses bords ou sur ses limites. Il s'agit moins de reculer ses limites et de tester sa capacité à rendre compte de faits nouveaux ou plus nombreux que de *dé-limiter*, de déchaîner, de distendre sa puissance.⁵ Maximiser un concept, c'est l'emporter, l'affoler en le contraignant de manière réglée à penser plus qu'il ne pense. La pensée connaît peu de mots, elle utilise quasiment toujours les mêmes termes et en ce sens, elle peut donner le sentiment qu'elle ne fait »aucun progrès«.⁶ Mais la voie que suit la pensée n'est pas celle du progrès, c'est à dire de l'accroissement des biens intellectuels. Critiquer, dit Kant, ne permet pas d'accroître ses connaissances, mais d'éprouver le pouvoir de connaître en en étendant ses limites: »Il n'y a rien de surprenant à (...) ce qu'on comprenne bien mieux un auteur qu'il ne s'est compris lui-même, parce qu'il n'avait pas suffisamment déterminé son concept et qu'ainsi il parlait, voire même pensait quelquefois à l'encontre de lui-même«.⁷ Peu importe, en effet, le dessein de l'auteur et sa propre détermination du concept qu'il utilise: l'essentiel est ce que donne à voir le concept. Penser, c'est faire varier le champ de vision du concept jusqu'à ce qu'il bute sur sa limite et s'affole comme une boussole. Un concept maximisé, un concept pur, c'est un concept rendu à sa vertigineuse et terrible puissance de penser. Penser, c'est s'assigner la tâche de penser le tout des choses, le *maximum*. Pour cela, le concept »croît« (gonfle ou se raréfie) et est au bord de l'explosion. Penser, c'est faire l'épreuve d'une dialectique hyperbolique: plus l'unité de l'objet est recherchée dans la pensée, plus la substance de l'activité pensante éclate. La condition de possibilité de l'unité pensée de l'objet est la dislocation du sujet. C'est là la folie du penser, l'emportement hyperbolique de l'Idée qui est désormais, depuis Kant, le lot de la modernité. Affranchie de la réalité objective, de la réalité comme objectivité, l'Idée bute sur le *réel*, sur la »chose en soi«, sur la chose même, cet »etwas=X« que Lacan nomme le réel ou l'impossible et qui est désormais l'affaire même de la pensée.

4. *Ibid.*, A 317, B 374.

5. On mettra en rapport notre proposition avec la définition de Canguilhem qui figurait en exergue des *Cahiers pour l'analyse*, Seuil, Paris 1966: »Travailler un concept, c'est en faire varier l'extension et la compréhension, le généraliser par l'incorporation des traits d'exception, l'emporter hors de sa région d'origine, le prendre comme modèle, bref lui conférer progressivement, par des transformations réglées la fonction d'une forme«.

6. On sait que la question que l'Académie de Berlin avait mise au concours et à laquelle Kant commença à répondre avant de renoncer, était la suivante: »Quels sont les progrès réels de la Métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et Wolf?«.

7. K. R. V., AK. A 314, B 370.

Bien que produit par la raison, l'Idée n'est cependant pas un «être de raison». Un «être de raison», comme l'indique *La table du rien* qui clôt l'*Analytique transcendantale*, est «un concept vide sans objet». C'est une libre production de l'entendement, une fiction théorique, une *Erdichtung*, si l'on veut. L'esprit s'exerce librement et agréablement à inventer des concepts dont il s'assure, bien sûr, qu'ils ne sont pas des non-sens, des *Undinge* (par exemple, un cercle carré), mais pour lesquels il sait qu'aucune expérience ne lui fournira un objet quelconque. Mais peu importe. C'est un exercice quasi-pédagogique, fécond pour l'esprit dont l'activité est encore aiguisée par la libre communication de ses pensées (discussion vive ou brillant essai). Le libre jeu public des pensées, le plaisir pris au partage sans contrainte des activités de l'esprit, partage qui n'a d'autre règle que celle, pragmatique, de la multiplication réciproque des pensées, excite la pensée et avive l'esprit.

Ce programme: multiplier les forces de l'esprit par leur exercice et leur partage sans limites, et libérer (émanciper) ainsi l'esprit lui-même, c'est celui, on l'aura reconnu, des Lumières d'hier et d'aujourd'hui. Ce programme porte un nom: la *culture* (*Bildung*). Un esprit cultivé est un esprit qui non seulement possède et est apte à produire les connaissances requises par son époque, mais qui, également, se plaît à spéculer et prend un plaisir totalement désintéressé à produire de purs «êtres de raison». Ce double exercice permet une double formation: intellectuelle (en termes kantien: formation de l'entendement, de l'aptitude aux règles) et sociale (en termes kantien: formation de l'imagination, de l'aptitude à faire jouer librement ses pensées). La culture est cet heureux *rapport*, que favorisent les libres *rapports* entre les hommes, entre l'entendement et l'imagination. Plus l'esprit connaît (entendement) plus il exige un libre jeu des idées (imagination) et plus est requis un libre jeu des forces sociales. C'est ainsi, dit Kant, que «ce siècle [entendons le siècle des Lumières] a dû inventer l'art de la communication réciproque des Idées»,⁸ libre communication qui est à la fois la condition et l'effet du libre jeu des idées. La culture se reconnaît à cette capacité de produire et de jouer librement avec des idées.

On ne confondra cependant pas «idées» et «Idée». On *joue* avec des idées, et le critère d'une idée est sa beauté: sa nouveauté, son habileté. Une idée est l'objet – la matière et le produit – d'un jeu de l'esprit libre et désintéressé. L'Idée, elle, est totalement *intéressée*: elle est intéressée à la vérité, au réel, à la chose même. L'Idée est une idée parmi d'autres que l'intérêt porté au vrai pousse à ses limites et lui fait rencontrer sa *nécessité* (une idée est, au contraire, libre, contingente, voire arbitraire) et son affirmation *inconditionnelle* (une idée est «conditionnée» par le champ qu'elle couvre). L'Idée est nécessaire et inconditionnelle parce qu'elle touche au vrai. Dans la section intitulée «De

8. K. U. *Methodenlehre*, AK. V. p. 356.

l'intérêt de la raison dans ce conflit avec elle-même» de la *Critique de la raison pure*, Kant écrit: »Nous connaissons maintenant ce jeu dialectique des Idées cosmologiques [il s'agit, nous allons y revenir, des antinomies de la raison avec elle-même] (...) qui ne sont pas imaginées (*erdacht*) arbitrairement, mais la raison y conduit nécessairement en progressant continûment dans la synthèse empirique lorsqu'elle veut affranchir de toute condition et embrasser dans sa totalité inconditionnée ce qui ne peut jamais être déterminé que conditionnellement par les règles de l'expérience«.⁹

Ce qui fait donc la nécessité de l'Idée – de la pensée – et la rend étrangère à tout vain débat d'idées, c'est son *inconditionnalité*. On sait comment Kant définit l'inconditionné: c'est l'unité totale et absolue des phénomènes, ou plutôt, puisque la raison ne connaît pas les phénomènes, mais les seules règles par lesquelles l'entendement unifie les phénomènes, elle est »la totalité absolue dans la synthèse des conditions«.¹⁰ Bien évidemment, ainsi défini l'inconditionné est voué à une dialectique. Soit, en effet, cette totalité absolue des conditions est la série entière des conditions et l'inconditionné est la nature même comme ensemble des phénomènes, soit cette totalité est le premier membre, sans cause ni condition, de la série et l'inconditionné est la causalité première et, par suite, spontanée d'une ou plusieurs séries. Bien évidemment également, aucune des deux propositions, n'est démontrable ou réfutable et elles sont toutes les deux vraies et/ou fausses. Si la première proposition (antithèse) reconnaît que le parcours de la série est indéfini et que la nature ne peut être présentée dans l'intuition, elle est vraie, et elle est fausse si elle ne la reconnaît pas. Si la deuxième proposition (thèse) reconnaît un premier commencement ou une spontanéité quant à la cause, elle est vraie, si elle affirme une spontanéité quant à l'espace ou quant au temps, elle est fausse. Une telle antinomie est bien inéluctable et insoluble. Mais que la raison y soit vouée nécessairement et que de telles alternatives soient incontournables n'enlève rien à son caractère vain et prévisible. Kant le reconnaît lui-même: c'est« un jeu dialectique des idées», même si celles-ci »ne sont pas imaginées arbitrairement«.

A vrai dire, ces propositions (»thèse« et »antithèse«) ne sont vraies ou fausses (vraies *et* fausses) que parce qu'aucune n'affirme l'Idée de l'Inconditionné comme tel. Kant l'avoue et le revendique: »Nos Idées, écrit-il, ne concernent l'inconditionné que dans les phénomènes«, elles ne concernent que »l'exposition des *phénomènes* (souligné par Kant) et ne portent pas sur le concept intellectuel d'un tout des choses en général«.¹¹ L'inconditionné des

9. K. R. V., AK. A 462, B 490.

10. *Ibid.*, A 326, B 382.

11. *Ibid.*, A 419, B 447, et A 416, B 443. Nous rejoignons, par d'autres biais, l'interprétation de Heidegger in »L'essence du fondement«, *Questions II*, trad. H. Corbin, Gallimard, Paris 1968, p. 121-126.

phénomènes se nomme totalité et unité des phénomènes. Le principe dont la raison se sert pour *unifier* les règles de l'entendement (le futur »principe de raison«) sont donc des principes *régulateurs* de l'activité intellectuelle. La raison *régule les règles* de l'entendement: elle est un entendement suprême (un *intellectus archetypus*) qui dispose de métarègles. Cette règle des règles est une règle systématique, parce que régler des connaissances ou des concepts, c'est les unifier en un système. La raison est l'exigence d'un système de règles. Elle ne *produit* plus des *Idées*, elle *suit des principes*. Et comme il lui faut compenser cette réduction à une norme par un »au-delà du concept«, par du »spirituel«, par une »valeur«, l'Idée, dont la définition esquissée était celle d'une maximisation du pouvoir de penser, revêt désormais la forme de l'*Idéal*. Alors que l'objectivation platonicienne de l'idée avait fait l'objet d'une forte critique lorsqu'il s'était agi pour Kant d'introduire le concept de l'Idée, la fin de la *Critique de la raison pure* hypostasie explicitement cette hyperbole qu'est l'Idée: »Rien ne nous empêche d'admettre ces idées comme objectives et hypostatiques (...). Nous ne devons pas les admettre en elles-mêmes, mais seulement leur attribuer la réalité d'un schème qui sert de principe régulateur à l'unité systématique de toute connaissance naturelle«. ¹²

Certes Kant se reprend assez vite et le début de la *Critique de la raison pratique* annule quasiment la fin de la *Critique de la raison pure*: le terrain de l'Idée y est déblayé pour faire place à la loi. La liberté est »idéelle«, mais la loi, elle, est réelle et sa réalité inconditionnelle la soustrait aux arguties dialectiques comme aux tentations spiritualistes. La loi se pose et s'impose. Elle n'est pas l'objet d'une représentation (elle n'est ni une norme ni un *Idéal*, ni une valeur), bien plutôt commande-t-elle la représentation et, plus particulièrement, cette »représentation pratique« qu'est le pouvoir de désirer (*Begehungsvermögen*). La loi *fait désirer*. Elle meut, via le respect, la volonté, comme elle détermine le bien. Autonome (c'est la loi et non la volonté qui est autonome: la loi ne saurait être *faite* par un sujet législateur, une volonté, elle cesserait sinon d'être une loi), elle ne répond de rien et ne répond à personne. Muette et terrible, elle peut commander non seulement l'impossible (l'impraticable), mais aussi l'impensable (l'absurde). Elle peut exiger de moi de renoncer à la vie pour défendre l'honneur d'autrui, comme elle peut m'ordonner d'envoyer à la mort également autrui pour défendre l'honneur de la vérité.

La loi peut donc ordonner un *non-sens* (l'Idée, elle, ne saurait être un non-sens puisqu'elle doit, au préalable, avoir passé le test de la signification logique). Mais elle n'est jamais *folle* (l'Idée, elle, touche à la folie). Paradoxalement en effet – mais ce paradoxe est un effet de structure, c'est la loi de la loi – c'est

12. K. R. V., AK., A 673, B 701. Ceci vaut, dit Kant, pour toutes les Idées, à l'exception des Idées cosmologiques. Ceci est essentiel et nous y reviendrons. L'expression »hyperbole« se trouve dans les *Prolegomènes* § 45.

l'irresponsabilité de la loi, son autonomie et son extériorité absolues qui la protègent de la folie, et inversement, c'est la dépendance et la responsabilité de la volonté qui vouent cette dernière à l'affolement. La loi exige de la volonté que celle-ci se détermine exclusivement par rapport à elle. »La volonté est pensée comme indépendante des conditions empiriques, par suite, comme volonté pure, comme déterminée par la *pure forme de la loi*«. ¹³ Ce lien de la volonté à la loi, cette *Verbindung* (*Verbindung* désigne, chez Kant, la *synthèse a priori*, c'est à dire la condition de possibilité d'un phénomène en général; ici, ce phénomène est la volonté pure dont la condition de possibilité est justement la *synthèse a priori* du pouvoir de désirer avec la loi ou raison pratique), cette *Verbindung* donc est si indénouable que la volonté est, en son être, un *être-lié* (*Verbindlichkeit*), ou, si l'on veut, un être-obligé. Kant, en effet, poursuit: »le rapport d'une telle volonté à cette loi est la dépendance qui prend le nom d'obligation (*Verbindlichkeit*)«. A quoi, cependant, la volonté est-elle liée? Envers quoi est-elle obligée? Envers la loi ou envers elle-même? Quelques lignes plus bas, Kant énonce son huitième théorème: »L'*autonomie* (souligné par Kant) de la volonté est le principe unique de toutes les lois morales et des devoirs qui y sont conformes«. Ainsi la loi met la volonté dans l'obligation absolue d'être autonome, de ne se régler que sur elle-même! Elle *ordonne* à la volonté de suivre *son ordre propre! Double bind* qui met la volonté hors d'elle-même et la place dans l'impossibilité de savoir, de pouvoir et même de vouloir ce qu'elle veut. D'où la folie des conduites de la volonté comme en témoignent les exemples de Kant rapportés plus haut. La volonté pure s'affole et tourne sur elle-même, comme si elle se chargeait et s'acquittait d'un devoir de folie que la loi, en sa majesté muette, lui avait remis et délégué. Ce serait là l'être-obligé, l'*obligation* de la volonté.

Car la loi, elle, qui n'est l'obligée de personne, n'est pas folle. Elle sait ce qu'elle veut et veut ce qu'elle sait. Si la volonté lui est liée, elle, n'est liée à personne. Elle est toujours là, même si elle ne commande à personne et ne s'adresse à aucune volonté (ainsi régit-elle une sainte volonté). La loi n'est jamais folle parce qu'elle est vide et muette, parce qu'elle ne dit rien et qu'elle n'a pas de destinataire. Pour qu'elle soit capable de s'affoler, il faudrait qu'elle-même puisse être emportée dans un *double bind*, qu'elle soit assujettie à sa propre loi, que sa destination (son destinataire) lui revienne en boomerang, bref que la prescription de la loi soit indécidable et que la volonté en vienne à se demander s'il y a bien ordre et obligation. Une telle indécidabilité ruinerait l'être-même de la loi et tout impératif ou prescriptif en général.¹⁴

L'indécidabilité, »l'être-sur-la-limite« se dit, en revanche, clairement de l'Idée. Certes, comme nous l'avons vu, l'Idée peut s'entendre comme principe ou être

13. *Kritik der praktischen Vernunft*, AK., V. p. 31.

14. Nous renvoyons, ici, à l'implacable démonstration de Derrida à l'occasion, notamment, de »Devant la loi« de Kafka (»Préjugés« in *La faculté de juger*, Minuit, Paris 1985). La loi, dit

idéal et cela vaut pour l'Idée psychologique (l'Âme) ou l'Idée théologique (Dieu). Mais on peut entendre également l'Idée comme hyperbole ou comme problème, comme c'est le cas, exemplairement, selon l'aveu même de Kant, de l'Idée cosmologique (le Monde). L'Idée cosmologique se distingue des autres Idées par le fait qu'elle est »un problème sans solution«.¹⁵ Non pas qu'on ne pourrait trancher quant à la vérité ou la fausseté des propositions cosmologiques: thèses et antithèses des première et deuxième antinomies »mathématiques« sont déclarées également fausses, thèses et antithèses des troisième et quatrième antinomies »dynamiques« sont déclarées également vraies. Mais l'Idée cosmologique est l'Idée à l'état pur, c'est à dire l'Idée comme *problème* et une solution, par définition, fait disparaître le problème. Une Idée problématique est donc sans solution. C'est ce que Kant affirme explicitement: »Cette production de la raison pure [il s'agit des Idées cosmologiques, F.P.] dans son usage transcendantal en est le phénomène le plus remarquable, il est celui qui, de tous, agit avec le plus de force pour réveiller la philosophie de son sommeil dogmatique et l'amener à cette lourde activité qu'est la critique de la raison même«.¹⁶ C'est parce que produire des Idées cosmologiques mène aux confins de la *Schwärmerei* (usage »transcendant« de la raison) qu'une critique est nécessaire. Mais la critique non seulement ne censure pas (elle n'empêche pas de penser), mais elle ne règle ou ne régule pas la pensée. Elle en énonce les conditions de possibilité: elle examine et fixe les attendus de telles possibilités de la raison. La raison a des possibilités (*Möglichkeit*), elle a un pouvoir propre (*Vermögen*) et la critique détermine ce que *peut* la raison. La raison exerce son pouvoir en produisant des Idées et cet exercice se nomme problématiser.

Le mot »problématiser« n'existe pas dans le texte kantien, mais le substantif (»problème«) et l'adjectif (»problématique«) y abondent (Les nouveaux concepts prolifèrent chez Kant, sans impliquer pour autant la création de mots

Derrida, citant le texte de Kafka, »ne veut rien de toi. Elle te prend quand tu viens et te laisse quand tu t'en vas« (»Préjugés«, p. 138). La loi »ne veut rien«: ce qui revient à lui ôter toute capacité prescriptive. C'est pourquoi Derrida lui substitue cet appel féminin – alors que la loi est traditionnellement, y compris chez Lacan, masculine – qu'est »Viens«. »Viens« n'est ni un prescriptif ni un interrogatif ni, bien sûr, un constatif, mais un genre hybride et nouveau, un »séductif«, si nous osons le mot. Qui dit »viens«? *L* (initiale de la loi, et »Elle«) ou moi qui demande à la loi de venir? Il est impossible d'en décider, car le »viens« est en même temps qu'une demande, une réponse à une demande pressentie, à une archidemande. »Viens« est une parole (un appel) à la fois premier et second: il aura supposé un »viens« antérieur qui ne fut pas dit, mais qui est la condition de possibilité du »viens« énoncé. Un tel »viens« demande sans obliger ni contraindre, et pourtant il place le destinataire (qui est en même temps le destinataire) dans l'impossibilité de se refuser ou de ne pas venir. »Viens« est d'une puissance de séduction beaucoup plus terrible, parce qu'affolante, que l'impératif kantien. A moins que la loi kantienne ne fasse pas seulement désirer, mais *se fasse désirer!*

15. K. R. V. AK., A 328, B 384.

16. *Prolegomena...*, § 50, AK. IV, p. 338.

nouveaux: maximes, principes, postulats, règles, schèmes, types etc. ... sans compter les termes scolastiques repris et détournés de leur sens. Le souci de système à la fin de *La Critique de la raison pure* peut, en ce sens, répondre davantage au souci d'ajouter une nouvelle strate conceptuelle qu'à une volonté architectonique). L'adjectif »problématique« peut avoir un sens *logique*: il est alors une modalité du jugement. Un jugement est problématique lorsqu'il ne décide pas de la vérité ou de la fausseté de la chose jugée, mais lorsqu'on se contente d'en affirmer la possibilité ou l'impossibilité. Il est assertorique lorsqu'on en affirme la réalité (ou la non-réalité) et apodictique lorsqu'on en affirme la nécessité (ou la non-nécessité): »Au point de vue de la modalité, moment qui permet de déterminer la relation de tout le jugement au pouvoir de connaître, les jugements sont problématiques, assertoriques ou apodictiques. Les jugements problématiques sont accompagnés de la conscience de la simple possibilité, les assertoriques de la conscience de la réalité, les apodictiques, enfin, de la conscience de la nécessité du jugement«. ¹⁷ Un jugement problématique n'apprend rien sur la chose jugée, mais énonce un certain rapport du sujet jugeant (du »pouvoir de connaître«) à son jugement: rapport de plus ou moins grande certitude. Un jugement problématique affiche son absence de certitude, un jugement apodictique, à l'inverse, est certain de lui-même. De cette manière, un jugement *problématique* se distingue d'un jugement *hypothétique*, de la même façon qu'un jugement apodictique se distingue d'un jugement catégorique. Ce dernier, appartenant au jugement de relation, est un jugement de *vérité*. Le jugement hypothétique est de type: si ..., alors Il vise à produire, par induction ou déduction, une *vérité logique*, à énoncer un jugement de vérité (ou de fausseté) sur tel objet, alors que le jugement problématique énonce un type de *certitude*. Cependant, »problématique« et »hypothétique« sont tous les deux des catégories *logiques* du jugement et ils ont en commun de ne pas se rapporter au réel.

Mais »problématique« peut avoir un autre sens, un sens *transcendantal* et il se distingue alors clairement d'»hypothétique«. Il désigne alors un certain »mode de penser« (*Denkungsart*), un certain mode d'exercice de la raison. Nous n'entendons pas par là une modalité transcendantale du jugement, du moins s'il faut comprendre par là le principe synthétique de la connaissance. En effet, pour cela, Kant a prévu »les postulats de la pensée empirique en général«. Ces postulats sont des principes transcendants qu'il faut poser si l'on veut que les concepts disposent non seulement d'une possibilité (d'une réalité ou d'une nécessité) logique, mais également d'une possibilité (d'une réalité ou d'une nécessité) *objective*. Ces principes énoncent que possibilité (réalité, nécessité) doivent concerner des objets d'une expérience possible si l'on veut que ces catégories désignent un réel et non une simple forme de pensée.

17. *Logik*, AK. IX, p. 108-109.

Les *problèmes*, eux, ne sont ni des principes, ni des suppositions (des hypothèses).¹⁸ Ce sont des positions, des affirmations d'un réel. Un problème n'est pas donné ou rencontré, mais il n'est pas non plus créé, inventé: ce n'est pas une hypothèse, une libre fiction plus ou moins arbitraire. Il est *posé*, *exposé* par une raison qui expérimente son pouvoir de produire des Idées. La raison problématise: elle maximise les concepts, elle transforme les concepts en Idées. Une Idée est un concept maximisé, poussé à ses limites, conduit jusqu'au point où il n'a plus pour objet de désigner ni même de penser un réel donné, mais où il ouvre un espace inconnu: un espace non seulement jusque là inconnu, mais un espace d'inconnu. Problématiser, c'est entraîner du connu dans un devenir-inconnu, c'est »faire fuir«, comme dirait Deleuze, la pensée, lui faire prendre la fuite, la tangente. La limite est une tangente. La limite n'est bien sûr pas, nous le savons, une borne spatiale ou temporelle délimitant deux espaces ou deux temps distincts dont l'un serait donné et circonscrit et l'autre illimité et sans rivages. Mais ce n'est pas non plus, à proprement parler, le *limen*, le bord, le seuil, la marge, le parage. C'est un »à la limite«, c'est à dire très précisément un *passage à la limite*: peut-être moins un site où le dedans et le dehors ne sont plus clairement dé-limitables qu'une montée aux extrêmes où le sujet (le »pouvoir de connaître«) se retrouve de l'autre côté (de la limite) alors qu'il se maintient obstinément et se pense de ce côté-ci. La limite serait ce point invisible et imperceptible toujours déjà franchi dont il n'y aura cependant connaissance qu'après coup. C'est un point de bascule, un point *problématique*, un point, comme on dit, *critique* (Et la critique de la raison est une problématique de la raison) en lequel s'indécide la limite entre le »transcendant« (au-delà de la limite) et l'»immanent« (en-deçà de la limite) ou, plus exactement, c'est le point en lequel la transcendance est le passage à la limite de l'immanence. C'est ainsi, du moins, que nous entendons la formule kantienne: »La limite est quelque chose de positif appartenant autant à ce qu'elle inclut qu'à l'espace situé à l'extérieur d'un ensemble donné.«¹⁹ La limite est un exercice-limite, le passage à la limite de la pensée (»du pouvoir de connaître«). C'est cela faire un usage problématique de ces concepts-limites que sont les Idées, c'est cela faire une *expérience de pensée*, une expérience de la limite et à la limite.

Kant, incontestablement, invente le concept d'*expérience*. Depuis Kant, l'»expérience« ne signifie plus »connaissance par les sens«. Mais que

18. »Les Idées, écrit Deleuze, sont par elles-mêmes, problématiques, problématiques et Kant, malgré certains textes où il assimile les termes, s'efforce de montrer la différence entre 'problématique' d'une part et d'autre part 'hypothétique', 'fictif', 'général' et 'abstrait'« (*Différence et répétition*, P. U. F., Paris 1968, p. 218). On notera que *Aufgabe* et *Problem* sont, chez Kant, des termes interchangeable. L'*Aufgabe* n'est pas une tâche éthique, mais un problème que se donne la raison. Inversement, un problème peut être dit une tâche, parce qu'il est toujours à construire, toujours en train d'être construit, suscité, échafaudé.

19. *Prolegomena...*, § 59, AK. IV. p. 361.

signifie-t-elle? La nouveauté du concept provient de la condensation de plusieurs sens, chacun n'étant qu'esquissé. Il y a, en gros, trois concepts d'expérience chez Kant. Le premier est un concept physique, un concept appartenant à la «science de la nature». L'expérience (*Erfahrung*) signifie alors: «ce qui est connaissable par l'expérience», c'est à dire par les voies propres à cette connaissance expérimentale qu'est la physique, et, en l'occurrence, la physique newtonnienne. L'expérience est moins l'objet d'une connaissance, moins même ce qui est donné à connaître, que les règles de la connaissance. L'expérience est «un mode de connaissance».²⁰ C'est même le nom générique de la seule connaissance véritable: C'est là, on l'aura reconnu, la lecture de Cohen dans sa *Kants Theorie des Erfahrung*: Kant fonde moins un nouveau concept d'expérience qu'un nouveau et définitif concept de connaissance. La philosophie kantienne est une théorie de la connaissance.

Il y a cependant, indiscutablement, un second concept d'expérience: l'expérience comme *phénomène* (*Erscheinung*): «Le mode de connaissance» qu'est l'expérience (ne) concerne (que) les phénomènes: les phénomènes sont «les objets de l'expérience» et la même préface à la seconde édition de la *Critique de la raison pure* qui faisait de l'expérience «un mode de connaissance» identifie constamment expérience et phénomène. Pourtant, le phénomène n'est pas l'objet (la «face objective») de l'expérience comme mode de connaissance (la «face subjective»). L'*Erscheinung* n'est pas l'objectivité, mais ce qui apparaît, «se phénoménalise», se montre et se donne, et tel est bien le sens du concept de phénomène dans l'«Esthétique transcendantale» qui ouvre la *Critique de la raison pure*. Le phénomène est défini comme «l'objet indéterminé d'une intuition empirique» et l'intuition (pure ou empirique) est le mode de saisie d'un objet en général «pour autant que l'objet nous est donné».²¹ Le vrai nom de l'expérience est la phénoménalité et Kant jette les prémisses de la phénoménologie (On sait que la première version de la *Critique de la raison pure* se nommait *Les limites de la sensibilité et de la raison* et que sa première partie s'intitulait «La phénoménologie en général».)²² Être, être quelque chose, être un «objet», c'est d'abord apparaître, se faire voir, se montrer, se donner et l'être-objectif, l'objet de la connaissance objective, est un certain mode d'être de l'apparaître. On aura reconnu là la lecture de la phénoménologie.

Mais il y a un troisième concept d'expérience plus puissant et, si nous osons dire, plus kantien. C'est l'expérience comme *expérimentation* (*Experiment*), non pas comme connaissance empirique, mais comme production expérimentale. La raison pure ou pratique, expérimente, c'est à dire essaie, risque et invente des Idées. L'essence de la raison est de s'exercer à combattre

20. K. R. V. *Vorrede*, B. XVII.

21. *Ibid.*, A 20 et 19, B 34 et 33.

22. *Brief zu Marcus Herz*, AK. X. p. 129.

avec elle-même, de multiplier tentatives et tentations. »Les assertions dialectiques [de la raison] sont autant de tentatives (*Versuche*) pour résoudre [des] problèmes naturels et inévitables de la raison«. ²³ La raison s'essaie et recommence indéfiniment ses essais pour éprouver sa capacité de problématisation. Essayer (ou expérimenter), c'est à la fois commencer, oser, se lancer (agir pour la première fois, soutenir et provoquer le nouveau, l'inconnu) et éprouver la teneur, les limites, le pouvoir de ce qu'on essaie. La raison »s'essaie« elle-même: elle se tente et elle se teste. Elle transforme les solutions en problèmes et elle cherche des solutions aux nouveaux problèmes. Elle échafaude des problèmes avec des solutions et elle guette des trouvailles, c'est à dire une heureuse rencontre entre un problème et sa solution. Toute tentative est une tentation, tout essai est un »essai et erreur«. La raison ne sait ce qu'elle peut que lorsque, maximisant son pouvoir, elle prend le risque du faux-pas, de la défaillance, voire de la faillite. Expérimenter, c'est essayer ses idées, les problématiser, se laisser tenter par elles, forcer leur teneur de vérité et éprouver leur capacité à se mesurer à un réel (c'est à dire un »impossible«). Ce n'est ni inventer de nouvelles hypothèses pour le plaisir de l'esprit (à vrai dire, il y a bien un plaisir du penser vrai ou de l'agir juste, mais ce plaisir n'est pas le motif de l'activité, mais son effet), ce n'est pas non plus poser des valeurs ou des normes (des règles de mesure), c'est forcer ses idées, les pousser jusqu'au bout pour les incliner, les déplacer imperceptiblement et leur faire produire un réel, un nouveau réel. La raison, qu'elle soit pure ou pratique, *produit* du réel. En d'autres termes, elle est toujours *pratique*. Les Idées peuvent revêtir des formes diverses: spéculatives, éthiques, esthétiques, religieuses etc. Cependant, quelles que soient leur forme, elles ont une même nature: elles sont *expérimentales*.

Le privilège des Idées cosmologiques dans la *Critique de la raison pure* tient justement à leur caractère exclusivement expérimental qui leur interdit d'être »objectives«, idéales ou hypostasiées. L'Idée de monde ne fait qu'un avec la position – en théorie ou en pratique – d'un monde. L'Idée d'un monde naît de la position ou de l'affirmation d'un réel particulier et inversement, toute affirmation ou position d'un réel particulier fait lever l'Idée d'un monde. L'Idée cosmologique est exemplaire parce qu'elle est doublement expérimentale: elle expérimente, dans la pensée ou l'action, un monde et elle n'est que le résultat provisoire et toujours à reprendre d'une expérimentation de la pensée et de l'action.

On comprend alors pourquoi la *liberté* – troisième des Idées cosmologiques – devient, au fil de l'oeuvre de Kant, l'Idée suprême. Poser un monde, c'est, en effet, commencer un monde, c'est essayer le monde, le tout du réel, *comme si* il nous était donné à penser ou à agir pour la première fois et, dans cette

23. K. R. V. AK. A 462, B 490. Sur l'expression »expérimentation de la raison«, cf. K. R. V. *Vorrede*, B XIX, note, B XXI note etc. Sur l'expérimentation comme pouvoir de produire des Idées, par exemple, l'Idée de Droit, cf. *Zum ewigen Frieden*, AK. VIII, p. 381.

expérimentation de la raison pure ou pratique, faire advenir, le temps de l'expérimentation, un »nouveau monde«. Là encore, ce »comme si« n'est pas un principe régulateur de la pensée ou de l'action, il définit plutôt un *usage*. Il y a plusieurs manières d'user des Idées (de la raison). User ne signifie pas utiliser, car l'utilisation suppose des fins et des moyens. Or la raison ne pose pas telle ou telle fin, pas plus qu'elle n'exige tel ou tel moyen. La raison est à elle-même sa propre fin et cette fin n'est autre que son exercice inconditionné. Mais il y a plusieurs manières de pratiquer la raison de manière inconditionnée, il y a plusieurs usages de la raison, il y a plusieurs modes d'invention et de présentation des Idées.

A vrai dire, il n'y a pas *plusieurs* modes d'exposition des Idées, il y en a *deux* et deux seules: le *modus logicus* et le *modus aestheticus*: »il existe deux façons (*modus*) d'agencer l'exposé de ses pensées dont l'une s'appelle une *manière* (*modus aestheticus*) et l'autre une *méthode* (*modus logicus*). Elles diffèrent en ceci que la première n'a d'autre mesure que le *sentiment* (*Gefühl*) de l'unité dans la présentation, tandis que la seconde obéit alors à des *principes* déterminés: seule la première est valable pour les Beaux-arts«. ²⁴ Le mode de recherche et d'exposition des Idées réglé selon des principes est ou serait donc un mode *logique* et l'autre, le mode réglé sur le sentiment, est ou serait un mode *esthétique*. Mais quel sentiment? Le sentiment esthétique ou de l'esthétique, sans aucun doute. Le sentiment esthétique chez Kant (et d'autres, à la même époque) se nomme le goût. Avoir du goût, c'est, en effet, avoir le sens de »l'unité dans la présentation«, c'est savoir *accorder* – par exemple, les couleurs et les sons, c'est savoir apparier les formes sensibles et reconnaître, d'une manière générale, par sentiment ou pressentiment, l'unité du divers sensible. C'est, comme on le dit, »avoir le sens du beau«.

Pourtant, ce n'est pas ce que *dit* Kant, même si c'est bien ce qu'il veut ou croit vouloir dire. Car cette affirmation d'un *modus aestheticus* prend place au § 49 de la *Critique de la faculté de juger* consacré non au goût, mais au génie, et le génie s'oppose doublement au goût. D'une part, le génie est une capacité *productive*: c'est le don d'invention et d'expression d'Idées esthétiques, alors que le goût est une capacité de juger, et, d'autre part, le génie invente des *Idées* qui peuvent être inesthétiques et, inversement, »avoir du goût«, c'est apprécier de belles formes qui peuvent ne présenter aucune Idée (c'est le cas, par exemple, des formes ornementales).

Le *modus aestheticus* n'est donc pas la bonne manière, le bon goût. L'esthétique, de fait, déborde le goût. Le »beau« peut choquer, heurter, blesser, repousser, violenter etc. le sens, parce qu'il peut ne pas être conforme aux règles de mesure, de proportion et d'accord, bref d'*unité* esthétique. Ce type de beau, à l'époque de Kant, se nomme »sublime«. Le sublime est un sentiment, et à ce titre, c'est un sentiment *esthétique*, mais le sentiment du

24. K. U. § 49, AK. V. p. 318-319.

sublime est un sentiment *spirituel*: »Le sentiment spirituel est le pouvoir de se représenter une sublimité dans les objets«. ²⁵ Ce sentiment ne signale pas un plaisir, une satisfaction du libre jeu des pouvoirs de l'esprit (*Gemüt*) entre eux, mais une *tension* des pouvoirs de l'esprit qui cherchent à rivaliser entre eux pour se dépasser et se maximiser mutuellement. Cet esprit ainsi à l'oeuvre, Kant le nomme *Geist*, esprit-souffle, esprit-feu, esprit-flamme. Le *Geist* est la capacité de s'enflammer, de s'exalter. Si donc le *modus aestheticus* est le mode de présentation des Idées selon le sentiment, alors il faut redéfinir l'Esthétique: l'Esthétique est la présentation d'Idées émanant du *Geist* (Idées encore nommées: esthétiques) et destinées à susciter un sentiment sublime. ²⁶

Parallèlement, le *modus logicus* doit être repensé. La production du génie, en effet, est libre, mais elle obéit à des principes. Ces principes ne sont peut-être pas »logiques« ou »méthodiques«, ils ne visent pas des effets de connaissance, mais ils n'en visent pas moins des effets de vérité: le génie produit et présente des Idées. Il n'y a qu'un seul »type« d'Idée: les Idées de la raison, mais il y a deux modes et donc deux *principes* de présentation des Idées: le principe logique et le *principe esthétique*: »La poésie ose présenter sous forme sensible (*versinnlichen*) les Idées de la raison que sont les être invisibles, le royaume des bienheureux, l'enfer, l'éternité, la création etc. ou bien encore ce dont on trouve, à vrai dire, des exemples dans l'expérience, par exemple, la mort, l'envie et tous les vices, ainsi que l'amour, la gloire etc. mais en les élevant alors au-delà des bornes de l'expérience grâce à une imagination qui s'efforce de rivaliser avec la raison dans la réalisation d'un maximum en leur donnant une perfection sensible dont la nature ne fournit aucun exemple«. ²⁷ Le poète pense: il est agité par des Idées et fait lever des Idées. En cela, il rivalise avec le philosophe, comme le philosophe rivalise avec lui, parce qu'ils obéissent aux mêmes principes: la maximisation des Idées. L'esthétique est certes affaire de forme, mais non pas de moyen ni même de genre. La forme, depuis, et grâce à Kant, n'est pas l'apparence (le revêtement plus ou moins illusoire) d'une vérité: elle est le mode de présentation d'une Idée, d'une pensée, d'une vérité, c'est à dire son *unique mode d'être* et de se poser. Les Idées esthétiques sont bien, si l'on veut, »des Idées sous leur forme sensible«, »des Idées esthétisées«, mais *toutes* les Idées sont esthétiques, pour autant qu'elles se présentent nécessairement. Certes, la présence »esthétique« et la présence »philosophique« font appel à des *modes* de présentation différents: mode »symbolique« pour la première, »schématique« pour la seconde, si nous

25. *Erste Einleitung in die K. U.*, § 2, AK. XX, p. 250; cf. aussi K. U., *Einleitung*, § 7, AK. V. p. 192: »Le jugement esthétique ne se rapporte pas seulement, en tant que jugement de goût, au beau, mais encore, comme issu d'un sentiment de l'esprit (*Geistesgefühl*), au sublime«.

26. Tout cela, exposé ici de manière beaucoup trop rapide, exige une déconstruction de l'Esthétique kantienne. Nous l'avons tentée dans notre ouvrage *Kant, le ton de l'histoire*, Payot, Paris 1991, particulièrement au chapitre II.

27. K. U. § 49, AK. V. p. 314.

repreons le vocabulaire kantien. Mais toute Idée se *modalise*: elle est la force de pensée qui détermine le mode et fait qu'il y a production d'une forme.

Les modes de présentation des Idées rivalisent entre eux, comme dit Kant, pour donner eux-mêmes et faire donner aux autres le maximum de ce qu'ils peuvent. Dans cet effort et cette tension, ils ne portent pas seulement les Idées aux limites de leur pouvoir ils se portent en même temps aux limites de leur genre et de leur champ d'appartenance. Le concept (*modus logicus* de l'Idée) *touche* à l'image (*modus aestheticus* de l'Idée). Il la frôle et la force à se vider de toute image et, inversement, l'image touche au concept et le contraint à se remplir d'image. Tel est ce que Kant nomme sublime: non pas un «énorme» concept ou une «belle» image, mais l'intensité et la force d'explosion (c'est à dire simultanément d'affirmation et de destruction) qui habite un concept ou une image et l'emporte «au-delà de l'expérience». Non pas que le sublime désigne ce qui est indicible dans le dicible et l'inimaginable dans le représentable, mais plutôt, en un mouvement quasiment inverse, ce qui fait que l'image ou le concept pense, ainsi que ce qu'il pense.²⁸

Est sublime, donc, le fait qu'une Idée se lève en nous, nous soulève et soulève le monde. Le sublime, comme on l'a vu, soulève le *Geist*. Le *Geist*, dit Kant, est «ce principe vivifiant de l'esprit» qui anime le génie,²⁹ et lui donne le pouvoir (la capacité et la force) de présenter des Idées esthétiques, c'est à dire comme nous pouvons le dire désormais, des Idées en général. La raison, la *Vernunft*, est, en son essence, *Geist*. Le *Geist* kantien n'est pas le *Geist* de l'idéalisme notamment hégélien, cette réalité spirituelle en laquelle se réconcilie la raison subjective (conscience de soi) et la raison objective (l'effectivité), il est ce pouvoir de *Begeisterung*, ce pouvoir de la pensée et de l'action (pouvoir «théorique» et «pratique») d'enflammer et d'exalter un donné ou un réel, de faire lever un monde et/ou l'Idée de monde.³⁰ Le *Geist* est certes pouvoir «vivifiant», comme dit Kant. Mais il ne faut pas s'y tromper: il ne s'agit pas de donner la vie ou une âme à un corps ou une matière inanimée. Les *Rêves d'un visionnaire expliqués par les rêves métaphysiques* comme les «Paralogismes de la raison pure» y ont définitivement mis fin. Il ne s'agit pas de *spiritualiser* un donné, de le *relever* de sa mort et de le ressusciter en esprit. Il s'agit, plutôt, en un mouvement inverse, de faire exploser un réel et ce pouvoir explosif est celui du *Geist*. Le «génie» a du *Geist*: non pas qu'il ait de l'esprit ou qu'il soit un bel esprit (il serait alors

28. Nous pensons, ici, rejoindre, par d'autres voies, le propos de Ph. Lacoue-Labarthe in «La vérité sublime» in *Du sublime*, Belin, Paris 1988, p. 97-147.

