

Kant and Culture

Studies on Kant's Philosophy of Culture

edited by
Tommaso Morawski



Collana Studi e Ricerche 113

STUDI UMANISTICI
Philosophica

Kant and Culture

Studies on Kant's Philosophy of Culture

edited by
Tommaso Morawski



SAPIENZA
UNIVERSITÀ EDITRICE

2022

Copyright © 2022

Sapienza Università Editrice

Piazzale Aldo Moro 5 – 00185 Roma

www.editricesapienza.it

editrice.sapienza@uniroma1.it

Iscrizione Registro Operatori Comunicazione n. 11420

ISBN 978-88-9377-216-7

DOI 10.13133/9788893772167

Pubblicato nel mese di maggio 2022



Quest'opera è distribuita
con licenza Creative Commons 3.0 IT
diffusa in modalità *open access*.

In copertina: Emil Dörstling, *Kant und seine Tischgenossen* (1892-1893), Wikimedia Commons

Indice

Introduction	7
<i>Tommaso Morawski</i>	
Origine, sviluppo e autolimitazione della <i>Kultur</i> in Kant: una lettura del <i>Mutmaßlicher Anfang</i>	11
<i>Nuria Sánchez Madrid</i>	
Per un'etica cosmopolitica. La <i>cultura della virtù</i> in Kant	31
<i>Carmelo Alessio Meli</i>	
Le massime del <i>sensus communis logicus</i> . Note sul concetto di massima e sulla cultura delle facoltà a partire da un "episodio" della <i>Critica della facoltà di giudizio</i>	67
<i>Anselmo Aportone</i>	
Le problème de l'adoption de la maxime contraire a la loi morale entre la <i>Critique de la raison pratique</i> et le premier chapitre de <i>La religion dans les limites de la simple raison</i>	93
<i>Filippo Gonnelli</i>	
Technische und moralische Kultur bei Kant	131
<i>Stefan Klingner</i>	
Kultur und Charakter. Kant über die Bestimmung des Menschen	167
<i>Günter Zöller</i>	
The Perfection of Humanity: Kant on Education and Culture	187
<i>Robert B. Loudon</i>	
Animality, Humanity, and Culture in Kant and the Problem of Multicultural Engagement Today	201
<i>Rudolf A. Makkreel</i>	

Kantian Reasons for Moral Relativism	223
<i>Katrin Flikschuh</i>	
Re-mapping Kant's Planetary Consciousness	245
<i>Tommaso Morawski</i>	
Authors	263

Introduction

The idea for this volume arose in the wake of a course on the concept of culture held for the master's degree at the Department of Philosophy of the Sapienza University of Rome by Prof. Stefano Velotti in the academic year 2014-2015. The course had the ambitious aim of elaborating a notion of culture in a normative sense, i.e. not on the basis of certain areas of objects usually considered "cultural" (education, sciences, arts), but formally, i.e. as a particular relationship we can establish with any object, subject or area of experience. Although the lectures were mainly devoted to texts by recent authors who had dealt with the so-called "crisis of culture" issue – from Simmel to Adorno, from Freud to Eliot, from Greenberg to Arendt, from Susan Sontag to Eagleton, from Foucault to Jon Elster and George Steiner – the references to Kant's philosophy were continuous. It was particularly the *Kritik der Urteilskraft*, where Kant dedicates numerous pages to the notion of the "culture of the mental faculties," that constituted an indispensable and persistent point of reference for our reflections. Thus, it was against the backdrop of these reflections and with the aim of critically investigating the crisis of today's cultural dimension that I came up with the idea of a collective volume exploring the figure of Kant as a «*Kulturphilosoph*.»¹

The volume's challenge is summarized in the title by the conjunction "and" intended to underline the importance and complexity of a topic that has often been relegated to the margins of the *Kantforschung*, and so recently has received the attention it deserves. If it's true, as Allan Bloom points out, that: «'Culture' in the modern sense was first

¹ See f. e. E. W. Orth, "Kant als Kulturphilosoph."

used by Immanuel Kant,² the issues related to the notion of culture are so varied in Kant, and at the same time so pervasive and transversal, that they allow for the establishment of bridges between different areas of his wide philosophical reflection (from aesthetics to theoretical philosophy, from ethics to philosophy of history, from philosophy of law to moral philosophy, from anthropology to religion and pedagogy). But even more importantly, the multifaceted concept of culture is a veritable window on Kant's philosophical enterprise, a privileged vantage point for exploring and understanding his processual idea of a "*Bestimmung des Menschen*."