29. K. U. § 49, AK. V. p. 313.

30. L'Idée pratique d'un monde se nomme république. Elle s'expérimente dans l'exercice public de la liberté. Un peuple qui s'enflamme pour sa liberté fait preuve de génie politique. Nous avons cherché à élaborer ce point dans «Kant et la liberté publique» in *Philosophie politique* n° 2, P. U. F., Paris, 1992, p. 123-141.

witzig), mais il a ce *souffle* qui *souffle* le réel et lui fait libérer des *souffles* inconnus et imperceptibles.³¹

Dès lors, la distinction art-philosophie est à repenser. Le génie esthétique présente, à sa manière, des Idées (de la raison) et, inversement, «la pure philosophie est un produit du génie».³² Il n'y a là de la part de Kant aucune contradiction avec une autre de ses formules, selon laquelle «le philosophe n'est pas l'artiste (*Künstler*) de la raison».³³ L'artiste, le *Künstler*, est un producteur de belles formes qui suscitent un plaisir et satisfont le goût. et, à ce titre, il s'accorde parfaitement avec l'expert, l'homme d'entendement. Le premier fait jouer de manière libre et désintéressée son imagination et son entendement: et le second règle son imagination sur son entendement: les deux occupent le même champ régi par les mêmes règles, mais ils les font jouer de manière différente. Mais le philosophe, lui, n'est pas l'homme de la connaissance (de l'entendement) et l'homme de l'art n'est pas l'homme du goût (de l'imagination). Ces deux-là sont, en effet, en proie à l'Idée, au sublime, au *Geist*. Le *Geist* opère par maximum et intensité. Il enflamme, emporte, affole. Il y a une folie du penser et de l'agir, parce que le *Geist* est flamme ou feu. Rage, consommation, insurrection, mélancolie etc. ... sont les affects de la pensée. Certes la pensée requiert une «discipline», comme dit Kant. Mais la discipline n'a rien d'une règle, d'une régulation, d'une mesure. La discipline est un combat, une lutte avec la forme, avec le mode de présentation, avec «l'esthétique». L'Idée naît de la forme: elle est le soulèvement de la forme, elle est la forme elle-même qui se porte à son plus haut point, à ses extrêmes et s'emporte en un souffle.

«Génie de la raison»: cette formule doit-elle se dire du philosophe, de Kant, par exemple, dont les idées folles battaient avec (grâce à et contre) une langue lourde et scolastique et une architectonique serrée et barbelee? Ou bien doit-elle se dire d'un écrivain, d'un Kleist par exemple, double esthétique de Kant, dont les mots sont fous et se livrent une bataille d'idées sans fin? «Ne pas sentir, dans Kant, écrit Benjamin, le combat de la pensée dans la doctrine elle-même (...), c'est ne rien savoir de la philosophie (...). La prose de Kant elle-même représente un seuil de la haute prose d'art. Sinon la *Critique de la raison pure* aurait-elle ébranlé Kleist au plus profond de lui-même?»³⁴ Une doctrine prosaïque, n'est-ce pas là l'Idée de Kant?

31. Sur la flamme de l'esprit, cf. J. Derrida, *De l'esprit*, Galilée, Paris 1987; sur la confrontation de Kant avec ce visionnaire ou «voyeur d'esprits» qu'était Swedenborg, cf. M. David-Menard, *La folie dans la raison pure*, Vrin, Paris 1990, particulièrement, p. 73-105.

32. *Opus posthumum*, trad. et présentation par F. Marty, P. U. F., Paris 1986, p. 244; cf. également *Lose Blätter*, AK. XX, p. 343. «La philosophie est à considérer comme génie de la raison». Sur le partage indécidable de la littérature et la philosophie chez Kant, cf. J. L. Nancy, *Le discours de la syncope*, Aubier-Flammarion, Paris 1976.

33. K. R. V. AK. A. 839, B. 867.

34. W. Benjamin, *Briefe I*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1978, p. 150. On peut dire que W. Benjamin est le fils adoptif ou bâtard de Kant et de Kleist.

Kant in praktischer Absicht

Rado Riha

Ein beliebtes Vorgehen zahlreicher politischer Analyse und theoretischer Reflexion der gesellschaftlichen und politischen Transformationsprozesse im östlichen Mitteleuropa liegt darin, die sog. demokratischen »Revolutionen 1989« mit der Französischen Revolution in Verbindung zu setzen. Eine solche Verbindung macht es natürlich auch möglich, die osteuropäischen Ereignisse in »kantischer Absicht« zu betrachten, wie wir hier eine sich auf den kantischen Kritizismus stützende Reflexion des Historisch-Politischen benennen wollen. Für die Analyse der aktuellen osteuropäischen Geschehnisse scheint dabei besonders jener Gesichtspunkt dieser »kantischen Absicht« geeignet zu sein, den uns Foucaults Lektüre Kants und seiner Bestimmung der Französischen Revolution wieder in Erinnerung gerufen hat.¹

Foucault ist bekannterweise bei seinem Lesen dieser Kantischen Schrift vor allem auf den Sachverhalt aufmerksam, daß für Kant das französische Revolutionsgeschehen die Bedeutung eines *geschichtlichen Ereignisses* erst durch die Art und Weise erhält, auf die es von seinem »äußeren zuschauendem Publikum« aufgenommen wurde, das an den Revolutionsereignissen nicht unmittelbar teilnahm, sondern sie »ohne die mindeste Absicht der Mitwirkung«² mitverfolgte und mit ihnen öffentlich sympathisierte. Kants Überlegungen lernen uns, meint Foucault, daß in der Geschichte eigentlich nicht sog. »große« geschichtliche Ereignisse – wir werden sagen: das reale Geschehen selbst – wirklich von Bedeutung seien, sondern etwas ganz anderes, auf den ersten Anblick viel unbedeutenderes und zweitrangigeres. Die Begeisterung, mit der die Revolution von einem breiten Kreis des Publikums aufgenommen wurde, seine »*Teilnehmung* dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasmus grenzt«,³ spricht davon, so Foucault, daß viel bedeutender, als das große und lärmende revolutionäre Drama selbst, das sei, was in den »Köpfen« der Zuschauer vorgehe, die »Art und Weise, wie sich die Revolution darstellt«⁴.

1. Cf. M. Foucault, »Kant. Was ist Aufklärung«, in: *Magazine Littéraire*, Paris 1984; ders., »What is Enlightenment«, in: *Foucault Reader*, London 1985; ders., »La vie: L'expérience et la science«, in: *Revue de Métaphysique et de Moral*, No.1, Paris 1985; I. Kant, *Streit der Fakultäten* (Streit) (1798), in: I. Kant, *Theorie-Werkausgabe*, hrsg. v. W. Weischedel, Bd. XI, S. 265-393.

2. I. Kant, *Streit*, *op. cit.*, S. 358 u. 360.

3. *Ibid.*, S. 358.

4. M. Foucault, »Kant. Was ist Aufklärung«, in: *Magazine Littéraire*, Paris 1984, S. 38

Das Urteil von der Geschichtlichkeit eines realen Geschehens wird also, so legt uns Foucaults Kant-Interpretation nahe, nicht auf der Ebene des *unmittelbaren Handelns* und des *innerlich-erlebten* Verhältnisses zum Geschehen gefällt, sondern auf der Ebene des *äußeren Verhältnisses* eines bloß betrachtenden Zuschauers: die »wirkliche« geschichtliche Bedeutung des Geschehens ist das Produkt einer nachträglichen Interpretation. Eine solche Überweisung der Geschichtlichkeit auf ein äußeres Verhältnis der geschichtlichen Subjekte zum realen geschichtlichen Geschehen, versetzt uns nun unserer Meinung nach einerseits in den Mittelpunkt der mit der osteuropäischen demokratischen Neuerfindung verbundenen Probleme. Andererseits kann vermittelt der »Revolutionen 1989« das Phänomen erklärt werden, das, wie wir glauben, von Foucaults Analyse zwar blendend vorgeführt, nicht aber begründet worden ist: daß nämlich der Enthusiasmus der Zuschauer, ihre sich in der bloßen »Denkungsart«⁵ ausdrückende Unterstützung für die »Sache der Revolution« von *weit größerem geschichtlichen Gewicht* sei als die wirklichen Handlungen der Revolutionsakteure, daß die wirklich geschichtsbildende *Tat* in der *Passivität* der Unbeteiligten liegt, in ihrer bloß *gedanklichen Aneignung* des realen geschichtlichen Geschehens.

Ein Lösungsansatz für dieses Problem der »aktiven Passivität« der geschichtsbildenden *Tat* läßt sich unserer Meinung nach in Kants Begriff des erhabenen Gefühls in der dritten Kritik finden. Durch diesen Begriff kann gezeigt werden, wie das distanzierte, bloß betrachtende Verhalten in das unmittelbare innergeschichtliche Handeln selbst entritt, wie die Passivität in der Aktivität als ihr wesentliches Moment reflektiert wird. Wir werden im ersten Teil des Beitrages diese Problematik anhand der aktuellen politischen Geschehnisse einführen, um uns dann im zweiten Teil näher mit Kants Auffassung des Enthusiasmus in der dritten Kritik zu befassen.

I

Die »re invention démocratique« des Jahres 1989 scheint, was die Rollenverteilung auf »Handelnde« und »Zuschauende« anbetrifft, wirklich die *l'invention démocratique* (Cl. Lefort) von 1789 zu wiederholen. Einerseits gilt es für die tiefgreifenden politischen und gesellschaftlichen Veränderungen im Osten zweifelsohne, daß sie von den osteuropäischen *Akteuren* selbst vorbereitet und von ihnen auch vollbracht wurden. Andererseits waren die osteuropäischen Kämpfe um Demokratie seitens des westlichen Publikum einer ungeteilten, von Links bis Rechts reichenden und wirklich fast schon an Enthusiasmus grenzenden Unterstützung teilhaftig. Und schließlich: von wie schwerwiegender Bedeutung für aktuelle politische Verhältnisse in Europa und in der Welt überhaupt das Tun und Lassen der osteuropäischen Akteure auch war, *als wahres geschichtliche Tat* existierte es nur in dem Maße, als es von

5. I. Kant, Streit, *op. cit.*, S. 357.

den »Zuschauern« in seiner Wahrheit – und das heißt in diesem Fall, als Rückkehr zu den idealen und materialen Grundlagen der westlichen demokratischen Erfahrung, als eine in der westlichen Alltagspraxis *schon verwirklichte* Antwort auf die Frage der Demokratie – anerkannt wurde.

Die osteuropäischen *Akteure* haben zwar wirklich aus eigener Kraft ihre demokratischen Revolutionen vollbracht, aber die geschichtliche Wahrheit des Vollbrachten gehört, wie es scheint, nicht ihnen, sie gehört vielmehr den *Zuschauern* an. Auf den ersten Blick bestätigen also die »demokratischen Revolutionen 1989« Foucaults Interpretation der »kantischen Absicht«: die Geschichtlichkeit des realen Geschehnisses ist einer diesem Geschehnis selbst vollkommen äußeren, kontingenten Weise seiner Symbolisierung-Historisierung, seiner nachträglichen Einschreibung in das Netz der diskursiven Praktiken überantwortet.

Wenn wir uns aber die mit den »demokratischen Revolutionen 1989« verbundenen Probleme etwas näher ansehen, dann zeigt es sich bald, daß es sich in ihrem Fall nicht mehr so eindeutig feststellen läßt, wem eigentlich die geschichtliche Wahrheit des Geschehens angehört, den im *Innern handelnden Akteuren* oder den von *Außen distanziert betrachtenden Zuschauern*, dem *inneren* oder dem *äußeren* Verhältnis zur Geschichte.

Das westliche Publikum hat lange, wie schon gesagt, die Revolutionen 1989 mit Enthusiasmus verfolgt, die osteuropäischen Geschehnisse waren während einer lange Zeit das Objekt seines faszinierten Blickes. Das Objekt dieser Faszination war aber, wie S. Žižek zu Recht hervorhebt⁶, keineswegs eine bloße Rückkehr zu demokratischen Ideen und Institutionen. Der Westen kennt nur all zu gut alle Mängel und Sackgassen der real existierenden liberalen Demokratie, um von ihr selbst noch fasziniert werden zu können. In seiner spontanen Ideologie nimmt der westliche Akteur gegenüber verschiedenen rechtlichen sozialen und politischen Praktiken des demokratischen Sozialstaates eher eine zynisch-ironische Haltung ein. Das Objekt des faszinierten Blickes war deshalb auch nicht die Reinvention der Demokratie als solche, was die westlichen »Zuschauern« wirklich faszinierte, war vielmehr eine unterstellte vorbehaltlose Faszinierung der osteuropäischen Akteure mit der westlichen Demokratie, ihr naiver, sozusagen blinder Glauben an sie.

Der Westen hat somit im Osten sich selbst, die Bestätigung seiner eigenen Wahrheit gesehen. Aber er hat sich auf eine ganz bestimmte Weise gesehen. Über das imaginäre Spiel der faszinierten Blicke konnte der westliche Zuschauer den Punkt eines *sich sehenden Sehens* erreichen, den Punkt der Selbstidentität eines sich selbst vollkommen durchschaubaren, sich in sich selbst spiegelnden Subjekts. In der unterstellten Faszination des Östler von der

6. Cf. S. Žižek, »Geniesse deine Nation wie dich selbst!«, in: *Lettre international. Europas Kulturzeitung*, Heft 18, Berlin 1992.

Demokratie konnte er sich selbst in seiner »reinen«, von empirischen Desillusionen und Fehlschritten noch nicht verunstalteten demokratischen Gestalt sehen, sich sozusagen am unbefleckten Ursprung seines demokratischen Seins fassen. Mit der Konstruktion dieses harmonischen Bildes konnte somit der Punkt jener Störung, jenes blinden Flecks im betrachteten Bild umgangen werden, der gerade das Eingeschriebensein des Subjekts in dem von ihm Betrachteten, seine Anwesenheit im Bild bezeichnet.⁷

In einer bestimmten Phase der östlichen demokratischen Revolutionen, meistens zum Zeitpunkt, wo sie schon erfolgreich abgeschlossen zu sein schienen, kam es aber zu einer unangenehmen, peinlichen Unterbrechung dieses wechselseitigen Spiels der faszinierten Blicke, in dem der Westler sich selbst sehend und der östliche Akteur sich idealisiert als kompromißlosen Kämpfer für die Demokratie sehen konnte. Das ursprünglich harmonische Bild der östlichen demokratischen Neuerfindung wurde allmählich von der neuen, langsam zum Vorschein kommenden Realität in den ehemaligen kommunistischen Staaten getrübt: einerseits nationalistischer Populismus, Fremdenhaß und rassistische Ausbrüche, andererseits Verfall von Demokratiebewußtsein, Toleranz und liberaler politischer Kultur. Daß die westlichen Zuschauer, als Erben und Träger der kosmopolitischen und universalistischen Tradition der Aufklärung, diese Erscheinungen bald als geschichtlich regressive Tendenzen ablehnten überrascht nicht. Die Reaktion der Zuschauer bekräftigt in dieser Hinsicht nur noch um ein weiteres die geschichtsbildende Funktion des »zuschauenden Publikums«. Das osteuropäische Geschehen scheint genau in dem Maße geschichtlich zu sein, in dem es nicht Sache seiner Akteure, sondern seines ihm wohlgesinnten Publikum ist. Und umgekehrt: im Moment, in dem die Ereignisse wortwörtlich zur Sache der Akteure selbst – zur nationalen Sache – werden, verlieren sie ihren geschichtlichen Charakter.

Bei den Geschehnissen im ehemaligen Jugoslawien wird aber diese geschichtsbildende Funktion der bloßen »Denkungsart« – die Funktion des Symbolisierungsprozesses als eines (immer) nachträglichen, kontingenten und in sich offenen Sinngebungsprozesses – etwas problematischer. Die jugoslawischen Geschehnisse, den »slowenischen Frühling« als eine Art Musterbeispiel der jugoslawischen Demokratieprozesse mit einbegriffen, haben das westliche Publikum nie dermassen fasziniert wie etwa die Kämpfe und Forderungen ungarischer und polnischer Oppositioneller, der Fall der Berliner

7. Es handelt sich, um mit Lacan zu sprechen, um den Punkt des *Blickes als Objektes*, um einen Punkt, wo das sehende Subjekt schon im voraus vom Objekt angeschaut wird: »Auf dem Feld des Sehens gliedert sich alles zwischen zwei Polen, die in einem antinomischen Verhältnis zueinander stehen – auf seiten der Dinge gibt es den Blick, das heißt, die Sachen blicken mich/gehen mich an, und ich wiederum sehe sie. In diesem Sinne ist das Wort des Evangelium aufzufassen – *Sie haben Augen und sehen nicht*. Und sehen was nicht – eben dies: daß die Dinge sie anblicken/ angehen«, J. Lacan, *Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse. Seminar. Buch XI*, übers. von N. Haas, Quadriga Verlag, Weinheim, Berlin 1987, S. 115/6.

Mauer oder die tschechoslowakische »Samtrevolution«. Sie begannen vielmehr schon bald den Inbegriff von allem Negativen, die Reinform aller Mängel und Schattenseiten der osteuropäischen Emanzipationsbewegung zu repräsentieren: »Jugoslawien« wurde sozusagen zum Synonym *der* Störung im harmonischen Bild der östlichen demokratischen Neuerfindung.

Was aber Jugoslawien wirklich zum exemplarischen negativen Beispiel stempelt, ist unserer Meinung noch nicht das am diesem Beispiel Augenfälligste, d.h. der Ausbruch des Krieges zwischen den einst »brüderlichen« vereinten Völkern. Es ist vielmehr etwas, das auf den ersten Blick eher von sekundärer Bedeutung, mit Foucault gesprochen, »unbedeutend und wertlos« erscheint: der Umstand daß es im Fall Jugoslawiens zu einem offenem Zwiespalt zwischen dem Selbstverständnis der Akteure und der Weise, wie die Ereignisse vom Publikum interpretiert wurden, kam. Das gleiche Phänomen – eine starke national(istisch)e Mobilisation in allen Teilen Ex-Jugoslawiens – wurde auf zwei völlig unvereinbarere Weisen erklärt. Der von Außen Zuschauende deutete sie als Ausbrüche des Nationalismus, der von dieser Mobilisation Ergriffene verstand sie als einen im Recht jedes Volkes auf Selbstbestimmung begründeten Kampf um Unabhängigkeit⁸. Das, was sowohl von der offiziellen europäischen Politik wie auch von breiten Kreisen der europäischen linken Öffentlichkeit als *partikularistischer*, geschichtlich aufs Mißlingen verurteilter »Verkürzungsweg« interpretiert wurde, haben z.B. die Akteure in Slowenien als einen wesentlichen Bestandteil ihrer *universalistischen Existenz*, ihrer Existenz als »Europäer« verstanden.

Im »jugoslawischen Beispiel« tritt die *doppelte Störung* in den anfänglich harmonischen osteuropäischen Demokratieekämpfe – die Störung auf der Ebene des »objektiven« Bildes der Geschehnisse, die Störung auf der Ebene des »subjektiven« Verständnisses und Selbstverständnisses – sozusagen in Reinform auf. Und das heißt, daß sich an den jugoslawischen Vorkommnissen – für die fast schon von Anbeginn an die Diagnose *«akuter Nationalismus»* gestellt wurde – exemplarisch zeigt, wie es dort, wo die Faszination im Blick des »äußeren zuschauenden Publikums« erlischt, zur Umbesetzung der ursprünglichen Rollen vom »Akteur« und »Zuschauer« kommt. Wir wollen in zwei Schritten vorgehen.

Im ersten gehen wir von der, auf den ersten Anblick gewiß problematischen Behauptung aus, daß die Nationalismus-Diagnose, die für die jugoslawischen Geschehnisse von einem breitem Publikum aufgestellt wurde, eine *unangemessene*, der »Sache selbst« nicht entsprechende »Denkungsart« war. Wenn wir das sagen, dann heben wir gleichzeitig hervor, daß wir keineswegs

8. Wir stützen uns hier auf die Analyse, die von Jelica Šumič-Riha in ihrem Vortrag »Nationalism and the Desintegration of Jugoslavia« auf dem Kolloquium »States, Nations, and Ethnic Identities«, European University Institute, Florence, 8.-10. May 1992, entwickelt wurde.

die Existenz von nationalistischen politischen und gesellschaftlichen Strömungen auf dem Gebiet des ehemaligen Jugoslawiens ableugnen wollen. Auch demokratische politische Verhältnisse in Slowenien waren und sind immer noch stark von einer »nationalen Anrufung« geprägt, die sowohl nationalistisch profilierte politische Parteien umfaßt als auch – um einen verschönernden Ausdruck für Fremdenhaß und latenten Rassismus zu gebrauchen – sog. »nationale Gefühle« des Alltagslebens. Trotz dieses real existierenden Nationalismus behaupten wir aber, daß der Nationalismus, den die westlichen Zuschauer, Jugoslawien betrachtend, sahen, nicht jener Nationalismus war, der in verschiedenen Teilen Jugoslawiens tatsächlich sein Unwesen trieb und treibt. Der Nationalismus, den der »westliche Zuschauer« in allen jugoslawischen politischen Konflikten als das Gemeinsame Jugoslawiens zu erkennen glaubte, war und ist ein Phänomen, das nur im europäischen Blick bestand und besteht. Als »Beispiel Jugoslawien« bestätigte sich einmal mehr die These Hegels, daß *das Böse im Blicke liege*⁹.

Wenn wir also hier von einer Unangemessenheit der westlichen Darstellungsweise sprechen, dann haben wir nicht das Phänomen einer einfachen sachunadäquaten, verzerrten Darstellung des wirklichen Sachverhaltes im Sinn. Die »nationalistische« Darstellungsweise der jugoslawischen Ereignisse seitens der westlichen Zuschauer zeigt sich als unangemessen, *insofern wir sie mit ihr selbst, mit ihrer eigenen Zielsetzung messen* – ihr Erklärungsanspruch und ihr Ziel ist die »Sache selbst«, von der wir sprachen. Das westliche Publikum widersetzte sich dem Nationalismus und seinen Partikularismen im Namen universalistischer, formaler demokratischer Werte – was es dadurch zustande brachte, war nicht nur die Stärkung von Partikularismen und gegendemokratischen Verhaltensweisen, sondern das Aufblühen eines nationalsozialistischen Regims, der Zerfall Jugoslawiens und der heute noch immer tobende Krieg.¹⁰

-
9. Die nationalistische Mobilisierung der Massen gehört ganz gewiß zu einem jener zahlreichen »Übel«, die das Resultat spezifischer innerjugoslawischer politischer Verhältnisse sind. Zum wirklich »Bösen« wurden aber diese Übel erst, als der sich als neutral ausgebende Blick der europäischen Politik in ihnen nichts anderes als den Nationalismus identifizieren konnte. Dieser Blick hat nicht den real bestehenden Nationalismus als eine *diskursive politische Praktik* erblickt, die erst durch ihre spezifische Eingliederung in das komplexe Geflecht von jeweiligen politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse zu ihrer konkreten Bedeutung kommt – die also z.B. in einigen Teilen dominierend war und einen festen Bestandteil totalitärer politischer Verhältnisse bildete, in anderen Teilen wiederum mit ihrer volks-gemeinschaftlicher Anrufung zwar eine Bedrohung der erreichten demokratische Verfassung darstellte, aber politisch nicht vorherrschte... Der europäische Blick hat vielmehr etwas anderes getan – er hat ein diskursives Element des Politischen in eine substantielle Entität, in ein *Sein* umgewandelt: Slowene, Kroatie, Serbe, kurz »Jugoslawe« sein bedeutete von nun an einfach – (ein) Nationalist-Sein.
10. Zugespißt gesagt: die östlichen Demokratisierungsprozesse haben die östliche Akteure aus eigener Kraft bewirkt. Der Beitrag des Westens zu diesen Prozessen ist *der blutige Zerfall* Jugoslawiens. Die Krise in Jugoslawien war gewiß vor allem das Resultat der akkumulierten

Insofern können wir sagen, daß die Figur des Nationalismus, diese offen zu Tage tretende Störung in der anfänglichen Faszination des westlichen Blickes, gleichzeitig auch der Punkt ist, an dem es zu einer Umverteilung der Rollen zwischen dem Geschichte-machenden *Akteur* und dem Geschichte-konstituierenden *Zuschauer* kommt. Aus dem bloß betrachtenden und beurteilenden, distanzierten westlichen Zuschauer wird im »jugoslawischen Beispiel« allmählich ein Akteur im reinsten Sinne des Wortes: jemand, der zwar am historischen Drama aktiv teilnimmt, sich aber seiner wahren Bedeutung nicht bewußt ist und immer wieder erfahren muß, wie das, was er *wirklich getan hat*, nicht mit seinen *proklamierten Absichten*, mit dem, was er *tun wollen*, übereinstimmt. Und umgekehrt, der Akteur wird immer mehr zum eigentlichen Zuschauer, d.h. zu jemandem, der zwar nicht handelt, deshalb aber den Sinn des Geschehens erfassen kann, sozuzagen als Statthalter der Geschichtlichkeit des Geschehens auftritt. Fällt heute nicht gerade den Moslems in Bosnien – ungeachtet ihre Verwicklung in den Krieg – die strukturelle Rolle der »westlichen Zuschauer« zu: sie waren es, die bis zuletzt, als die jugoslawische Armee, das künftige Gemetzel vorbereitend, Sarajevo schon mit Panzern, Schützengraben und Artilleriestellungen umgab, noch immer an der Idee Jugoslawiens festhielten; sie waren es, die sich in Bosnien für eine pluralistische Demokratie von Staatsbürgern, nicht von völkischen Monaden einsetzten; sie waren es, die im Gegensatz zu allen anderen Völkern Jugoslawiens nicht im geheimen aufrüsteten, sondern angesichts der bewaffneten Serben auch weiterhin noch eine aktive Friedenspolitik betrieben. Kurz, wenn der westliche Zuschauer und seine »Denkugsart« von jemandem in ehemaligen Jugoslawien in Reinform verkörpert wird, dann sind bzw. waren das die bosnischen Moslems.

Wir kommen so zu unserem zweiten Schritt. Die bekannte Formel aus Kants dritter Kritik übernehmend, werden wir sagen, daß gerade in ihrer Unangemessenheit die Darstellungsweise der Zuschauer auch wieder angemessen war. Sie war insoweit angemessen, als sie durchblicken ließ, auf welche Weise der angeblich distanzierte, bloß betrachtende Zuschauer in Wirklichkeit buchstäblich »dem Wunsche nach« schon in die betrachtete Szene eingeschrieben war, als Teil des neutral Betrachteten funktionierte. Gerade durch die »Störungen im Bild« wurde es deutlich, inwiefern es sich für den Westen bei diesem Bild schon um eine *Inszenierung*, um eine spezifische

gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und besonders politischen Widersprüche dieses Landes. Zur gewaltsamen Auflösung dieser Krise – und das heißt sowohl zum Zerfall dieses Staates als auch zum Beginn eines serbischen Eroberungskrieges – kam es aber nicht nur aus innerjugoslawischen Gründen. Die gewaltsame Krisenauflösung ist, um es in aller Klarheit zu sagen, ein mehr oder weniger unmittelbares Resultat von innereuropäischen Verhältnissen und der daraus resultierenden europäischen Politik gegenüber Jugoslawien – und zwar in einem für Jugoslawien außerordentlich empfindlichen Zeitpunkt, als sich nämlich dieser Staat aus einer totalitären in eine demokratische Organisationsform des Gesellschaftlichen umwandelte.

phantasmatische Organisation seines eigenen politischen Standpunktes handelte.

Und es ist für den »westlichen Zuschauer« – mit anderen Worten, für das Subjekt der modernen formalen Demokratie – wesentlich, sich mit diesen Störungen *identifizieren zu können*, in ihnen »sich selbst«, seine eigene Wahrheit zu erkennen. Es gilt, in diesen Störungspunkten mehr als nur eine pathologische Erscheinung zu sehen, es gilt, sie als Anzeichen dafür zu verstehen, das im formalen demokratischen Diskurs ein »blinder Fleck« anwesend ist, der zur »normalen« Funktionsweise der Demokratie, zur Demokratie *in actu* gehört. Sich mit diesen Störungen zu identifizieren bedeutet also für den westlichen Zuschauer bei weitem nicht, sich selbst eines »Nationalismus« bezichtigen zu müssen. So einfach ist das nicht. Bei der Nationalismus-Diagnose müssen wir vor allem darauf aufmerksam sein, wie sie wirkt – und sie wirkt als typisches Beispiel eines *Ausgrenzungsverfahrens*, das dazu dient, die Identität des Diagnostizierenden zu konstituieren. Durch dieses Verfahren konnte z.B. einerseits die universelle, integrationisfähige *europäische demokratische Kultur*, andererseits das von den separatistischen, partikularistischen Nationalismusbewegungen in Jugoslawien repräsentierte *Nicht-Europäische* schlechthin gesetzt werden.

Oben haben wir die die Faszination im Blick des »westlichen Zuschauers« bzw. des demokratischen Subjekts als ein Verfahren bezeichnet, das es ihm möglich machte, der Auseinandersetzung mit seiner eigenen Anwesenheit im Bild auszuweichen. Die Funktionsweise der Nationalismus-Diagnose im westlichen Vorgehen hilft uns nun zu verstehen, warum gesagt werden kann, daß sich die Anwesenheit des Subjekts im Bild gerade durch und in den Störungen, den »blinden Fleck« des Bildes kundtut. Das Subjekt befindet sich, wie im »jugoslawischen Beispiel«, genau dort, wo es nichts mehr sieht und nichts mehr versteht, dort, wo es sozusagen das Nichts selbst sieht: an der Stelle dieses Nichts. Die Faszination im Blick kann in dieser Hinsicht als Verfahren bezeichnet werden, wodurch das demokratische Subjekt versuchte, sich selbst als einem Nichts, d.h., seiner eigenen formal-demokratischen Leere aus dem Weg zu gehen.

Das Phantasma des Nationalismus ist demgegenüber ein Verfahren, der Auseinandersetzung mit der Kehrseite dieser Substanzlosigkeit des demokratischen Subjekts aus dem Weg zu gehen, d.h. einem paradoxen inhaltlichen, nichtuniversalisierbaren Moment auszuweichen, daß mit der Existenz des substanz- und inhaltslosen demokratischen Subjekts notwendig einherzugehen scheint. Dieses Moment, das sich in den Unversalisierungsprozes, den Prozes der Auslöschung jeder substantiellen, inhaltlichen Bestimmung des formaldemokratischen Subjekts, nicht einbeziehen läßt, sondern immer wieder als partikulärer Rest übrigbleibt und von innen her das Dasein des Subjekts bestimmt, wird so umgangen, das es

nach außen projiziert und in der Gestalt des entgegengesetzten Anderen gedacht wird.

Es ist jetzt wohl klar, warum die Identifizierung mit der Störung, mit dem blinden Fleck des Nationalismus, für den westlichen Zuschauer keineswegs bedeutet, sich als Nationalisten anzuklagen. Es geht vielmehr um etwas anderes: wenn sich die demokratische politische Kultur nicht als ein Ausgrenzungs- und Ausschließungsverfahren definieren und konstituieren will – und das Verhalten des Westens im »jugoslawischen Beispiel« ist für eine solche Verhaltungsweise geradezu exemplarisch – dann ist es für sie wesentlich, anerkennen zu können, daß zu ihrem formalen, inhaltslosem Wesen, daß zur Demokratie als in sich »leerer Form«, immer auch etwas irreduzibel Partikuläres, ein unauflöslich »inhaltliches« Moment gehört. Es handelt sich um ein Moment des Realen, das vom modernen demokratischen Universalisierungsprozess selbst hervorgebracht wird, das also nichts anderes als den »Namen«, die Positivierung und Vergegenwärtigung ihrer wesentlichen Zuges, der Negierung jedes traditionellen, substanziellen Moments des Gesellschaftlichen selbst darstellt¹¹.

Es genügt also nicht zu sagen, daß die »demokratische Erfindung« eine kontingente, von radikaler Negativität geprägte diskursive Konstruktion ist, daß die demokratische Erfahrung aus einer inneren Unmöglichkeit der demokratischen Kultur entspringt, sich als in sich geschlossenes und begründetes Geflecht diskursiver Praktiken auszubilden. Die Demokratie ist vielmehr auch die Erfahrung dieser Unmöglichkeit als einer positiven Gegebenheit – die Erfahrung, daß diese radikale Negativität von einem nicht-diskursiven, realen Moment verkörpert wird. Unser Beispiel, das Phantasma der »jugoslawischen Nationalismen«, ist nicht dieses Moment selbst. Insofern aber dieses Phantasma zu einem bestimmten Zeitpunkt ein Bestandteil des westlichen demokratischen Selbstverständnisses gebildet hat, ist es als ein Indiz aufzufassen. Und zwar als Indiz dafür, daß die demokratische Erfahrung nur dann auf der Ebene ihrer Aufgabe sein wird, wenn es ihr gelingt, das auf den formalen Diskurs der Demokratie Nicht-Reduzierbare nicht vermitteltst eines Ausgrenzungsverfahrens zu bestimmen, sondern es als ein unbestimmbares Heterogene in sich selber zu fassen.

Eine Sache ist es zu sagen, wie etwa Lefort, daß die moderne Demokratie letztendlich unbestimmbar und ihr Wesen als leerer Ort der Macht unaussprechbar sei¹². Etwas anderes ist es zu sagen, daß die Demokratie unbestimmbar und ihr Wesen unausprechbar sei, weil zu ihr immer schon ein

11. Ansätze zur Konzeptualisierung der für die moderne demokratische Organisationsform des Gesellschaftlichen konstitutiven *radikalen Negativität* sind in der politischen Philosophie Cl. Leforts zu finden; cf. vor allem die zwei Sammelbände *L'invention démocratique*, Fayard, Paris 1981 und *Essais sur le politique (XIX^e-XX^e siècle)*, Seuil, Paris 1986.

12. Cf. Cl. Lefort, *Essais sur le politique (XIX^e-XX^e siècle)*, Seuil, Paris 1986.

Moment gehört, das nichts anderes ist als die Verkörperung dieser Unausprechbarkeit und Unbestimmtheit, die Vergegenwärtigung der radikalen Negativität der formalen Demokratie. Mit dieser zweiten Aussage kehrt die Unbestimmtheit der Demokratie aus einem, imaginären, *unerreichbaren Jenseits* zurück und erscheint *als solche mitten im Diesseits*. Genauso ist es eine Sache, dem demokratischen Gleichheitsprinzip die real existierenden Ungleichheiten entgegenzuhalten, in ihnen die Lüge des demokratischen Prinzips, seine manifeste Unwahrheit zu erkennen¹³. Eine andere ist es wiederum, die Frage nach einem Moment des Realen, »Inhaltlichen« zu stellen, das vom universalistischen, jeden partikulären Inhalts entleerten Diskurs der Demokratie selbst hervorgebracht wird, gleichzeitig aber auf ihn nicht reduzierbar ist – einem Moment, das nicht die Unwahrheit der demokratischen Wahrheit, sondern nichts als diese Wahrheit selbst repräsentiert. Die Artikulation dieses Realen der symbolischen Demokratieordnung könnte unserer Meinung nach zum »Aufbruch« der demokratischen Kultur beitragen. Dazu also, daß im Augenblick eines alle Differenzen wieder einholenden Sieges der Demokratie die Frage des Politischen als Frage nach einer unaufhebbaren Heterogenität aufrechterhalten bleibt.

II

Wie glauben, daß durch das Gesagte auch klar geworden ist, daß die Struktur der geschichtsbildenden Tat nicht durch die einfache Opposition zwischen »Außen« und »Innen«, »Interpretieren« und »Handeln«, »Passivität« und »Aktivität« zu erklären ist. So wie das demokratische Engagement heute die Auseinandersetzung mit einem Moment verlangt, der von innen her den Rahmen der formalen Demokratie transzendiert, das geregelte Spiel formal-demokratischer Verhaltensformen blockiert, so müssen wir auch beim Versuch, die Struktur der geschichtsbildenden Tat zu erklären, die einfache Opposition zwischen »Außen« und »Innen«, »Interpretieren« und »Handeln«, »Passivität« und »Aktivität« hinter uns lassen. Es gilt vielmehr festzumachen, wie das bloß betrachtende Verhältnis in das Innere des geschichtlichen Handelns selbst eintritt, wie die Passivität in der Aktivität als ihr wesentliches Moment reflektiert wird – die Geschichtlichkeit im wahren Sinne des Wortes muß genau in diesem Schnittpunkt des Innen und des Außen gesucht werden.

Damit sind wird auch zum Kantischen Konzept des *erhabenen Gefühl* und zur Problematik des auf ihm begründeten historisch-politischen Urteils gelangt.¹⁴ Von ihm werden uns nämlich begriffliche Mittel zur Verfügung gestellt, die Struktur einer solchen Tat näher erklären zu können.

Das Gefühl des Erhabenen wird im Gemüt des Subjekts bekannterweise dadurch bewirkt, daß die Einbildungskraft ihre Unangemessenheit und

13. Cf. zu diesem Thema J. Rancière, *Au bord de la politique*, Editions Osiris, Paris 1990.

14. Wir beziehen uns im folgendem auf die Ausgabe der *Kritik der Urteilskraft* (KdU) in: Theorie-Werkausgabe, hrsg. von W. Weischedel, Bd. X. Suhrkamp, Frankfurt/M 1968 ff.

Unzulänglichkeit erfährt, in der ästhetischen Größenschätzung¹⁵ durch eigenen Kräfte zur Darstellung des *Ganzen der Anschauung* zu gelangen. Am Maximum ihres Zusammenfassungsvermögens angelangt, sinkt die Einbildungskraft »bei der Bestrebung, es zu erweitern, in sich selbst zurück« und wird dadurch in ein »rührendes Wohlgefallen versetzt«. ¹⁶ Es ist der Punkt, an dem sich die Unangemessenheit der ästhetischen Größenschätzung zur angemessenen Darstellungsform des übersinnlichen Vermögens des Subjekts verkehrt und als solche angemessene Unangemessenheit und zweckmäßige Zweckwidrigkeit gefühlt wird. Die Einbildungskraft beweist in ihrem unablässigen Bestreben, das absolut Ganze zu erreichen, nicht nur ihre eigene Beschränktheit, sie zeugt dadurch auch von einer im Subjekt stets anwesenden »Stimme der Vernunft«¹⁷, jener Instanz, die von der Einbildungskraft den Akt der Totalisierung verlangt. Durch das Gefühl des Erhabenen wird die Überlegenheit der Vernunftideen über die Sinnlichkeit, wie Kant schreibt, *anschaulich gemacht*¹⁸.

Die ästhetische reflektierende Urteilskraft bezieht also, sobald sie über das Erhabene eines Gegenstandes reflektiert, das freie Spiel der Einbildungskraft mit den Vernunftideen – wie ist aber diese Beziehung zwischen dem sinnlichen Vermögen und der Vernunft zu denken? Einerseits wird das Scheitern der Einbildungskraft, die Reihe der Teilvorstellungen in eine Anschauung zu fassen, durch die von der Vernunft auferlegte Totalisierungsaufgabe verursacht: durch die Vernunftideen wird das Urteil vom Erhabenen überhaupt erst möglich. Andererseits wird aber das Erhabene als Produkt eines *inersinnlichen* Gegensatzes hervorgebracht: wie Guillermit, auf dessen Analyse wir uns hier beziehen, sagt, »die Vernunft interveniert keineswegs in das, was das rein *ästhetische* Moment im Urteil vom *Erhabenen* konstituiert«, ¹⁹ d.h. in die bloße Apprehension des Gegenstandes.

Mit anderen Worten: Der Zusammenbruch der Sinnlichkeit steht zwar mit der Vernunft in Verbindung, doch nicht so, daß die Vernunft *von Außen* in die Sinnlichkeit eingreifen würde. Ebenso stellt auch die Einbildungskraft in ihrem Zusammenbruch nicht einfach die ihr *äußeren*, sie übersteigenden Vernunftideen dar, diese werden vielmehr, wie Kant schreibt,²⁰ bloß in Form

15. Einer Größenschätzung, die ein in *einer Anschauung* unmittelbar zu fassendes Grundmaß erstellen soll. Als solches ist das Grundmaß in einer doppelten Weise ästhetisch-subjektiv bestimmt. Es bezieht sich auf keine der Einbildungskraft als sinnlichen Vermögen der Darstellung äußere Instanz, sondern stellt eine Größenschätzung in der »bloßen Anschauung (nach dem Augenmaße)« (Kant, KdU, § 26.) dar; und es ist das größte für das beurteilende Subjekt (noch) mögliche Maß, eine für es absolute Größe.

16. Kant, KdU, § 27.

17. *Ibid.*

18. *Ibid.*

19. Cf. L. Guillermit, *L'Érudition critique du jugement de goût selon Kant*, Editions du CNRS, Paris 1986, S. 107.

20. Kant, KdU, § 26.

von *sinnlicher Darstellung* der notwendig immer unangemessenen sinnlichen Darstellung der Ideen vergegenwärtigt. Wir haben es also nicht mit einer externen Beziehung von Vernunft und Sinnlichkeit zu tun, ihre Beziehung ist vielmehr als ein inneres Verhältnis zwischen ihnen zu denken. Und das heißt: das Gesetz, das der Sinnlichkeit von der Vernunft auferlegt wird, ist ein Gesetz, durch das sich die Sinnlichkeit überhaupt erst als Sinnlichkeit in ihrer reinen – vom Verstand und von der Vernunft unabhängigen, d.h. vom allen Empirisch-Pathologischen gereinigten – Form konstituiert. Die Vernunftideen ihrerseits sind keineswegs eine jeder sinnlichen Darstellung unerreichbare Transzendenz, das Scheitern der sinnlichen Vernunftdarstellung ist vielmehr die Art und Weise, wie die »buchstäblich genommen und logisch betrachtet«²¹ nicht darstellbare Idee trotzdem sinnlich dargestellt wird. Im Gefühl des Erhabenen kommt die Vernunftidee gerade in ihrer konstitutiven Undarstellbarkeit zur Darstellung, das Erhabene ist die Form, durch welche die undarstellbare Idee durch die Darstellung ihrer Undarstellbarkeit zur Darstellung kommt.