The fertility and multiplicity of declinations and formulations of the problem of culture in Kant finds expression in the fact that the essays collected in this volume are often different from each other in their objectives, method and perspective. Nuria Sánchez Madrid's essay *Origine, sviluppo e autolimitazione della Kultur in Kant: una lettura del Muthmaßlicher Anfang*, for example, identifies Kant's thought as a pivotal moment for a philosophy of culture in the crisis of modernity. Her analysis is directed at a less studied Kantian essay such as the *Muthmasslicher Anfang*, and aims at highlighting the complementary relationship that Kant establishes between nature and providence, human history, the process of culture and morality. According to Sánchez Madrid's, Kant's notion of culture is the tangible expression of a conception of the human that has in the concept of limitation its keystone. Starting from similar reflections, but favoring a philological approach, Carmelo Alessio Meli's essay focuses on Kant's use of the expression "culture of virtue" in the *Ethische Methodenlehre* of the *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, insisting on the link between culture and a collective and intersubjective conception of ethic. Alike, Anselmo Aportone's and Filippo Gonnelli's essays, examine the concept of "maxim." The former analyses the concept of "maxim" and that of "the culture of faculties" as Kant expounds it in the *Kritik der Urteilskraft*. The latter, on the other hand, it addresses the question of the "maxim contrary to the moral law" in order to clarify the uses of the concept of evil within the context of culture and the "last end" (*letzter Zweck*). While Gonnelli uses the culture's concept to investigate Kant's philosophy of religion, in his essay, *Technische und Moralische Kultur bei Kant*, Stephan Klingner shifts his attention

² Allan Bloom, *The Closing of the American Mind*, 185.

to another domain of Kant's critical philosophy, investigating the opposition between technical and practical reason, and arguing that the concept of culture belongs to theoretical philosophy and teleological-natural reflection's field.

As evidence of the ubiquity and dynamism that characterizes the formulation of the problem of culture in Kant, Günther Zöller's essay *Kultur und Charakter. Kant über die Bestimmung des Menschen*, addresses Kant's "implicit philosophy of culture" in an anthropological perspective, and focuses on the relationship between culture and character as this is elaborated in the second part of the *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Robert B. Loudon, on the other hand, explores the relationship between culture, education and the intergenerational concept of "species perfectionism." In this case, particular attention is paid to the difference between humans and animals, an issue that Loudon reinterprets also through an analogy with the concept of "ratchet effect" introduced by the comparative psychologist Michael Tomasello. In a similar vein, in his essay *Animality, Humanity, and Culture in Kant and the Problem of Multiculturalism Today*, Rudolf Makkreel moves from an accurate exposition of the function that Kant assigns to culture in the transition from "animality," to "humanity," to "personality," suggesting an approach that legitimizes a multilateral understanding of the human cultural world, without transcending the necessarily situated character of each cultural manifestation.

Although moving from different premises, the question of the "context dependency" of culture is also addressed by Kathrin Flikschuh, who investigates the extent to which cultural differences, not merely in terms of customs but as the expression of different normative principles, are not only comprehensible but also acceptable from a Kantian perspective. Taking David Vellemam's studies as a polemical point of reference, Flikschuh shows that the structure of Kantian practical reasoning, as a recognition of rational obligation in given circumstances, contemplates the possibility of different normative systems. Exemplary, in this sense, is the treatment of the encounter between European settlers and nomads in the section on *Weltbürgerrecht* in the *Rechtslehre*. Here the duty to enter a state, valid for the former, is declared non-taxable to the latter and is thus, to some extent, relativized. To complete the picture, Tommaso Morawski's essay develops a geo-critical analysis of Kant's "planetary consciousness." Understanding the geography of knowledge in opposition to a mere descriptive perspective, the

article assumes that the relation between place and knowledge should be conceived in relation to the way we interpret and negotiate our location in an intersubjective spatial world. This imaginative construction becomes particularly evident if we consider how the emergence of a “planetary awareness” is reflected in Kant’s use of geographical metaphors.

In conclusion, I would like to thank those whose contribution and support made this publication possible. In alphabetical order: Mirella Capozzi, Hansmichael Hohenegger, Silvia Petronzio, Francesco Valerio Tommasi and Stefano Velotti. A special thought goes also to Daniele Lupo, who made it in time to be born and grow up.

Roma, April 2021
Tommaso Morawski

Bibliography

Bloom, Allan. *The Closing of the American Mind: How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today’s Students*. New York: Simon & Schuster, 1987.

Orth, Ernst Wolfgang. “Kant als Kulturphilosoph. Eine Interpretation der Kantischen Philosophie durch die Neukantianer?”. In *Kant-Lektionen. Zur Philosophie Kants und zu Aspekten ihrer Wirkungsgeschichte*, edited by Manfred Kugelstadt, 231-240. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008.

Origine, sviluppo e autolimitazione della *Kultur* in Kant: una lettura del *Mutmaßlicher Anfang**

Nuria Sánchez Madrid

Il pensiero di Kant si presenta senza dubbio come uno dei momenti di snodo di una filosofia della cultura nella crisi della Modernità, sebbene manifesti una chiara coscienza delle ragioni per le quali questa poliedrica capacità non potrebbe orientare in modo assoluto l'esistenza umana. Kant stabilisce in passi celebri della *Critica del Giudizio* l'interdipendenza tra lo sviluppo della ragione e la capacità di proporsi qualsivoglia scopi, che comunque riceveranno un ordine definitivo soltanto nel momento in cui l'esistente raggiungesse una coscienza completa della sua moralità. Ma sappiamo che in un corso dedicato al commento del diritto naturale secondo il manuale di Achenwall — conosciuto come *Naturrecht Feyerabend* —, dettato nel semestre estivo del 1784, Kant aveva già sostenuto, similmente, che alla condizione razionale fosse necessaria la libertà per poter abbandonare i limiti imposti dalla natura.¹ Un'opera che è stata comunque oggetto di un interesse meno cospicuo, come *l'Inizio congetturale della storia degli uomini*, potrebbe senz'altro fornire utili informazioni sulla neces-

* Questo articolo fa parte di una ricerca iniziata nell'ambito di una *grant* per l'approfondimento delle *Digital Humanities*, concessa dalla Fondazione BBVA, e dei progetti *On Trust-CM* (H2019/HUM-5699) e UCM-Santander PR87/19-22633 *Filosofía y pobreza. Una historia cultural de la exclusión social*, così come nell'ambito del lavoro svolto nel progetto d'innovazione educativa *Precariedad, exclusión social y diversidad funcional (discapacidad): lógicas y efectos subjetivos del sufrimiento social contemporáneo (II)*, concesso dalla Università Complutense di Madrid per il corso accademico 2019-2020.

¹ Cfr. V-NR/Feyerabend, AA 27: 1321-1322: «Se solo esseri razionali possono essere fini in sé stessi, ciò è possibile non perché essi hanno la ragione, ma perché hanno la libertà. La ragione è soltanto un mezzo. – Attraverso la ragione, senza libertà, l'uomo potrebbe realizzare, secondo leggi generali della natura, ciò che l'animale realizza attraverso l'istinto. – Senza ragione un ente non può essere fine in sé stesso;

saria complementarietà kantiana tra cultura e moralità.² Come è stato spesso segnalato, l'influsso di Rousseau è ampiamente riscontrabile nell'argomentazione di questo scritto di Kant, soprattutto nella misura in cui quest'ultimo rappresenta il progresso storico in modo analogo ai presupposti del primo: la razionalità dello sviluppo storico obbedisce per Kant all'incontro contingente tra circostanze e disposizioni umane, aspetto che Rousseau, nel secondo *Discorso*, considerava come inizio e partenza della storia umana. Come leggiamo nelle *Bemerkungen* pre-critiche, Kant riteneva che Rousseau avesse operato sinteticamente, partendo dallo stato selvaggio per progredire fino al piano della civiltà, mentre lui stesso giudicava più adeguato procedere analiticamente, partendo dall'uomo già civilizzato per indagare quali fossero i suoi veri fini esistenziali.³ Tenere nella giusta considerazione il pensiero di Rousseau renderà più facile comprendere come ogni passo avanti della cultura umana sia obbligatamente anche un passo indietro rispetto a quell'idea di felicità che è propria di chi non può non ritenere se stesso un abitante originario di un Paradiso ormai perso per sempre. Questa prospettiva ermeneutica e storica procede a sua volta dall'individuazione del limite come concetto chiave per la comprensione dell'umano. Lo si intravede da passi come il seguente:

Le prime cose necessarie alla vita la cui produzione esige un *diverso modo di vita* (*Gen.*, IV, 20) poterono allora essere *barattate* fra loro. Da ciò dovette nascere la *cultura*, e l'inizio dell'*arte*, sia delle arti di svago che di quelle utili (*Gen.*, IV, 21-22); ma, ciò che è più importante, anche qualche inizio di costituzione civile e giustizia pubblica, certo inizialmente

perché non può essere cosciente della sua esistenza, non può riflettere su di essa. Ma la ragione non costituisce ancora la causa, per cui l'uomo è scopo in sé stesso, [e per questa ragione soltanto] ha dignità, che non può essere sostituita da nulla di equivalente. Ma la ragione non dà a noi la dignità.»