Den *Zusammenbruch der Sinnlichkeit*, auf der sich das Gefühl der Lust im Urteil vom Erhabenen gründet – einer Lust, die sich an der Stelle der durch die Erfahrung der Unangemessenheit alles sinnlichen Maßstabes zur Großschätzung des Ganzen verursachten Unlust zu Worte meldet – können wir insofern auch als *Befreiung der Sinnlichkeit* auffassen. Wir müssen uns dabei in Erinnerung rufen, daß die Einbildungskraft in der ästhetischen Großschätzung nicht nur der *Existenz* des Objekts gegenüber indifferent ist, wie beim Urteil über das Schöne, sondern auch der Abhängigkeit von dessen Form entbunden ist. War schon im Geschmacksurteil die Sinnlichkeit von der Herrschaft des Verstandes befreit, dann erreicht sie durch diese Loslösung von der Form sozusagen eine »Freiheit auf zweite Potenz«.²² Diese Befreiung der Sinnlichkeit in der ästhetischen Großschätzung steht dabei in einer wesentlichen Korrelation mit der Tätigkeit der Urteilskraft als eines freien, heautonomen Erkenntnisvermögens. Durch sie wird im höchstmöglichen Masse die Vorschrift der Urteilskraft verwirklicht, daß es gelte, in der Anschauung darzustellen, »(mithin ästhetisch vorzustellen)«;²³ als sinnliches Darstellungsvermögen ist die Einbildungskraft im Urteil vom Erhabenen im selbstgenügsamen Spiel tätig, bei dem das Objekt auf einen bloßen Anlaß für das Urteil und auf die subjektiven Bedingungen seiner Auffassung reduziert wird.

Das, was wir hier die gleichzeitige Bewegung des Zusammenbruchs der Sinnlichkeit und ihrer Befreiung nennen, ist bei Kant in der Rede vom Erhabenen als eines »Gefühls der Beraubung der Freiheit der Einbildungskraft

21. *Ibid.*, Allg. Anm. zur Exposition...

22. L. Guillermit, *op. cit.*, S. 117 f.

23. Kant, KdU, § 25.

durch sie selbst²⁴ zu finden. Wir verstehen diese wechselseitige Verbindung vom Zusammenbruch und Befreiung im Gefühl des Erhabenen als einen Prozeß, in dem es dazu kommt, daß die Sinnlichkeit zu ihrer Vollendung kommt, also endlich dem in der ersten Kritik gestellten Anspruch der transzendentalen Ästhetik, *alle apriorische Prinzipien* der Sinnlichkeit zu entwickeln²⁵, entsprochen werden kann. Neben des objektivierbaren Teils der Sinnlichkeit, der Sinnlichkeit des Sinns, kommt durch diesen Prozeß auch ihr irreduzibel subjektiver Teil, die Sinnlichkeit des Gefühls, zum Worte: jenes an der Sinnlichkeit also, was nie »Erkenntnisstück« werden kann, d.h. »zu keinem Erkenntnisse, auch nicht zu demjenigen, wodurch sich das Subjekt selbst erkennt²⁶ dienen kann.

Diese irreduzibel subjektive Dimension der Sinnlichkeit können wir etwas näher bestimmen, wenn wir uns zunächst an jenes Merkmal erinnern, das für die Sinnlichkeit im allgemeinen charakteristisch ist: an ihre *Blindheit*. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffes sind blind, lautet Kants berühmter Satz in der ersten Kritik, und auch die Einbildungskraft wird als »eine blinde, obgleich unentbehrliche Wirkung der Seele«²⁷ bezeichnet. In der dritten Kritik gelangt unserer Meinung nach diese Blindheits-Bestimmung der Sinnlichkeit, die sich noch mehr oder weniger auf einer empirisch-anthropologischen Ebene bewegt, zu ihrer transzendentalen Bedeutung: die Blindheit wird zum Prinzip der Sinnlichkeit, das sie in ihrer reinsten, d.h., subjektivsten Dimension konstituiert. Sie ist sozusagen dasjenige, was in der Sinnlichkeit sinnlicher als sie selbst ist.

Ästhetisch ist jene Größenschätzung, die, wie Kant sagt, *nach dem Augenmaß* geschieht. Dieser Bestimmung können wir jetzt eine weitere hinzufügen, daß nämlich die transzendente Ästhetik im Gefühl des Erhabenen jenem Moment begegnet, das sozusagen das *Grundmaß diese Augenmasses* ist. Dieses Grundmaß des sehend-messenden Augens ist aber der *Blick*, und zwar jener Bedeutung, die dem Phänomen des Blicks von der Theorie Lacans gegeben wird: der *Blick als Objekt*. Es handelt sich um jenen Punkt in der angeschauten Szene, in dem das zusehende Subjekt selbst ins Betrachtete eingeschrieben ist, um jenen Punkt, in dem die »Dinge es schon anblicken«, sich ihm zeigen, einen Punkt, den das Subjekt, will es überhaupt was sehen, nie erblicken kann. Für das Subjekt besteht er bestenfalls als Punkt, an dem er *nichts* (mehr) sieht, als Störung im Bild, die seinem Wieder- und Anerkennen des Gesehenen ein Ende macht. In dieser Bedeutung einer vorgängigen Einschreibung des Subjekts in das Betrachtete, die es seinem

24. Cf. *ibid.*, Allgemeine Anmerkung zur Exposition...

25. Cf. I Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B36/A 21.

26. Kant, KdU, 2. Einleitung, VII, u. § 3.

27. I. Kant, KrV, B 105/A 78.

»Augenmaß« überhaupt möglich macht, vor sich eine »objektive Realität« zu sehen, verstehen wir hier auch die Blindheit der Sinnlichkeit: so wie das »Grundmaß« des Sehens der Blick als Objekt ist, so ist die Blindheit das »Grundmaß« der transzendental begründeten Sinnlichkeit.

In der ästhetischen Größenschätzung scheidet das sinnliche Vermögen an seinem Versuche, seine Auffassungskraft in der Anschauung selbst zu totalisieren. Zum *Zusammenbruch* der Sinnlichkeit kommt es in ihrem Versuch, mit *einem Blicke* ihr potentialiter ins Unendliche gehendes Anschauen zu *überschauen*, um so endlich dasjenige erblicken zu können, worum es in dieser unendlichen An-Reihung von Vorstellungen augenscheinlich wirklich geht: nämlich jene immer wieder ins Jenseits der aktuellen Teilvorstellungen entgleitende, die Auffassung von einer Teilvorstellung zur anderen vorantreibende *Vorstellung des Objekts in seiner Ganzheit*. Die *Befreiung* der Sinnlichkeit besteht nun gerade darin, daß die Sinnlichkeit sich von dieser impliziten Voraussetzung von der das Fortrücken der Apprehension geleitet wird, lossagt: die Sinnlichkeit ist in dem Moment befreit, in dem das Subjekt die Illusion fallenläßt, es gäbe ein Jenseits der Teilvorstellungen, das erblickbar wäre.

Dieser Illusion aber entsagt das Subjekt im Gefühl des Erhabenen. Im Erhabenen, einer doppelten Bewegung, in der einerseits die Sinnlichkeit schmerzhaft ihre eigene Unangemessenheit zur Darstellung des Ganzen erfährt und abdankt, andererseits aber in ihrem Abgang auf negative Weise die Vernunftideen lustvoll zur Darstellung bringt, wird das Subjekt damit konfrontiert, daß es nur deshalb *die empirische Wirklichkeit* sehen kann, weil er an einem bestimmten Punkt *nichts Sinnliches* sieht. Das Erhabene ist jenes Moment, in dem die Blindheit der Sinnlichkeit als solche zum Sehen kommt, d.h., sehbar wird und sehbar macht, der Punkt, in dem das Subjekt den Blick als ein für das Sehen konstitutives Verblendungs-Moment auf sich nimmt und dieses Verblendungs-Moment als Anwesenheit der Vernunftideen, als seine eigene »höchste Bestimmung« anerkennen lernt.

Die *Blindheit der Sinnlichkeit* ist insofern jener bloß »negativen Darstellung« gleichzusetzen, die für das sublimste der Gefühle, den erhabenen Enthusiasmus, kennzeichnend ist. Der Enthusiasmus ist zwar ein Affekt, er ist aber, ästhetisch betrachtet, erhaben, weil er als Affekt der »wackern Art«²⁸ im Subjekt die Bereitschaft zur Überwindung aller äußeren, empirisch-sinnlichen Hindernisse stärkt. Im Enthusiasmus hat sich die Einbildungskraft vom Sinnlichen vollkommen abgewendet, sie wirkt »in Ansehung des Sinnlichen gänzlich negativ« und ist als solche eine »bloß negative Darstellung«²⁹ des Unendlichen. Wenn also im Enthusiasmus zwar von allen empirischen Neigungen, Interessen..., kurz von allem Sinnlichen abstrahiert wird, dann ist

28. I. Kant, KdU, Allg. Anm. zur Exposition...

29. *Ibid.*

deshalb der Enthusiasmus in sich selbst noch bei weitem nicht ein Nichts – er ist gerade die Ver-Sinnlichung dieses Abstraktionsprozesses, ein Überschuß der reinen Sinnlichkeit, der vom Abstraktionsprozeß vom Sinnlichen selbst hervorgebracht wird. Gerade als sinnliche Vergegenwärtigung seiner *absoluten sinnlichen Grundlosigkeit*, Abgründigkeit, ist der Enthusiasmus für das Dasein des Subjekts in seiner »höheren«, »übersinnlichen« Bestimmung wesentlich: nur als dieses *rein Sinnliche* – als etwas, was nur da ist und was für Niemanden Nichts mehr repräsentiert, kommen die alle Sinnlichkeit übersteigenden Vernunftideen zu Worte.

Sich mit dem Enthusiasmus befassend, schreibt Kant auch Folgendes: »Diese reine, seelenerhebende, bloß negative Darstellung der Sittlichkeit bringt dagegen keine Gefahr der *Schwärmerei*, welche ein *Wahn ist, über alle Grenzen der Sinnlichkeit hinaus etwas sehen*, d.i. nach Grundsätzen träumen, (mit Vernunft rasen) *zu wollen*«³⁰. Was Kant hier als pathologisches Phänomen beschreibt, den Wahn, über alle Grenzen der Sinnlichkeit etwas sehen zu wollen, ist unserer Meinung nach ein fester Bestandteil der »normalen« Schematisierungsfunktion der Einbildungskraft. Ist nicht gerade in diesem Wahn jene »Triebfeder« zu finden, von der die Auffassungskraft zu ihrem unendlichen Unternehmen getrieben wird? Wird die Einbildungskraft nicht von einer Art Verstandes-Schwärmerei getrieben, von der Illusion, jenes, worum es eigentlich geht, die ganzheitliche Vorstellung des Objektes, verharre irgendwo im Jenseits der Teilvorstellungen? Dieser Illusion kann das Subjekt nur so entgehen, daß es sich, wie im Enthusiasmus, auf die Erfahrung eines »da gibt es nichts zu sehen« stützt, auf den blinden Fleck im Bild als auf die positive Bedingung seines Sehens. Wie Lyotard sagt: »Der Enthusiasmus seinerseits sieht nichts, oder sieht vielmehr das Nichts und bezieht sich auf das Undarstellbare.«³¹ Als solcher ist zwar der Enthusiasmus in nichts »normaler« als die Schwärmerei: der Schwärmerei, nach Kant mit dem *Wahnwitz* vergleichbar, entgeht das Subjekt so, daß es in den Enthusiasmus flüchtet, der dem *Wahnsinn*³² ähnlich ist. Das einzige, was das Subjekt durch das erhabene Gefühl gewinnt, ist die Möglichkeit, sich selbst als Wesen der Freiheit durch ein Moment der Sinnlichkeit Dasein und Konsistenz zu verleihen.

*

Im erhabenen Gefühl können somit, wenn wir uns zum Schluß noch einmal unserer Anfangsfrage zuwenden, die Merkmale jener geschichtsbildenden Tat bei Kant gefunden werden, die nicht mehr durch die einfache Opposition zwischen »Außen« und »Innen«, »Interpretieren« und »Handeln«, »Passivität« und »Aktivität« zu erklären ist, sondern die Bestimmung einer Passivität, die inmitten des Handelns selbst situiert ist und es trägt, verlangt. Der Träger des

30. *Ibid.*

31. J.-F. Lyotard, *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, Galilée, Paris 1986, S. 63

32. I. Kant, KdU, Allg. Anm. zur Exposition...

historisch-politischen Urteils von der Geschichtlichkeit des Geschehens ist bei Kant das »äußere zuschauende Publikum«, sein Urteil selbst wird dabei vom Gefühl des Erhabenen getragen, vom Enthusiasmus, der vom allem Sinnlichen wegsieht. Aufgrund des bisher Gesagten ist es nicht schwer zu bestimmen, wie dieser rein ästhetische, abgründige Grund des Urteils wirkt: der Enthusiasmus beläßt weder den »Zuschauer« in der Rolle eines bloß neutral Betrachtenden noch schreibt er ihm ein wirkliches, d.h. ein in die Kette der realen Geschehnisse eingebundenes Handeln zu. Der kantische enthusiastisch urteilende »Zuschauer« ist eine Instanz, von der die realen Ereignisse nicht von einem neutralen, dem Geschehen vollkommen äußerlichen Anblicks-Punkt aus betrachtet werden. Der Enthusiasmus schreibt dieser zuschauendtätigen Instanz – der *geschichtsbildenden Tat* oder dem reflektierenden *historisch-politischen Urteil* – vielmehr eine Funktion zu, die mit der Funktion des *Blickes als Objekts* analog ist. Durch diese Funktion ist das *tätig-zuschauende*, das *reflektierend beurteilende* Subjekt schon *im voraus*, vor jeder wirklichen Tathandlung, in Betrachteten anwesend, an ihm, wie Kant so trefflich sagt, »seinem Wunsch nach« teilnehmend. Die Reinheit seines Blickes ist von Anfang an dadurch getrübt, daß im betrachteten Geschehen sein Blick als Element anwesend ist, das die Geschehnisse in der Art und Weise strukturiert, wie sie sich ihm dann als dem »bloß Betrachtendem« »objektiv« zeigen. Der Enthusiasmus ist in dieser Hinsicht nichts anderes als der Augenblick, in dem das zuschauende Subjekt sich damit befindet, daß »die Dinge es schon anblicken«. Er ist, mit Kants Worten, »die sinnliche Vorstellung des Zustandes /dieses/ Subjekts«,³³ oder, mit unseren Worten, das Moment, vermittelt dessen sich das Subjekt mit seiner Anwesenheit im Betrachteten »dem Wunsch nach«, d.h., mit seinem Begehren auseinandersetzt.

Diese Auseinandersetzung des Subjekts mit seinem Begehren, daß in seiner geschichtsbildenden Tat, im reflektierenden, vermittelt eines rein »sinnlichen« Moments wirkenden Urteilen vor sich geht, beinhaltet ein Zweifaches. Zunächst einmal ist sie die Bewußtmachung des Sachverhaltes, daß die betrachteten Ereignisse, etwas zugespitzt gesagt, vom Anfang an nur *für ihn*, den historisch-politisch Urteilenden inszeniert sind. Mit anderen Worten: der reale, »objektive« Gehalt des geschichtlichen Geschehens hat als solcher für den Urteilenden keine Bedeutung bzw. ist nur insoweit von Bedeutung, als es als gegenständlicher *Anlaß* zur Erweckung des erhabenen, vermittelt eines Moments des rein Sinnlichen wirkenden Urteils dient. Sowohl wirkliche Akteure wie wirkliche Geschehnisse sind in diesem Urteil nicht nur in Klammern gesetzt, sie sind buchstäblich ausgelöscht, ins jene Nichts verwandelt, in das sich im Vergleich mit der Macht der Vernunftideen Kant nach alles, was Teil der Natürlichen ist, mag es noch so ungeheuer und überwältigend erschienen, auflöst. Gerade durch dieses Nichts ist der

33. *Ibid.*, 1. Einleitung, VIII.

Urteilende im realen Geschehen anwesend, in ihm kann er in Reinform sein Begehren antreffen.

Doch so wie sich schon bei Kant das Urteil vom Erhabenen nicht in der Funktion seiner bloß negativen Darstellungsweise ausschöpft, so werden auch wir sagen, daß sich die geschichtsbildende Tat, das reflektierende historische Urteil nicht zureichend bloß durch seine nichtende, nichts (Objektives) mehr sehende bzw. das Nichts selbst zum Vorschein bringende Funktion bestimmen läßt. Bei Kant wird ja bekannterweise der Enthusiasmus, den das Publikum angesichts der revolutionären Ereignisse bekundet, als »Geschichtszeichen« begriffen, das auf einen ständigen Fortschritt der Menschheit zum Besseren nicht nur hinweist, »sondern selbst schon ein solcher ist.«³⁴ Das Urteil des Publikum von der Revolution beläuft sich deshalb nicht auf die Aussage über die Nichtigkeit dieses Formlosen und Ungeheuren der menschlichen Naturgeschichte: am Platz des Nichts ihrer bloß »negativen Darstellung« kommt vielmehr der Glauben an den Fortschritt der Menschheit zu Worte, die auf Nichts Empirischem gegründete, dennoch aber unbedingte Überzeugung, das revolutionäre Drama sei ein »*Geschichtszeichen* (signum rememorativum, demonstrativum, prognosticum)«³⁵ dafür, daß es möglich sei, das höchste Gut in der Welt zu verwirklichen. Als Geschichtszeichen funktioniert der Enthusiasmus sozusagen als Augenblick des *reinen Entscheidung*, einer Entscheidung, die in keinem Tatbestand der Wirklichkeit, sondern nur in sich selbst begründet ist.

Der Ausdruck »Entscheidung« ist hier in gewisser Hinsicht problematisch, da es sich um keinen Akt handelt, der in einem bewußten Willen des Subjekts begründet wäre. Der Entscheidungs-Akt ist eine Entscheidung, die nie beschlossen wurde, sondern immer schon beschlossen gewesen sein wird, eine Entscheidung, die im Modus einer sinn- und bedeutungslosen Faktizität, als Faktum, daß sie da ist, weil sie da ist, festharrt. Es handelt sich um die Entscheidung »das ist es«, d.h., um eine Entscheidung, das jenes, was Nichts ist, etwa das revolutionäre Drama 1789, die »Revolutionen 1989«, dennoch Etwas, etwa die Errichtung des »bürgerlichen Gesellschaft«, den blinden Fleck der formalen westlichen Demokratie, darstelle. Diese Entscheidung wird nicht etwa von einem arbiträren, der Erkenntnis vorgängigen Willensakt getragen, einem Akt, der immer von der Erkenntnis angeeignet werden kann, sondern von jener *reinen Sinnlichkeit*, wie sie im Gefühlsbegriff der dritten Kritik konzeptualisiert wird, einer irreduzibel subjektiven Dimension der Sinnlichkeit, die nie zum Gegenstand des Begriffes werden kann.

Die Postulate der praktischen Vernunft sollen nach Kant die Möglichkeit des Endzweckes, des Weltbesten in der Welt gewährleisten. Sie sind keine Möglichkeitsbedingung des moralischen Gesetzes, sind aber in praktischer

34. I. Kant, Streit, S. 358.

35. *Ibid.*

Absicht nötig, um dem moralischen Willen des Subjekts das ihm angemessene (nicht-empirische) Objekt zu geben. Die Möglichkeit des höchsten Guts ist als praktisches Bedürfnis der reinen praktischen Vernunft gesetzt und die Verwirklichung dieses Objekts ist somit für das Subjekt unbedingte Pflicht. Nun, trotz ihrer objektgebenden Funktion sind die Postulate kaum etwas mehr als ein notdürftiges Behelfsmittel, ein keineswegs vollwertiger Ersatz für das konstitutive Unvermögen des Subjekts, das mögliche höchste Gut auch empirisch zu verwirklichen. Etwas vereinfacht gesagt: mit den Postulaten oder ohne sie, für das moralisch handelnde Subjekt gibt es keine Möglichkeit, durch sein wirkliches Handeln je das Objekt des moralischen Gesetzes zu erreichen.

In der Sinnlichkeit des erhabenen Gefühls, wir haben sie in diesem Rahmen nur in ihrer Funktion eines abgründigen Grundes des historisch-politischen Urteils betrachtet, kann aber das Subjekt einen Modus finden, der es ihm möglich macht, das *unmögliche Objekt* des moralischen Handelns dennoch zu verwirklichen: das unmögliche, sich in seiner wahren, endgültigen Gestalt fortwährend entziehende Objekt, wird als *unmögliches* erreicht, indem es dem Subjekt gelingt, die Unmöglichkeit, es zu erreichen, selbst sinnlich zu vergegenwärtigen. Dieser Modus der Vergegenwärtigung eines unmöglichen Objekt wird von Kant in der *Kritik der Urteilskraft* im Rahmen der Bestimmung der Sinnlichkeit des Gefühls im *erhabenen Gefühl* entwickelt. Das erhabene Gefühl ist nämlich genau in dem Maße das Subjektiv-Sinnlichste der Sinnlichkeit, als es von einem Moment der Sinnlichkeit des Subjekts gebildet wird, das nie Erkenntnis-Objekt werden kann, das aber gerade in dieser Unerkennbarkeit der Reflexion zugänglich ist. Die Sinnlichkeit des erhabenen Gefühls ist nicht ein irgendwo in den »Tiefen der Subjektivität« vergrabener, sich jeder sprachlichen Äußerung sperrender inhaltliche Reichtum. Sie ist vielmehr nur in dem Maße das Subjektivste im Subjekt, in dem sie vom Subjekt als Etwas ihm absolut Fremdes, ihm Heterogenes anerkannt werden kann: als Etwas, was im Subjekt bloß da ist, bloß persistiert, aber gerade in diesem seinen bloßen Dasein für die Konsistenz des Subjekts, für sein Subjekt-Sein notwendig ist. Das erhabene Gefühl ist der Punkt, an dem der (ideale), bedeutungsvolle Sinn sich unmittelbar in den trägen, bloß daseienden, sinnentleerten (körperlichen) Sinn verkehrt, zu einem Moment wird, das nicht mehr etwas für ein anderes repräsentiert, sondern nur noch als *Sinn ohne Bedeutung* persistiert und als socher denkbar ist.

Was dem historisch-politischen Urteil das Merkmal einer wirklichen geschichtlichen Tat gibt, ist das Vermögen des ästhetisch urteilenden Subjekts, sich mit einem objekthaften Moment auseinanderzusetzen, mit dem sich sein subjektives Urteil notwendig artikuliert, das aber im Urteil selbst nicht artikulierbar ist: das Vermögen des urteilenden Subjekts, sich selbst durch dieses Moment des Sinns ohne Bedeutung hindurch zu identifizieren. Wenn also das reflektierende Subjekt das reale geschichtliche Geschehen anhand

eines realen Ereignisses ästhetisch beurteilt, etwa als »Fortschritt zum Besseren« oder als »demokratische Widerfindung«, dann greift es damit zwar *in* die Kette der Ereignisse ein. Aber indem es seinen Urteilsakt auf dem (kantisch verstandenen) »Gefühl«, dem *Sinn ohne Bedeutung* gründet, bleibt es dieser signifikanten Ereignis-Kette, in der jedes Ereignis nur existiert, insofern es etwas für ein anderes Ereignis repräsentiert, gleichzeitig *äußerlich*. Ästhetisch urteilend ist das Subjekt in der Verkettung der Ereignisse nur als ihre Unterbrechung, als ihr radikaler Bruch anwesend. Seine Äußerlichkeit ist also keineswegs die Äußerlichkeit eines die realen Ereignisse immer schon »tragenden«, sie aber gleichzeitig transzendierenden, unerreichbaren SinnesHorizontes: das Subjekt macht sich in seinem Urteil nicht zum empirischen, unvollständigen Träger eines jedes empirische Urteil übersteigenden Allgemeinen, etwa der Fortschrittsidee, der Demokratie... Es ist nicht im Namen einer Idee tätig, es ist vielmehr, könnte man sagen, im Namen von etwas tätig, was nichts ist als sein eigener Namen: im Namen des Sinnes ohne Bedeutung, des abgründigen Grundes seiner Urteilskraft³⁶.

36. Und wenn die Zeitgenossen der Französischen Revolution fähig waren, sich durch die Wirnisse der revolutionären Ereignisse 1789, ja, durch den jakobinischen demokratischen Terror hindurch mit ihr als einem Punkt des »Fortschritts zum Besseren« zu identifizieren, dann kann angesichts des »jugoslawisches Beispiels«, einem festen Bestandteil der »demokratischen Revolutionen 1989« nur noch ein klägliches Versagen des westlichen Publikums festgestellt werden – ein Versagen sowohl der europäischen Realpolitik wie der europäischen Intellektuellen. Zehntausende mussten mit ihrem Leben die Unfähigkeit der westlichen Demokratie bezahlen, Unzählige bezahlen sie heute noch, in den jugoslawischen Geschehnissen ihr *demokratisches Ereignis* zu benennen, das politische Vorgehen des nördlichen Teiles des Landes, das dem sich universalistisch gebenden, aber nichts als selbstgenügsamen Blick Europas als prä-modern und un-europäisch erschien, als das zu beurteilen, zu was es schließlich von den Akteuren selbst gemacht wurde, als Demokratie in actu. Um Mißverständnissen vorzubeugen: das Vorgehen des Nordens als demokratisch anzuerkennen bedeutet bei weitem nicht, den »demokratischen« Norden gegen den »totalitären« Süden, also den Konflikt zwischen der demokratischen Organisationsform des Gesellschaftlichen und der totalitären Organisationsform des Gesellschaftlichen, um den es in Jugoslawien vom Anfang an ging, auf einen einfachen Kampf zwischen Gut und Böse zu reduzieren. Es geht vielmehr darum, daß durch eine solche Beurteilung die europäische Politik auch imstande wäre zu erkennen, daß sich und wie sich die Trennungslinie zwischen Demokratie und Totalitarismus auch in den vom Demokratisierungsprozess schon ergriffenen Teilen des ehemaligen Jugoslawiens wiederholt.

On the in-ex-sistence of the *Critique of political reason*

Jelica Šumič-Riha

As it is well known, the *Critique of Political Reason* was not (to be) written. Instead of a major text on political matters there are historico-political reflections scattered through the three *Critiques* and a dozen or so minor later writings dealing with contemporary dramatic political changes in neighbouring France. There are two major attempts to explain the absence of the »Fourth Critique«. J. F. Lyotard, for example, acknowledging this dispersion of Kant's political thought, interprets it as a »sign of a particular heterogeneity of the political as an 'object' of phrases.«¹ One might say that according to Lyotard, Kant could not write the Critique of Political Reason because the historico-political object as such has no reality. And if there is no proper object of that what could be called the »political faculty of knowing« the said political faculty of knowing must remain inexistent too.²

Hannah Arendt, on the other hand, is determined to show that Kant's later writings contain, at least, the outline of a powerful political philosophy. If we are to follow H. Arendt's argument, Kant's political philosophy exists, though Kant himself did not develop it explicitly. Moreover, it is tacitly assumed that, perhaps, even Kant himself was not aware of its existence. It is, therefore, not surprising when H. Arendt quite overtly admits that her intention is »to suggest what Kant's political philosophy would be like had he found the time and the strength to express it adequately.«³ Nevertheless, H. Arendt insists that Kant's political reflection, whatever the reason for its inconsistency and implicitness, constitutes his greatest legacy to contemporary political philosophy.

Still, H. Arendt concedes that the fact that Kant, unlike the majority of the great philosophers (from Plato to Hegel), never wrote a political philosophy poses certain problems. Indeed, even to talk about it »has its difficulties«, says Arendt.⁴ This admission, tacitly suggesting that the use of the term Kantian political philosophy might be questionable if not illegitimate, would pass unnoticed, indeed it would be superfluous, repeating common knowledge

1. See F. Lyotard, »The Sign of History«, in: *The Lyotard Reader*, ed. A. Benjamin, Basil Blackwell, Oxford 1989, p. 396.

2. *Ibid.*, p. 398.

3. See her posthumous published *Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago Press 1982, p. 15.

4. *Ibid.*, p. 7.

about the inexistence of Kantian political philosophy reflected in the scarcity of interpretations on Kant's later writings, were it not enunciated by someone whose ambition is, precisely, to reconstruct it.

The most obvious explanation, which is widespread among the Kantian scholars themselves and which H. Arendt finds difficult not to agree with, for why there is an enormous literature on different aspects of the three *Critiques* but very few interesting books or at least worth reading on Kant's political and legal philosophy is that his writings on political and legal subjects can compete neither in quality nor in depth of insight with his most famous writings. Moreover, there are clear indications, we are told, that Kant himself might not take them too seriously,⁵ justifying in this way the usual description of these writings as »minor« works which are to be regarded only as marginally significant. It seems that R. J. Sullivan, author of the standard reference book on Kant's moral philosophy, holds this view, too, because he writes that Kant »uncharacteristically adopted a self-depreciating tone, suggesting, particularly in a superficial reading, that the ideas proposed should not be regarded as very important.«⁶

On the other hand, *The Doctrine of Right*, which is Kant's attempt to develop a philosophy of law corresponding to his moral philosophy and which Kant no doubt meant to be taken seriously, is, according to M. Villey and H. Arendt, among many others, a boring, pedantic book lacking originality and the profundity of his major works. Therefore it is not surprising that H. Arendt agrees with Schopenhauer's unflattering remark about it: »It is as if it were not the work of this great man, but the product of an ordinary common man [*gewöhnlicher Erdsohn*].«⁷ One is almost tempted to say that H. Arendt sees this curious imbalance between Kant's moral and legal philosophy, that was surely unnoticed by Kant himself, as a sort of irony, namely, that the concept of law – which is of paramount importance in Kant's practical theory – did not attain the same level of elaboration in its genuine domain, that is, the legal philosophy.⁸

In her attempt to explain this »inadequacy« of Kant's later writings on politics and law, H. Arendt quite bluntly states that they offer clear evidence of his »senile imbecility«, this being a result of the tragic decrease of his mental capacities. Put in less crude terms, one could reformulate H. Arendt's argument as follows: it seems that – due to dramatic events – Kant was forced, toward the end of his life, to confront the questions which he was either

5. It is known that Kant himself called some of his later writings a »pleasure trip« or a »play with ideas«. See I. Kant, *On History*, ed. by L. White Beck, Bobbs-Merrill, Indianapolis 1963, p. 54 and p. 75.

6. See R. J. Sullivan, *Immanuel Kant's Moral Theory*, Cambridge University Press 1989, p. 234.

7. See H. Arendt, *op. cit.*, p. 8.

8. According to H. Arendt, if we are to study philosophy of law, we should certainly not turn for help to Kant, but rather to Pufendorf, Grotius or Montesquieu. *Ibid.*

unable or unwilling to answer. In short, for H. Arendt, Kant was simply too old, had neither the strength nor the time to deal properly with these particular questions.

To open our discussion on the in-ex-sistence of Kant's political philosophy, we could follow R. Beiner who, commenting on H. Arendt's *Lectures on Kant's political philosophy*, questions the motives of those scholars, H. Arendt included, who downgrade the importance of Kant's actual political writings in favor of the political philosophy that he did not write. In so doing, says Beiner, these authors not only underestimate the importance of the political philosophy that Kant did write but disregard the Kantian version of liberalism enjoying a growing appeal among liberal political philosophers like J. Rawls or R. Dworkin, too.⁹ Or we could decide not to take sides in this battle for or against Kant's political philosophy and neglect for the moment the reason for their dissatisfaction (and possibly ours, too) with Kant's political writings, be it his own inability to cope with the object of his reflection or the inconsistency and indeterminacy of the object itself, as Lyotard tells us, in order to find out if there is a common, unifying feature in these writings.

This common feature is to be found, at least in our opinion, in the fact that in his later writings, starting with the minor text *What is Enlightenment?* that was brought to our attention only by Foucault, but even more in the texts written after the French Revolution, Kant focuses on his own present. Or, to be more precise, Kant's reflection on the present is mediated through his reflection on »the contemporary status of his own enterprise,« as Foucault puts it. For Foucault, the novelty of these texts, especially the essay *What is Enlightenment?*, lies in the fact that »it is the first time that a philosopher has connected in this way, closely and from the inside, the significance of his work with respect to knowledge, a reflection on history and a particular analysis of the specific moment at which he is writing and because of which he is writing. It is the reflection on 'today' as difference in history and as motive for a particular task.«¹⁰ As is well known, it is precisely in this change of perspective, in this radical shift from critical reflection to reflection on the present in terms of the ethical and political task, that Foucault detects modernity, that is to say, not modernity as a historical period but rather as an ethical attitude. This attitude is characterized by Foucault as »a mode of relating to contemporary reality; a voluntary choice made by certain people; in the end, a way of thinking and feeling; a way, too, of acting and behaving that and at one and the same time marks a relation of belonging and presents itself as a task.«¹¹

9. See R. Beiner, »Hannah Arendt on Judging«, in: *Lectures on Kant's political Philosophy*, p. 142.

10. See M. Foucault, »What is Enlightenment?«, in: *The Foucault Reader*, ed. by P. Rabinow, Penguin Books, London 1991, p. 38.

11. *Ibid.*, p. 39.

It is our intention to show that if there is a »cause« for our dissatisfaction with Kant's later writings it lies in this very change of perspective, namely, in this situating oneself within the very object of one's reflection. Posing the problem in these terms, it seems that we are in agreement with H. Arendt after all, who pointed out that this change in Kant's position was a result of Kant's more or less conscious awareness of the fact that it is difficult, if not impossible, to answer the question put on the agenda by contemporary social and political upheaval, namely the question of the »insociable sociability« of man or, to put it in terms more familiar to political theory, the question of the constitution and organization of the body politic, within the framework of his *Critiques*. But before we can assess the accuracy of H. Arendt's interpretation let us look into the subject that preoccupied Kant in his later writings.

As is well known, it was only at a relatively late stage, indeed during his last years, and no doubt triggered by the French Revolution, that Kant came to see the importance of the »problem of how to organize a people into a state,« to quote H. Arendt, »how to constitute the state, how to found a commonwealth, and all the legal problems connected with these questions.«¹² Indeed, without bearing in mind this contemporary political context, this coincidence of his theoretical interest in the constitution of the state and practical efforts of revolutionaries to organize the commonwealth on a new basis, one might agree with H. Arendt who saw his open-hearted admission in the *Conflict of the Faculties* that that »it is sweet to imagine constitutions corresponding to the requirements of reason (particularly in a legal sense), but rush to propose them and culpable to incite the populace to abolish what presently exists,« ... »a sweet dream« whose realization is »not only thinkable but, so far as it is compatible with the moral law, an obligation, not /however/ of the citizens but of the sovereign,«¹³ as yet another indication of his senility.

Even if we dismiss the »senility thesis« as useless for analyzing Kant's later writings, testifying more to the bad taste of its author than to Kant's decreasing intellectual capacities, we still have to explain Kant's hesitation, indeed, reluctance when it comes to the question of the realization of his »sweet dreams«. Whatever reservations one might have with respect to H. Arendt's »senility thesis«, the fact is that her interpretation of Kant's hesitation is nevertheless convincing. For H. Arendt, the crucial problem occupying Kant's later work, is not how to reconcile these »sweet dreams«

12. *Ibid.*, p. 16. Indeed, the first indications of the shift of Kant's interest toward »daily politics« could be detected in the *Critique of Judgement* where Kant comments on the American Revolution: »In a recent complete transformation of a great people into a state the word organization for the regulation of magistracies, etc., and even of the whole body politic, has often been fitly used. For in such a whole every member should surely be purpose as well as means, and, whilst all work together towards the possibility of the whole, each should be determined as regards place and function by means of the Idea of the whole.« See *Critique of Judgement*, Oxford University Press 1973, p. 183.

13. See I. Kant, *The Conflict of the Faculties*, Abaris Books, New York 1979, p. 167.

with the grim reality but rather »how to reconcile the problem of the organization of the state with his moral philosophy, that is with the dictate of practical reason.«¹⁴ In other words, what prevents, in H. Arendt's view, Kant's »sweet dreams« from coming true are not the empirical circumstances; on the contrary, the blockage is in Kant himself or, to be precise, in his conception of ethics.

It is true that a number of contemporary authors beside H. Arendt¹⁵, though not quite in the same terms as Arendt insisted that the problem for Kant's political reflection arose out of his own moral theory. According to these authors, it is impossible to combine moral autonomy in the Kantian sense with legitimate political authority. If the realm of morality is, as Kant defines it, the realm of autonomy ruled by the categorical imperative determining the ability and at the same time the obligation of a subject to act on rational principles that he himself has invented and adopted, then one fails to see what justifies Kant in compelling this autonomous moral subject to renounce his freedom and to yield it to the external, heteronomous political authority. It seems that – from the point of view of these critics, who turn Kant against Kant so to speak – Kant is unfaithful to his own moral philosophy in so far as he swaps moral autonomy for political authority based not on the principles of reason but more or less on »brute force«.

According to his interpretation, Kant made a serious mistake in trying to elaborate a political theory at all and by not realizing that autonomy is incompatible with submission to any political authority and that the exercise of coercion by a state is nothing but a violation of the subject's freedom, his prepolitical, moral rights. In other words, if Kant were consistent in his moral philosophy he should have adopted either a libertarian position similar to, for example, R. Nozick's position insisting on the autonomy of the individual and condemning coercive intrusion by the state on the individual as heteronomous, indeed as immoral. Or, he should have adopted an »anarchist« position condemning any attempt toward the formation of a state because political authority as such is immoral and therefore in the eyes of autonomous moral subject illegitimate. Knowing Kant's views on the prepolitical, natural state – conceived not as an Rousseauian ideal state of innocence that mankind should strive to regain but rather as a state of lawlessness, of constant conflict and violence, hence not a »state of Right« but, on the contrary, »the highest degree of wrong« as Kant puts it, in short a state that is to be avoided regardless of the price – nothing could be less acceptable to Kant than an anarchist and/or libertarian nostalgic cherishing of a natural state. Our

14. See H. Arendt, *op. cit.*, p. 17.

15. See R. J. Sullivan, *op. cit.*, p. 356. R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, New York 1972, p. 70 and R. P. Wolff, *In Defense of Anarchism*, Harper & Row, New York 1976, p. 112f.

intention is, contrary to this libertarian and/or anarchist interpretation and contrary to H. Arendt who insists that Kant himself was more or less aware of the fact that in »imagining constitutions corresponding to the requirements of reason« he could and should not turn for help to his metaphysics of morals, to show that Kant was not at all bothered by the incompatibility of his moral and political theory. This incompatibility did not trouble him precisely because the major problem of political constitution, for Kant, is not how to force autonomous moral subjects under the moral law to organize a commonwealth, but rather, as we can see in *Perpetual Peace*, how to force a man »to be a good citizen even if /he is/ not a morally good person«. So, instead of reproaching Kant that his moral philosophy is of no use when it comes to the question of organizing the body politic, as H. Arendt occasionally tends to suggest, we should follow Kant's own indications, scarce as they are though nevertheless quite unambiguous, regarding the relationship between the autonomous moral subject and the citizen. Kant literally says that »a good constitution is not to be expected from morality, but, conversely, a good moral condition of people is to be expected under a good constitution.«¹⁶

But in this passage, there is more than Kant's witty paraphrasing of Aristotle's famous saying that »a good man can be good citizen in a good state.« On the contrary, Kant's ambition is to show that »/even/ a bad man can be a good citizen in a good state.« In other words, it appears that Kant was not only unaware of the worries voiced by H. Arendt that his moral philosophy is incompatible with the task of constituting a state but that, even if he were aware of them, he would dismiss them as »empty« and groundless because for him, regardless of the moral quality of members of community, the constitution of the state is at least in principle a solvable problem:

»The problem of organizing of state, however hard it may seem, can be solved even for a race of devils, if only they are intelligent. The problem is: 'Given a multitude of rational beings requiring universal laws for their preservation, but each of whom is secretly inclined to exempt himself from them, to establish a constitution in such a way that, although their private intentions conflict, they check each other, with the result that their public conduct is the same as if they had no such intentions'.«¹⁷

It could be said that this passage constitutes the core of Kantian political thought. For, what is at stake in Kant's reflection on the possibility of constituting a body politic are precisely the conditions of passage from »bad man« to »good citizen«.

One of the most tempting ways to interpret this passage is in terms of the »cunning of nature«¹⁸ aiming at the preservation of species regardless of the

16. See *On History*, p. 112f.

17. *Ibid.*

18. It appears that this thesis might be confirmed by Kant's earlier writings, for example, by the *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*: »Among men then are but few

intentions and actions of the members of mankind. According to this teleological interpretation, individuals, even when they attend to their selfish interests and seek to satisfy their desires may still, in nature's plan, serve the common good. Men's natural tendency to exempt themselves from the universal law, characterized by a variety of what Kant calls »social vices« (envy, jealousy, rivalry, ingratitude, etc.) is a cause of constant conflicts between individuals. But this very »evilness« is used by nature to force the »population of devils« to submit to the universal laws and to the political authority of a political body they belong to. In this teleological view, leaving everything in the hands of nature, the origin of the juridical civil society is, paradoxically, in the devastating effects or, more precisely, in the very lawlessness of the natural state. Egoistically motivated individuals confront an either/or situation: either they act in their egoistic impulses which leads to continuous conflicts and violence or – if they are intelligent enough to realize it – they agree to limit their own freedom by entering into an association or union within which they can be protected from others by adopting universally binding laws. In short, selfishness rather than human wisdom or good will constitute the state.

It seems that even the rule of the principle of publicity in civil society might be understood as another device of nature designed to prevent the universal disobedience of general laws. For Kant, the condition of possibility of civil society and state is the impossibility of exempting oneself publicly from the law. But it is not impossible to exempt oneself because one could or would not want to do so. On the contrary, it is impossible because every single member of a society is secretly inclined to exempt himself but others would not allow him to get away with it. This is clearly evident in the *Conflict of Faculties* where Kant states:

»Why has a ruler never dared openly to declare that he recognizes absolutely no right of the people opposed to him? ... The reason is that such a public declaration would rouse all of his subjects against him; although, as docile sheep, led by benevolent and sensible master, well-fed and powerfully protected, they would have nothing wanting in their welfare for which to lament.«¹⁹

who behave according to principles – which is extremely good, as it can easily happen that one errs in these principles... Those who act out of goodhearted impulses are far more numerous... However, those other instincts that so regularly control the animal world... perform the great purpose of nature just as well... and most men... have their best-loved selves fixed before their eyes as the only point of reference for their exertions, and... seek to turn everything around selfinterest as around the great axis. Nothing can be more advantageous than this, for these are the most diligent, orderly, and prudent; they give support and solidity to the whole, while without intending to do so they serve the common good.« See I. Kant, *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*, University of California Press, Berkeley 1960, p. 74.

19. See I. Kant, *The Conflict of the Faculties*, p. 155f.

And it is precisely because of the role that publicity plays in the »transubstantiation« of the »race of devils« into »good citizens«, that is to say, because of the impossibility of publicly to advertise »evil thoughts«, as H. Arendt puts it, that we could say that here, in the political realm, neither the autonomous, legislating moral subject nor the categorical imperative are needed or required. Instead of the categorical imperative – compelling the subject always to behave in such a way that the maxim of his behaviour can constitute a universal law, or, to quote Kant: »I am never to act otherwise than so that I could also will that my maxim should become a universal law,«²⁰ – Kant introduces at the level of society the transcendental principle of publicity²¹ determining right and wrong in society as follows: »All actions that affect the rights of other men are wrong if their maxim is not consistent with publicity.«²² If, as we have seen, the »devil« or the bad man is not the one who chooses the evil instead of the good, be it consciously or unconsciously, but the one who secretly tries to evade the universal law, to make an exception for himself, and if exempting oneself is logically impossible²³ then one might say that, according to Kant, the bad man, the »devil«, turns into the »good citizen« not as a result of his moral conversion but rather as an quasi automatic consequence of the way the transcendental principle of publicity operates.

It would not be, therefore, too hazardous to state that, for Kant, the gap between the political subject and moral subject is insurmountable. To put it simply, the political subject (the citizen) in Kant's view could not and should not be identified with the moral subject. This may well be illustrated by the way in which Kant poses the question of legal guilt. The judgement of the violation of laws regulating a body politic is necessarily based on considerations of external behaviour because there is no way to determine with certainty the subject's moral, that is purely internal, motives. To quote Kant:

»The real morality of actions, their merit or guilt, even that of our own conduct, thus remains entirely hidden from us. Our imputations can refer only to the empirical character. How much of this character is ascribable to the pure effect of freedom, how much to mere nature, that is, to faults of temperament for which there is no responsibility, or to its happy constitution (merito fortunae), can never be determined; and upon it therefore no perfectly just judgement can be passed.«²⁴

20. See, I. Kant, »Perpetual Peace«; *On History*, p. 381.

21. *Ibid.*, p. 381.

22. See, I. Kant, *Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals*, Bobbs-Merill, Indianapolis 1949, p. 19.

23. As H. Arendt rightly points out, for Kant, it would be logically impossible and self-contradictory to consciously choose evil instead of the good for the same reason which precludes the universalisation of the lie or theft. For universalisation of lying and stealing is not only incompatible with the concepts of promise and property but would render them useless, meaningless.

24. See I. Kant, *Critique of Pure Reason*, Macmillan, London 1956, B 579n. A number of other political philosophers, even before Kant, for example, Plato and Aristotle, pointed out that

However, this non-identity of the two subjects does not prevent the constitution of the just state, that is, of the state in accordance with the requirements of reason. The state (as what is »recht«, meaning right or just and straight at the same time) cannot be built »from such crook wood«, to use the expression by which Kant characterizes man's inclination to evil. In other words, if we had to rely on people constituting a just state from their moral motives, the problem would be insoluble because we could not count on people, a »race of devils«, being capable of acting morally rightly. But even though each member of the society is secretly inclined to exempt himself from the binding laws, they obey them nevertheless:

»The powers of each selfish inclination are so arranged in opposition that one moderates or destroys the ruinous effects of the other. The consequence for the reason is the same as if none of them existed, and man is forced to be a good citizen even if not a good person.«²⁵

In short, the constitution and the rule of law of the body politic balance out of conflict of private interests so that, in the end, everyone will »publicly behave as if they had no evil attitudes.«²⁶ And the reason why the state could and should be in harmony with reason is that – within certain limits that are still to be determined – in the context of society, the principle of publicity plays a similar role to the categorical imperative at the level of the isolated individual. In other words, it is because of publicity that there is no conflict between Kant's moral and political philosophy.

But if, as H. Arendt rightly points out, »no conversion of man, no revolution in his mentality, is needed, required, or hoped for in order to bring about political change for the better,«²⁷ that is to say, for organizing a state according to the principles of reason, one is tempted to say that in his later writings Kant falls back on the »great purpose of nature« which forces mankind in the right direction in spite of the »devilishness« of its members. But if this is the case, we fail to see why Kant insisted so strongly on the universal and free public use of one's reason.

Our spontaneous understanding of the free and public use of reason is that in the context of civil society the use of reason is called for to justify political authority. But this is precisely the opposite of what Kant tries to convey in his essay *What is Enlightenment?* by distinguishing between the private use of reason assigned to the realm of obedience and the public use assigned to the realm where the use of the reason is the end in itself. Or, to quote Kant: »By

citizens cannot be counted on to act rightly from moral motivations. It is, therefore, necessary to replace individual moral responsibility in the context of society by externally enforced legal norms.

25. See I. Kant, *On History*, p. 112.

26. *Ibid.*

27. See H. Arendt, *op. cit.*, p. 18.

the public use of one's reason I understand the use which a person makes of it as a scholar before the reading public. Private use I call that which one may make of it in a particular post or office which is entrusted to him.«²⁸ Kant's originality, as Foucault points out, is to show in what way the terms of the opposition are interconnected, or, more precisely, in what way obedience is a condition of possibility of the free use of reason, being perfectly illustrated by the injunction: »Reason as much as you want and about you want – but obey.«²⁹ According to Kant, man makes a private use of reason when he is »a cog in a machine«, when he has a role to play in society (for example, to be a soldier, to pay taxes, to be in charge of a parish, etc.). In short, whenever he has a job to do, following particular rules in pursuing particular ends attached to the position he occupies, man's freedom of the use of his reason is restricted. But as a scholar addressing the reading public of »world citizens«, in short, when he is using his reason as a reasonable being, then his use of reason must be unrestricted.

Now, it is clear that in Kant's political theory there is no unambiguous answer to the question of justifying political authority. Bearing in mind Kant's distinction between private and public use of reason, we ought not to confuse the scholar as a world citizen with the ordinary citizen. On the contrary, in so far as he is »a cog in a machine« the citizen must unconditionally obey the laws of the land, even if those laws are considered unjust by himself and his countrymen. One might say that from the perspective of the private use of reason the laws must be obeyed simply because they are laws. The citizen has, therefore, no right to question political authority. On the contrary:

»A people should not inquire with any practical aim in view into the origin of the supreme authority to which it is subject, that is, a subject ought not to rationalize for the sake of action about the origin of this authority, as a right that can still be called into question (*ius controversum*) with regard to the obedience he owes it.. For a people already subject to civil law these rationalizations are altogether pointless and, moreover, threaten a state with danger. If a subject, having pondered over the ultimate origin of the authority now ruling, wanted to resist this authority, he would be punished, got rid of, or expelled (as an outlaw, *exlex*) in accordance with the laws of this authority, that is with every right. A law that is so holy (inviolable) that it is already a crime even to call it in doubt in practical way, and so to suspend its effects for a moment, is thought as if it must have arisen nor from men but from some highest, flawless law-giver; and that is what the saying 'All authority is from God' means. This saying is not an assertion about the historical basis of civil constitution: it instead sets forth an Idea as a practical principle of reason: the

28. See I. Kant, *What is Enlightenment?* in: *Foundations of the Metaphysics of Morals*, Bobbs-Merill, Indianapolis 1959, p. 87f.

29. See M. Foucault, *op. cit.*, p. 34.

principle that the presently existing legislative authority ought to be obeyed, whatever its origin.«³⁰

As J. R. Sullivan rightly points out, contrary to Locke's doctrine of the sovereignty of the people and their right to revolution, Kant insists on law-abidingness to justify his conviction that the citizen's duty is to obey in any case, even tyrannies. The reason why Kant holds such an extreme position is that, for him, the self-preservation is the ultimate rationale of any civil society. A civil society maintains itself only through the constitution of state. Hence, to be within a state means to accept its authority.³¹ Any supposed right to revolution would be a right to revert to the lawless state of nature, where only power, not justice, rules. A maxim permitting revolution, if made universal, says Kant, would destroy the civil constitution, thus annihilating the only state in which one can possess rights. Such a maxim is therefore self-contradictory and at the same time forbidden, impermissible.

The above quoted passage is not only a description of constraints that a citizen, tied to his role within the body politic, is submitted to but at the same time the performance of a scholar's activity. Kant as a scholar or »citizen of the world« addressing a community of fellow-scholars demonstrates the public, free use of reason; he realizes what he as citizen is forbidden to do. So we might say that the price of the free and public use of reason by Kant-citizen of the world is the unconditional obedience to the external, pathological laws of the land to which Kant as a »cog in a machine« is submitted. But does it mean that Kant-scholar, unattached to any position in a »social machine«, questions political authority as he should be able to due to the unrestricted public use of reason he is supposed to enjoy? The fact is that he neither questions nor justifies any political authority since the main point of his argumentation is to show precisely why such »rationalizations«, to use his term, are pointless there where they could count, that is, at the level of the subject submitted to political authority. But if they are pointless for the subject who, by resisting political authority, could bring about a change whatever this change might be, it seems that they are even more pointless at the level of a scholar who is by definition forbidden to act. Or, to put it in another way, the one who, due to his internal position within the political body, could act is forbidden to act because his action would destroy the entire political body; the other who, due to his external position with respect to political body, is in an even better position to judge the accordance of organization of the political body and political authority with the requirements of reason cannot act precisely because he is an outsider.

30. See, I. Kant, *The Metaphysics of Morals, Metaphysical Principles of the Doctrine of Right*, Cambridge University Press 1991, p. 129ff.

31. See R. J. Sullivan, *op. cit.*, p. 244.

It seems that what is at stake in Kant's argumentation is to constitute the conditions of impossibility of any change since he warns even against »excessive« freedom of speech that might be in certain circumstances abused by the advocacy of rebellion.³²

This double paralysis, this imposed immobility with respect to action to change anything, either by rebellion or revolution or by the »abuse« of the public use of reason, is so to speak embodied in the figure of spectator. Here, in this frozen immobility of the spectator, to be precise, in this horrified gaze of the onlooker of the spectacle displayed by the French Revolution, one can grasp the cause of Kant's reluctance, hesitation, his obsessive precautions against activity in the realm of politics. What horrifies Kant and at the same time attracts him to the point that he cannot avert his gaze? What provides him with an enjoyment beyond any measure of pleasure? Kant himself has a response to our question. What fascinates him beyond any reasonable explanation is the inexpiable crime, as he puts it, »*crimen immortale, inexpiabile*«³³ of the death of the state and its rebirth. What is »unthinkable« within the framework of Kant's political theory, what must be repressed in any body politic so that it can function at all, as Kant himself points out, is the impurity of the constitution of the state, the fact that it originates in a crime. One can forget all about the origin of the state and political authority and obey it as long as this origin is comfortably swept under the carpet. But it may prove to be difficult not to reconsider it when that what was repressed returns in the real of the violent revolution.

32. See, I. Kant, *The Metaphysics of Morals*, p. 128.

33. *Ibid.*, p. 132.

Handeln und Urteilen

Zur Problematik von Hannah Arendts Lektüre von Kants Kritik der Urteilskraft unter einer politischen Perspektive

Ernst Vollrath

I.

Niemand hat den Bezug von Handeln und Urteilen emphatischer herausgestellt und zum Fundament des Verständnisses des Politischen gemacht als Hannah Arendt. Ihre Bemühungen um die Klärung dieses Bezuges machen das eigentliche Zentrum ihres politischen Denkens aus, und dem Urteilsvermögen, welches in der deutschen Sprache den Namen einer Urteilskraft trägt, ist bei ihr die Vernünftigkeit anvertraut, die das Politische aufweisen kann, sofern es aus dem Handeln hervorkommt, das doch aller Rationalität so schwer zugänglich zu sein scheint. In Kants *Kritik der Urteilskraft*, zumal in ihrem ersten Teil, der *Kritik der ästhetischen Urteilskraft*, und hier vor allem im Paragraphen 40, hat Hannah Arendt schließlich den Ansatz einer Theorie zu finden geglaubt, die die Problematik des Verhältnisses von Handeln und Urteilen, welche wiederum der Perplexität des Politischen zugrunde liegt, verständlich zu machen gestattet.

In einem Brief an Karl Jaspers vom 29. August 1957 schreibt sie: »Im Augenblick lese ich mit steigender Begeisterung die *Kritik der Urteilskraft*. Da ist Kants wirkliche politische Philosophie begraben, nicht in der *Kritik der praktischen Vernunft*. Der Lobgesang auf den so geschmähten *Gemeinsinn*, das Phänomen des Geschmacks als Grundphänomen der Urteilskraft – was er vermutlich in allen Aristokratien wirklich ist – philosophisch ernstgenommen, die *erweiterte Denkungsart*, die zum Urteilen gehört, daß man an der Stelle aller anderen denken kann. Die Forderung nach Mittelbarkeit. Das sind die Erfahrungen des jungen Kant in der Gesellschaft; und dann von dem alten Mann wieder ganz lebendig gemacht«. ¹ Dieser Brief ist der erste Beleg dafür, daß Hannah Arendt in Kants *Kritik der (ästhetischen) Urteilskraft* jenen Text aus der Tradition des philosophischen Nachdenkens erblicken zu können geglaubt hat, der ihr bei der Suche nach einem vernünftigen Verständnis des Bezuges von Handeln und Urteilen behilflich sein konnte. Karl Jaspers geht in seiner Antwort auch kurz auf die Bemerkung ein: »In der *Kritik der Urteilskraft* haben Sie die wundervollen Gedanken bemerkt, die auch mir von Jugend an unverlierbare Einsicht bedeuteten. Gleich möchte ich mit Ihnen ein Seminar halten und gemeinsam mit Ihnen alle anderen Kostbarkeiten und den

1. Hannah Arendt/Karl Jaspers, *Briefwechsel 1926-1969*, München/ Zürich 1985, Nr. 209, S. 355.

Sinn des Ganzen zutage fördern für die heutige Jugend«. ² Und darauf antwortet Hannah Arendt: »... ein Seminar wäre schön, über das Schöne, so wie Kant es verstand, als den Inbegriff der Weltlichkeit der Welt. Und zwar für jedermann. Und über seinen damit so eng verbundenen Begriff der Humanität, die nur dadurch möglich wird, daß man über die Dinge, über die man nicht *disputieren* kann, *streiten* kann, weil Hoffnung ist, *untereinander übereinzukommen*, auch wo man nicht zwingend überzeugen kann«. ³

In dem Briefwechsel zwischen Hannah Arendt und Karl Jaspers kommt es dann nicht mehr zum Austausch ihrer Gedanken über das Thema. Hannah Arendt informiert ihren Lehrer und Freund zwar zuweilen über ihre andauernde Beschäftigung mit dem Problem der politischen Urteilskraft. ⁴ Aber zu einem weiteren Gespräch ist es, wenn überhaupt, dann nur mündlich gekommen. Es steht sogar zu vermuten, daß Hannah Arendt gegenüber Karl Jaspers ihre Lektüre von Kants *Kritik der Urteilskraft* unter einer politischen Perspektive nicht weiter zur Debatte gestellt hat. Bei aller moralischen Sensibilität war ihm das Politische eigentlich doch fremd – und Hannah Arendt nahm Rücksicht darauf.

Aber sie selbst hat das Problem der politischen Urteilskraft immer wieder aufgenommen. Die Grundmotive ihres Verständnisses von Kants *Kritik der Urteilskraft* unter der politischen Perspektive sind in den zitierten Briefen an Karl Jaspers ausgesprochen und in späteren Werken finden sich zahlreiche Ausführungen zum Thema. ⁵ Es sind, vor der posthumen Veröffentlichung einer Vorlesung von 1970, vor allem, aber keineswegs ausschließlich, zwei kleinere Aufsätze, in denen sie sich über die Rolle der Urteilskraft und über Kants dritte Kritik unter dieser Perspektive ausspricht: *Kultur und Politik* ⁶ und *Wahrheit und Politik*. ⁷ In Vorlesungen und Übungen an der University of Chicago und an der Graduate Faculty of the New School for Social Research in New York City hat sie Kants *Kritik der Urteilskraft* unter der politischen Perspektive traktiert, und Ronald Beiner hat die Vorlesung vom Herbst 1970 und Notizen eines Seminars aus dem gleichen Zeitraum posthum veröffentlicht. ⁸ Schließlich hat Hannah Arendt beabsichtigt, ihr Projekt einer Prüfung der weltlichen Leistungen der menschlichen Erkenntnisvermögen, das

2. *Ibid.*, Brief vom 8. September 1957, No. 210. S. 357.

3. *Ibid.*, Brief vom 16. September 1957, Nr. 211, S. 357.

4. *Ibid.*, Brief vom 14. Mai 1964, Nr. 353, S. 592; Brief vom 29. November 1964, Nr. 365, S. 612.

5. Verf., »Hannah Arendt über Meinung und Urteilskraft«, in: A. Reif (Hrsg.), *Hannah Arendt, Materialien zu ihrem Werk*, Wien 1979, 85ff.; s. künftig: Verf., *Hannah Arendts Kritik der politischen Urteilskraft* (erscheint 1993).

6. in: *Merkur* 12, No. 130 (1958), 122ff., bes. 1141ff.

7. in: *Wahrheit und Lüge in der Politik, Zwei Essays*, München 1972, 44ff., bes. 61ff.

8. Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Edited and with an Interpretative Essay by Ronald Beiner, The University of Chicago Press 1982; dt. Hannah Arendt, *Das*

sie unter dem Titel *The Life of the Mind* vorzulegen beabsichtigte, nach den beiden ersten Teilen *Thinking* und *Willing* mit einem dritten Teil *Judging* zu vollenden. Sie nahm an, daß ihr die Vollendung relativ schnell nach all' ihren Vorarbeiten gelingen würde. Aber ihr Tod am 5. Dezember 1975 hat es ihr nicht mehr gestattet, dieses Projekt zu verwirklichen. So ist ihre Theorie der politischen Urteilskraft Fragment geblieben, und niemand kann wissen, wohin und wie weit sie in der Aufklärung über die Reichweite der Urteilskraft in politischer Perspektive gelangt wäre.

II.

Fragt man nach den Motiven, die Hannah Arendt veranlaßt haben, die Vernünftigkeit des Handelns, zumal des politischen Handelns, das für sie das Paradigma des authentischen Handelns par excellence war, der Urteilskraft anzuvertrauen, dann muß man zunächst auf ihre oftmals geäußerte Überzeugung hinweisen, daß das Ereignis der totalen Herrschaft alle traditionellen politischen, sozialen und moralischen Kategorien, die bislang unser Verständnis der weltlichen Vernünftigkeit geleitet haben, sinnlos hat werden lassen. Es ist zumal das Phänomen des Totalitarismus selbst, an dem der radikale Traditionsbruch sichtbar wird, denn gerade es läßt sich mit den überkommenen Schemata nicht verständlich machen. Es handelt sich bei diesem absolut neuartigen Phänomen um keine der bislang bekannten oder angenommenen Entartungen des Politischen, und Hannah Arendt hat es stets für eine gefährliche Unterschätzung der Herrschaftssysteme Hitlers oder Stalins gehalten, von Tyrannis, Diktatur oder Despotie zu sprechen. Auch die moralischen Kategorien versagen vor Verbrechen, die keiner der sonst angesetzten Übelthaten vergleichbar sind, die sie in jeder Hinsicht nicht nur quantitativ, sondern gerade in ihrem Charakter vollkommen übersteigen. Aber die Aufgabe des Verstehens bleibt gleichwohl bestehen, weil sonst die Sinnlosigkeit noch größere Ausmaße annehmen und einen gelingenden Weltaufenthalt von Menschen vollends gefährden würde.⁹ Eine Rückkehr zu den althergebrachten Kategorien und Schemata der Weltauslegung schien Hannah Arendt hilflos, ja aussichtslos zu sein.

Wo also ließ sich Ausschau halten wenigstens nach einem Ansatz, um dieser Problematik beizukommen? Von ihrer bildungsmäßigen Herkunft her¹⁰ hätte es sich nahegelegt, im philosophischen Denken jenen Anhalt zu suchen. Das Verhältnis von Hannah Arendt zum philosophischen Denken ist ganz einzigartig. Auf der einen Seite hat sie es als die oberste Tätigkeit des Geistes

Urteilen, Texte zu Kants politischer Philosophie, Herausgegeben und mit einem Essay von Ronald Beiner, Aus dem Amerikanischen von Ursula Ludz, München/Zürich 1985.

9. »Understanding and Politics«, in: *Partisan Review* 20/4 (1953), 377ff.

10. »Wenn ich überhaupt aus etwas hervorgegangen bin, so aus der deutschen Philosophie«, Briefwechsel mit Gershom Scholem, jetzt in: Hannah Arendt, *Nach Auschwitz, Essays und Kommentare I*, hrsg. v. E. Geisel u. K. Bittermann, Berlin 1989, 81.

aufs allerhöchste geschätzt und gewürdigt. Auf der anderen Seite aber war sie hinsichtlich des Vermögens des reinen Denkens zur Erfassung der Eigenart des Politischen höchst skeptisch. Es bedürfte, was hier nicht geschehen kann, längerer Ausführungen, um näher darzustellen und zu analysieren, was hier geschehen ist. Nur so viel sei angedeutet, daß Hannah Arendt das Vermögen des reinen Denkens, das sie mit dem Geschäft der *Denker von Gewerbe* (Kant) identifizierte, zu einer objektiven Erkenntnis zu gelangen, bestreitet. Für sie hat es in diesem Betracht ausschließlich eine negative Funktion, die in der Auflösung von Vorurteilen, in ihrer In-Frage-Stellung, besteht. Ihre Skepsis reicht so weit, daß ihr sogar die Kantische Auslegung des Handelns unter einem moralischen Aspekt bedenklich zu sein schien: »Daß es ein Absolutes gibt, die Pflicht des kategorischen Imperativs, die über den Menschen steht, in allen menschlichen Angelegenheiten entscheidet und auch um der Menschlichkeit in jeglichem Verstande nicht gebrochen werden darf – dies ist ja den Kritikern der Kantischen Ethik oft als etwas durchaus Unmenschliches und Unbarmherziges aufgefallen. Aber diese Unmenschlichkeit ist nicht dem geschuldet, daß die Forderung des kategorischen Imperativs etwa die Möglichkeit einer schwachen Menschennatur überforderte, sondern einzig und allein dem, daß er absolut gesetzt ist und in seiner Absolutheit den zwischenmenschlichen Bereich, der seinem Wesen nach aus Bezügen und Relationen besteht, auf etwas festlegt, das seiner grundsätzlichen Relativität widerspricht. Gerade weil Kant die Wahrheit im praktischen Verstande etablieren wollte, kommt die Unmenschlichkeit, die dem Begriff der einen Wahrheit anhaftet, bei ihm besonders klar zum Ausdruck; es ist, als hätte er, der den Menschen im Bereich der Erkenntnis so unerbittlich auf seine Eingeschränktheit verwiesen hatte, es nicht ausgehalten zu denken, daß er auch im Handeln es nicht einem Gotte gleich tun könne.«¹¹

Es ist zweifelsfrei, daß ihre Skepsis gegenüber dem Vermögen des reinen Denkens zur Erfassung der Weltlichkeit der Welt und der Wirklichkeit des menschlichen Handelns von den Erfahrungen geprägt ist, die sie mit dem Verhalten ihres Lehrers Martin Heidegger während der Epoche der Machtergreifung Hitlers hat machen müssen. Aber über diese sehr persönlichen Erfahrungen hinaus stand für sie fest, daß zwischen dem reinen Denken der Philosophen und dem Politischen eine Kluft sich aufgetan hatte – für sie seit dem Justizmord an Sokrates –, die vom reinen Denken nicht überbrückt werden konnte. In ihren eigenen Worten: »Und so gibt es eine Art von Feindseligkeit gegen alle Politik bei den meisten Philosophen, ganz wenige Ausgenommen, *Kant ist ausgenommen* (meine Hervorhebung). Eine Feindseligkeit, die für diesen ganzen Komplex außerordentlich wichtig ist, weil

11. »Gedanken zu Lessing, Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten,« in: *Menschen in finsternen Zeiten*, Hrsg. von Ursula Ludz, München/Zürich 1989, 43f.

es keine Personenfrage ist. Es liegt im Wesen der Sache selber.«¹² Und an dieser Feindseligkeit wollte sie keinen Anteil haben!

Der *Kant*, von dem Hannah Arendt hier spricht, ist der Kant der *Kritik der Urteilskraft*, nicht der *Kritik der praktischen Vernunft*, von deren Prinzipien und Schemata her Kant selbst das entwickelt, was seine eigene Politische Philosophie genannt wird. Nicht nur fehlt bei ihm dieser traditionelle Disziplinentitel, sondern dieses Fehlen deutet auf Vorannahmen hin, unter denen sein *politisches* Denken schon ohne eigene Reflexion steht: die in der deutschen politischen Apperzeption aus Gründen, die mit den realen politischen und sozialen Zuständen in Deutschland herrschen, vorgenommene Identifikation des Politischen mit dem Staatlichen. Er – wie viele andere seiner Zeit und nach ihm – nennt diesen ganzen Bereich daher den des *Staatsrechts*, der *Staatswissenschaft* oder der *Staatslehre*, weil das Politische ganz unbefangen mit dem Staat als dem Rechtssubjekt identifiziert wird (Es kann hier nicht dargelegt werden, was diese unterschiedliche Benennung bedeutet!).

Hannah Arendt war sich sehr wohl im klaren darüber, was sie tat, als sie nicht die gleichsam offizielle *Politische Philosophie* Kants, sein *Staatsrecht*, sondern die *Kritik der Urteilskraft* zu seiner eigentlichen Politischen Philosophie erklärte. Für sie stand fest, »daß der erste Teil der Kritik der Urteilskraft eigentlich eine Philosophie der Politik ist ... Die Freiheit erscheint in der *Urteilskraft* als ein Prädikat der Einbildungskraft, nicht des Willens, und die Einbildungskraft hängt aufs engste mit jener *erweiterten Denkungsart* zusammen, welche die politische par excellence ist, weil wir durch sie die Möglichkeit haben, *an der Stelle jedes anderen zu denken*«.¹³

Hannah Arendt wußte nur zu gut, daß für Kant selbst die *Kritik der ästhetischen Urteilskraft* es überhaupt nicht mit dem Politischen zu tun hatte, sondern mit dem Schönen, beziehungsweise dem Urteil über das Schöne, dem Geschmacksurteil. Für sie aber sind das Schöne und das Politische durch gemeinsame Merkmale miteinander verbunden. »Kultur und Politik ... sind aufeinander angewiesen, und sie haben gemeinsam, daß sie Phänomene der öffentlichen Welt sind«.¹⁴ Der texthermeneutisch vorgetragene Einwand gegen ihre Lektüre der *Kritik der Urteilskraft*, diese habe es doch gar nicht mit dem Politischen zu tun, verschlägt also nicht. Hannah Arendt liest die *Kritik der Urteilskraft* als eine Theorie der politisch qualifizierten Weltlichkeit der Welt, und der dabei zugrundegelegte Weltbegriff läßt sich am besten mit einer

12. Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache, in: *Günther Gaus: Zur Person, Portraits in Frage und Antwort*, München 1965, 12.

13. »Freiheit und Politik«, in: *Die neue Rundschau* 69/4 (1958), 685.

14. »Kultur und Politik« (wie Anm. 6), 1140. Deutlicher heißt es in der amerikanischen Fassung: »The common element connecting art and politics is that they are phenomena of the public world«, »The Crisis in Culture«, in: *Between Past and Future, Eight Exercises in Political Thought*, New York 1961, 218.

Kantischen, jedoch nicht transzendentalen Bestimmung, als »das Dasein eines Ganzen mit mir in Gemeinschaft stehender Wesen« festlegen.¹⁵ Die Weltlichkeit dieser Welt – *ta anthropina pragmata* – konstituiert sich für sie als phänomenaler Erscheinungsraum von Personen in ihren Aktionen, Apperzeptionen (*Meinungen*) und Institutionen, und die Urteilskraft als die reflektierende ist der Sinn für diese Gemeinschaftlichkeit der menschlich-weltlichen Angelegenheiten. Es ist der Sinn für einen Bereich, der weder objektiv vorhanden ist noch subjektiv eingefühlt werden kann, eine personal-interpersonale und weltliche Vernunft. Der Verlust dieses Sinnes ist es, was sie als das gefährliche Signum der Moderne herausstellt: »Weltentfremdung und nicht Selbstentfremdung ... ist das Kennzeichen der Neuzeit.«¹⁶ Und das begründet sie so: »Denn dieser Gemeinsinn, der ursprünglich der Sinn ist, durch den alle anderen Sinne, die von sich aus rein subjektiv und privat sind, in eine gemeinsame Welt gefügt und auf eine Mitwelt zugeschnitten werden, der also das Vermögen ist, durch das die Gemeinsamkeit der Welt sich dem Menschen so erschließt, wie ihre Sichtbarkeit sich ihm durch das Sehvermögen erschließt, dieser Gemeinsinn gerade wurde jetzt (im Beginn der der Neuzeit, E.V.) als gesunder Menschenverstand zu einem inneren Vermögen ohne allen Weltbezug. Die Gemeinsamkeit, die sich in ihm kundgab, war nun nicht mehr die dem Gemeinsinn zugängliche Gemeinsamkeit einer Außenwelt, sondern lediglich die Tatsache, daß er als Raisonement in allen Menschen gleich funktionierte; was die Menschen des gesunden Menschenverstandes miteinander gemein haben, ist keine Welt, sondern lediglich eine Verstandestruktur, die sie zudem genau genommen gar nicht gemein haben können, es kann sich höchstens herausstellen, daß sie in jedem Exemplar der Gattung des Menschengeschlechts gleich funktioniert.«¹⁷

Über diese kulturtheoretischen Einsichten hinaus war sie in ihrer Totalitarismus-Theorie zu der Erkenntnis gelangt, daß das Phänomen des Totalitarismus, also seine Realität, aufs engste zusammenhängt mit der kompletten Destruktion der Urteilskraft als des Vermögens, Handlungen und Meinungen von Menschen zu beurteilen, ja in ihrer konstitutiven weltlichen Bedeutsamkeit gelten zu lassen und überhaupt wahrzunehmen – und zwar sowohl bei den Un-Tätern als auch bei den Opfern,¹⁸ vielmehr dieses Vermögen zu ersetzen durch jene abstrakte Logizität der Ideologien. Weltverlust und Handlungsunfähigkeit waren damit universal geworden.

Lange Zeit hat Hannah Arendt diesen verlorengegangenen Gemeinsinn mit dem Aristotelischen Konzept der *Phronesis* verbunden. Und einige der

15. *Anthropologie in pragmatischer Absicht*, Akademie-Ausgabe Bd. VII, 130.

16. *Vita activa – Oder vom tätigen Leben* (1960), München 1985, 249.

17. *Ibid.*, 275f.

18. *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (1955), München 1986, 539, 572, 601 u. ö.

Zweideutigkeiten in ihrem Verständnis der politischen Funktion der Urteilskraft hängen mit dieser Ambivalenz zusammen. Das Phronesis-Konzept hat mit einer ganzen Reihe von zugehörigen Konzepten – Gemeinssinn, Klugheit, etc. – in der topisch-rhetorischen Tradition der okzidentalen Denkungsart eine gerade für die Bestimmung des Politischen überragende Rolle gespielt, übrigens in Konkurrenz zu dem Wissenschaftskonzept, so daß man geradezu von zwei Rationalitätskonzepten sprechen kann, einem prudentiellen und einem szientistischen. Es war konstitutiv für den politischen Bereich und das ihm zugehörige Wissen. Aber gerade Kant hatte in seinem transzendentalen Prinzipienwissen dieses Konzept der *alten Klugheit* gründlich destruiert.¹⁹ Auf sie, die zudem an ein existierendes Paradigma – im antiken Fall: die Polis – angewiesen ist, läßt sich nach dem Traditionsbruch die Rationalität des Politischen und seines Wissens nicht mehr gründen. So nähert sich Hannah Arendt am Ende ihres Lebens der Einsicht, daß in der *reflektierenden Urteilskraft* im Sinne Kants ein Vermögen gefunden ist, das bei aller möglichen Anbindung an das Konzept der *alten Klugheit* doch etwas ganz Neuartiges darstellt, und diese Neuartigkeit ist mit dem Reflexionscharakter der Urteilskraft (im Sinne Kants) verbunden; während die *alte Klugheit* reflexionslos und der Reflexion unbedürftig gewesen ist. Die Unbedürftigkeit der *alten Klugheit* an Reflexivität hängt mit ihrer Traditionsgebundenheit zusammen, und für Hannah Arendt hatte das Phänomen des Totalitarismus alle reflexionslose Anbindung an die Tradition vollkommen zerstört. Wir wissen aber eben nicht, wie sie in dem unvollendet gebliebenen dritten Teil *Urteilen* ihres letzten Werkes *Vom Leben des Geistes* dieser Problematik begegnet wäre.

III.

Was Hannah Arendt bewogen hat, das Handeln und das Urteilen in eine so intensive Beziehung zu setzen, daß ohne die Urteilskraft das Handeln aller Vernünftigkeit ermangeln würde, ist – über die bislang diskutierten Erwägungen hinaus – vor allem ihr emphatisches Verständnis des Handelns selbst. Bekanntlich unterscheidet sie innerhalb der *Vita Activa* drei Tätigkeitsweisen: das Arbeiten, das Herstellen und das eigentliche Handeln. Allerdings sind diese Unterscheidungen, worüber sich Hannah Arendt täuschte, nur analytisch brauchbar,²⁰ und Hannah Arendt erkennt dies auch bis zu einem gewissen Grad an, wenn sie an der gleichen Stelle, an der sie die drei Tätigkeitsweisen vorlegt, fortfährt: »Im Sinne von Initiative – ein initium setzen – steckt ein Element von Handeln in allen menschlichen Tätigkeiten.«²¹

19. P. Aubenque, »La prudence chez Kant«, in: *Revue de métaphysique et de morale* 80 (1973), 155ff.; R. Beiner, *Political Judgment*, London 1983, passim.

20. Verf., »Überlegungen zur neueren Diskussion über das Verhältnis von Praxis und Poiesis«, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 14/1 (1989), 1ff.

21. *Vita activa – Oder vom tätigen Leben* (1960), (wie Anm. 16), 15ff. S. a.: es gibt »ein Element

Hätte sie sich an diese Einsicht gehalten, dann hätte sie sich eine Menge Schwierigkeiten und Unklarheiten ersparen können. So ist es ihr nie gelungen, die von ihr strikt durchgehaltene Differenzierung der Bereiche des Gesellschaftlich-Ökonomischen und des Politischen vollkommen einsichtig zu machen, die sie auf den Unterschied von Arbeiten-Herstellen und Handeln gründet.²² Man kann sagen, daß sie bei dieser Differenzierung der traditionellen Annahme über das Verhältnis von *Staat* und *Gesellschaft* in der deutschen politischen Wahrnehmung gefolgt ist, die doch auch zu den erschütterten Schemata gehören könnte, die nicht länger mehr anwendbar sind. Aber diese Problematik soll hier nicht erörtert werden. Es mag nur noch darauf hingewiesen werden, daß eine Verfassungsgebung, die doch für Hannah Arendt von der größten politischen Bedeutung ist, eine Art von Handeln bedeutet – to *frame* a constitution!

Für Hannah Arendt ist das Handeln, jedenfalls das authentische, vor allen anderen Tätigkeiten durch drei Momente ausgezeichnet, die aus seiner Grundbedingung, der Natalität, der Gebürtlichkeit hervorgehen. Sie lassen sich als interpersonale Pluralität, Initiativität (Originalität) und phänomenale Weltlichkeit (öffentliche Sichtbarkeit) benennen. Dabei stellt sie besonders intensiv den Pluralitätscharakter heraus: Handeln ist einerseits stets Handeln unter (mehreren oder vielen) Menschen, andererseits bedarf es zu seinem Vollzug nur der Menschen und nicht, wie beim Herstellen, auch der Materialien (Hannah Arendt überzeichnet dieses Moment, aber kategorial hat sie zweifellos recht). Die anderen Momente der originären Initiativität – des Anfangen-Könnens – und der phänomenalen Sichtbarkeit – der Weltlichkeit – hängen unmittelbar mit der Pluralität zusammen: Sie qualifizieren ein einheitliches Phänomen, das des Handelns.

Ineins damit sind für Hannah Arendt zwei weitere Grundzüge des pluralen, initiativen und mundanen Handelns gegeben: Sein politischer Charakter und seine freiheitliche Qualität, und zwar für sie in ihrer wechselseitigen Verkettung. »Ursprünglich erfahre ich Freiheit und Unfreiheit im Verkehr mit anderen und nicht im Verkehr mit mir selbst. Frei *sein* können Menschen nur in Bezug aufeinander, also nur im Bereich des Politischen; nur dort erfahren sie, was Freiheit positiv ist und daß sie mehr ist als Nichtgezwungen-werden«.²³ In der amerikanischen Fassung heißt es noch deutlicher: »The *raison d'être* of politics is freedom, and its field of experience is action«.²⁴ Hinzuzufügen wäre ein weiterer Grundzug alles Handelns, der aus dem bisher Gesagten folgt. Alles Handeln ist an Umstände gebunden; das ist

des Handelns in allen menschlichen Tätigkeiten, die mehr sind als bloße Reaktion«, in: *Freiheit und Politik* (wie Anm. 13), 690f.

22. Siehe ihre Äußerungen in: M. A. Hill (ed.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, New York 1979, 316ff.

23. *Freiheit und Politik* (wie Anm. 13), 670.

24. »What is Freedom?«, in: *Between Past and Future* (wie Anm. 14), 146.

seine Situativität, und es gibt keine Situation der Situationen, sodaß die Situativität in einer weltlosen Universalität verschwinden könnte.

Auf Grund aller dieser Momente läßt sich sagen, daß *Handeln*, und damit *Politik*, ein Kontingenzphänomen ist. Das alteuropäische Verständnis des Politischen hat dies stets beachtet. Dafür ist die Aristotelische Bestimmung von Praxis als dem Bereich dessen zugehörig, was auch anders und sogar nicht zu sein vermag, das bekannteste Paradigma, und verschiedene Modelle versuchen, damit zu Rande zu kommen. (Im Politischen stellt sich die Problematik so dar, daß in der Zeit etwas eingerichtet werden muß, was zumindest für eine gewisse Zeit Dauerhaftigkeit, also Zeitunabhängigkeit, aufweist). Es handelt sich um den ganzen Komplex der topisch-rhetorischen Tradition des Meinungswissens mit den zugehörigen Konzepten.

Erst der neuzeitliche szientistische Theoriebegriff sucht alle Momente der Kontingenz aus dem Handlungsphänomen zu entfernen. Der Preis ist die Eliminierung der authentische Freiheitsqualität des Handelns. Die Schwäche des traditionellen – Aristotelischen – Kontingenzkonzepts beruht darauf, daß es ontologisch negativ, nämlich als inferior gegenüber dem ontologisch primären Substanzkonzept, bestimmt ist. Worauf es also in Wahrung der Freiheitsqualität des Handelns ankäme, wäre eine Umformulierung des Kontingenzkonzepts: dieser Charakter ist gerade die Bedingung der Wirklichkeit des Handelns als eines Könnens in Freiheit.²⁵ Das wiederum ist nur möglich auf Grund der Ansetzung der Urteilkraft als des hier einschlägigen Prinzipienwissens.

Theoretisch – und zwar in einer Weise, die mit dem Handlungsphänomen *befreundet* bleibt – mit dem engen Bezug von Politik und Freiheit zu Rande zu kommen, bereitet große Schwierigkeiten, und dies für Hannah Arendt deshalb, weil zwischen der Theorie, zumal in ihrer höchsten, der philosophischen Gestalt, und dem Politischen jene von der Theorie nicht zu überwindende Kluft bestehen bleibt, und dies wiederum deshalb, weil Theorie von ihren Erfahrungen mit sich und nicht von solchen Erfahrungen ausgeht, die in der Welt pluraler Menschen zu machen sind. Dort hat alles *Wissen* Meinungscharakter, und das Eigenverständnis von Theorie und Wissenschaft besteht gerade darin, alles *bloß* Meinungshafte aus sich auszuschließen.

Was das reine Denken anbelangt, so ist seine *weltliche* Bedeutung für Hannah Arendt nur negativ: Es vermag in seinem Vollzug die fixierten Meinungen aufzulösen. Werden seine Ergebnisse dagegen im Sinne positiver Objektivität genommen, dann trifft auf es der Einwand zu, den sie gegenüber allem Szientismus vorbringt: Das szientistische Theoriemodell scheidet deshalb aus, weil es mit der unabsehbaren Freiheitsqualität des politischen Handelns überhaupt nicht – oder sagt man nicht besser: zu leicht? – fertig wird.

25. Verf., »Neue Wege der Klugheit«, Zum methodischen Prinzip der Theorie des Handelns bei Clausewitz, in: *Zeitschrift für Politik* 31/1 (1984), 53ff.

Noch deutlicher wendet sich Hannah Arendt dagegen, das Vermögen des Willens zum Bestimmungsgrund des Handelns und des Politischen zu machen. Diesem Komplex ist u. A. der zweite Band *Wollen* ihres unvollendeten Werks *Vom Leben des Geistes* gewidmet, ein Text übrigens, der bislang so gut wie unbeachtet geblieben ist, obwohl er von großer Bedeutung für die Auslegung von Hannah Arendts politischem Denken ist. Die Schwierigkeit besteht darin, daß vor allem die philosophische Reflexion die politische Handlungsfreiheit mit der Willensfreiheit in eins gesetzt hat – auch dies ein Indiz für die Kluft, die zwischen Denken und Handeln, Philosophie und Politik, sich aufgetan hat. Denn der Wille ist die Art, wie das Denken sich dem Zukünftigen zuzuwenden glauben kann. Wiederum ist der die eindringlichen Analysen der Stadien der Philosophie des Willens tragende Einwand Hannah Arendts der, daß die Selbstbezüglichkeit des Willens – alles Wollen ist ein Sich-Wollen – der weltlichen Relationalität des Handelns nicht Rechnung trägt. Und sie wendet sich dem einzigen Denker zu, der die Freiheit nicht vom Willen, sondern vom Können her, also politisch, bestimmt hat: Montesquieu.²⁶ Bei diesem ist die (philosophische) Willensfreiheit, sofern sie im politischen Bereich auftritt, das Kennzeichen der Despotie, gerade der unpolitischen Gestalt des Politischen.

Man wird nicht sagen können, daß Denken und Wollen für den politischen Bereich und das Handeln in ihm theoretisch wie praktisch keinen Belang haben. Auch für Hannah Arendt ist das nicht der Fall. Man braucht nur an die Gedankenlosigkeit zu erinnern, die sie als Merkmal des Adolf Eichmann herausgestellt hat! Worauf sie allerdings zu Recht besteht, ist, daß weder das (reine) Denken noch das Wollen diejenigen Prinzipien bereitstellen können, die das Politische als solches zu verstehen und zu ordnen imstande sind. Der Versuch, dies doch zu tun, führt in diverse Formen der A-Politie.

So bleibt unter den Vermögen des Geistes allein die Urteilskraft als weltliche Vernunft übrig. Man kann sagen, daß die gleiche Emphase, die Hannah Arendt auf das Urteilen wie auf das Handeln legt, darin gerechtfertigt ist, daß auch noch die ungeheure Initiativität des Handelns wie alles politisch qualifiziert begrenzt werden muß, weil sie sonst in purer spontaneistischen Potentialität alles überwältigen würde, eine Begrenzung allerdings, die den Originalitätscharakter des politischen Handelns, also seine politische Qualität, nicht zerstört. Das vermag allein die politische Urteilskraft gemäß ihren Charakteren, und nur so sind Handeln und Urteilen politisch komplementär – befreundet – zu haben!

Die Qualifikation der Urteilskraft zur vernünftigen Organisation des menschlichen Handelns in politischer Hinsicht läßt sich mit einem Argument stützen, das bei Hannah Arendt zwar nicht explizit ausgesprochen ist, jedoch

26. *Vom Leben des Geistes*, Bd. II, Wollen, München/Zürich 1985: Der Abgrund der Freiheit und der novus ordo saeculorum, 185ff.

in der Konsequenz ihres Ansatzes liegt. Das Argument lautet so: Aus der kontingent-pluralen Freiheitsqualität erwachsen nach Hannah Arendt zwei Charaktere, in Bezug auf die Vergangenheit die Unwiderrufflichkeit des Getanen und in Bezug auf die Zukunft die Unvorhersehbarkeit der Taten. Diese beiden Charaktere sind mit der Freiheitsqualität des Handelns so verbunden, daß der – für Hannah Arendt in der Tradition des politischen Denkens immer wieder, und natürlich vergeblich, unternommene – Versuch, sich ihrer zu entledigen, sowohl zur Abschaffung der Freiheit als auch des Handelns führen würde. Gleichwohl ist es gerade die Aufgabe des politischen Handelns, mit ihnen zu Rande zu kommen, weil sonst die Freiheit als Möglichkeit, etwas Neues anzufangen, zerstört werden würde, entweder durch die fatalistische Folgelast des Getanen oder wegen der Unabsehbarkeit und Unermeßlichkeit des Tuns (Im übrigen besagt dies, daß Freiheit zwar der Boden des Politischen, nicht aber das Prinzip seiner Ordnung sein kann. Das würde zu einem Spontaneismus führen, dem auch Hannah Arendt nicht immer entgangen ist). Für Hannah Arendt kann diesen unausweichlich mit dem Handeln verbundenen Phänomenen nicht von außerhalb des Handelns begegnet werden, weil dies wiederum die Freiheitsqualität des Handelns zerstören würde, sondern nur durch etwas, was selbst von der Art des Handelns ist. Das sind für sie zwei Vermögen: das Verzeihen (in Bezug auf die Vergangenheit) und das Versprechen (in Bezug auf die Zukunft). Und sie erklärt ausdrücklich, daß diese *Heilmittel* für die aus dem Handeln selbst auftretenden Gefährdungen des Handelns »aus der Möglichkeit des Handelns selbst erwachsen«. ²⁷ Verzeihen und Versprechen sind von der Art des Handelns selbst und tragen »daher an das Handeln nicht Maßstäbe und Regeln heran, die außerhalb seiner gewonnen und von einem angeblich höheren Vermögen oder von Erfahrungen mit vorgeblich höheren Dingen abgeleitet sind. Sie entspringen vielmehr direkt aus dem Miteinander der Menschen, sofern dieses sich auf Handeln und Sprechen überhaupt eingelassen hat, als seien sie die Kontrollorgane, welche in das Vermögen, neue und an sich endlose Prozesse zu beginnen und loszulassen, eingebaut sind. So wie wir, ohne zu handeln und zu sprechen, also ohne das Faktum der Natalität zu realisieren und zu artikulieren, für immer dazu verdammt wären, im Kreise der ewigen Wiederkehr eines in sich geschlossenen Werdens zu schwingen, so wären wir ohne das Vermögen, Getanes ungetan zu machen und die von uns entfesselten Prozesse wenigstens teilweise zu regulieren und zu kontrollieren, die sicheren Opfer einer automatischen Notwendigkeit, deren Gang den gleichen unerbittlichen Gesetzen unterworfen wäre, welche die Naturwissenschaften ehemals allen natürlichen Vorgängen zuschrieben«. ²⁸ Handeln wäre unmöglich.

27. *Vita activa* (wie Anm. 16), 231.

28. *Ibid.*, 241f.

Von dieser tätig-aktiven Art ist nun gleichfalls das Urteilen – daher wird eben sein Vermögen in der deutschen Sprache als *Urteilkraft* bezeichnet; ebenso steht es mit der *Einbildungskraft*, die ein wesentliches Moment der Urteilkraft bildet. Das Urteilen ist eine eigene Art des Handelns. Und es ist dasjenige Handeln, welches dem *Verzeihen* und dem *Versprechen* zugrundeliegt und ihren Handlungscharakter bestimmt. Erst das Urteil führt zu einer Entscheidung, dies oder das zu tun oder zu lassen, z. B. die Vergangenheit auf sich beruhen zu lassen, weil man der Person verzeiht, oder mit anderen Menschen die Zukunft zu gestalten, sofern man ein Versprechen abgibt: Handeln und Sprechen. Negativ besagt das: Es ist nicht der Wille, der solches vermag, weil er als solcher in seiner Selbstbezüglichkeit – stumm! – verharrt und geradezu handlungsunfähig macht, sofern er als reiner stets nur Wille zu sich selbst, Wille zum Willen ist.

Natürlich spielt der Wille, sofern er das auf die Zukunft gerichtete Vermögen des Geistes ist, in weltlichen Dingen eine bedeutende Rolle. Aber als solcher ist er unfähig, in der Welt etwas auszurichten, schon gar nicht etwas Vernünftiges: Man kann bekanntlich, wie des Fischers Frau im Märchen, etwas Unmögliches wollen! Erst das Urteilen, d. h. die Einschränkung des Willens in seiner Selbstbezüglichkeit, und die urteilende Beachtung der anderen Menschen, die zu einer Unterbrechung des auf sich gerichteten Willens und eine Ausrichtung auf etwas anderes, die Welt der anderen Menschen, führt, ist dazu imstande. Hannah Arendt weist daher auf das mit dem Urteilen verbundene Phänomen des Entscheidens (des Ur-teilens) hin: »... in dem gesamten Bereich des öffentlichen Lebens geht es weder um Erkenntnis noch um Wahrheit, sondern um Urteilen und Entscheiden, um das urteilende Begutachten und Bereden der gemeinsamen Welt und die Entscheidung darüber, wie sie weiter angesehen und auf welche Art und Weise in ihr gehandelt werden soll.«²⁹ In *Verzeihen* und *Versprechen* entscheide ich darüber, mit welchen Menschen ich in einer gemeinsamen Welt zusammensein möchte, und dazu ist ein Urteilen erforderlich, welches zu seinem Prinzip die mit anderen Wesen gemeinsame Welt hat. Hannah Arendt ist – *horribile dictu* – eine *Dezisionistiv!* Aber natürlich ist sie keine existentielle Romantikerin der Dezision wie Carl Schmitt; dazu war ihr der unpolitische Charakter des Existentialismus nur zu gut bekannt. Zur Entscheidung kommt es, weil und sofern etwas getan wird, und dazu ist Ur-teilen als ein Tun erforderlich. Mit dem Handeln und dem Urteilen steht es so, wie Montesquieu in Bezug auf die Macht gesagt hat: *le pouvoir arrête le pouvoir.*³⁰ Der bleibende Beitrag von Hannah Arendt zum Verständnis des Politischen besteht darin, daß sie mit aller Eindringlichkeit auf die konstitutive Leistung der Urteilkraft aufmerksam gemacht hat. Die Urteilkraft, so wie sie

29. »Kultur und Politik« (wie Anm. 6), 1143f.

30. *De l'esprit des lois* XI 4.

sie im Ausgang von Kants Theorie der reflektierenden Urteilskraft bestimmt, ist handlungsbefähigend, weil sie selbst ein Tun und ohne logischen Zwang mit dem Handeln *befreundet* ist.

IV.

In Hannah Arendts Konzeption der politischen Urteilskraft und in ihrer Beanspruchung von Kants dritter Kritik bleiben eine ganze Reihe von Unklarheiten und Unausgeglichenheiten bestehen. Es gibt eine ausführliche Diskussion dieser Problematik in der anglo-amerikanischen³¹ und italienischen³² politiktheoretischen Literatur. Das Ergebnis der Diskussion ist allerdings unbefriedigend. So wie Hannah Arendt das Vermögen der Urteilskraft in politischer Perspektive bestimmt, sind Brüche und Unklarheiten vorhanden, die sich nicht beseitigen lassen. Über alles andere hinaus, so über die lange festgehaltene Identifikation der reflektierenden Urteilskraft mit der Phronesis und der Prudentia der *alten Klugheit* hinaus, spricht sich der entscheidende Bruch in einem Abschnitt des letzten von ihr selbst vollendeten Buches *Das Denken* aus der beabsichtigten Trilogie *Vom Leben des Geistes* aus. Dort spricht sie das Vermögen des Urteilens nicht dem Handelnden, sondern dem Zuschauer, also dem *Theoretiker* zu. Nur der Zuschauer vermag – bei einem Schau-spiel – den Sinn des Ganzen gewahr zu werden, und nicht der Akteur, der immer nur einen Teil, nämlich seinen Part, zu erblicken vermag.³³ Der Zuschauer, beziehungsweise die Zuschauer vermögen den Sinn des Ganzen zu überblicken und einzusehen, weil und sofern sie *nicht* als

31. R. Beiner, *Political Judgment*, London 1983; ders., »Judging in a World of Appearances, A Commentary on Hannah Arendt's Unwritten Finale«, in: *History of Political Thought* 1 (1980), 117ff.; ders., »Interpretative Essay«, in: ders., *Hannah Arendt, Lectures on Kant's Political Philosophie* (wie Anm. 6); J. S. Nelson, »Politics and Truth, Arendt's Problematic«, in: *American Journal of Political Science* 22/1 (1978), 270ff.; R. J. Dostal, »Judging Human Action, Arendt's Appropriation of Kant«, in: *Review of Metaphysics* 37 (1984), 725ff.; D. Ingram, »The Postmodern Kantianism of Arendt and Lyotard«, in: *Review of Metaphysics* 42 (1988), 51ff.; R. J. Bernstein, »Hannah Arendt, The Ambiguities of Theory and Practice«, in: T. Ball (ed.), *Political Theory and Practice, New Perspectives*, Minneapolis 1977, 141ff.; ders., »Judging – The Actor and the Spectator«, in: ders., *Philosophical Profiles*, Cambridge 1986, 221ff.; S. Benhabib, »Judgment and the Moral Foundation of Politics in Arendt's Thought«, in: *Political Theory* 16/1 (1988), 29ff. (dt. »Urteilskraft und die moralischen Grundlagen der Politik im Werk Hannah Arendts«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 41 (1987), 521ff.); Ch. Lamore, »Moral Judgment«, in: *Review of Metaphysics* 31 (1981), 275ff.
32. E. Greblo, »La politica del giudizio, Aspetti della filosofia pratica in Germania e in Francia«, in: *Aut aut* 220/221 (1987), 113ff.; F. Focher, »Sul giudizio politico«, in: *Il Politico* 51 (1986), 43ff.; B. Henry, *Il problema del giudizio politica fra criticismo ed ermeneutica*, Neapel/Mailand 1992; M. Passerin d'Entrèves, »Thinking without a Ground, Hannah Arendt's Theory of Judgement«, in: ders., *Modernity, Justice, and Community*, Mailand 1990, 143ff. Das Interesse in der italienischen Politiktheorie hängt offensichtlich mit der Tradition des Prudentia-Konzepts – Machiavelli! – zusammen.
33. *Vom Leben des Geistes* (wie Anm. 26), Bd. 1, *Das Denken*, 97ff. Hannah Arendt macht den ursprünglichen Sinn von »Theoria«, »Theates«, an der von Diogenes Laertes (VIII 8) von Pythagoras berichteten Parabel klar.

Agenten in das Spiel verwickelt sind. Wenn dies zuträfe und wenn es dabei bliebe, dann wäre die politische Qualität der Urteilskraft allerdings gefährdet und eigentlich negiert. Zwar trifft es zu, daß die Zuschauer und ihre Urteile den Strukturmerkmalen der (reflektierenden) Urteilskraft folgen (können): Gemeinsamkeit, Öffentlichkeit, Unparteilichkeit, also *politisch* qualifiziert sind. Aber bei den Agenten ist das eben nicht der Fall, und es wird auch nicht davon gesprochen, daß ihre Handlungen jene Qualifikationen aufweisen können, die im Urteil der Zuschauer präsent sein können.

Die Konsequenz dieser Annahmen führt letztlich dazu, daß das Urteilen der Urteilskraft vornehmlich als ein retrospektives, *historisches*,³⁴ und nicht als ein prospektives, *politisches*, Vermögen und Tun bestimmt wird, und Hannah Arendt ist schließlich, veranlaßt durch das von ihr herausgestellte Phänomen der Gedankenlosigkeit des Adolf Eichmann, so weit gegangen, das Urteilen doch dem einsamen Selbst des Denkenden anzuvertrauen: »Das Vermögen der Beurteilung von Einzelfnem (wie Kant es herausgearbeitet hat) – daß man sagen kann: *Das ist gerecht, Das ist schön*, usw. – ist nicht dasselbe wie das Denkvermögen. Das Denken beschäftigt sich mit Unsichtbarem, mit Vorstellungen von Abwesendem; die Urteilskraft hat stets mit Einzeldingen und mit Zuhandenem zu tun. Doch beide hängen miteinander zusammen, wie auch Bewußtsein und Gewissen. Das Denken – das Zwei-in-einem des stummen Zwiegesprächs – aktualisiert den Unterschied in unserer Identität, wie er im Bewußtsein gegeben ist, und so entsteht als Nebenprodukt das Gewissen; die Urteilskraft, das Nebenprodukt der befreienden Wirkung des Denkens, realisiert das Denken, bringt es in der Erscheinungswelt zur Geltung, wo ich nie allein bin und immer viel zu beschäftigt, um denken zu können. Der Wind des Denkens äußert sich nicht in Erkenntnis; er ist die Fähigkeit, recht und unrecht, schön und häßlich zu unterscheiden. Und diese kann – in den seltenen Augenblicken, da die Einsätze gemacht sind – in der Tat Katastrophen verhindern, mindestens für das Selbst.«³⁵

Wie soll dann noch ihre Behauptung aufrecht erhalten werden können, »daß die Urteilskraft eine im spezifischen Sinne politische Fähigkeit ist.«³⁶ Das retrospektive Urteil des Historikers dagegen ist das des unbeteiligten Zuschauers, und wenn dies *in den seltenen Augenblicken, da die Einsätze gemacht sind* für *das Selbst die Katastrophen zu verhindern* vermag, dann hat dieses Selbst sich aus der Gemeinschaft mit anderen ausgeschlossen, und es tut

34. Die Urteilskraft ist »unser Vermögen, mit der Vergangenheit umzugehen«: Das Denken (wie vorige Anmerkung), 212.

35. Das Denken (wie Anm. 33), 191ff. In einer Vorlesung, in der Hannah Arendt diese Argumentation vorformuliert hat, heißt es sogar: *for myself* (meine Hervorhebung): »Thinking and Moral Consideration«, A Lecture, in: *Social Research* 38 (1971), 446.

36. »Kultur und Politik« (wie Anm. 6), 1142. In der amerikanischen Fassung heißt es: »Judging is one, if not the most, important activity in which this sharing-the-world-with-others comes to pass«: *The Crisis in Culture* (wie Anm. 14), 221.

möglicherweise recht daran, um seine *moralische* Integrität zu bewahren. Man könnte noch argumentieren, daß in diesem Fall Moral einmal eine authentisch politische Bedeutung hat. Aber für Hannah Arendt sind und bleiben die Moral und das Politische stets geschieden.

Die Spannung dieser Momente ist im Denken von Hannah Arendt nicht aufgelöst, und wenn das überhaupt gelingen soll, dann muß, allerdings geleitet von ihren primären Einsichten in die politische Qualifikation der Urteilskraft, über den Horizont ihres Denkens hinausgegangen werden. Das soll nun versucht werden. Dazu muß, wie Hannah Arendt das getan hat, auf Kants *Kritik der Urteilskraft* unter einer politischen Perspektive zurückgegangen werden. Aus einer erneuten Analyse der Praktik der reflektierenden Urteilskraft werden die Momente herausgehoben, die sich konzeptuell zu einer Charakteristik der politischen Modalität und der politischen Qualität als solche zusammenstellen lassen. Es handelt sich um einen Verfassungsbegriff des Politischen, d. h. um einen solchen Begriff, von dem her sich die politische Verfaßtheit von etwas, beziehungsweise das Abweichen von ihr – auch in seinem Ausmaß – modal und qualitativ beurteilen läßt. Nach einem solchen »reinen Begriff des Politischen« war Hannah Arendt auf der Suche, weil alles bisherige Verständnis des Politischen, in welchem allerhöchstens implizit ein solcher Begriff enthalten war, durch das reale Phänomen des Totalitarismus als einer absolut unpolitischen Politik vollkommen erschüttert war.³⁷ Zugleich besagt dies, daß in der Bestimmung des Politischen sein modaler und qualitativer Verfassungscharakter den Vorrang vor allen anderen haben muß, die in dieser Hinsicht nur von ihm her modal so qualifiziert werden können. Denn es kommt darauf an, ein Kriterium für die *politische Differenz*, den politisch prinzipiellen Unterschied zwischen einer authentisch politisch qualifizierten Politik und einer pervertierten politischen Unpolitik qua unpolitischer Politik, zu gewinnen.

Es handelt sich bei diesem Begriff des Politischen daher nicht um einen inhaltlich-objektiven, der einen bestimmten Sachbereich *Politik* von anderen unterscheidet, sondern um einen qualitativen Modalbegriff, der ein Kriterium bereitzustellen vermag, ihm gemäß alle möglichen Sachverhalte authentischerweise in politischer Modalität und Qualität vorliegend, d. h. so verfaßt, beziehungsweise in ihrem Anspruch darauf als pervertiert zu beurteilen. Ein solcher Modalbegriff des Politischen ist in der gegenwärtigen Situation unausweichlich, weil *alles*, darunter, wie das Phänomen des Totalitarismus zeigt, auch das absolut Unpolitische, mit dem Anspruch auf die politisch qualifizierte Modalität aufzutreten vermag, dies aber gerade die Authentizität des Politischen zu vernichten droht.

Der Verfassungsbegriff des Politischen enthält sowohl einen politischen Urteilsmaßstab als er sich auch, wenn auch nur indirekt, zu einer

37. Hannah Arendt/Karl Jaspers, *Briefwechsel* (wie Anm. 1), 203.

Handlungsmaxime im Politischen umgestalten läßt. Es handelt sich um die politische Verfaßtheit als eine solche. In Bezug auf sie lassen sich dann auch die Momente angeben, die den qualifiziert politischen Charakter einer realen Verfassung im sozusagen technischen Sinn zu bestimmen vermögen, und deren Idee wiederum kann in Konstitution und Bewahrung handlungsanleitend sein.

Damit wird zugleich ein eminentes Problem einer Lösung näher gebracht werden können, das bei Hannah Arendt angesprochen, aber nicht zureichend erörtert worden ist: Die konstitutive Begründung des Politischen auf *Meinung* und das politisch qualifizierte Verhältnis von Meinung und Urteilskraft.

Die Maxime der reflektierenden Urteilskraft als der »erweiterten Denkungsart« lautet in der *Kritik der Urteilskraft*: »An der Stelle jedes anderen denken«. ³⁸ In der *Anthropologie* heißt es: »Sich (in der Mitteilung mit Menschen) in die Stelle jedes Anderen zu denken«. ³⁹ Um eine Maxime handelt es sich, sofern darin die Vorgehensweise, die Praktik der Urteilskraft angesprochen ist und zugleich deren Charaktere angegeben werden. Diese Maxime spricht aus, gemäß welchem Verfahren das Urteil und der Urteilende einen Standort erlangen, welcher der der Welt im Sinne ihrer *anthropologischen* Bestimmung als eines *Ganzen mit mir in Gemeinschaft stehender Wesen* ist. Es handelt sich um die Konstitution eines reflektierten, weil reflektierenden Gemeinsinns. Die Maxime faßt den mundanen Pluralitätscharakter der Welt der Menschen als einen für Menschen gemeinsamen, und zwar *praktisch*, als tätige Praktik, und das wiederum so, daß das Urteil und damit eigentlich seine weltliche, humane und plurale Gemeinsamkeit anderen Menschen *angesonnen*, zugemutet werden kann.

Die Maxime ist ferner die der reflektierenden, nicht die der bestimmenden Urteilskraft. Diese hat keine eigene Maxime, d. h. keine eigene Praktik (sie ist nichts anderes als die Praktik des Verstandes in objektiver Hinsicht, und dessen *Praktik* ist rein theoretisch, nämlich subsumierend). Reflektierend heißt die Praktik derjenigen Urteilskraft, die das situativ Zufällige und Partikulare – und um solches ist es beim Handeln immer zu tun – nicht unter ein ihr schon – vom Verstand – gegebenes Allgemeines als dessen Fall subsumiert, sondern die dieses Allgemeine erst von sich aus und d. h. heißt: aus ihrer eigenen Praktik findet, bildet und entwirft. ⁴⁰ Sie bildet es gemäß ihrer Operation der Reflexion, indem sie sich in ihrer reflektierenden Tätigkeit, in der Praktik ihres Urteilens, an ihre Maxime und an die darin vorgesehenen Charaktere, hält. ⁴¹ Das so Entworfenen weist daher gleichfalls diejenigen Charaktere auf, die aus der Praktik der reflektierenden Urteilskraft stammen. Es ist dies das

38. *Kritik der Urteilskraft*, § 40, Akademie-Ausgabe V, 294.

39. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Akademie-Ausgabe VII, 228.

40. *Kritik der Urteilskraft*, 2. Einleitung IV, Akademie-Ausgabe V, 179.

41. Zur näheren Ausführung dieser »Operation der Reflexion«: Verf., »Die Rationalität der Urteilskraft«, in: Verf., *Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen*, Würzburg 1987, 253ff.

Projekt einer »gleichsam öffentlichen«⁴² Gemeinsamkeit einer Menge von Menschen in einer mundanen Pluralität. An sie als einen projektierten Horizont vermag sich der so Urteilende zu binden und ihn dadurch für sich verbindlich zu machen, sofern dieser Entwurf ja aus seiner eigenen urteilenden Tätigkeit und gemäß deren Charakteren stammt. Er bindet sich dabei aber an mehr als bloß an seine eigene Egoität, weil es sich bei dem Entworfenen um die gemeinsame Teilhabe an der Welt handelt. Die reflektierende Praktik der Urteilskraft ist also nicht *auto-reflexiv* tätig, sondern im bildenden Projekt eines pluralen und mundanen Horizontes der Gemeinsamkeit einer Menge von Menschen. Indem die Urteilskraft eine solche humane Gemeinsamkeit bildend projiziert, bietet sie ihre Idee als Verfassung an, sofern der Bereich der menschlichen Angelegenheiten in seiner mundanen Pluralität gemäß den aus ihr zu entfaltenden Charakteren geordnet und verfaßt werden kann.

Die Charaktere dieser Verfassungsbegriffs des Politischen lassen sich in Analogie zu den von Kant in Bezug auf das Schöne herausgearbeiteten vier Momenten bestimmen. Dabei wird gerade ihre politische Qualifikation sichtbar. Das Projekt enthält die Idee eines am privaten Selbst uninteressierten Wohlgefallens (1. Moment), eines Interesses also für das weltlich Gemeinsame. Dieses bestimmt sich als mundan-plurale Interpersonalität (2. Moment), die nicht als solche, d. h. als unmittelbar intendierter Zweck gewollt werden kann (3. Moment), sondern vielmehr *reflektierend* als horizontmäßiges Projekt vorgestellt wird. Ausgeführt besagt das, daß innerhalb dieser projektierten Idee *Zwecke* so gewollt und ausgeführt werden können, daß ihre *Zweckmäßigkeit* von der horizonthaften Idee her und als ihr gemäß sich bestimmen läßt. Die Idee fungiert dann als die einer Verbindlichkeit, an deren freie, weder nooumenal notwendige noch willkürliche, daher politisch qualifizierbare Gesetzmäßigkeit (4. Moment) der Urteilende und der Handelnde sich so bindet, daß sie jedermann gleichfalls als verbindlich zugemutet werden kann. In der Idee einer solchen freien Verbindlichkeit, die jedermann ansinnbar ist, beruht der Verfassungscharakter dieses projektierten horizonthaften Begriffs des Politischen. Er ist politisch qualifiziert, sofern von ihm her und auf ihn hin alle politischen Modalitäten qualifiziert beurteilt werden können.

Indem die reflektierende Urteilskraft zugleich frei und verbindlich die Idee einer Gemeinsamkeit als mundan-plurale Allgemeinheit verfassungsmäßig entwirft, läßt sie sich als *politische* Urteilskraft bestimmen. Dabei wird das Politische nicht von etwas anderem, Höheren oder (ihm) Äußerlichen, her verfaßt, sondern eben von einer Praktik her, die die qualifiziert politischen Charaktere der pluralen Gemeinsamkeit und mundanen Phänomenalität selbst an sich hat, und zwar entwerfend-bildend-tätigend. Es handelt sich um eine *politische Selbstbestimmung des Politischen*.

42. *Anthropologie in pragmatischer Absicht*, Akademie-Ausgabe VII, 219.

Wird dieses Selbst-Projekt des Politischen zur Bestimmung seiner Verfaßtheit gemacht, dann läßt sich daraus ein Urteilsmaßstab für eines der kritischsten Probleme des Politischen gewinnen: sein Meinungscharakter. Hannah Arendt hat den Meinungscharakter des Politischen mehrfach und in engem Zusammenhang mit dem Konzept der Urteilskraft angesprochen, vor allem in zwei Schriften: *Wahrheit und Politik*⁴³ und *Über die Revolution*.⁴⁴ Sie bezieht sich dabei auf James Madisons berühmte Formel: »that all governments rest on opinion«. ⁴⁵ Für Hannah Arendt nehmen selbst die objektiven Erkenntnisse der Wissenschaften und die philosophischen Theorie-Gedanken im politischen Bereich den Charakter von Meinungen an. Die Meinungsbestimmtheit des Politischen ist eine unvermeidbare Konsequenz seiner pluralen Mundaneität und interpersonalen Phänomenalität, d. h. seiner Politizität selbst. Sie macht ein prinzipielles Moment seines Öffentlichkeitscharakters aus, und ihre Vernachlässigung in der Bestimmung des Öffentlichkeitsmoments des Politischen würde dessen Politizität zerstören und zur A-Politie führen.

Aber mit dem Meinungscharakter des Politischen sind erhebliche Probleme gesetzt, denn schließlich ist nicht jede Meinung akzeptabel, *ansinnbar*. Könnte zudem alles und jedes in Meinung umgewandelt werden, dann ergäbe sich jene Beliebigkeit, die in dem altherwürdigen Kampf der (einen!) philosophischen Wahrheit der Meinung, d. h. der schwankenden Pluralität der Meinungen, vorgehalten worden ist. Hannah Arendt weist darauf hin, daß das Schwanken der Meinungen an den Tatsachen einen Halt finden kann, aber sie ist sich auch im klaren darüber, daß vor allem die totalitären Regime den Versuch gemacht haben, Tatsachen in bloße Meinungen zu verwandeln und notiert eine gefährliche Neigung auch der modernen Massen- und Fernsehdemokratien, dieser Versuchung nachzugeben.⁴⁶ Es ist also eine Regel erforderlich, dergemäß im Politischen Meinungen daraufhin beurteilt werden können, ob und inwiefern sie interpersonal ansinnbar sind und zu ihnen Beistimmung allgemein zugemutet werden kann, und diese Regel ist in der praktischen Maxime der reflektierenden Urteilskraft ausgesprochen. Gemäß dieser Regel läßt sich gerade das Meinungsmoment des Politischen politisch qualifiziert verfassen!

Aus diesem Verfassungsbegriff des Politischen läßt sich der politische Verfassungsbegriff gewinnen, indem seine Charaktere dazu genommen

43. in: *Wahrheit und Lüge in der Politik*, München 1972, 44ff.

44. München 1965 u. ö., 293ff. Siehe den in Anm. 5 zitierten Aufsatz des Verf. »Hannah Arendt über Meinung und Urteilskraft«.

45. *The Federalist*, ed. J. E. Cooke, Middletown, Connecticut 1961, 340 (No. 49). Die Formel geht auf David Hume zurück: Verf., »That all governments rest on opinion«, in: *Social Research* 43/3 (1976), 46ff. Man kann sagen, daß sich in dieser Formel der Grund-Satz des anglo-amerikanischen politischen Denkens ausspricht.

46. *Wahrheit und Lüge in der Politik* (wie Anm. 41).

werden, die politischen Momente einer realen, existierenden oder intendierten, Verfassung zu konstituieren. Unter den Bedingungen des gegenwärtigen Zeitalters – des Zeitalters des Post-Totalitarismus – kann kein Zweifel daran bestehen, daß es der einer zivilpolitisch qualifizierten Verfassungsdemokratie ist. Das ist die Gestalt, unter der gemäß diesen Bedingungen das Aristotelische Modell der *Politie* erneuert werden kann, ohne an die nicht mehr aufrechtzuerhaltenden Momente des alten Modells gebunden zu sein.⁴⁷

Man kann den Verfassungsbegriff des Politischen einem Test aussetzen, indem man ihn mit dem existentiellen Begriff des Politischen konfrontiert, den Carl Schmitt entwickelt hat. Aber gerade von diesem läßt sich zeigen, daß er gegenüber einer politischen Differenz vollkommen neutral und sogar aktiv hilflos ist, die sich von dem in Bezug auf die reflektierende Urteilskraft konstituierten her sehr wohl begreifen läßt.⁴⁸ Wie gesagt, faßt der Verfassungsbegriff des Politischen die politische Qualität und Modalität selbst. Er macht daher die modale Differenz zwischen einer politisch qualifizierten Politik und einer politischen Unpolitik qua unpolitischer Politik verständlich und beurteilbar. Für Hannah Arendt lag der äußerste Fall einer solchen unpolitischen Politik in der totalen Herrschaft vor, und ihr Denken war davon ausgegangen, diesen Fall zu begreifen. Niemand wird sagen können, daß der existentielle Begriff des Politischen, so wie ihn Carl Schmitt aufgestellt hat, diesen Fall auch nur in Erwägung gezogen hätte: gerade die absolute Perversion des Politischen in Gestalt des Hitlerischen Rasse- und Raumimperialismus fällt noch unter seinen Begriff des Politischen.⁴⁹

Der existentielle Test kann noch weiter vorangetrieben werden. Der Verfassungsbegriff des Politischen hat als horizonthaftes Projekt, an das sich Menschen frei binden können, den Charakter eines *Als Ob* in dem Sinne, in dem Kant im zweiten, von Hannah Arendt niemals unter einer politischen Perspektive in Betracht gezogenen Teil der *Kritik der Urteilskraft*, in der

47. In diesem Sinn hat Dolf Sternberger, der zunächst den *Hellenismus* von Hannah Arendt gerügt hatte, ihr Konzept positiv aufgenommen: ders., »Die neue Politie, Vorschläge zu einer Revision der Lehre vom Verfassungsstaat«, und: »Politie und Leviathan, Ein Streit um den antiken und den modernen Staat«, in: ders., *Verfassungspatriotismus*, Schriften X, Frankfurt am Main 1990, 156ff. und 232ff. G. Stourzh wiederum hat darauf hingewiesen, daß der Verfassungsbegriff, so wie er in den vielbeschworenen *westlichen politischen Kulturen* entwickelt worden ist, mit dem Aristotelischen Konzept der *Politie* in Verbindung gebracht werden muß: Ders., *Wege zur Grundrechtsdemokratie, Studien zur Begriffs- und Institutionengeschichte des liberalen Verfassungsstaates* (=Studien zu Politik und Verwaltung Bd. 29), Wien/Köln 1989, passim.

48. Verf., »Wie ist Carl Schmitt an seinen Begriff des Politischen gekommen?«, in: *Zeitschrift für Politik* 36/2 (1989), 151ff.; ders., »Politik und Existenz«, in: *Politisches Denken*, Jahrbuch 1991, Stuttgart 1992, 156ff.

49. Hannah Arendt hat den unpolitischen Charakter der Totalitarismen, die doch in Gestalt einer absoluten Politisierung von allem und jedem auftreten, selbst angesprochen: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft (wie Anm. 18), 730.

Kritik der teleologischen Urteilskraft, von ihm spricht: Wir betrachten Naturerscheinungen, die nicht kausal erklärt werden können, so, als ob ihnen von einem unbekanntem Schöpfer eine Zweckmäßigkeit beigelegt wäre, die selbst nicht objektiv ausweisbar ist. Wir entwerfen dabei *frei*, d. h. ohne an eine objektive Notwendigkeit gebunden zu sein, eine Verbindlichkeitsstruktur, die unser Verständnis überhaupt erst möglich macht.

Bezieht man diese Bestimmung nicht, wie Kant, auf Naturerscheinungen, sondern gerade auf das Politische in diesem verfassungsmäßigen Sinn, dann ergibt sich anscheinend aus seinem Ideencharakter seine bloß fiktive Natur. Carl Schmitt hatte aus dem fiktiven Charakter aller bloß ausgedachten *Ideen* im Politischen, ohne die wiederum um willen der Rationalität des Politischen nicht auszukommen ist, auf deren Irrationalität und Irrealität geschlossen, weil sie der Entscheidung zur eigenen Existenz unfähig und daher dieser Existenz auch unwürdig sind: Das ist sein Begriff der Dezision. Trifft dieser Einwand nicht gerade auch für die anspruchsvolle Idee einer freien Verbindlichkeit der politischen Verfassung zu?

Aber gerade der so gekennzeichnete Projektcharakter dieses politischen Verfassungskonzepts macht seine Existenzwürdigkeit zugleich mit seiner Existenzfähigkeit aus. Die Existenzwürdigkeit einer solchen *Idee* geht aus dem Charakter ihrer freien Verbindlichkeit hervor, der ihre politische Verfassungsmäßigkeit konstituiert. In ihr ist eine *interpersonale* Universalität angezeigt, die über die nur private Subjektivität, in der auch alle *Intersubjektivität* verbleibt, hinausgeht, weil sie auf der plural-differenten Gemeinsamkeit einer Teilhabe an der Welt beruht. Nehmen Menschen sie an, dann gewinnen sie durch die politische Qualifikation ihrer dadurch sich gerade konstituierenden Welt ein Mehr: Politischer Mehrwert als das Mehr des so verfaßten Politischen.

Durch ihn konstituiert sich in gleichem Maße auch die Existenzfähigkeit des Verfassungsbegriffs des Politischen. Denn dadurch, daß sich Menschen an ihn in freier Verbindlichkeit binden und darin ihre gemeinsame Welt ihm gemäß verfassen, konstituiert er sich als verbindend-verbindlicher. Der politische Mehrwert, von dem Carl Schmitt so gerne spricht, besteht in nichts anderem als im Mehrwert des so verfaßten Politischen. Wem aber diese ganze Konstruktion zu abstrakt zu sein scheint, der sollte sich an ein Wort Kants erinnern, welches er genau dort vorbringt, wo er die Praktik der reflektierenden Urteilskraft erörtert: »Nun scheint diese Operation der Reflexion vielleicht allzu künstlich zu sein, um sie dem Vermögen, welches wir den *gemeinen* Sinn nennen, beizulegen; allein sie sieht auch nur so aus, wenn man sie in abstrakten Formeln ausdrückt; an sich ist nicht natürlicher ..., wenn man ein Urteil sucht, welches zur allgemeinen Regel dienen soll.«⁵⁰ Ist

50. *Kritik der Urteilskraft*, § 40, Akademie-Ausgabe V, 294.

die Idee der Verfassungsdemokratie gemäß den Momenten der reflektierenden und politisch qualifizierten Urteilskraft einmal gefaßt, dann ist tatsächlich im Politischen nichts *natürlicher*, nämlich nichts qualifiziert politischer!

La théorie kantienne du vivant

Véronique Zanetti

En prétendant que seule l'explication mécanique est de nature proprement scientifique et qu'elle seule permet d'acquérir une compréhension de la nature des choses (KU, § 78), Kant défend-il une théorie réductionniste du vivant? Ou, au contraire, en refusant à la physique newtonienne la capacité d'expliquer la croissance du moindre brin d'herbe (§ 75) déclare-t-il l'échec du réductionnisme? Faut-il d'autre part croire que l'explication téléologique se situe nécessairement du côté de l'anti-réductionnisme? Je me propose, dans cet article, d'examiner ces questions.

1. Réductionnisme

Par »réductionnisme«, j'entends la position théorique qui prétend être à même, par le seul recours aux lois physico-chimiques, d'expliquer parfaitement les éléments constitutifs et spécifiques du vivant. De ce point de vue, la biologie ne représente pas une science autonome par rapport à la physique ou à la chimie, la méthode de ces dernières étant parfaitement adéquate à ses fins.¹ Néanmoins, certains biologistes continuent à considérer que le principe d'explication du vivant ne se laisse pas réduire à des lois physico-chimiques et qu'il fait inévitablement appel à des expressions ayant recours au vocabulaire intentionnel. Selon eux, les processus vivants possèdent *prima facie* un caractère intentionnel: les organismes sont capables d'auto régulation, de reproduction, d'adaptation, etc., activités qui font référence à des buts à atteindre dans un temps ultérieur. De plus, et ceci aura son importance pour la lecture de Kant, les êtres vivants ne sont pas des »systèmes additifs« constitués de parties indépendantes (Cf. Nagel, *op. cit.*, p. 401), mais sont des totalités dont les parties reliées entre elles constituent une unité interne.

La question qui se pose alors est de savoir si le recours au vocabulaire intentionnel pour expliquer la spécificité du vivant (le recours aux explications téléologiques) exclut définitivement ou non une description des phénomènes dans des termes purement physico-chimiques. En se concentrant sur la position kantienne, il faudra se demander si, selon Kant, les jugements téléologiques

Cet article est en grande partie extrait d'une recherche encore en cours et qui devrait paraître prochainement sous le titre La nature a-t-elle une fin? Le problème de la téléologie chez Kant.

1. Cf. Ernst Nagel, *The Structure of Science. Problems in the Logic of scientific Explanation*, Londres 1961. En particulier ch. 12: »Mechanistic Explanation and Organismic Biology«, pp. 398-446.

peuvent ou non être traduits dans des jugements non-téléologiques; si, en d'autres termes, l'introduction du principe téléologique implique ou non inévitablement un non-réductionnisme. Cette question trouvera son point culminant dans la présentation et la résolution de l'antinomie, point que je laisserai de côté dans ce contexte.²

2. Causalité finale

Dans le § 65 de la KU, Kant distingue la causalité efficiente (*nexus effectivus*, qui correspond à la causalité mécanique) de la causalité finale de la façon suivante: la causalité efficiente est pensée par l'entendement comme un nexus progressif – ou »descendant«, selon l'emploi de Kant – de causes efficientes et de leurs effets, aucun effet ne pouvant être la cause de sa propre cause. En revanche, le concept de cause finale est un concept de la raison et renvoie à une cause à la fois progressive et régressive – ou »descendante« et »ascendante«: dans une telle série causale, des effets progressifs peuvent être causes de leur cause, une cause étant idéelle, l'autre réelle. Dans le § 65, cette double causalité est illustrée par l'exemple de la maison: la maison sert de cause à l'argent que les différents loyers récoltent. Cette causalité efficiente est mécanique dans le sens où l'effet n'est pas contenu dans la cause mais est produit par lui. Dans la direction ascendante, la représentation de l'objet précède son existence et la motive. L'effet est alors »contenu« dans la cause à titre de représentation ou d'idée et se trouve à ce titre anticiper sa réalisation temporelle. C'est pourquoi Kant appelle cette causalité »idéelle« puisqu'elle repose sur la projection d'une idée servant de fondement à la réalisation de l'objet. Selon cette deuxième acception, la représentation des revenus qu'apporte la maison motive la construction de celle-ci.

3. Structure spécifique de l'organisme

Pour qu'une chose puisse être considérée comme une fin de la nature, dit Kant, il faut premièrement que les parties ne soient possibles que par leur relation à tout, et deuxièmement, que les parties se lient dans l'unité d'un tout en étant réciproquement cause et effet de leur forme (§ 65). Or seule la deuxième condition caractérise spécifiquement une fin naturelle, la première pouvant en revanche être le produit d'une intention artistique ou technique. La deuxième condition permet, en effet, de rendre compte d'un produit s'organisant et se produisant lui-même, d'un organisme possédant en lui une »force formatrice« et non seulement une force motrice (*ibid.*). Dans l'organisme, nous devons penser un rapport entre le tout et les parties tel que l'idée du tout soit contenue dans les parties et réciproquement: toute partie n'existe que par et pour les autres ainsi que par et pour le tout (*ibid.*).³ Nous verrons d'ici peu les

2. Cf. mon article »Nomologie et anomie: lecture de deux antinomies« in *Revue Internationale de Philosophie*, Nr. 175, vol. 44, 4/1990, pp. 581-603.

3. Cette description est trop radicale et n'est pas correcte. On ne peut pas dire par exemple que

difficultés épistémologiques que pose cette hypothèse et comment il faut comprendre la notion de »tout«.

Dans le § 64, Kant énonce à l'aide de l'exemple de l'arbre trois caractéristiques communes à tout organisme: en se reproduisant lui-même conformément à son espèce, l'arbre n'est pas seulement cause de lui-même en tant qu'individu, mais il est également cause et effet de lui-même en tant que membre d'une espèce. Ainsi se manifeste non seulement la présence d'une fin individuelle, mais également la présence d'une fin commune aux êtres d'une même famille. D'autre part, cependant, c'est aussi en tant qu'individu qu'il se produit lui-même et c'est en vue de cette individualité que les divers éléments absorbés sont transformés. Les éléments extérieurs que l'organisme absorbe, pourraient simplement s'ajouter à lui et former un »accroissement«; or l'arbre »croît«. L'absorption de nouveaux éléments obéit aux lois mécaniques selon lesquelles à une cause correspond un effet; mais la transformation des éléments en vue du maintien de l'individualité exige la soumission du processus à un but propre à l'individu. La troisième caractéristique de l'organisme consiste en ce qu'une partie »se produit également elle-même« (§ 64 p. 287).⁴

Une des particularités de l'organisme, selon Kant, c'est que non seulement chacune de ses parties est elle aussi organisée, mais également que l'organisation de la partie porte la marque de celle du tout. C'est ce fait qui rend possible à la branche de poirier greffée sur un pommier de continuer à produire des poires ou à une partie d'un corps de prendre sur elle la fonction d'une autre partie mutilée ou encore aux racines de l'arbre de développer une forme particulière afin de contourner l'obstacle placé devant elles.⁵ La permanence de l'idée du tout dans la branche greffée, ainsi que la faculté d'adaptation dont font preuve les parties de l'organisme, démontrent leur supériorité sur le mécanisme dans lequel le rouage n'est pas informé du but que poursuit le tout et ne peut donc pas agir en fonction de celui-ci. En effet, selon la formule kantienne, la partie d'un organisme existe par et pour les autres alors qu'un rouage »n'est pas la cause efficiente de la production d'un autre rouage«, et la cause de sa production n'est pas contenue en lui (§ 65 p. 292).

L'idée d'une fin interne revêt donc une fonction centrale pour rendre compte de la spécificité de l'organisme. Pour reprendre l'exemple de l'arbre, on pourra dire que, lorsque la greffe d'un arbre fruitier sur un autre donne les fruits du premier arbre, on est conduit à interpréter cela comme si la branche greffée

les cheveux ou la couleur des yeux existent pour le tout, et entretiennent avec lui une relation de réciprocité et d'interdépendance. De même, le corps humain peut se passer d'un bras, d'une oreille, etc., sans que le tout en soit essentiellement modifié.

4. Je renvoie à la 2^{ème} édition B (1793) du texte de la KU.

5. Cf. Reinhard Löw, *Philosophie des Lebendigen*, Frankfurt am Main 1980, pp. 138-154.

suivait un but inscrit en elle. De même, lorsque les racines de l'arbre contournent le bloc de pierre qui les entrave, elles donnent l'impression, prétend Kant, d'obéir à une volonté intérieure qui ne se laisse pas dégager de la causalité aveugle du mécanisme de la nature. C'est ce qui permet à Kant de dire qu'en l'organisme, les parties ne sont possibles qu'en relation au tout, ou encore, comme il la dira surtout dans l'*Opus postumum*, que le tout précède les parties.

La spécificité de l'organisme peut dès lors être caractérisée ainsi: On dira que nous avons affaire à un être organisé autour d'une cause finale, lorsque, étant donné une partie x et le tout y, 1) x est une partie de y; 2) x est la cause de y; et 3) y détermine x.⁶

Comment peut-on avoir accès à la qualité synthétique de l'organisme? Selon Kant, «cela ne peut se faire de telle sorte que le tout comprenne le principe de la possibilité des parties (ce qui serait une contradiction dans le mode de la connaissance discursive), mais seulement de telle sorte que la *représentation* d'un tout comprenne le principe de la possibilité de sa forme et de la liaison des parties qui s'y rattachent» (§ 77 p. 349-350).

L'accès direct au caractère synthétique de l'organisme nous est interdit de par la nature de notre entendement, raison pour laquelle nous avons recours au principe téléologique ou à l'analogie avec la réalisation artistique. C'est dans le § 77, à travers l'opposition entre notre entendement discursif et un entendement intuitif, que l'on trouve des réflexions concernant les limites de notre compréhension; on peut lire par exemple que, «d'après la constitution de notre entendement un tout réel de la nature est seulement à considérer comme effet du concours des forces motrices des parties» (p. 349). D'autre part, cependant, on sait que le modèle intentionnel est inadéquat pour expliciter la «force formatrice» du vivant, grâce à laquelle celui-ci s'organise et se produit lui-même. Il est inadéquat à deux égards: premièrement parce que la force formatrice est interne et qu'il n'est donc pas identique au rapport entre l'intention et l'objet réalisé; deuxièmement, si l'on pensait la causalité finale de l'organisme sur le modèle de l'intentionnalité, il faudrait soit admettre implicitement l'existence d'un créateur qui interviendrait dans la création de chaque être vivant, soit admettre que l'organisme est animé par des désirs et poursuit des buts qu'il se donne, ce qui ne peut pas être dit des plantes p. ex. et, dans la philosophie kantienne, ne peut être dit que de l'homme.

Nous trouverons dès lors plusieurs affirmations rejetant ou mettant de côté l'idée d'une cause intentionnelle qui serait à l'origine de l'organisme. La causalité est dite être finale seulement par analogie avec la finalité intentionnelle (§ 61); «on ne veut désigner ainsi qu'une sorte de causalité de

6. Cf. Clark Zumbach, *The Transcendent Science. Kant's Conception of Biological Methodology*, The Hague, Boston, Lancaster 1984, p. 106.

nature, suivant une analogie avec la nôtre dans l'usage technique de la raison« (§ 68, p. 309). »Pour demeurer très exactement dans ses limites la physique fait entièrement abstraction de la question de savoir si les fins naturelles sont intentionnelles ou non (*ibid.*, p. 307).

Pourtant, Kant ne cesse de réitérer que la structure de notre entendement nous contraint à nous représenter un tel processus final selon le modèle intentionnel: »il est indispensable pour nous de mettre au principe de la nature le concept d'une intention, si nous voulons seulement l'étudier dans ses produits organisés par une observation suivie« (§ 75, p. 334). Et puisqu'il ne nous est pas possible d'observer une liaison finale dans la nature, »il est nécessaire (...) d'en rechercher le principe suprême dans un entendement originaire et tant que cause du monde« (§ 77, p. 354). »Etant donné la nature de l'entendement humain on ne peut pour la possibilité d'être organisés dans la nature admettre aucune autre cause qu'une cause agissant intentionnellement (...)« (§ 78, p. 360).

Si le modèle intentionnel est inadéquat puisqu'il ne rend pas parfaitement compte d'une caractéristique spécifique au vivant, à savoir sa capacité d'autoproduction et d'auto-régulation, il nous est néanmoins, selon Kant, impossible de nous en passer.

4. Détermination des parties par le tout

Avant d'aller plus loin, il faut encore revenir sur l'interprétation de la formule apparemment contradictoire suivant laquelle le tout est dit déterminer les parties. Cette formule pose des difficultés épistémologiques importantes. Faut-il comprendre la notion de »tout« dans le sens d'une cause idéale au dans le sens d'une cause réelle?

Marc-Wogau a très clairement caractérisé la difficulté:⁷ lorsque l'on pense l'organisme comme si la représentation de la fin était le principe déterminant de son organisation, nous avons affaire à la relation suivante: $Rb \rightarrow a \rightarrow b$. Il y a entre a et b une causalité mécanique (*nexus effectivus*) et entre Rb (la représentation de b) et b une causalité téléologique (*nexus finalis*). Lorsqu'on pense en revanche l'organisme comme étant cause et effet de lui-même, nous avons affaire à la relation suivante: $b \rightarrow a \rightarrow b$, ce qui est parfaitement contradictoire du point de vue d'une causalité mécanique, un état de chose ne pouvant pas en même temps être antécédent et conséquent d'un autre état de chose. Cette version n'est donc pas conciliable avec le point de vue mécanique.

D'autre part, la relation $b \rightarrow a \rightarrow b$ avait été interprétée comme caractérisant le fait que l'organisme (ici b) est cause et effet de lui-même. Comment comprendre cette dernière affirmation? Est-ce tout l'organisme qui est cause et effet de lui-même, auquel cas, nous avons véritablement affaire au paradoxe

7. Konrad Marc-Wogau, *Vier Studien zu Kants Kritik der Urteilskraft*, Recueil de travaux publié par l'université d'Uppsala 1938², p. 204 ss.

logique mentionné, ou est-ce qu'il faut plutôt dire que l'organisme est le produit de ses parties, elles-mêmes étant cependant déterminées par l'information (génétique) régissant le tout? Même dans ce cas, nous aurions toujours affaire, selon la version kantienne, à une causalité réciproque entre parties et tout (§ 65), de telle sorte que l'existence de l'effet présuppose celle de la cause et inversement. Il s'ensuit, comme le fait remarquer Marc-Wogau, le paradoxe suivant: avant que a existe, b doit exister et inversement.

En réalité, lorsqu'on dit que l'organisme est le produit de ses parties, il faut admettre que nous n'avons pas affaire à une identité entre les deux b: ce qui produit n'est ni identique avec ce qui est produit ni simultané; s'il est vrai que l'arbre se produit lui-même en tant qu'individu, il n'est pas vrai pour autant que le même arbre se trouve aux deux termes de la causalité. L'expression »une chose existe comme fin naturelle, lorsqu'elle est *cause et effet d'elle-même*« (§ 64) ne peut donc pas être prise au pied de la lettre. Il n'en reste pas moins vrai que l'organisme, dans le schéma kantien, doit être caractérisé comme suivant une finalité interne dans la mesure où il est en même temps son propre moyen et sa propre fin, c'est-à-dire dans la mesure où il ne doit pas son organisation à une intention qui lui est extérieure.

Dire que le tout détermine et est contenu dans les parties revient donc à dire que le tout est contenu analytiquement dans les parties, c'est-à-dire que l'analyse des parties révèle la présence du tout. Cette idée trouve l'illustration la plus parlante dans la nature des cellules formant un organe: l'analyse des cellules permettant de savoir à quel organe nous avons affaire, chaque cellule étant déterminée par la fonction que le tout revêt. Ainsi, quoi qu'identiques et prêtes à revêtir n'importe quelle fonction, les premières cellules se spécifient rapidement et sont déterminées par la fonction qu'elles doivent remplir au sein d'un organe. Dans ce sens, on peut comprendre l'hypothèse selon laquelle c'est bien le tout et non sa représentation qui détermine les parties qui le composent. On peut même comprendre la formule selon laquelle le tout est contenu dans les parties, pour autant qu'on n'interprète pas le tout comme étant l'organisme lui-même; par là on n'entend bien sûr pas le tout en tant qu'organe – la foie n'est pas contenu dans les cellules – mais en tant qu'information génétique.⁸

8. Il est bien évident que les connaissances biologiques de son temps ne permettaient pas à Kant d'expliquer le comportement du vivant dans son évolution en termes de programmation génétique. En s'appuyant sur J. Fr. Blumenbach, Kant défend une théorie épigénétique (KU p. 376). On peut appeler ce système, dit Kant, »le système de la *préformation générique*, parce que la faculté productrice des êtres qui engendrent, donc leur forme spécifique, était préformé *virtualiter* d'après les dispositions internes finales, qui étaient échues à leur race« (*ibid.*). Pour plus de précisions sur l'état des connaissances biologiques et sur les théories qui ont influencé Kant, cf. Emil Ràdl, *Geschichte des biologischen Theorien in der Neuzeit*, 2 vol., Leipzig 1909/1913; Erich Adickes, *Kant als Naturforscher*, 2 vol., Berlin 1925; Peter McLaughlin, *Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft*, Bonn 1989.

Mais si cette interprétation va dans le sens de ce Kant pouvait entendre, compte tenu des connaissances de l'époque, c'est-à-dire si, dans l'organisme, c'est bien le tout et non sa représentation qui est la condition de possibilité de la structure finale des parties, pourquoi est-ce que Kant affirme qu'«une idée doit être au fondement de la possibilité du produit de la nature»?

C'est qu'il faut différencier ici entre deux points de vues épistémologiques: l'un portant sur les conditions de production de l'objet, et l'autre sur les conditions de sa compréhension. Une idée est nécessaire non pas pour la constitution de l'organisme – qui serait alors pensé comme oeuvre d'art, produit d'une rationalité externe – mais pour la représentation qu'on s'en fait. L'idée du tout n'est donc pas ici la cause de la liaison entre les parties, mais »principe de connaissance pour celui qui juge« (§ 65, p. 291).⁹

Un deuxième point à relever concerne la nature de la causalité. S'il est vrai que dans l'organisme, le tout détermine et est contenu dans les parties, on devra en conclure que nous avons affaire à la fois à une causalité mécanique – les parties sont cause et effet les unes des autres et sont la cause de la production du tout – et à une causalité finale – le tout est cause déterminante des parties.¹⁰ Cette double causalité illustre le double rapport du tout et des parties, suivant que le premier est pensé comme le produit ou la condition de possibilité de celles-ci. En tant que *produit naturel*, il est nécessaire que l'on puisse se représenter l'organisme comme suivant également la causalité mécanique, c'est-à-dire comme étant l'effet de la coordination de ses parties.¹¹ La causalité mécanique et la causalité finale ne sont donc pas en soi antinomiques, mais elles peuvent être au contraire complémentaires.

Est-ce que lorsqu'on considère l'organisme comme cause de lui-même, on le considère nécessairement comme suivant une causalité finale? L'explication mécanique est-elle par principe incapable de rendre compte de l'auto-organisation du vivant ou est-ce que cette incapacité est liée à l'état de la science? Ou encore, faut-il dire que l'explication mécanique est déficiente

9. Lorsque la chose est pensée comme comprise sous une idée qui la détermine, elle est une oeuvre d'art, c.à.d. »le produit d'une cause raisonnable, distincte de la matière de ce produit (des parties) (...)«. En revanche, »si une chose, en tant que produit naturel, doit envelopper en elle-même et en sa possibilité interne une relation à des fins, c'est-à-dire être possible simplement en tant que fin naturelle et sans la causalité des concepts d'un être raisonnable lui étant extérieur« (...) (*ibid.*), l'idée du tout n'est plus alors cause, mais principe de connaissance pour celui qui juge. Cf. également Marc Wogau, *Vier Studien...*, *op. cit.*, p. 196 ss.

10. Cf. Marc-Wogau, *op. cit.*, p. 194, ainsi que la troisième étude p. 214 ss.

11. »Mais le principe suivant lequel tout ce que nous admettons comme appartenant à cette nature (*phaenomenon*) et comme produit de celle-ci, doit être pensé par nous comme lui étant lié d'après des lois mécaniques, conserve néanmoins toute sa force, parce que sans forme de causalité, des êtres organisés comme fins de la nature ne pourraient être aussi des produits de la nature« (KU § 81, p. 375).

étant donné la nature de notre entendement? Kant défend-il une conception non-réductionniste du vivant? Et si oui – ce que nous savons déjà – quelle est la nature de ce non-réductionnisme?

5. *Le non-réductionnisme kantien*¹²

On sait déjà pourquoi Kant considère que le principe téléologique est nécessaire et incontournable pour comprendre le vivant, et pourquoi, selon lui, aucune raison humaine »ne peut espérer comprendre à partir de simples causes mécaniques la production du moindre brin d'herbe« (§ 77, p. 353).

Pourtant, on sait également, par ailleurs, que l'interprétation téléologique ne fournit pas d'explication scientifique. Sans le recours au principe mécanique, dit Kant, il ne peut pas y avoir une connaissance de la nature proprement dite (§ 79; § 81). Poser des fins aux produits de la nature, peut-on même lire, n'appartient proprement qu'à la description de la nature, mais »ne donne aucun éclaircissement sur la production et la possibilité interne de ces formes, ce qui est cependant l'objet propre de la science théorique de la nature« (§ 79). En clair, si l'on veut faire de la science, il ne faut pas vouloir expliquer les phénomènes à l'aide du principe téléologique. Tout au plus l'interprétation téléologique fournit-elle un autre type d'explication à laquelle le mécanisme n'a pas accès.

Mais le principe mécanique est-il capable de fournir des explications là où le principe téléologique est insuffisant? N'a-t-il pas justement été dit que le principe téléologique doit être introduit pour rendre compte de la spécificité de l'auto-production (et de la reproduction) de l'organisme, ainsi que pour expliquer la possibilité interne de sa forme.

Revenons sur les raisons qui font que, selon Kant, il est indispensable de recourir au principe téléologique pour comprendre le vivant. Pourquoi Kant affirme-t-il qu'il serait absurde d'espérer vouloir un jour comprendre la production, ne serait-ce que d'un brin d'herbe, par des lois naturelles? Cette impossibilité provient-elle de la structure du vivant ou de la structure de l'esprit humain? Et si elle provient de la structure du vivant, faut-il affirmer que l'impossibilité de substituer l'explication mécanique à l'explication téléologique est structurelle et définitive ou qu'elle est relative au niveau des connaissances scientifiques?

Les explications de Kant ne fournissent pas de réponse claire. Du fait que le principe téléologique est présenté comme une maxime de la raison, on peut avoir l'impression qu'il relève de l'intérêt de la raison – et donc de la perspective qu'elle adopte sur le monde – de choisir le point de vue final ou le point de vue mécanique. Autrement dit, l'un ou l'autre point de vue dépend de

12. Cf. Clark Zumbach, *The Transcendent Science. Kant's Conception of Biological Methodology*, *op. cit.*

ce que l'on recherche: si l'on cherche à fournir une explication scientifique des phénomènes naturels, il faudra s'en tenir aux lois physico-chimiques et donc au point de vue mécanique. En revanche, si l'on veut donner un sens à la cohérence que l'on observe dans les lois empiriques ou entre les phénomènes, il faudra adopter l'idée d'une cause première intentionnelle du monde. C'est dans ce sens que l'on peut lire le § 78, où il est question d'unifier les deux principes: »il importe infiniment à la raison de ne pas négliger le mécanisme de la nature dans ses productions et de ne pas le laisser de côté dans l'explication de celles-ci, parce que sans celui-ci on ne peut rien comprendre à la nature des choses. (...) D'un autre côté, c'est une maxime tout aussi nécessaire de la raison que de ne pas négliger le principe des fins dans les produits de la nature (...)« (p. 354-355). Les deux perspectives sont toutes aussi indispensables l'une que l'autre, si l'on tient compte des différents regards que l'on porte sur les choses; mais dans un cas comme dans l'autre, l'adoption de la perspective relève d'un *choix* épistémologique. La compatibilité des deux principes est résolue ainsi: le principe téléologique n'exclut pas l'explication mécanique, qui seule est véritablement scientifique et qui, de plus, est la seule à considérer un produit comme étant strictement *naturel*, l'explication téléologique faisant recours à un principe suprasensible (cf. § 78, p. 360); mais d'autre part, l'étude du vivant à l'aide des lois physiques ne dispense pas d'avoir recours à l'explication finale (§ 77, p. 352-353).

Cette lecture ne parlerait toutefois pas en faveur d'un non-réductionnisme scientifique.

Mais en est-il toujours ainsi dans le texte? Est-ce que l'attitude scientifique peut opérer de manière satisfaisante en se passant du principe téléologique, lequel se range du côté de la métaphysique? On sait déjà que ce n'est pas le cas et que, si elle veut expliquer la possibilité du vivant, la science doit, selon Kant, également faire appel à l'explication par les causes finales: A partir de là, il faut se demander quelle est la raison de cette nécessité. Provient-elle de la structure interne du vivant ou de la nature de notre faculté de connaître? Autrement dit, le non-réductionnisme kantien est-il un non-réductionnisme *ontologique* ou *épistémologique*?

a) Non-réductionnisme épistémologique

La plupart des occurrences parlent en faveur d'un non-réductionnisme épistémologique: étant donné la nature de notre entendement, le principe téléologique est indispensable pour expliquer la possibilité des organismes (cf. § 78, p. 360). Il est même »essentiellement nécessaire«, du fait que l'idée des produits organisés est impossible si la pensée d'une production intentionnelle n'y est pas liée (§ 75, p. 334; cf. également le passage cité plus haut § 77, p. 353). Néanmoins, étant donné que nous n'avons pas accès à une autre forme de raison, il n'est pas exclu que la production du vivant s'effectue malgré tout suivant les lois physico-chimiques. C'est pourquoi la prudence critique exige

que l'on se contente de considérer le vivant »comme si« il obéissait à une causalité finale, c'est-à-dire, suivant les acceptions, comme s'il était à lui-même sa propre fin, ou comme s'il était pensé par une raison supérieure. Quoi qu'il en soit, alors que la première justification du principe téléologique reposait sur un simple intérêt de la raison, intérêt qui *côtoie* seulement l'intérêt scientifique, cette deuxième justification se présente sous un jour beaucoup plus radical et laisse entendre que, au mieux, il y a une *complémentarité* des deux modes d'explication, l'explication mécanique ne pouvant toutefois pas se passer de l'explication téléologique. Dans ce cas, on a affaire à un non-réductionnisme radical, relatif à la nature de notre entendement. De plus, les assertions que nous avons relevées montrent que, vu que notre incapacité d'expliquer la production du vivant à partir des causes mécaniques n'est pas relative à un degré de compétence, degré que l'on pourrait espérer un jour dépasser, le non-réductionnisme épistémologique kantien peut être considéré comme étant effectivement radical.

b) Non-réductionnisme ontologique

Il faut maintenant voir s'il n'y a pas également des éléments du texte qui parlent en faveur d'une nécessité ontologique – c'est-à-dire relative à la nature de l'objet – d'avoir recours à une explication téléologique. On pourra rétorquer que les deux nécessités vont de paire: ce sont les caractéristiques particulières du vivant qui font en sorte que notre entendement doit nécessairement recourir, pour les comprendre, à une explication faisant intervenir la causalité finale. Certes, mais ce sont deux choses toutes différentes, de prétendre que la nature ontologiquement finale de l'organisme fait en sorte qu'une explication uniquement physico-chimique est principiellement vouée à l'échec, ou de prétendre que l'état des connaissances scientifiques fait en sorte que l'explication physico-chimique est insuffisante, insuffisance qui n'est peut-être que provisoire. Or la difficulté du texte provient de ce que, là encore, on trouve une réponse positive pour les deux branches de l'alternative, sans compter que, dans certains cas, on ne peut tout simplement pas trancher. Voyons ces deux branches d'alternative:

1) Non-réductionnisme ontologique provisoire:

Je commence par la deuxième branche de l'alternative: le développement des sciences pourrait permettre l'élimination du recours au principe téléologique.

On ne trouve aucune assertion étayant une telle affirmation. Néanmoins, il est clair que, comme nous l'avons déjà souligné, Kant réserve à la seule approche mécanique le statut de science: on ne gagne rien pour la théorie de la nature lorsqu'on la considère d'après le rapport réciproque des fins, peut-on lire dans le § 79. C'est pourquoi il est nécessaire de pousser l'explication mécanique le plus loin possible (§ 78; § 80). Et puisqu'il n'est pas dans nos moyens de prouver l'impossibilité de la production des organismes par les seules lois

physico-chimiques (par le mécanisme), il n'est pas insensé de vouloir s'en tenir un jour uniquement à ce principe: de la matière brute, en effet, et de ses lois mécaniques, »semble dériver toute la technique de la nature, qui nous est si incompréhensible dans les êtres organisés, que nous nous *croions obligés* de concevoir à cet effet un autre principe« (§ 80, p. 369; je souligne, VZ). C'est dans ce sens également qu'il faut lire la maxime du jugement réfléchissant suivant laquelle je dois toujours réfléchir sur les événements d'après le principe du simple mécanisme de la nature »et par conséquent que je dois suivre ce principe aussi loin que je le puis, parce que si on ne le met pas au fondement de la recherche, il ne peut y avoir aucune connaissance de la nature proprement dite« (§ 70 p. 315). On retrouve ici l'unification des deux principes téléologique et mécanique dont il a été question plus haut: seul ce dernier donne lieu à une connaissance de la nature à proprement parler, c'est-à-dire à une science naturelle. Il est donc sensé, et même conseillé, d'interpréter tous les phénomènes naturels à la seule lumière des lois physico-chimiques et d'espérer pouvoir un jour aligner la biologie aux sciences exactes. La perspective téléologique ne sera néanmoins pas écartée; on y recourra »occasionnellement«, en vue d'obtenir un tout autre type d'explication. Les deux perspectives ne se font ainsi aucune concurrence, la maxime téléologique ne prétendant pas que les organismes soient impossibles suivant le seul mécanisme (*ibid.*).

Comme on le sait déjà, on trouve cependant sous la plume de Kant des assertions laissant entendre que, au contraire, le réductionnisme scientifique ne peut pas s'appliquer à la biologie et que l'explication téléologique demeure incontournable. C'est la deuxième branche de l'alternative vers laquelle je me tourne.

2) Non-réductionnisme ontologique définitif:

La nature ontologiquement finale de l'organisme fait en sorte qu'une explication uniquement physico-chimique est principiellement vouée à l'échec.

La plus grande partie des formules justifiant la causalité finale sont en faveur de cette interprétation non réductionniste. Mais, comme il a déjà été dit, les raisons sont surtout des raisons épistémologiques et non ontologiques. Or on veut montrer ici que l'adoption du principe téléologique n'est pas seulement indispensable pour notre faculté de juger, c'est-à-dire d'un point de vue subjectif, mais qu'elle l'est également d'un point de vue objectif.

Or, certaines assertions trahissent une ontologisation du principe qui ne devrait valoir que régulativement. Ainsi, p. ex., après avoir conseillé de ne pas chercher à interpréter comme téléologique toute technique de la nature, et d'essayer d'abord d'expliquer les phénomènes pas les lois physiques, Kant continue en disant que »vouloir pour cette raison exclure le principe téléologique et là où la finalité se montre (...) vouloir toujours cependant suivre le simple mécanisme, c'est là ce qui doit obliger la raison à errer dans le

domaine du fantastique (...)» (§ 78, p. 355, je souligne, VZ). Mais sous quelle forme cette finalité se montre-t-elle?

Rappelons-en brièvement les trois critères principaux caractérisant l'organisme: 1) la chose doit être cause et effet d'elle-même; 2) ses parties ne sont possibles que par leur relation au tout; 3) ses parties et le tout sont réciproquement cause et effet de leur forme. Or ces trois caractéristiques du vivant font appel à la causalité finale. En effet, toutes reposent sur l'idée d'un tout déterminant a priori la forme et la liaison des parties et donc sur la référence à une intentionnalité – ou au moins à une «quasi-intentionnalité». Néanmoins, toutes les trois caractéristiques ne mettent pas le mécanisme en échec, et la question demeure encore ouverte de savoir si le recours à l'intentionnalité ne peut pas être écartée et remplacée par une explication mécanique. Voyons les trois cas:

1) Un mécanisme peut-il être cause et effet de lui-même?

On se souvient que Kant explique le fait d'être à la fois cause et effet par l'image du loyer qui est à la fois la cause et l'effet de l'édification d'une maison. Plus précisément, c'est la représentation du loyer qui en est la cause, raison pour laquelle la causalité finale est également appelée une causalité intentionnelle. Puisque cependant nous ne pouvons pas évoquer une causalité intentionnelle pour expliquer la structure interne de l'organisme, on dira qu'il est cause et effet de lui-même s'il se comporte comme s'il possédait une intention – celle p. ex. de se maintenir dans un certain état –, et cela du fait qu'il possède un système de 'feedback'. Prenons comme exemple d'un tel système, le système assurant au sang une proportion constante d'eau:¹³ dans un corps humain normal, la proportion d'eau dans le sang est de 90%, proportion qui demeure constante, malgré les continuelles influences qui pourraient l'altérer. On peut considérer le maintien de cette proportion comme étant le but *b* que poursuit le système. Deux ensembles d'organes surtout assurent cette stabilité: les reins, qui réduisent la concentration d'eau dans le sang, et la peau ainsi que les muscles qui peuvent y injecter de l'eau accumulée en réserve. On peut appeler *K* la variable indiquant la quantité d'eau à éliminer, et *M* celle indiquant la quantité à injecter. Ces deux variables sont indépendantes l'une de l'autre. Si une personne boit, la fonction *K* augmente alors que c'est la fonction *M* qui augmente si p. ex. la personne transpire. Le système est dit être dirigé vers *B* dans la mesure où l'intervention de *K* ou de *M* ne tient pas du hasard mais que, à l'intérieur de certaines limites à ne pas dépasser, elle est proportionnelle aux variations que le système peut subir, et cela de façon persistante. Traduit dans le vocabulaire kantien, la fonction *K*, p. ex., est la cause de *B*, mais *B* peut également être décrit comme l'effet de *K*.

13. Cf. Ernst Nagel, «Teleology Revisited. Goal-directed processes in biology». In *The Journal of Philosophy*, vol. 74, Nr. 5, mai 1977, pp. 261 s.

Or il saute aux yeux qu'on peut également décrire dans les mêmes termes un système thermostatique par exemple. *B* correspondrait à une certaine température stable, *K* représenterait une variable indiquant l'augmentation de la température causée par un corps chaud s'activant au moment où la température du système baisse, et *M* représenterait une variable indiquant une baisse de température causée par l'activité d'un corps refroidissant. Et un tel système obéit bien évidemment à des lois physiques, c'est-à-dire, dans la terminologie kantienne, à la causalité mécanique.

2) Les parties de l'organisme ne sont possibles qu'en relation au tout.

Il faut comprendre cette relation comme celle entre l'idée d'un tout et ses parties, relation finale dans laquelle l'idée précède et détermine les parties. Or, tant que cette relation n'est pas explicitement définie comme étant interne à l'organisme, il est possible de s'imaginer, à la place de celui-ci, un mécanisme – comme par exemple une montre – dont les parties ont été mises ensemble en vue d'une certaine fonction que le tout doit remplir. C'est pourquoi, pour cerner davantage la spécificité de l'organisme, Kant rajoute la troisième condition faisant état d'une force productrice interne, par laquelle chaque partie est dite produire les autres et réciproquement. L'organisme n'est pas seulement organisé mais il s'organise lui-même. Nous avons ainsi affaire à la troisième proposition.

3) Dans l'organisme, les parties et le tout sont réciproquement cause et effet de leur forme.

Si les caractéristiques 1) et 2) ne sont pas incompatibles avec la causalité mécanique, et donc pourraient très bien être expliquées par elle, la troisième caractéristique ne peut être expliquée qu'en ayant recours à la causalité finale, la causalité mécanique (efficiente) excluant a priori qu'une cause (ici le tout), puisse être à la fois condition de possibilité et produit de ses effets.

«Or, que le tout soit la cause de la possibilité de la causalité des parties, voilà qui est tout à fait contraire à la nature des causes physiques mécaniques (...); cela étant, il est clair que s'il y a de tels produits dans la nature, il est impossible de se mettre en quête de leur constitution de leur cause, même en s'en tenant à l'expérience (...), sans se les représenter dans leur forme et leur causalité comme déterminées d'après un principe des fins» (Première introduction, AA XX § IX, p. 236).

D'après cette formule, il va sans doute que Kant défend également un non-réductionnisme ontologique.

Nous avons déjà vu l'aporie d'une interprétation qui voudrait voir le même tout comme étant à la fois cause et effet d'un processus. Puisque toutefois nous ne voulions pas interpréter cette relation finale comme étant intentionnelle, où le «tout» est compris comme étant une représentation ou une idée, nous avons proposé de la comprendre sur le modèle de la programmation génétique,

inconnue de Kant. Or si le développement des informations génétiques dans la croissance du vivant se poursuit suivant les lois mécaniques – pour autant que nous ayons affaire à un programme »clos«, c'est-à-dire parfaitement déterminé, le programme »ouvert« permettant l'incorporation postérieure d'informations additionnelles acquises par l'expérience ou par l'apprentissage¹⁴ – nous concevons un tel processus comme étant guidé par un programme. Et ce programme ne contient pas seulement les »instructions« pour achever le but qu'il prescrit, mais il comporte les informations nécessaires pour garantir la stabilité du processus malgré les fluctuations internes et externes. Or, et c'est là à mon avis le point que Kant veut défendre, si un tel processus implique la causalité mécanique, et si même on ne peut exclure qu'il suive entièrement les lois physico-chimiques (§ 71), nous ne pouvons faire autrement que de définir sa spécificité en ayant recours au vocabulaire téléologique. Néanmoins, par là, on écarte la question de savoir si le processus est ou non intentionnel.

En résumé, nous pouvons tirer les conclusions suivantes:

Tout en maintenant que le jugement téléologique n'est pas un jugement scientifique, Kant affirme à la fois que:

- a) l'explication mécanique est la seule approche à proprement parler scientifique de la nature et que sans elle on ne peut espérer comprendre la nature des choses (§ 78);
- b) le principe téléologique ne peut néanmoins pas être écarté pour comprendre la structure particulière du vivant;
- c) il serait même absurde d'espérer vouloir un jour comprendre la production d'organismes par des lois naturelles (§ 75);
- d) étant donné a), il est toutefois nécessaire de pousser l'explication mécanique le plus loin possible (§ 70; § 78);
- e) la nécessité d'adopter un principe téléologique pour comprendre le vivant est inhérente à la nature de notre entendement;
- f) la caractéristique ontologique selon laquelle, dans l'organisme, les parties et le tout sont réciproquement cause et effet de leur forme, ne peut être expliquée qu'en ayant recours à la causalité finale, la causalité mécanique, selon Kant, excluant a priori que le tout soit à la fois condition de possibilité et produit de ses effets.

Malgré certaines affirmations qui contribuent à entretenir un certain flou dans sa position fondamentale; Kant peut-on dire, soutient une position non réductionniste radicale par rapport aux sciences du vivant, en s'appuyant à la fois sur des considérations épistémologiques et ontologiques. Si c'est bien le cas, il s'en suivra alors inévitablement une autre lecture de la solution de l'antinomie que celle que Kant nous propose. En effet, les deux formes de

14. Cf. Ernst Nagel, »Teleology Revisited«, *op. cit.*, p. 268.

non-réductionnisme impliquent qu'une explication physico-chimique, opérant *seulement* à l'aide du principe mécanique de causalité, est vouée principiellement à l'échec. La *complémentarité* des deux principes mécanique et téléologique est donc nécessaire. Or, dans la présentation de l'antinomie qui se produit entre la thèse du mécanisme et l'antithèse de la finalité, Kant affirme d'une part que toute production naturelle doit être jugée possible d'après *de simples* (blos) lois mécaniques (thèse), tout en plaidant pour la nécessité d'introduire «une *toute autre* loi de causalité» (antithèse; je souligne, VZ), celle des causes finales. Formulées ainsi, il est visible que les deux maximes s'excluent l'une l'autre et que même leur status régulateur ne permet pas de penser à une complémentarité possible. Mais il s'agit là d'un autre enjeu.

Num propter vitam vivendi perdere causas

Alenka Zupančič

«C'est un souci tout à fait vain que de croire que privée de tout ce qui peut la recommander aux sens, la loi morale ne rencontrerait qu'une approbation froide et sans vie et ne s'accompagnerait ni de force impulsive, ni d'émotion. C'est tout le contraire; car lorsque les sens ne voient plus rien devant eux et que cependant demeure l'idée de la moralité, qui ne peut être ni méconnue ni détruite, il serait bien plutôt nécessaire de modérer l'élan d'une imagination sans limites, pour ne pas la laisser croître jusqu'à l'enthousiasme».

Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*

Dans ce texte, je vais aborder la philosophie pratique d'Emmanuel Kant à travers la critique lacanienne essayant de proposer une ligne possible de la «défense» de Kant. L'enjeu de mon argumentation ne sera pas de montrer que Lacan a eu tort, mais plutôt de relire certains passages de la philosophie kantienne comme une réponse, avant la lettre, aux «attaques» de Lacan. Je ne prétends pas à traiter, dans ce petit texte, tous les aspects de la critique lacanienne, je vais me limiter à quelques-uns. Ce que je voudrais montrer n'est «prouvable» qu'à travers une lecture «comparative» de Kant et Lacan. Pour cette raison, je prie le lecteur de me pardonner le fait qu'on trouve, dans ce texte, un assez grand nombre de citations.

*

Il y a quelques passages où la critique lacanienne fait tout simplement tort à Kant. C'est à dire que Lacan attribue à Kant quelque chose qu'il n'a jamais soutenu ou il lui attribue une attitude contradictoire à plusieurs de ses proclamations. Un tel exemple serait l'allusion que Lacan fait, dans *Kant avec Sade*, à la rhétorique de la conscience (et «voix») morale, l'allusion à laquelle Bernard Baas a répondu dans son texte «Le désir pur»:

On ne trouve, dans le texte de Kant, aucune rhétorique de la 'conscience morale' (ce serait alors, en allemand, Gewissen et non Bewusstsein) ni de la 'voix du devoir'. C'est dans la 'Profession de foi du vicaire savoyard' que retentit le fameux: 'Conscience! conscience! instinct divin, immortelle et céleste voix!' (Rousseau, l'Emile, éd. Garnier-Flammarion, p. 378). Rien de tel chez Kant. Même son lyrisme occasionnel reste strictement cohérent à la froide rigueur de l'Analytique: 'O devoir! nom grand et sublime, tu ne comprends en toi rien qui plaise, rien qui s'insinue par flatterie, mais tu exiges la soumission', C.R.Ptque, p. 98.¹

1. Bernard Baas, «Le désir pur», *Ornicar?* no. 43, hiver 87-88, Navarin, Paris 1988.

Ce type de «fausses rencontres» ne sera pas l'enjeu de ce texte, car ce sont surtout les points où la critique de Lacan porte atteinte au «torse» de la philosophie pratique kantienne, qui nous intéresseront ici. Cependant, je vais commencer par un passage de l'interprétation lacanienne d'*Antigone*, un passage qu'on peut encore ranger parmi les attaques contre un faux destinataire. C'est un passage décisif, car si Lacan avait raison sur ce point, notre tentative de proposer une lecture «lacanienne» de Kant serait bloquée dès le début. Voilà le passage en question:

Remarquez que son langage (i.e. le langage de Créon) est parfaitement conforme à ce qui dans Kant s'appelle le concept, Begriff, du bien. C'est le langage de la raison pratique. Son interdiction concernant la sépulture refusée à Polynice, traître, ennemi de la patrie, est fondée sur le fait qu'on ne peut pas également honorer ceux qui ont défendu la patrie et ceux qui l'on attaquée. Du point de vue kantien c'est bien une maxime qui peut être donnée en règle de la raison ayant valeur universelle.²

Malheureusement, Kant ne nous a pas laissé son interprétation d'*Antigone* qui pourrait rendre plus facile notre tâche de comprendre la relation de l'«éthique lacanienne» et de l'éthique kantienne. La possibilité que Kant aurait tenu l'acte d'*Antigone* pour un acte éthique ne me semble pas du tout exclue, même en ce qui concerne l'épreuve de l'universalité – quoique, peut-être, pour des raisons différentes de celles qui fondent la position de Lacan. Kant pourrait dire, par exemple, qu'*Antigone* se met en défense de ce qu'il y a d'humain dans (chaque) homme en dehors de la question s'il est un traître ou non, qu'elle se met en défense de cette quelque chose «en homme plus qu'homme», en défense de ce qui reste de l'homme au-delà de toute détermination symbolique. Il faut punir le traître (et c'est l'affaire d'une législation positive), mais l'homme, il faut l'inhumer. Or, pour ne pas se perdre sur le territoire obscur de ce que Kant pourrait dire, il vaut mieux s'en tenir à ce qu'il a effectivement dit. Et là, il y a au moins deux raisons pour lesquelles la critique de Lacan n'atteint pas son destinataire:

1) Créon, Créon le souverain, se trouve du côté de la légalité, du côté juridique, du côté des lois, c'est à dire du côté de ce que Kant appelle *l'état juridico-civil*. Celui-ci n'est pas, et ne doit pas être, mis au même niveau que le domaine moral ou éthique. D'après Kant, on ne doit pas confondre la légalité et la moralité, car la confusion de la visibilité de l'action politique et du caractère invisible de l'intention morale, serait catastrophique. «...malheur au législateur qui voudrait établir par la contrainte une constitution à fins éthiques, car non seulement il ferait ainsi le contraire de cette constitution, mais de plus il saperait sa constitution politique et lui ôterait tout solidité.»³

2. Jacques Lacan, *L'éthique de la psychanalyse*, Seuil, Paris 1986, p. 301.

3. Emmanuel Kant, *La Religion dans les limites de la simple raison*, trad. J. Gibelin, Vrin, Paris 1983, p. 127.

Dire que le langage de Créon est le langage de la raison pratique, c'est méconnaître cet écart, sur lequel Kant pourtant insiste. Il se peut que les deux langages soient »semblables«, cependant, les lieux de l'énonciation sont tout à fait différents. L'éthique, chez Kant, c'est quelque chose qu'on ne peut pas sanctionner par une législation positive ou exercer une pression sur quelqu'un au nom des fins éthiques. Lacan lui-même est bien conscient de ce fait lorsqu'il affirme trois ans plus tard, dans *Kant avec Sade*:

*Nulle légalité positive ne peut décider si cette maxime peut prendre rang de règle universelle, puisque aussi bien ce rang peut l'opposer éventuellement à toutes.*⁴

2) Le fondement de la philosophie pratique de Kant n'est ni le concept du bien, ni le bien commun, mais l'impératif catégorique en tant que la forme pure de la législation (morale), à laquelle rien ne doit précéder. Le concept du bien est un concept *dérivé*, et il ne se rapporte qu'à la *manière* dont le sujet agit. Le concept du bien doit »être dérivé d'une loi pratique antérieure«⁵. »Ce bien et ce mal se rapportent donc à proprement parler aux actions, et non à l'état de sensibilité de la personne, et, s'il devait y avoir quelque chose qui soit bon ou mauvais absolument (...), ou qui doive être tenu pour tel, ce serait seulement la manière d'agir, la maxime de la volonté, (...), mais nullement une chose.«⁶

Sur ce plan, rien n'est moins certain que la constatation que l'éthique kantienne soit placée du côté de Créon.

Passons maintenant aux reproches plus particuliers, plus concrets, que Lacan lance contre Kant. Commençons par sa célèbre critique d'apologue kantien du gibet.⁷ A propos de cet apologue, Lacan fait, entre autres, la remarque suivante:

Mais il se pourrait qu'un tenant de la passion, et qui serait assez aveugle pour y mêler le point d'honneur, fit problème à Kant, de le forcer à constater que

4. J. Lacan, »Kant avec Sade«, *Ecrits*, Seuil, Paris 1966, p. 769.

5. E. Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. Luc Ferry et Heinz Wismann, Gallimard, Paris 1985, p. 88.

6. *Ibid.*, p. 91.

7. »Supposez que quelqu'un prétend ne pouvoir résister à sa passion, lorsque l'objet aimé et l'occasion se présentent est-ce que, si l'on avait dressé un gibet devant la maison où il trouve cette occasion, pour l'y attacher immédiatement après qu'il aurait satisfait son désir, il lui serait encore impossible d'y résister? Il n'est pas difficile de deviner ce qu'il répondrait. Mais si son prince lui ordonnait, sous peine d'une mort sans délai, de porter un faux témoignage contre un honnête homme qu'il voudrait perdre au moyen d'un prétexte spécieux, regarderait-il comme possible de vaincre en pareil cas son amour de la vie, si grand qu'il pût être? S'il le ferait ou non, c'est ce qu'il n'osera peut-être pas décider, mais que cela lui soit possible, c'est ce dont il conviendra sans hésiter. Il juge donc qu'il peut faire quelque chose parce qu'il a la conscience de le devoir, et il reconnaît ainsi en lui-même la liberté qui, sans la loi morale, lui serait toujours demeurée inconnue.«

*nulle occasion ne précipite plus sûrement certains vers leur but, que de le voir s'offrir au défi, voire au mépris du gibet.*⁸

Cette remarque fait partie de la ligne d'argumentation qu'on pourrait résumer par la formulation suivante: Une simple introduction de la *jouissance* en tant que quelque chose qui vise au-delà du principe du plaisir fait que Kant perd son cas. Il suffit que nous fassions passer la nuit avec la dame de la rubrique du plaisir à celle de la jouissance, en tant que la jouissance implique précisément l'acceptation de la mort, pour que l'exemple soit anéanti. La jouissance est une chose qu'on ne pourrait plus qualifier comme »pathologique«, parce que le »sujet de la jouissance« agit contrairement à ses propres intérêts et à son bien-être. C'est bien un argument qui pose des difficultés sérieuses au raisonnement de Kant. – Il est vrai que Kant avance trop vite dans sa déduction, pourtant, il est vrai aussi que l'exemple lui-même n'est pas du tout un bon exemple de l'enjeu fondamental de sa théorie éthique. Et c'est parce qu'il nous fait croire que si le sujet refusait de porter un faux témoignage, même si ça lui amenait au gibet, il accomplirait un acte éthique proprement dit – ce qui n'est pas du tout nécessaire. Autrement dit, le problème c'est que l'exemple en question, même dans sa deuxième partie, *n'est pas* simplement un exemple de l'acte éthique. Ce que Kant veut illustrer par cet exemple, c'est tout simplement que le sujet est *capable*, sur un certain point, d'agir contrairement à ses intérêts même si cela lui pourrait coûter sa vie. Cependant, cette capacité (même réalisée) ne suffit pas pour qu'un acte éthique ait lieu. Lacan reproche à Kant à juste titre qu'il ne reconnaît pas cette possibilité dans le premier cas, c'est à dire dans le cas d'un »tenant de la passion«. Pourtant, dans ce reproche, il articule une chose qui nous facilite beaucoup la défense de Kant. Nous avons dit que le refus d'un faux témoignage n'était pas nécessairement un acte éthique. Et c'est parce qu'il se peut très bien que le sujet en question fait ce qu'il fait précisément parce que »nulle occasion ne le précipite plus sûrement vers son but, que de le voir s'offrir au défi, voire au mépris du gibet«. Dans ce cas, ce qu'on attache au gibet, avec le sujet, c'est la pureté morale de son acte. C'est là que réside la rigueur fameuse de l'éthique kantienne. Le défi, surtout le défi qui prend la forme de motivation, ne peut pas avoir lieu dans la structure de l'acte éthique. Quelqu'un qui suit la Loi parce qu'il trouve une jouissance »irrésistible« dans la transgression des lois (ou dans le défi) n'agit pas de façon morale. On pourra dire qu'ici, Lacan perd des yeux pour instant ce qui est d'ailleurs sa thèse fondamentale dans *Kant avec Sade*: le voisinage de Kant et de Sade. De même façon que le discours sadien est au fond un discours très ennuyeux, »le héros kantien«, le héros de la *Critique de la raison pratique*, n'est pas un »aventurier«. De même façon que l'exécuteur sadien (»l'agent de tourment«) n'est pas un sujet trouvant une certaine joie ou une certaine jouissance dans son »travail« mais plutôt un

8. »Kant avec Sade«, op. cit., p. 782.

objet-instrument de la volonté (de jouissance) de l'Autre, »l'agent moral« de Kant est d'autant plus à l' hauteur de son devoir qu'il réussisse à se »réaliser« comme objet.

Il serait utile de souligner ici que le concept de la jouissance comme insérée dans la dialectique du défi et de la transgression n'est pas la seule conceptualisation que Lacan ait donnée à ce phénomène. L'acte d'Antigone qui représente pour Lacan l'exemple de l'acte éthique par excellence, n'est pas à comprendre en termes de la jouissance dans la transgression des lois de Créon. Dans l'oeuvre de Lacan, on peut tracer une notion bien différente de la jouissance: la jouissance qui n'est pas liée à la dialectique du défi, la jouissance qui ne suit pas la logique de l'objet (petit *a*), mais la logique de la Chose, la jouissance qui n'est pas la jouissance de la transgression mais vise plutôt à anéantir la possibilité-même de la transgression. Où est-ce que on peut placer cette jouissance? Si déjà »la première« trouve sa place au-delà du principe du plaisir, où est-ce qu'on pourrait situer »la deuxième«? La réponse de Lacan est un terme emprunté à Sade dont Lacan se sert *in extenso* dans son analyse de l'acte d'Antigone: le terme de *la seconde mort*. Au-delà de la mort, au-delà du cycle de la vie et de la mort, au-delà de la jouissance de la transgression – en somme, au-delà de »l'au-delà du princip du plaisir«, il y a quelque chose que Lacan nomme le »double évanouissement du sujet«, et c'est dans cette direction que vise l'acte d'Antigone. Sur quoi pourrait porter ce »double évanouissement du sujet«? Nous pouvons essayer de répondre: l'évanouissement ne touche pas seulement le sujet de l'énoncé, mais aussi le sujet de l'énonciation, en tant que c'est justement le dernier qui, dans l'interprétation lacanienne de la loi morale, profite toujours d'une certaine jouissance. C'est à cause de cela qu'on devrait comprendre la remarque de Lacan par rapport au gibet, non pas comme une critique du rigorisme kantien, mais au contraire, comme un appel à Kant de s'efforcer encore pour qu'il puisse venir à l'acte éthique proprement dit. Il faut dire que la tripartition qu'on vient de tracer dans Lacan, la tripartition liée au concept de la seconde mort,

mort	seconde mort
plaisir / au delà du principe du plaisir / das Ding	

– on peut la tracer dans Kant aussi. On pourrait dire qu'il y a deux types de l'impureté (c'est à dire de la pathologie) au niveau des actes qui s'accordent, d'ailleurs, avec le devoir. La première est l'impureté proprement dite pathologique: ici, le sujet agit en concordance avec le devoir parce qu'il s'attend à en profiter positivement (gagner une bonne réputation, une bonne place dans la société, »aller au ciel«,...) La limite ultime de cette attitude »morale« est le cas où on doit mettre en jeu sa vie. Si on passe cette limite de façon qu'on est prêt à agir contrairement à son »intérêt vital«, parce qu'on a un motif assez fort pour le faire, on peut parler d'une *pathologie* »sublimée«. L'intérêt du sujet n'est plus un intérêt concret, il est plutôt l'intérêt suscité par

une Idée qui se présente comme un défi. Je vais analyser ce deuxième type du pathologique un peu plus tard. On pourrait dire que Kant est bien conscient de ce qu'il peut y avoir une jouissance se produisant au dos du sujet.⁹ Pour cette raison son éthique vise souvent vers ce lieu que nous avons appelé, avec Lacan, la seconde mort. Jusqu'à un certain degré, Lacan reconnaît cette visée de la raison pratique mais seulement jusqu'à un certain degré:

Le franchissement nous est donné par Kant, quand il pose que l'impératif moral ne se préoccupe pas de ce qui se peut ou ne se peut pas. Le témoignage de l'obligation, en tant qu'elle nous impose la nécessité d'une raison pratique, est Tu dois inconditionnel. Ce champ prend précisément sa portée du vide où le laisse, à l'appliquer en toute rigueur, la définition kantienne. (...) Le renversement que comporte notre expérience met en place au centre une mesure incommensurable, une mesure infinie, qui s'appelle le désir. (...) Si Kant n'avait fait que nous désigne ce point crucial, tout serait bien, mais on voit aussi sur quoi ouvre l'horizon de la raison pratique – sur le respect et l'admiration que lui inspirent le ciel étoilé au-dessus de nous et la loi morale au-dedans. On peut se demander pourquoi. Le respect et l'admiration suggèrent un rapport personnel. C'est bien là, chez Kant, que tout subsiste, quoique démystifié...¹⁰

Un peu plus loin, Lacan ajoute à cet »horizon de la raison pratique« le postulat kantien de l'immortalité de l'âme:

Kant a pu réduire à sa pureté l'essence du champ moral, il reste en son point central qu'il faut qu'il y ait quelque part place pour la comptabilisation. Ce n'est rien d'autre que signifie l'horizon de son immortalité de l'âme. Nous n'avons pas été assez emmerdés sur cette terre avec le désir, il faut qu'une partie de l'éternité s'emploie à faire, de tout cela, les comptes.¹¹

On pourrait défendre Kant en soulignant que l'immortalité de l'âme n'est qu'un *postulat* qui, d'après Kant lui-même, ne doit jouer aucun rôle dans l'acte éthique. Mais ce serait une voie trop facile pour échapper à la portée de l'objection que Lacan fait à ce propos. Postulat ou pas, en effet c'est un horizon très convenable pour ce que Lacan appelle »céder sur son désir«. Il est vrai aussi que Kant parle de la loi moral avec un certain enthousiasme culminant justement dans le passage auquel Lacan fait référence.¹² Je n'ai pas l'intention de contester la légitimité de la critique lacanienne sur ce point. Je vais faire plutôt une autre suggestion: Kant a répondu à la critique de Lacan par sa théorie du sublime. Effectivement, Kant reprend sur le terrain du

9. Ce point est évidente par exemple dans le passage que j'ai choisi comme épigraphe de ce texte.

10. *L'éthique de la psychanalyse*, p. 364.

11. *Ibid.*, p. 366.

12. »Deux choses remplissent le coeur d'une admiration et d'une vénération toujours nouvelles et toujours croissantes, à mesure que la réflexion s'y attache et s'y applique: le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale en moi.« *Critique de la raison pratique*, p. 212.

sublime pratiquement tous les points de sa philosophie pratique qui ont été »attaqués« dans la critique proposée par Lacan. Et dans cette affaire, le fait que Kant a écrit la *Critique de la faculté de juger* immédiatement après la *Critique de la raison pratique*, n'est pas négligeable. On pourrait lire la théorie du sublime dans la troisième *Critique* comme un geste par lequel Kant a soustrait au régime de l'action morale, jalonné par la *Critique de la raison pratique*, une partie de son territoire en l'accordant à l'esthétique. En d'autres termes, Kant lui-même s'est rendu compte du fait qu'il s'était laissé aller trop loin hors du cadre des principes de la philosophie pratique, et dans la troisième *Critique*, il a »retiré« ce territoire acquis de façon illégitime.

Il y a d'abord la phrase à laquelle Lacan fait allusion. On sait bien quel rôle jouera, dans la théorie du sublime, le ciel étoilé. Et, au respect et à l'admiration de ce ciel étoilé aussi bien qu'au respect de la loi morale, un statut tout particulier sera donné dans la troisième *Critique*, le statut des sentiments esthétiques. En effet, le respect (*Achtung*) qui, dans la *Critique de la raison pratique*, reste la seule corrélation »émotionnelle« de la loi morale, devient dans la troisième *Critique* une catégorie esthétique, ou plus exactement, la catégorie du sublime. Dans le paragraphe 27 de la *Critique de la faculté de juger*, Kant affirme, après avoir introduit la notion du respect tout au début du paragraphe: »Ainsi le sentiment du sublime dans la nature est le respect pour notre propre destination...«¹³ Il est encore plus explicite dans la Remarque générale: »Il s'ensuit que le bien (moral) intellectuel, en lui même final, considéré esthétiquement ne doit pas tellement être représenté comme beau que comme sublime, de telle sorte qu'il éveille plutôt le sentiment de respect (qui méprise l'attrait) que l'amour ou inclination familière.«¹⁴ Le sentiment du respect est défini ici explicitement comme l'aspect du moral qui appartient à l'esthétique, il est défini comme »l'effet esthétique« du moral. L'analytique du sublime est pleine de mots exprimant l'admiration pour »la supériorité de notre destination rationnelle«, pour »notre destination supra-sensible«. Le sentiment du sublime est précisément la façon dont le sujet cède sur son désir, et c'est la place qui lui a été accordée déjà par Kant. Pour pouvoir mieux montrer ce point, voyons encore une fois ce que Lacan reproche à Kant. Il lui reproche que le renoncement au plaisir, imposé au sujet dans l'éthique kantienne, prend lui-même, à travers un certain tournement, la forme de la satisfaction. Comme il le dit dans *Kant avec Sade*,

*Le déplaisir y est reconnu d'expérience pour donner son prétexte au refoulement du désir, à se produire sur la voie de sa satisfaction: mais aussi bien pour donner la forme que prend cette satisfaction même dans le retour du refoulé.*¹⁵

13. E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, trad. A. Philonenko, Vrin, Paris 1989, p. 96.

14. *Ibid.*, p. 108.

15. »Kant avec Sade«, op. cit., p. 785.

Chaque qui connaît un peu l'Analytique du sublime doit reconnaître, dans ce passage, une articulation très concise de la logique fondamentale du sublime. Rafraîchissons notre mémoire. L'imagination se trouve devant un »devoir impossible«, le devoir de saisir, de présenter quelque chose qui est d'une mesure incommensurable et qui excède toute mesure de la sensibilité¹⁶ à laquelle l'imagination se trouve limitée. Sur la voie menant à la satisfaction de ce devoir (de ce désir), l'imagination éprouve un déplaisir, *Gefül der Unlust*, nous dit Kant, elle éprouve une douleur vive. Quelque part au cours de la gradation du déplaisir, ou plus exactement, au moment où elle devrait dépasser le maximum de ce qu'elle pourrait encore supporter, l'imagination »s'abîme en elle-même, et ce faisant est plongée dans une satisfaction émouvante«¹⁷. Et c'est là le point où le sujet cède: Dans ce rencontre culminant dans le collapsus de l'imagination, le sujet reconnaît quelque chose »qui nous rend pour ainsi dire intuitionnable (*anschaulich*) la supériorité de la destination rationnelle (...) sur le pouvoir le plus grand de la sensibilité«¹⁸. C'est de là que surgit »la satisfaction émouvante« dont parle Kant, c'est de là que se produit un certain gain du plaisir, *Lust*. Kant appelle ce *Lust*, ce plaisir surgissant de la médiation d'un déplaisir, »*negative Lust*«. Celui-ci est la caractéristique fondamentale du sentiment du sublime. Et la logique opérant dans ce passage est la logique du sublime et non pas la logique du moral.

Le sentiment du sublime est le refuge ultime avant le vide de l'éthique dans le sens strict. Le pathos du sublime n'est pas la »pathologie« ordinaire, liée au plaisir et aux intérêts, c'est le pathos d'apathie, le pathos suscité par l'*apathie* de l'agent moral. Par exemple, l'apathie par laquelle on a caractérisé Antigone, son »extrême dureté«: le Choeur la désigne comme quelqu'un sans crainte et sans pitié. Ce surgissement d'un phénomène esthétique au seuil du »désir pur«, le surgissement que Kant discute dans sa théorie du sublime est bien une chose que Lacan a située dans le même contexte:

*La vraie barrière qui arrête le sujet devant le champ innommable du désir radical pour autant qu'il est le champ de la destruction absolue, de la destruction au-delà de la putréfaction, c'est à proprement parler le phénomène esthétique pour autant qu'il est identifiable à l'expérience du beau – le beau dans son rayonnement éclatant, ce beau dont on a dit qu'il est la splendeur du vrai.*¹⁹

Ce qui est intéressant – non seulement dans cette citation, mais dans le livre entier – c'est que Lacan, en dépit des références nombreuses à la *Critique de*

16. Quand Lacan dit dans le passage que nous avons cité plus haut, »Le renversement que comporte notre expérience met en place au centre une mesure incommensurable, une mesure infinie, qui s'appelle le désir«, il y faut entendre la résonance de cette incommensurabilité qui est le mot-clé du sublime.

17. *Critique de la faculté de juger*, p. 91.

18. *Ibid.*, p. 96.

19. *L'éthique de la psychanalyse*, p. 256.

la faculté de juger, ne distingue pas entre la notion du beau et la notion du sublime. Quand il parle de la beauté d'Antigone, il emploie le terme »beauté« plutôt dans le sens du sublime (kantien) que dans le sens du beau. Le fait que ni dans *L'éthique de la psychanalyse*, ni dans *Kant avec Sade*, il ne parle jamais du concept kantien du sublime, peut être considéré comme signe confirmant la thèse que nous essayons de développer ici: à savoir, que les objections qu'il adresse à la philosophie pratique kantienne ne sont valables entièrement que si on fait abstraction du fait que Kant lui même ait déjà circonscrit l'éthique par un phénomène esthétique.

Le sublime est le territoire du défi et de la transgression. Le langage du sublime est le langage du tour de force, le langage du franchissement des obstacles et de la capacité de résistance. C'est un langage de la »dialectique«, ce qui n'est pas une caractéristique du langage moral. Le désir, le défi et la jouissance augmentent en proportion de la grandeur des obstacles, parce que »la supériorité sur l'obstacle ne peut être appréciée qu'en raison de la grandeur de la résistance«²⁰. Kant parle même du courage.

Le fait que l'horizon de la philosophie pratique de Kant ouvre sur le sublime (sur le respect, l'admiration, l'enthousiasme) ne doit pas être vu comme le recul devant le vide d'un *Tu dois* inconditionnel. Il le faut comprendre selon l'interprétation lacanienne (et kantienne) du phénomène du sublime: c'est à dire comme l'effet de ce vide, comme l'effet de la rigueur iconditionnée de la loi morale. En d'autres termes, la théorie du sublime étant la conséquence de la *Critique de la raison pratique*, est justement la *preuve* que Kant a réussi à articuler la dimension de l'acte éthique proprement dit.

Examinons maintenant un autre motif de la critique que Lacan adresse à Kant, un motif qui est lié à l'argument qu'on a discuté jusqu'ici, mais qui prend une voie différente. Nous pouvons résumer ce motif par le vers suivant: *Num propter vitam vivendi perdere causas* – est que vous allez perdre la vie, pour ne pas perdre la cause de la vie? Lacan »traduit« ce vers en terme du désir: Le désir, ce qui s'appelle le désir suffit à faire que la vie n'ait pas de sens à faire un lâche.²¹ Cependant, et c'est là que commence la critique de Kant, le désir opérant dans la maxime *Et non propter vitam vivendi perdere causas* passe chez un être moral au rang d'impératif catégorique, c'est-à-dire au rang de loi. Et quand la loi est vraiment là, poursuit Lacan, le désir ne tient pas, et c'est pour la raison que la loi et le désir refoulé sont une seule et même chose. Lacan écrit la loi avec un »l« minuscule, ce qui est important parce que quelque lignes plus haut il dit, en évocant l'apologue kantien du gibet, que »le gibet n'est pas la Loi, ni ne peut être ici par elle voituré. Il n'y a de fourgon que de la police, laquelle peut bien être l'Etat, comme on le dit, du côté de Hegel.

20. *Critique de la faculté de juger*, p. 98-99.

21. Cf. »Kant avec Sade«, op. cit., p. 782.

Mais la Loi est autre chose, comme on le sait depuis Antigone.²² Bernard Baas a montré dans son interprétation que cette distinction entre la Loi et la loi est d'une importance décisive. Il a montré qu'on ne peut pas mettre au même rang l'impératif catégorique et la loi (de gibet), voir la loi de Surmoi auquel s'applique la constatation que »la loi et le désir refoulé sont une seule et même chose«. Au lieu de résumer l'argument de B. Baas, nous allons proposer un argument »additionnel« qui vise à montrer la même chose à partir d'un aspect différent, voir l'aspect d'image. On trouve le vers que Lacan prend pour le point de départ d'objection qu'on vient de présenter dans la *Critique de la raison pratique* où il fait partie d'une citation plus longue de Juvénal. Le contexte, c'est à dire le passage entier précédant le vers en question, est tout à fait signifiant:

Esto bonus miles, tutor bonus, arbiter idem Integer; ambiguae si quando citabere testis Incertaeque rei, Phalaris licet imperet, ut sis Falsus, et admoto dictet periuria tauro: Summum crede nefas animam praeferre pudori, Et propter vitam vivendi perdere causas.

/Sois bon soldat, tuteur fidèle, arbitre intègre. Si l'on t'appelle en témoignage sur un fait incertain ou douteux, quand Phalaris t'ordonnerait un parjure, en présence de son taureau brûlant, regarde comme un grand crime de préférer l'existence à l'honneur, et de renoncer, pour la vie, aux vertus, qui nous rendent dignes de vivre/(trad. de Jules Pierrot, 1826)

La traduction française, surtout le dernier vers, est un peu trop »poétique« pour pouvoir présenter cet apologue dans toute sa rigueur. Dans le texte latin, on ne parle pas de »vertus, qui nous rendent dignes de vivre«. L'enjeu de ce »choix« est tout simplement *la cause de la vie* ou, on pourrait le dire, *la Chose*. On nous demande de choisir entre la vie et la Chose. Si nous étions connaisseurs de l'histoire et de la mythologie romaine, le frisson d'horreur devrait nous envahir en lisant les vers de cet »apologue«. Phalaris a été tyran romain du 6^e siècle avant J.-C. qui avait l'habitude de cuire, ou plutôt de »rôtir«, les condamnés à mort dans un taureau (brûlant) de cuivre. A première vue, la situation ressemble à celle de l'apologue kantien du gibet. On demande au sujet, sous la peine de mort, de porter un faux témoignage. Mais l'analogie s'arrête à ce point. Cette fois-ci, la punition n'est pas la pendaison, mais quelque chose de beaucoup plus infernal et au même temps très proche du supplice auquel Antigone a été condamnée: celui d'être enfermée vivante en un tombeau. L'horizon qui s'ouvre à ce point est bien l'horizon de ce que Lacan appelle »l'entre deux morts«: la position d'une vie qui va se confondre avec la mort certaine, mort vécue de façon anticipée, mort empiétant sur le domaine de la vie, vie empiétant sur la mort. Il s'agit précisément du champ que Lacan désigne comme »le champ de la destruction absolue, de la

22. *Ibid.*, p. 782.

destruction au-delà de la putréfaction». Cela nous est indiqué par le rayonnement éclatant qui accompagne l'image de ce supplice. Etre enfermé vivant en le taureau incandescent veut dire franchir une limite et se trouver dans le voisinage de la Chose. Cette image par laquelle Kant conclut la »Méthodologie« de la *Critique de la raison pratique*, situe l'impératif catégorique dans un lieu beaucoup plus proche du régime de la Loi que du régime du surmoi.

Kant: the subject out of joint

Slavoj Žižek

»I or he or it (the thing) which thinks«

What Kant's »transcendental turn« renders manifest is the impossibility of locating the subject into the »great chain of being«, into the universe as a harmonious Whole in which every element has its own place: the subject is in the most radical sense »out of joint«. In Descartes, this »out of joint« state is still concealed: he as it were patches up the wound he cut into the texture of reality. The Cartesian universe stays within the confines of what Foucault, in *Les mots et les choses*, called »classical episteme«, that epistemological field regulated by the problematic of representations – their causal enchainment, their clarity and evidence, the connection between representation and represented content, etc. Upon reaching the point of absolute certainty in *cogito ergo sum*, Descartes does not yet conceive of the *cogito* as correlative to the whole of reality, i.e. as the point external to reality, exempted from it, which delineates reality's horizon (in the sense of Wittgenstein's well-known *Tractatus* metaphor on the eye that can never be part of the seen reality). Rather than the autonomous agent which »spontaneously« constitutes the objective world opposed to itself, the Cartesian *cogito* is a representation which, by following the inherent notional enchainment, leads us to other, superior representations.

What, then, marks the break between Descartes' *cogito* and Kant's »I« of transcendental apperception? According to Kant, Descartes falls prey to the »subreption of the hypostasized consciousness«: he wrongly concludes that, in the empty »I think« which accompanies every representation of an object, we get hold of a positive phenomenal entity, *res cogitans*, (a »small piece of the world«, as Husserl put it) which thinks and is transparent to itself in its capacity to think. In other words, self-consciousness renders self-transparent the »thing« in me which thinks. What is lost thereby is the topological discord between the form »I think« and the substance which thinks, i.e. the distinction between the analytical proposition on the identity of the logical subject of thought, contained in »I think«, and the synthetical proposition on the identity of a *person qua* thinking thing-substance. (CPR, A 354-356¹)

The gap which separates the empirical I's self-experience from the I of transcendental apperception coincides with the distinction between existence

1. All quotes from *Critique of Pure Reason* (CPR) are from Norman Kemp Smith's translation, London: MacMillan 1992.

qua experiential reality and existence *qua* logical construction, i.e. existence in the mathematical sense (»there exists an X which...«). The status of Kant's I of transcendental apperception is that of a *necessary* and simultaneously *impossible* logical construction (»impossible« in the precise sense that its notion can never be filled out with intuited experiential reality): Descartes' error was precisely to confuse experiential reality with logical construction *qua* the real-impossible (in the Lacanian sense).²

The act of »I think« is trans-phenomenal, it is not an object of inner experience or intuition; yet for all that, it is not a noumenal Thing, but rather the void of its lack: it is not sufficient to say about the I of pure apperception that »of it, apart from them /the thoughts which are its predicates/, we cannot have any concept whatsoever«(CPR, A 346); one has to add that *this lack of intuited content is constitutive of the I – the inaccessibility to the I of its own »kernel of being« makes it an I.*³ (This is what Kant himself was not quite clear about, which is why he again and again yielded to the temptation of conceiving of the relationship between the I of pure apperception and the I of self-experience as the relationship between a Thing-in-itself and an experiential phenomenon.) The act of self-consciousness precludes the access to myself *qua* thinking substance: »Through this I or he or it (the thing) which thinks, nothing further is represented than a transcendental subject of the thoughts = X. It is known only through the thoughts which are its predicates, and of it, apart from them, we cannot have any concept whatsoever«(CPR, A 346). The paradox of self-consciousness is that *it is possible only against the background of its own impossibility*: I am conscious of myself only insofar as I am out of reach to myself *qua* the real kernel of my being (»I or he or it (the thing) which thinks«). I cannot acquire consciousness of myself in my capacity of the »Thing which thinks«. The very notion of self-consciousness implies the subject's self-decenterment which is far more radical than the opposition

-
2. The same paradox could also be formulated by way of the ambiguous ontological status of possibility which, in its very opposition to actuality, possesses an actuality of its own: the Kantian transcendental apperception designates a pure possibility of self-consciousness which, *qua* possibility, determines the actual status of the subject. Once this possibility is actualized, we are not dealing anymore with the self-consciousness of the pure I, but with the empirical consciousness of the Self *qua* phenomenon, part of reality... – Another way to formulate this difference is *via* the gap that separates »I« from »me«: the Kantian transcendental apperception designates the I of »I think«, whereas Descartes surreptitiously substantializes the »je pense (I think)« into »moi qui pense (me who thinks)«.
 3. Which is why the expression »self-in-itself« used by some interpreters of Kant (J.N. Findlay, for example – see his *Kant and the Transcendental Object*, Oxford: Clarendon Press 1981), seems inherently nonsensical: insofar as we conceive Self as an intelligible Thing, it loses the very feature that defines it, namely the transcendental »spontaneity« and autonomy which belong to it only within the horizon of finitude, i.e. of the split between intelligible and intuitive. (This is ultimately confirmed by Kant himself who always insisted on leaving open the possibility that free human activity is actually regulated by some inaccessible intelligible Nature – God's Providence, for example – which makes use of us for the realization of its unfathomable plan.)

between subject and object. This is what Kant's theory of metaphysics ultimately is about: metaphysics endeavours to heal the wound of the »primordial repression« (the inaccessibility of the »Thing which thinks«) by allocating to the subject a place in the »great chain of being«. What metaphysics fails to notice is the price to be paid for this allocation: the loss of the very capacity it wanted to account for, i.e. the human freedom. Kant himself commits an error when, in his *Critique of Practical Reason*, he conceives of freedom (the postulate of practical reason) as a noumenal Thing: what gets obfuscated thereby is his fundamental insight according to which I retain my capacity of a spontaneous-autonomous agent precisely and only insofar as I am not accessible to myself as a Thing.

On closer examination, what makes up the inconsistencies which emerge when the I of pure apperception is identified with the noumenal Self (the »Thing which thinks«)? As Henry Allison puts it in his perspicuous summary of Strawson's critique of Kant⁴, in the case of this identification, the phenomenal I (the empirical subject) has to be conceived of simultaneously as something which (in the guise of an object of experience) appears *to* the noumenal subject and as the appearance *of* the noumenal subject. That is to say, everything that appears as part of the constituted reality appears to the transcendental subject (which is here conceived as identical with the noumenal subject); on the other hand, the empirical subject is, as is the case with every intuited reality, a phenomenal appearance of some noumenal entity, in this case, of the noumenal subject. This doubling, however, is a nonsensical, self-cancelling short-circuit: if the noumenal subject appears *to itself*, the distance that separates appearance from noumena falls away. The agency which perceives something as an appearance cannot itself be an appearance. In such a case, we find ourselves in the nonsensical vicious circle described by Alphonse Allais, where two appearances mutually recognize themselves as appearances (Raoul and Marguerite make an appointment at a masked ball; in a secret corner, they both take off their masks and utter a cry of surprise – Raoul, since his partner is not Marguerite, and Marguerite, since her partner is not Raoul). Thus, the only way out of this impasse is to distinguish between the I of pure apperception and the Thing-which-thinks: what I experience, what is given to me phenomenally in my intuition, the content of my person (the object of empirical psychology), is, of course, as with every phenomenon, the appearing of a Thing (in this case of the Thing-which-thinks), *but this Thing cannot be the I of pure apperception, the transcendental subject to whom the »Thing which thinks« appears as the empirical I.*⁵

4. Henry E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, New Haven: Yale University Press 1986, p. 289.

5. In a supreme twist of irony, the title of the subdivision in which Kant articulates this unique status of the pure I of apperception as neither a phenomenon nor a noumenon is »Of the Ground of the Division of all Objects into Phenomena and Noumena«.

With this crucial point in mind, we can give a precise account of the difference between the inaccessibility of the noumenal Self and of any object of perception. When Kant says that the transcendental subject »is known only through the thoughts which are its predicates, and of it, apart from them, we cannot have any concept whatsoever« (CPR, A 346), does not the same also hold true for the table in front of me, for example? The table is also known only through the thoughts which are its predicates, and of it, apart from them, we cannot have any concept whatsoever... However, due to the above-described self-referential doubling of the appearing in the case of the I, »*I think*« must also remain empty on the phenomenal level – the I's apperception is by definition devoid of any intuitional content, it is an empty representation which carves a hole into the field of representations. To put it concisely: Kant is compelled to define the I of transcendental apperception as neither phenomenal nor noumenal because of the paradox of *auto-affection* – *if I were given to myself phenomenally, as an object of experience, I would simultaneously have to be given to myself noumenally.*

Another way to arrive at the same result is *via* the duality of discursive and intuitive intellect: on account of his finitude, the subject disposes only of discursive intellect. He is affected by things-in-themselves, and he makes use of the discursive intellect (the network of formal transcendental categories) to structure the multitude of formless affects into objective reality: this structuring is his own »spontaneous«, autonomous act. If the subject were to possess intuitive intellect, it would fill out the abyss which separates intellect from intuition and would thus gain access to things as they are in themselves. However, »while I can coherently, if vacuously, claim that if I had an intuitive *instead* of a discursive intellect, I could know *other* things (objects) as they are in themselves I cannot similarly claim that I could know myself as object in my capacity as a spontaneous, thinking subject.«⁶ Why not? If I were to possess an intuition of myself *qua* »Thing which thinks«, i.e. if I were to have an access to my noumenal Self, *I would thereby lose the very feature which makes me an I of pure apperception* – I would cease to be the spontaneous transcendental agent that constitutes reality.⁷

The crack in the universal

This constitutively empty character of the pure I thus opens up a crack in the universal »chain of being«. It may seem paradoxical to evoke a crack in the universal apropos of Kant: was Kant not obsessed by the Universal, was not his

6. Allison, op. cit., p. 289-290.

7. Towards the end of the Part One of *Critique of Practical Reason*, the same logic reemerges at the ethical level: if I were to have a direct insight into God's nature, this would abrogate the very notion of ethical activity. See Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, New York: MacMillan 1956, p. 151-153: »Of the Wise Adaptation of Man's Cognitive Faculties to His Practical Vocation«.

fundamental aim to establish the universal form (constitutive) of knowledge, does his ethics not propose the universal form of the rule which regulates our activity as the sole criterion of morality, etc.? Yet as soon as the Thing-in-itself is posited as unattainable, *every universal is potentially suspended*, every universal implies a point of exception at which its validity is cancelled; or, to put it in the language of contemporary physics, it implies a point of singularity. This »singularity« is ultimately *the Kantian subject himself*, namely the empty subject of the transcendental apperception. On account of this singularity, each of Kant's three critiques »stumbles« against universalization. In »pure reason«, antinomies emerge when, in the use of categories, we reach beyond our finite experience and endeavour to apply them to the *totality* of the universe: if we endeavour to conceive the universe as a *Whole*, it appears simultaneously as finite and infinite, as an all-embracing causal nexus and containing free beings... In »practical reason«, the »crack« is introduced by the possibility of »radical Evil«, of an Evil which, as to its form, *coincides with the Good* (the free will *qua* will which follows universal self-positing rules can choose to be »evil« out of principle, not on account of »pathological«, empirical impulses). In the »capacity of judging« *qua* »synthesis« of pure and practical reason, we have the opposition of aesthetics and teleology, the two poles which, together, do *not* form a harmonious Whole. Beauty is »purposefulness without purpose«: a product of man's conscious activity, it bears the mark of purposefulness, yet an object appears as »beautiful« only insofar as it is experienced as something which serves no definite purpose, which is here without reason or end. In other words, Beauty designates the paradoxical point at which human activity (which is otherwise instrumental, directed at realizing conscious aims) starts to function as a spontaneous natural force: a true work of art never proceeds from a conscious plan, it must »grow out spontaneously«... Teleology, on the other hand, deals with discerning hidden purposes at work in a nature submitted to blind mechanical laws, i.e. ontologically constituted as »objective reality« by means of transcendental categories among which there is no place for purposefulness.⁸

The sublime is to be conceived precisely as the index of the failed »synthesis« of Beauty and Purpose – or, to use elementary mathematical language, as the intersection of the two sets, the set of what is »beautiful« and the set of what is »purposeful« – a negative intersection, to be sure, i.e. an intersection containing elements which are neither beautiful nor purposeful. Sublime phenomena (more precisely, phenomena which arouse in the subject the sentiment of the Sublime) are in no way beautiful, they are chaotic, formless, the very opposite of a harmonious form, and they also serve no purpose, i.e. they are the very opposite of those features that bear witness to a hidden purposefulness in nature (they are monstrous in the sense of the

8. See Immanuel Kant, *The Critique of Judgement*, Oxford: Clarendon Press 1991.

inexpediently excessive, overblown, character of an organ or an object). As such, the Sublime is the site of the inscription of pure subjectivity whose abyss both Beauty and Teleology endeavour to conceal by way of the appearance of Harmony.

How then, on a closer look, is the sublime related to the two sets of Beauty and Teleology whose intersection it is? As to the relationship between the Beautiful and the Sublime, Kant, as is well known, conceives of beauty as the symbol of the Good; at the same time, he points out that what is truly sublime is not the object which arouses the feeling of sublimity but the moral law in us, our suprasensible nature. Are then beauty and sublimity simply to be conceived as two different symbols of the Good? Or is it not, on the contrary, that this duality points towards a certain chasm which must pertain to the moral Law itself? Lacan draws a line of demarcation between the two facets of law: on the one hand, law *qua* symbolic Ego-Ideal – i.e. Law in its pacifying function, Law *qua* guarantee of the social pact, *qua* the intermediating Third which dissolves the impasse of imaginary aggressivity; on the other hand, law in its superego dimension – i.e. law *qua* »irrational« pressure, the force of culpabilization totally incommensurable with our actual responsibility, the agency in whose eyes we are *a priori* guilty and which gives body to the impossible imperative of enjoyment. It is this distinction between Ego-Ideal and superego which enables us to specify how Beauty and Sublimity are differently related to the domain of ethics. Beauty is the symbol of the Good, i.e. of the moral Law as the pacifying agency which reins in our egotism and renders possible harmonious social co-existence. In contrast, the dynamical sublime – volcanic eruptions, stormy seas, mountain precipices, etc. – by its very failure to symbolize (to represent symbolically) the suprasensible moral Law evokes its superego dimension. The logic at work in the experience of the dynamical sublime is therefore: true, I may be a tiny particle of dust thrown around by wind and sea, powerless in face of the raging forces of nature, – yet all *this fury of nature pales in comparison with the absolute pressure exerted on me by the superego, which humiliates me and compels me to act against my fundamental interests!* (What we encounter here is the basic paradox of the Kantian autonomy: I am a free and autonomous subject, delivered from the constraints of my pathological nature, precisely and only insofar as my feeling of self-esteem is crushed down by the humiliating pressure of the moral Law.) Therein consists also the superego dimension of the Jewish God evoked by the high priest Abner in Racine's *Athaliah*: »Je crains Dieu et n'ai point d'autre crainte...« – the fear of raging nature and of the pain other men can inflict on me converts into sublime peace not simply by my becoming aware of the suprasensible nature in me beyond the reach of the forces of nature but by my realizing how the pressure of the moral law is stronger than even the mightiest of natural forces.

So, if Beauty is the symbol of the Good, the Sublime evokes – what? There is only one answer possible: the non-pathological, ethical, suprasensible dimension, for sure, but *the suprasensible, the ethical stance, insofar as it eludes the domain of the Good* – in short: radical Evil, Evil as an ethical attitude. In today's popular ideology, this paradox of the Kantian Sublime is what perhaps enables us to detect the roots of the public fascination with figures like Hanibal Lecter, the cannibal serial killer from Thomas Harris' novels: what this fascination ultimately bears witness to is a deep longing for a Lacanian psychoanalyst. That is to say, Hannibal Lecter is a sublime figure in the strict Kantian sense: a desperate, ultimately failed attempt of the popular imagination to represent to itself the idea of a Lacanian analyst. The correlation between Lecter and the Lacanian analyst corresponds perfectly to the relation which, according to Kant, defines the experience of the »dynamic sublime«: the relation between wild, chaotic, untamed, raging nature and the suprasensible Idea of Reason beyond any natural constraints. True, Lecter's evil – he not only kills his victims, but then goes on to eat parts of their entrails – strains to its limits our capacity to imagine the horrors we can inflict on our fellow-creatures; yet even the utmost effort to represent to ourselves Lecter's cruelty fails to capture the true dimension of the act of the analyst: by bringing about *la traversée du fantasme* (the crossing of our fundamental fantasy), he literally »steals the kernel of our being«, the *object small a*, the secret treasure, *agalma*, what we consider most precious in ourselves, denouncing it as a mere semblance. Lacan defines the *object small a* as the fantasmatic »stuff of the I«, as that which confers on the \$, on the fissure in the symbolic order, on the ontological void that we call »subject«, the ontological consistency of a »person«, the semblance of a fullness of being – and it is precisely this »stuff« that the analyst pulverizes, »swallows«. This is the reason for the unexpected »eucharistic« element at work in Lacan's definition of the analyst, namely his repeated ironic allusion to Heidegger: »Mange ton *Dasein!*« – »Eat your being-there!« Therein resides the power of fascination that pertains to the figure of Hannibal Lecter: by its very failure to attain the absolute limit of what Lacan calls »subjective destitution«, this figure enables us to get a presentiment of the Idea of the analyst. So, in *The Silence of the Lambs*, Lecter is truly cannibalistic not in relation to his victims but in relation to Clarice Sterling: their relationship is a mocking imitation of the analytic situation, since in exchange for his helping her to capture »Buffalo Bill«, he wants her to confide in him – what? Precisely what the analysand confides to the analyst, the kernel of her being, her fundamental fantasy (the crying of the lambs). The *quid pro quo* proposed by Lecter to Clarice is therefore: »I'll help you if you let me eat your *Dasein!*« The inversion of the proper analytic relation turns on the fact that Lecter compensates Clarice by helping her track down »Buffalo Bill«. Thus, he is not

cruel enough to be a Lacanian analyst, since in psychoanalysis, we must pay the analyst so that he allows us to offer him our *Dasein* on a plate...

If, consequently, the sublime is opposed to the Beautiful with regard to the two sides of the moral law (the pacifying Ego-Ideal versus the ferocious superego), how are we to distinguish it from its counterpole in the *Critique of Judgement*, from teleology in nature? The Sublime designates nature in its purposeless raging, in the expenditure of its forces which *does not serve anything* (Lacans's definition of enjoyment from the first pages of *Encore*), whereas the teleological observation discovers in nature a presupposed (merely reflexive, not constitutive) *knowledge*, i.e. the regulative hypothesis of teleology is that »nature knows« (the flow of events does not follow »blind« mechanic causality, it is guided by some conscious purposefulness). In the Sublime, nature does not know – and where »it doesn't know«, *it enjoys* (we are thereby again at the superego *qua* law which *enjoys, qua* the agency of law permeated with obscene enjoyment).⁹ The secret connection between such an outburst of the »enjoyment of nature« and the superego is the key to John Ford's *The Hurricane* (1937), the story of a sandbar, once an island paradise run by the French governor DeLaage (Raymond Massey) who denies mercy to Terangi, an aborigine condemned for hitting back at a Frenchman. When Terangi escapes from the prison to rejoin his wife, De Laage pursues him mercilessly until a hurricane destroys everything. De Laage, of course, is an irrational law-and-order extremist, infested with myopic arrogance – in short, a superego figure if there ever was one. From this perspective, the function of the hurricane should be to teach De Laage that there are things more important than the penal code: when de Laage is confronted by the ruination caused by the hurricane, he humbly grants Terangi his freedom. Yet the paradox is that the hurricane destroys the native dwellings and their island paradise, while De Laage is spared – so the hurricane must rather be conceived as a manifestation of *De Laage's* patriarchal-superego wrath! In other words, what sobers De Laage is his confrontation with the destructive nature of the fury which dwells in him – the hurricane makes him aware of the wild, untamed *enjoyment* that pertains to his fanatical devotion to the Law. He is able to grant amnesty to Terangi not because he gained an insight into the nullity of human laws in comparison with the immensity of the forces of nature as they manifest themselves in the hurricane, but because he realized that the hidden reverse of what he perceived as his moral rectitude is radical Evil whose destructive power overshadows even the ferocity of the hurricane...

The radical Evil

The problem of »radical Evil« was first articulated in Kant's *Religion within the Limits of Reason Alone*¹⁰. According to Kant, the ultimate proof of the

9. See Alenka Zupančič, »Sublimno«, in *Filozofski vestnik* 91/2, SAZU: Ljubljana, p. 108.

10. See Book One in Immanuel Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, New York: Harper and Row 1960.

presence, in man, of a positive counterforce to his tendency towards Good is the fact that the subject experiences moral Law in himself as an unbearable traumatic pressure which humiliates his self-esteem and self-love – so there must be something in the very nature of the Self which resists the moral Law, i.e. which gives preference to the egotistical, »pathological« leanings over following the moral Law. Kant emphasizes the apriori character of this propensity towards Evil (the moment which was later developed by Schelling): insofar as I am a free being, I cannot simply objectify that which in me resists the Good (by saying, for example, that it is part of my nature for which I am not responsible). The very fact that I feel morally responsible for my evil bears witness to the fact that, in a timeless transcendental act, I had to choose freely my eternal character by giving preference to Evil over Good. This is how Kant conceives »radical Evil«: as an a priori, not just an empirical-contingent propensity of human nature towards Evil. However, by rejecting the hypothesis of »diabolical Evil«, Kant recoils from the ultimate paradox of radical Evil, from the uncanny domain of those acts which, although »evil« as to their content, thoroughly fulfill the formal criteria of an ethical act – they are not motivated by any pathological considerations, i.e. their sole motivating ground is Evil as a principle, which is why they can involve the radical abrogation of one's pathological interests, up to the sacrifice of one's life.

Let us recall Mozart's *Don Giovanni*: when, in the final confrontation with the statue of the *Commendatore*, don Giovanni refuses to repent, to renounce his sinful past, he accomplishes something the only proper designation of which is a radical ethical stance. It is as if his tenacity mockingly reverses Kant's own example from the *Critique of Practical Reason* where the libertine is quickly prepared to renounce the satisfaction of his passion as soon as he learns that the price to be paid for it is the gallows¹¹: don Giovanni persists in his libertine attitude at the very moment when he knows very well that what awaits him is *only* the gallows and none of the satisfactions. That is to say, from the standpoint of pathological interests, the thing to do would be accomplish the formal gesture of penitence: don Giovanni knows that death is close, so that by atoning for his deeds he stands to lose nothing, only to gain (i.e. to save himself from posthumous torments), and yet »on principle« he chooses to persist in his defiant stance of the libertine. How can one avoid experiencing don Giovanni's unyielding »No!« to the statue, to this living dead, as the model of an intransigent *ethical* attitude, notwithstanding its »evil« content?

If we accept the possibility of such an »evil« ethical act, then it is not sufficient to conceive radical Evil as something that pertains to the very notion of subjectivity on a par with a disposition toward Good; one is compelled to accomplish a step further and to conceive radical Evil as something that ontologically precedes Good by way of opening up the space for it. That is to

11. See Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, New York: MacMillan 1956, p. 30.

say, in what, precisely, consists Evil? Evil is another name for the »death-drive«, for the fixation on some Thing which derails our customary life-circuit. By way of Evil, man wrests himself from the animal instinctual rhythm, i.e. Evil introduces the radical reversal of the »natural« relationship.¹² Here, therefore, Kant's and Schelling's standard formula (the possibility of Evil is founded in man's freedom of choice on account of which he can invert the »normal« relationship between universal principles of Reason and his pathological nature by way of subordinating his suprasensible nature to his egotistical inclinations) reveals its insufficiency; Hegel who, in his *Lectures on the Philosophy of Religion*, conceives the very act of becoming-human, of passage of animal into man, as the Fall into sin, is here more penetrating: the possible space for Good is opened up by the original choice of radical Evil which disrupts the pattern of the organic substantial Whole.¹³

The thesis according to which the possibility to choose Evil pertains to the very notion of subjectivity has therefore to be radicalized by a kind of self-reflective inversion: *the status of the subject as such is evil*, i.e. insofar as we are »human«, in a sense we *always-already have chosen Evil*. The choice between Good and Evil is not the true, original choice: the truly first choice is the choice between (what will later be perceived as) yielding to one's pathological leanings and radical Evil, an act of suicidal egoism which »makes place« for the Good, i.e. which overcomes the domination of pathological natural impulses, by way of a purely negative gesture of suspending the life-circuit. Or, to refer to Kierkegaard's terms, Evil is Good itself »in the mode of becoming«, it »becomes« as a radical disruption of the life-circuit; the difference between them concerns a purely formal conversion from the mode of »becoming« into the mode of »being«.¹⁴ This is how »only the spear that smote you can heal the wound«: the wound is healed when the place of Evil is filled out by a »good« content. Good *qua* »the mask of the Thing (i.e. of the radical Evil)« (Lacan) is thus an ontologically secondary, supplementary attempt to reestablish the lost balance – its ultimate paradigm in the social sphere is the corporatist endeavour to (re)construct society as a harmonious, organic, non-antagonistic edifice... Suffice it to recall Thomas More, the

12. In this sense, the *femme fatale* who, in the *film noir* universe, derails man's daily routine, is one of the personifications of Evil: the sexual relationship becomes impossible the moment woman is elevated to the dignity of the Thing.
13. See G.W.F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, Berkeley: University of California Press 1987.
14. We must be careful here to avoid the trap of retroactive projection: Milton's Satan in his *Paradise Lost* is not yet the Kantian radical Evil – it appeared as such only to the Romantic gaze of Shelley and Blake. When Satan says »Evil, be thou my Good«, this is *not yet* the radical Evil, but remains simply a case of wrongly putting some Evil at the place of Good. The logic of radical Evil consists rather in its exact opposite, i.e. in saying »Good, be thou my Evil« – in filling out the place of Evil, of the Thing, of the traumatic element which derails the closed circuit of organic life, by some (secondary) Good.

Catholic saint who resisted the pressure of Henry VIII to approve of his divorce: it is easy for us today to eulogize him as a »man for all seasons«, to admire his inexorable sense of rectitude, his perseverance in his convictions although the price to be paid for it was his life. What is far more difficult to imagine is the way his stubborn perseverance must have struck the majority of his contemporaries: from a »communitarian« point of view, his rectitude was as an »irrational« self-destructive gesture which was »evil« in the sense that it cut into the texture of the social body, threatening the stability of the Crown and thereby of the entire social order. So, although the motivations of Thomas More were undoubtedly »good«, *the very formal structure of his act was »radically evil«*: his was an act of radical defiance which disregarded the Good of community.

Why, then, does Kant hold back from bringing out all the consequences of the thesis on radical Evil? The answer is here clear, albeit paradoxical: what prevents him is the very logic which compelled him to articulate the thesis on radical Evil in the first place, namely the logic of »real opposition« which, as suggested by Monique David-Ménard, constitutes a kind of ultimate fantasy-frame of Kant's thought¹⁵. By conceiving Good and Evil as contraries, as two opposed positive forces, Kant aims to undermine the traditional notion of Evil as something that lacks positive ontological consistency, i.e. as a mere absence of Good (the last great proponent of this notion was Leibniz). If Good and Evil are contraries, then what opposes Good must be some positive counterforce, not just our ignorance, our lack of insight into the true nature of Good; the proof of the existence of this counterforce is the fact that I experience the moral law in myself as a traumatic agency which exerts an unbearable pressure on the very kernel of my self-identity and thus utterly humiliates my self-esteem – so there must be in the very nature of the I something which resists moral law: the conceit which gives preference to »pathological« interests over the moral law. This »radical Evil« expresses itself in three forms, degrees, which all hinge on a kind of subject's self-deceit:

– The first, the mildest, form of Evil is to make an appeal to the »weakness of the human nature«: I know what my duty is, I fully acknowledge it, but I cannot gather enough strength to follow its call and not to succumb to »pathological« temptations... The falsity of it, of course, consists in the underlying gesture of self-objectivization: the feebleness of my character is not part of my given nature, I have no right to assume the position of metalanguage, of an objective observer of myself, and to ascertain what my nature allows. My »natural dispositions« determine my behaviour only insofar as I *qua* free, autonomous being acknowledge them, so I am fully responsible for them – it is this responsibility that the first form of Evil evades.

15. See Monique David-Ménard, *La folie dans la raison pure*, Paris: Vrin 1991.

– The second form, incomparably more dangerous, inverts the first one: in the first form of Evil, the subject, while retaining the adequate notion of what its duty is, professes its inability to act accordingly; here, it claims to act for the sake of duty, to be motivated solely by ethical concerns, whereas it is truly led by pathological motivations. An exemplary case of it is a severe teacher who believes that he torments the children in behalf of their own moral upbringing, whereas he is actually satisfying his sadistic impulses... the self-deception is here deeper than in the first case, since the subject misperceives the very contours of duty.

– The third form, the worst, is for the subject to totally lose the inner sense, the inner relationship towards duty *qua* specific moral agency, and to perceive morality as a simple external set of rules, of obstacles that society puts up in order to restrain the pursuit of my egotistical »pathological« interests. This way, the very notions of »right« and »wrong« lose their meaning, if I do follow moral rules, it is simply in order to avoid painful consequences, but if I can »bend the law« without getting caught, all the better for me... The standard excuse of the subject with this attitude, when it is reproached for doing something cruel or immoral, is »I didn't break any laws, so get off my back!«

There is, however, a fourth possibility, excluded by Kant, the possibility of what he refers to as »diabolical Evil«: the moment of the Hegelian contradiction when Evil assumes the form of its opposite, i.e. when it is not anymore externally opposed to Good but becomes the content of the latter's form. We must be careful here not to confuse this »diabolical Evil« with the second Kantian form: there, also, Evil assumes the form of Good; however, what we have to do with is a simple case of a pathological motivation which, by way of self-deceit, misperceives itself as fulfilling one's duty, whereas in the case of »diabolical Evil«, the impetus of my activity actually *is* »non-pathological« and runs against my egotistical interests. The example that comes to mind here is the difference between corrupted authoritarian regimes and totalitarian regimes: in the case of authoritarian regimes, nobody is duped, everybody knows that behind all the patriotic rhetorics there is a simple greed for power and wealth, whereas the problem with totalitarians is that it is wrong to dismiss them as a case of masking selfish interests in virtue's clothes – they really act for the sake of what they perceive as virtue, they are prepared to stake everything, inclusive of their life, for it. The irony, of course, is that the first exemplary case of it was the Jacobinical »dictature of virtue«; although Kant opposed them in politics, he laid the foundations for them in his moral philosophy (it was already Hegel who detected this terrorist potential of the Kantian ethics). Kant had therefore good reasons for excluding »diabolical Evil«: within the parameters of his philosophy, it is indistinguishable from the Good!

The proof that what Kant calls »diabolical Evil« (evil as an ethical principle) is a necessary consequence of Kant's notion of »radical Evil«, i.e. the proof that Kant, when he rejects the hypothesis of »diabolical Evil«, shirks the consequences of his own discovery, is provided by Kant himself. In his *Religion Within the Limits of Reason Alone*, Kant points out how, apropos of some really evil person, we can see that Evil pertains to his very eternal character: this person did not yield to evil under the influence of bad circumstances, Evil lies in his very »nature«. At the same time, of course, he is – as every human being – radically *responsible* for his character. The necessary implication of it is that, in an »eternal«, timeless, transcendent act, he must have chosen Evil as the basic feature of his being. The transcendental, a priori, character of this act means that it could not have been motivated by pathological circumstances – the original choice of Evil had to be a purely ethical act, the act of elevating Evil into an ethical principle.

The object of the indefinite judgement

The diabolical Evil, the »unthought« of Kant, is *stricto sensu* irrepresentable: it entails the breakdown of the logic of representation, i.e. the radical incommensurability between the field of representation and the unrepresentable Thing. This space where such monstrous apparitions can emerge, is opened up already in the *Critique of Pure Reason* by the distinction between negative and indefinite judgement. The very example used by Kant to illustrate this distinction is tell-tale: the positive judgement by means of which a predicate is ascribed to the (logical) subject – »The soul is mortal«; the negative judgement by means of which a predicate is denied to the subject – »The soul is not mortal«; the indefinite judgement by means of which, instead of negating a predicate (i.e. the copula which ascribes it to the subject), we affirm a certain non-predicate – »The soul is not-mortal«. (In German also, the difference is solely a matter of punctuation: »Die Seele ist nicht sterbliche« – »Die Seele ist nichtsterbliche«; Kant enigmatically does not use the standard »unsterbliche«. See CPR, A 72-73.) – This distinction, hair-splitting as it may appear, nevertheless plays a crucial role in Kant's concept of the noumena. That is to say, in the second edition of the *Critique of Pure Reason* Kant introduces the distinction between positive and negative meanings of »noumenon«: in the positive meaning of the term, noumenon is »an object of a nonsensible intuition«, whereas in the negative meaning, it is »a thing insofar as it is not an object of our sensible intuition« (CPR, B 307). The grammatical form should not deceive us here: the positive meaning is expressed by the negative judgement and the negative meaning by the indefinite judgement. In other words, when one determines the Thing as »an object of a nonsensible intuition«, one immediately negates the positive judgement which determines the Thing as »an object of a sensible intuition«: one accepts intuition as the unquestioned base or genus; against this background, one opposes its two

species, sensible and nonsensible intuition. Negative judgement is thus not only limiting, it also delineates a domain beyond phenomena where it locates the Thing – the domain of the nonsensible intuition –, whereas in the case of the negative determination, the Thing is excluded from the domain of our sensible intuition, without being posited in an implicit way as the object of a nonsensible intuition; by leaving in suspense the positive status of the Thing, negative determination saps the very genus common to affirmation and negation of the predicate.

Therein consists also the difference between »is not mortal« and »is not-mortal«: what we have in the first case is a simple negation, whereas in the second case, *a non-predicate is affirmed*. The only »legitimate« definition of the noumenon is that it is »not an object of our sensible intuition«, i.e. a wholly negative definition which excludes it from the phenomenal domain; this judgement is »infinite« since it does not imply any conclusions as to where, in the infinite space of what remains outside the phenomenal domain, the noumenon is located. What Kant calls »transcendental illusion« ultimately consists in the very (mis)reading of infinite judgement as negative judgement: when we conceive the noumenon as an »object of a nonsensible intuition«, the subject of the judgement remains the same (the »object of an intuition«), what changes is only the character (nonsensible instead of sensible) of this intuition, so that a minimal »commensurability« between the subject and the predicate (i.e., in this case, between the noumenon and its phenomenal determinations) is still maintained. »Suprasensible objects (objects of suprasensible intuition)« belong to the chimerical »topsy-turvy world«, they are nothing but an inverted presentation, projection, of the very content of sensible intuition in the form of another, nonsensible intuition – or, to recall Marx's ironic critique of Proudhon in *The Poverty of Philosophy*: »Instead of the ordinary individual with his ordinary manner of speaking and thinking, we have nothing but this ordinary manner purely and simply – without the individual.«¹⁶ This is what the chimera of »nonsensible intuition« is about: instead of ordinary objects of sensible intuition, we get the same ordinary objects of intuition, without their sensible character.

This subtle difference between negative and indefinite judgement is at work in a certain type of witticism where the second part does not immediately invert the first part by negating its predicate but repeats it with the negation displaced onto the subject. The judgement »He is an individual full of idiotic features«, for example, can be negated in a standard mirror way, i.e. replaced by its contrary »He is an individual with no idiotic features«; yet its negation can also be given the form of »He is full of idiotic features without being an individual«. This displacement of the negation from the predicate onto the

16. Karl Marx, »The Poverty of Philosophy«, in Karl Marx / Frederick Engels, *Collected Works*, Volume 6, New York: International Publishers 1976, p. 163.

subject provides the logical matrix of what is often the unforeseen result of our educational efforts to liberate the pupil from the constraint of prejudices and clichés: not a person capable of expressing himself in a relaxed, unconstrained way, but an automatized bundle of (new) clichés behind which we no longer sense the presence of a »real person«. Let us just recall the usual outcome of psychological training intended to deliver the individual from the constraints of his everyday frame of mind and to set free his »true self«, its authentic creative potentials (transcendental meditation, etc.): once he gets rid of the old clichés which were still able to sustain the dialectical tension between themselves and the »personality« behind them, what take their place are new clichés which abrogate the very »depth« of personality behind them... in short, he becomes a true monster, a kind of »living dead«. Samuel Goldwyn, the old Hollywood mogul, was right: what we need are indeed some new, original clichés...

The mention of the »living dead« is by no means accidental here: in our ordinary language, we resort to indefinite judgements precisely when we endeavour to comprehend those borderline phenomena which undermine established differences like that between living and being dead: in the texts of popular culture, the uncanny creatures which are neither alive nor dead, the »living dead« (vampires, etc.), are referred to as »the undead« – although they are not dead, they are clearly not alive like us, ordinary mortals. The judgement »he is undead« is therefore an indefinite-limiting judgement in the precise sense of a purely negative gesture of excluding vampires from the domain of the dead, without for that reason locating them in the domain of the living (as in the case of the simple negation »he is not dead«). The fact that vampires and other »living dead« are usually referred to as »things« has to be rendered with its full Kantian meaning: a vampire is a Thing which looks and acts like us, yet it is not one of us... In short, the difference between the vampire and the living person is that between indefinite and negative judgement: a dead person loses the predicates of a living being, yet he remains the same person; an undead, on the contrary, retains all the predicates of a living being without being one – as in the above-quoted Marxian joke, what we get with the vampire is »the ordinary manner of speaking and thinking purely and simply – without the individual«.

One is tempted to affirm that this logic of infinite judgement contains *in nuce* Kant's entire philosophical revolution: it delineates transcendently constituted *reality* from the uncanny, prohibited/impossible, *real*, domain of the Thing which had to remain unthought since in it Good overlaps with radical Evil. In short, Kant replaced the traditional philosophical opposition of appearance and essence with the opposition of phenomenal reality and the noumenal Thing which follows a radically different logic: what appears as »essential« (moral law in ourselves) is possible and thinkable only within

the horizon of our finitude, of our limitation to the domain of phenomenal reality – if it were possible for us to trespass this limitation and to gain a direct insight into noumenal Thing, we would lose the very capacity which enables us to transcend the limits of sensible experience (moral dignity and freedom).

Notes on contributors

André Berten, Université catholique de Louvain

Hanno Birken-Bertsch, Otto-Friedrich Universität, Bamberg

Paul Crowther, University of St. Andrews

Manfred Frank, Universität Tübingen

Zdravko Kobe, Univerza v Ljubljani

Gorazd Korošec, Znanstvenoraziskovalni center SAZU, Ljubljana

Tomaž Mastnak, Znanstvenoraziskovalni center SAZU, Ljubljana

Françoise Proust, Collège international de philosophie, Paris

Rado Riha, Znanstvenoraziskovalni center SAZU, Ljubljana

Jelica Šumič-Riha, Znanstvenoraziskovalni center SAZU, Ljubljana

Ernst Vollrath, Universität zu Köln

Véronique Zanetti, Université de Berne

Alenka Zupančič, Znanstvenoraziskovalni center SAZU, Ljubljana

Slavoj Žižek, Univerza v Ljubljani

Sinopsisi – Zusammenfassungen

Summaries – Résumés

UDK 321.01 Kant I.:321.8

André Berten, Kant in vprašanje svetovne države

Praktična sodba je pri Kantu sodba »določujočega« tipa. Od tod sledi teorija prava in države, ki izhaja iz »dedukcije« *a priori*. Vendar pa Kant, z drugega gledišča, razčlenjuje pravo in politiko izhajajoč iz teleološke reflektirajoče sodbe. Tako pride do nekaterih protislovij. Članek pokaže na eno od njih: na Kantovo omahovanje, ki zadeva idealni model internacionalne družbe, med svetovno državo in preprosto družbo narodov. Iz te analize je mogoče povleči spoznanje tako s teoretskega vidika (o teoriji sodbe) kot s političnega vidika (o ideji postnacionalne družbe).

UDC 321.01 Kant I.:321.8

André Berten, Kant et la question de la République universelle

Le jugement pratique, chez Kant, est un jugement de type »determinant«. Il s'ensuit une théorie du droit et de l'Etat qui procède d'une »déduction« *a priori*. Néanmoins, selon d'autres aspects, Kant analyse le droit et la politique à partir du jugement réfléchissant téléologique. Il en résulte certaines contradictions. L'article met en évidence une des ces contradictions: l'hésitation kantienne, en ce qui concerne le modèle idéal d'une société internationale, entre un Etat mondial et une simple société des nations. On peut retirer de cette analyse des enseignements tant du point de vue théorique (sur la théorie du jugement) que du point de vue politique (sur l'idée d'une société postnationale).

UDK 165 Kant I.

1 Goodman N.

Hanno Birken-Bertsch, Zapora izkustva

Kant zaključí tradicionalno epistemologijo ter utemelji estetiški pristop. To stori z razdelavo razlikovanja med reprezentacijo in objektom. Kant zanika ločljivost reprezentacije in njenega objekta. Reprezentacija in objekt nista ločljiva, ker ne moremo imeti objekta brez reprezentacije. Če Kanta interpretiramo na tak način, ga zelo približamo Goodmanu. Tako kot je objekt odvisen od videza, tako je svet – po Goodmanu – odvisen od verzije. Goodmanova teza je, da le resnične (ali prave) verzije, in ne katerekoli, tvorijo svet. Po Kantu le empirične intuicije, se pravi videzi, tvorijo objekte – ne pa zamišljene intuicije. Oba trdita, da delujemo znotraj intuicij ali ustreznih verzij. To je zapora izkustva.

UDC 165 Kant I.

1 Goodman N.

Hanno Birken-Bertsch, The Closure of Experience

Kant ends traditional epistemology and founds the aesthetic approach. He does so by working on the distinction between representation and object. Kant denies the separability of representation and its object. Representation and object are not separable because one cannot have an object without an representation. Kant, thus interpreted, comes very close to Goodman. Just as the object depends on the appearance, the world depends – according to Goodman – on the version. Not any version, but only true (or right) versions make worlds, is Goodman's thesis. Not imagined

intuitions, but only empirical intuitions, that is, appearances, make objects, is Kant's point. Both hold that we are operating within intuitions or versions respectively. This is the closure of experience.

UDK 17.026.4 Kant I.

Paul Crowther, Avtentična moralna obveza: Kantova fenomenologija spoštovanja

V prvem delu članka so podrobno analizirani Kantovi kompleksni argumenti o spoštovanju (kot so orisani v *Kritiki praktičnega uma*). V drugem delu so ti argumenti kritično ovrednoteni in končno v tretjem predelani v bolj življenjsko obliko.

UDC 17.026.4 Kant I.

Paul Crowther, Authentic moral commitment – Kant's phenomenology of respect

In Part One of this paper Kant's complex arguments about respect (as outlined in the *Critique of Practical Reason*) are given detailed analysis. In Part Two, his arguments are critically evaluated, and finally, in Part Three, are reworked into a more viable form.

UDK 165.65

1(091) Kant I.

Manfred Frank: *Kritik der Urteilstkraft* kot sklepni kamen Kantovega sistema

Članek obravnava temeljno vprašanje *Kritike razsodne moči*, in sicer vprašanje o načelih enotnosti narave kot sistema izkustva, ki je že obdelano s kategorijami. V središče postavlja pri tem strukturo vzpenjajočih se silogizmov uma, »prosilogistični« postopek po Kantu, pri čemer ga primerja s prakso »reflektirajoče« razsodne moči. S pomočjo te primerjave dokazuje, da je mogoče empirično naravo uvideti šele z gledišča uma, ki presega naravo in jo obravnava s točke, ki naravo poenotuje, se pravi, z gledišča njenega smotra, postavljenega s svobodo. Naravo je mogoče uvideti kot smotrni organizem.

UDK 165.65

1(091) Kant I.

Manfred Frank, Die *Kritik der Urteilstkraft* als Schlußstein des kantischen Systems

Der Artikel geht der Grundfrage der *Kritik der Urteilstkraft* nach, d.h., der Frage nach Prinzipien für die Einheit der Natur als eines Systems der schon durch Kategorien bearbeiteten Erfahrung. Im Mittelpunkt der Überlegungen steht dabei die Herausarbeitung der Struktur der aufsteigenden Vernunftschlüsse, des »prosyllogistischen« Verfahrens, wie es Kant nennt, und ihr Vergleich mit der Praxis der »reflektierenden« Urteilstkraft. Vermittelt dieses Vergleichs wird nachgewiesen, inwiefern die empirische Natur Einsichtigkeit erst in der Perspektive der Vernunft findet, die sie auf ihren Einheitspunkt hin überschreitet, nämlich ihren Zweck, so wie ihn die Freiheit gesetzt hat. Die Natur ist als zweckmäßiger Organismus einsichtig.

UDK 165.12:165.18 Kant I

Zdravko Kobe, Problem notranjega čuta

V svojem prispevku poskuša avtor razviti nastavke za interpretacijo Kantovega nauka o notranjem čutu. V nasprotju z običajnim pojmovanjem razmerja med zunanjim in notranjim čutom, ki se opira na »subjektivno« empirično zavest pred aplikacijo kategorij, avtor vztraja pri Kantovem strogem metodološkem paralelizmu v obravnavi obeh čutov. Notranji čut je zato prav tako odvisen od vnaprej danega raznoličja, ki ga je potrebno poenotiti, kategorije pa niso le pogoj izkustva, temveč v enaki meri pogojujejo tudi vsako zavest poenotene predstave. Eksplicitno samozavedanje, ki se lahko vzpostavi le na empiričen način skozi notranji čut, v toliko sovпада z notranjim izkustvom. Ker pa mora biti to podvrženo enakim splošnim pogojem izkustva, je potrebno celotno notranje življenje človeka in tudi njegovo spoznavanje uvrstiti med po empiričnih zakonih določene pojave.

UDK 165.12:165.18 Kant I

Zdravko Kobe, Das Problem des inneren Sinnes

Im Beitrag werden die Ansätze zu einer widerspruchslosen Interpretation von Kants Lehre des inneren Sinnes zu entwickeln versucht. Im Gegensatz zur geläufigen Auffassung des Verhältnisses von dem inneren und dem äußeren Sinn, die sich auf das als vorkategorial und subjektiv verstandene empirische Bewußtsein beruft, wird hier das Hauptmerkmal von Kants Lehre im strengen methodologischen Parallelismus in der Betrachtungsweise der beiden Sinne gesehen. Der innere Sinn hängt demnach ebenso von dem vorhergegebenen Mannigfaltigen, das synthetisiert werden muß, ab, und die Kategorien sind nicht nur Bedingungen einer möglichen Erfahrung, sie bedingen vielmehr jedes Bewußtsein einer vereinheitlichten Vorstellung. Das explicite Selbstbewußtsein, das nur in seiner empirischen Form und durch den inneren Sinn vermittelt zustandegebracht werden kann, fällt insofern mit der inneren Erfahrung zusammen. Diese muß aber denselben allgemeinen Bedingungen der Erkenntnis unterworfen werden, so daß das gesammte innere Leben des Menschen, selbst sein Erkennen, zu den nach empirischen Gesetzen bestimmte Erscheinungen gerechnet werden muß.

UDK 321.01:342.3

Gorazd Korošec, Hobbes in teorija družbene pogodbe kot kontekst za Kantovo politično filozofijo

Tekst očrta zgodovino teorij »družbene pogodbe« v politični filozofiji, ki se začne s Hobbesom in izteče s Kantom, da bi tako opredelil kontekst, v katerega je potrebno vnesti Kantovo politično filozofijo, če naj razumemo njene polemische detajle in ocenimo njene močne, pa tudi šibke plati. Osredotoči se na klasično obliko teorije »družbene pogodbe«, kot jo je razvil Thomas Hobbes, pa tudi na teorije Locka, Spinoze in Rousseauja, ki gradijo na njenih temeljih. Pri tem se tekst opira predvsem na dognanja novejših interpretacij omenjenih avtorjev, na koncu pa avtor nakaže, da je Kantova teorija »družbene pogodbe« precej bližje Hobbesovi, kot bi bil Kant nemara pripravljen priznati.

UDC 321.01:342.3

Gorazd Korošec, Hobbes and the theory of social contract as the context for Kant's political philosophy

The paper outlines the history of »social contract« theories in political philosophy, beginning with Hobbes and ending with Kant, defining thus the context in which Kant's political philosophy is to be placed, if we are to understand its polemical details and its strong, as well as its weak aspects. It concentrates on the classical form of theory of »social contract« as developed by Thomas Hobbes, and also on the theories of Locke, Spinoza and Rousseau, which build on its foundations. The thesis primarily relies on the insights of recent interpretations of the aforementioned writers, and in conclusion the author suggests that Kant's theory of »social contract« is much closer to that of Hobbes than Kant himself would be prepared to admit.

UDK 321.01 Kant I.:327.364

Tomaž Mastnak, Kant *eirenikós*: republikanstvo, trgovina in mednarodno pravo

Kant se razlikuje od evropskega mirovništva v ključnih točkah. Razlika izhaja iz tega, da vzrok mednarodnega miru postavlja v svobodno federacijo suverenih držav (in ne v kakšno *civitas maxima*), se pravi, da problem obravnava strogo v okviru mednarodnega prava. Ta pravni okvir omejuje pričakovanja, da je mir mogoče doseči s trgovino ali prek vsesplošne republikanske ureditve. Po eni strani se Kant zaveda, da je razmah trgovanja olajšal sprožanje vojn in da trgovski narodi, ki kršijo *jus gentium*, pustošijo neevropski svet. Po drugi strani pa bi bil pacifistični svet, zgrajen po načrtu klasičnega republikanstva, militarizirana obča skupnost.

UDC 321.01 Kant I.:327.364

Tomaž Mastnak, Kant eirenikós: republicanism, commerce and the law of nations

Kant differs from European irenism in all key points. The difference results from his resting the cause of international peace on a free federation of sovereign states (and not on any kind of *civitas maxima*), that is, from strictly framing the problem in terms of the law of nations. This jurisprudential framework sets limits to the expectations that peace could be brought about by commerce or achieved through a universal republican settlement. On the one hand, Kant understands that commercial innovations have made it easier to wage war, and that commercial nations, violating *jus gentium*, are devastating non-European world. On the other, a pacific world construed on the lines of classical republicanism would be militarized universal community.

UDK 13 Kant I.
159.955:16*Françoise Proust*, Kantova ideja

S Kantom postane mišljenje, opredeljeno kot spoznavna zmožnost, eksperimentalno. Mišljenje je izkustvo mišljenja, se pravi prizadevanje, prignati ideje prav do njihovih mej, do tja, kjer izkusijo obenem svojo moč in nemoč. V tem potovanju k meji izkusi mišljenje svojo lastno norost. Mišljenje se zategadelj ne zoperstavlja več umetnosti. Seveda obstaja logični način mišljenja, obstaja pa tudi estetski način: gre za sublimni način dejavnosti *Duha* (Geist). *Duh*, moč, ki učinkuje v proizvodih umetniškega genija, učinkuje tudi v mišljenju. Mar filozofija ni »genij uma«?

UDC 13 Kant I.
159.955:16*Françoise Proust*, L'Idée de Kant

Avec Kant, la pensée, définie comme »pouvoir de connaître«, devient expérimentale. La pensée est l'expérience de la pensée, c'est à dire une tentative pour pousser ses Idées jusqu'à leurs limites, là où elles éprouvent à la fois leur puissance et leur impuissance. Dans ce passage à la limite, la pensée éprouve sa propre folie. Dans cette mesure, la pensée ne s'oppose plus à l'art. Il existe certes un mode logique de penser, mais il existe également un mode esthétique: c'est celui, sublime de l'activité du *Geist*. Le *Geist*, pouvoir à l'oeuvre dans les productions du génie artistique, est aussi à l'oeuvre dans la pensée. La philosophie n'est-elle pas »un génie de la raison«?

UDK 130.2:930
930.1 Kant I.*Rado Riha*, Kant s praktičnega gledišča

V prvem delu razgrne prispevek na primeru t.im. »demokratskih revolucij 1989« problem, ki ga je postavil Kant v svojem razmišljanju o Francoski revoluciji: komu pripada zgodovinskost dogajanja, »akterjem« ali »gledalcem«, pasivnemu, zunanje-kontemplativnemu ali aktivnemu, notranje-delujočemu razmerju do zgodovine. V drugem delu prispevek izpeljuje svojo osnovno podmeno, da Kantovo razumevanje zgodovinskosti in zgodovinskega dejanja presega enostavno opozicijo aktivno – pasivno, delovanje – interpretiranje in da zahteva opredelitev momenta pasivnosti, ki je na delu sredi samega delovanja. V tem okviru prispevek nato dokazuje, da je zgodovinsko dejanje strukturirano tako kot občutek sublimnega, eden osrednjih konceptov Kantove tretje *Kritike*.

UDK 1 Kant I.:321.01
1 Kant I.:323.272(44)»1789«*Jelica Šumič-Riha*, O neobstoju *Kritike političnega uma*

Avtorica raziskuje različne načine, na katere se odsotnost »četrtre kritike« kaže v Kantovih poznih spisih, v katerih se ukvarja s konstitucijo države. V tem kontekstu avtorica izhaja iz poskusa H. Arendt, da bi rekonstruirala manjkajočo Kantovo politično

filozofijo. V nasprotju z njeno interpretacijo in Kantovim lastnim razumevanjem njegovih poznih spisov avtorica pokaže, na kakšen način Kantovo dojemanje mej teoretičnega diskurza (de)formira njegovo oceno glavnega političnega dogodka njegovega časa – Francoske revolucije.

UDC 1 Kant I.:321.01

1 Kant I.:323.272(44)»1789«

Jelica Šumič-Riha, On the In-ex-sistence of the *Critique of Political Reason*

In her paper »On the In-ex-sistence of the Critique of Political Reason«, the author focuses on various ways in which the absence of the »Fourth Critique« takes shape in Kant's later writings dealing with the constitution of the state. In this context, the author takes issue with H. Arendt in her attempts to reconstruct Kant's missing political philosophy. Contrary to H. Arendt's interpretation and Kant's own understanding of his later writings, the author shows limits of theoretical discourse (de)forms event of his time, the French Revolution.

UDK 17 Kant I.

159.964.2 Lacan J.

Alenka Zupančič, Num propter vitam vivendi perdere causas

Tekst prinaša določeno interpretacijo Kantove praktične filozofije, in sicer z vidika kritike, ki jo je na to filozofijo naslovil Lacan. Kot razrešitev antinomije kantovske etike, antinomije, ki izhaja iz Lacanove kritike, avtorica predlaga, da lahko beremo Kantovo teorijo sublimnega kot svojevrsten odgovor očitkom, ki jih Lacan naslavlja na njegovo etično teorijo. Osnovna teza teksta je torej naslednja: Kant na torišču sublimnega ponovno vzame v pretres malodane vse tiste momente svoje praktične filozofije, ob katere se obregne Lacan v svoji kritiki. Teorijo sublimnega v tretji *Kritiki* lahko beremo kot gesto, s katero je Kant področju moralnega, ki ga je načrtala *Kritika praktičnega uma*, odvzel del ozemlja in ga priključil estetiki.

UDC 17 Kant I.

159.964.2 Lacan J.

Alenka Zupančič, Num propter vitam vivendi perdere causas

Ce texte est une lecture de l'éthique kantienne à travers la critique que Jacques Lacan a adressé à Kant. Pour résoudre l'antinomie de l'éthique kantienne résultant de la critique lacanienne, l'auteur propose de relire la théorie kantienne du sublime comme réponse aux reproches que Lacan fait par rapport à sa théorie éthique. Kant, comme le suggère l'auteur, reprend sur le terrain du sublime pratiquement tous les points de sa philosophie pratique qui ont été »attaqués« dans la critique proposée par Lacan. On pourrait lire la théorie du sublime dans la troisième *Critique* comme un geste par lequel Kant a soustrait au régime de l'action morale, jalonné par la *Critique de la raison pratique*, une partie de son territoire en l'accordant à l'esthétique.

UDK 165.12:17.023 Kant I.

Slavoj Žižek, Kant: Iztirjeni subjekt

Tekst jemlje za izhodišče ne-identiteto transcendentalnega jaza čiste apercipcije in noumenalnega sebstva, tj. dejstvo, da je samozavedanje možno le na ozadju samonedostopnosti »misleče stvari« in poskuša artikulirati »diabolično Zlo« (zlo kot etično držo, izbrano iz nepatoloških razlogov) kot Kantovo »nemišljeno« ter razmejiti njegov prostor kot prostor predmeta »neskončne sodbe«.

UDC 165.12:17.023 Kant I.

Slavoj Žižek, Kant: the subject out of joint

Taking as its starting point the non-identity of the transcendental I of pure apperception and of the noumenal Self, i.e. the fact that self-consciousness is possible only against the background of the inaccessibility-to-itself of the »thing which thinks«, the text endeavours to articulate the »diabolical Evil« (Evil as an ethical attitude, chosen for non-pathological reasons, out of principle) as the »unthought« of Kant, and to delineate its space as that of the object of the »indefinite judgement«.

FV