² La seguente osservazione di Filippo Gonelli mi sembra un ottimo punto di partenza per rileggere l'opuscolo kantiano: «L'argomento è presentato sotto forma genetico-antropologica, ma contiene con evidenza un piano trascendentale che la *Critica del Giudizio* renderà esplicito e teoricamente compiuto: la capacità di porsi fini morali (cioè che non sono a loro volta mezzi) rende possibile pensare il soggetto di questa finalità, il genere umano, come fine ultimo e dunque l'universale finalità in sé dei suoi membri. A sua volta, questo piano trascendentale è lo schema purificato, il *disegno*, di un processo nel corso del quale l'uomo riesce progressivamente ad innalzarsi sulla primitiva rappresentazione della teleologia esterna (la finalità reciproca delle cose naturali) e ad osservarla riflessivamente.» (Gonelli, *Introduzione*, xviii).

³ *Bemerkungen zu GSE*, AA 20: 14: «Rousseau procede sinteticamente e prende le mosse dall'uomo naturale, mentre io procedo analiticamente e prendo le mosse dall'uomo civilizzato.»

rivolto solo alle più grandi violenze, la cui vendetta ora non venne più, come nello stato selvaggio, affidata ai singoli, ma ad un potere legale che teneva insieme l'intero, ossia una sorta di governo al di sopra del quale non si dava alcun esercizio della forza (*Gen.*, IV, 23-24).⁴

Secondo l'argomentazione svolta in questo scritto kantiano, i progressi della specie umana potrebbero delinearci come una serie successiva di modi di vita che, dopo infinite violenze, si rendono consci della funzione indispensabile della legge per rendere sopportabile l'umana coesistenza. Il mio contributo si interesserà, in particolare, della presenza implicita nel testo citato di un discorso che fa del limite la chiave ermeneutica della condizione antropologica, una delle cui figure più salde rimanda alla connessione tra emergenza della cultura e ricerca di un principio di unità formale in grado di portare la coesistenza umana a un livello massimo di sicurezza e libertà. Da questo punto di vista, la cultura non può risultare come un sistema autoconsistente senza riconoscersi limitata da un elemento esterno in cui è la moralità a segnare quali saranno i fini veramente ultimi. Questa consapevolezza della propria attività culturale come determinata da un orizzonte esteriore si riscontra dalla sua prima apparizione nel mondo, proprio come limite di una forma di vita ancora nomade e dipendente del baratto che a sua volta serve da strumento di mediazione per arrivare a forme politiche che permettono di superare lo stato meramente sociale, aderendo al propriamente civile. Le forme di vita indicate genealogicamente da Kant emergono, quindi, reciprocamente come condizioni di possibilità e restrizioni le une delle altre. Per esempio, le limitazioni interne della vita nomade dei pastori, che riguardano in particolare la povertà del loro ozio, conduce questi popoli alla «brillante miseria» della vita sedentaria delle città, vicina a vizi che loro ancora non conoscono, ma molto più viva e dinamica, come se un principio di orientazione razionale avesse disegnato questa sequenza di passi. Di fronte alle oscillazioni sostenute da Mendelssohn in merito al progresso della storia umana, Kant ritiene necessario, come poi ricorderà nello scritto sull'*Uso di principi teleologici nella filosofia*, dotarsi di una mappa che permetta all'interprete di disegnare un'evoluzione ragionevole, concordante con la presenza indiscutibile nell'animo umano di una forma di vita guidata da un senso morale della propria esistenza e della propria destinazione. *L'Antropologia pragmatica* aveva considerato anche

⁴ MAM, AA 08: 119.

le difficoltà per classificare l'essere umano unilateralmente nella scala delle specie naturali, sostenendo le qualità di una classificazione aperta, determinata dal deciso compromesso del soggetto con l'azione:

Per poter, dunque, attribuire all'uomo il suo posto nel sistema della natura vivente, e così caratterizzarlo, non rimane altro che dire che ha quel carattere che egli stesso si procura, in quanto sa perfezionarsi secondo fini liberamente assunti; onde egli come animale fornito di capacità di ragionare (*animal rationabile*) può farsi da sé un animale ragionevole (*animal rationale*).⁵

Questa convinzione rivela che l'idea kantiana di cultura è attraversata da un senso morale di progresso, sebbene il semplice compimento di obbiettivi non sia in grado di comunicare agli individui che sono destinati a soddisfare finalità ben più elevate di quelle meramente tecnico-sociali. Il compito principale che mi porrò in questo contributo sarà quello di analizzare sulla scia dell'*Inizio congetturale* il concetto kantiano di cultura come espressione di una filosofia del limite, che progetta i lineamenti della mediazione razionale sullo sfondo dell'insieme delle produzioni dell'intelligenza umana. Alla luce di questo bersaglio precipuo, il capitolo si occuperà delle seguenti questioni. In primo luogo, analizzerò la definizione kantiana di cultura come una delle caratteristiche specifiche dell'umanità dell'uomo. In secondo luogo, mi occuperò di giustificare l'impostazione genealogica – sebbene fittizia e congetturale – dello scritto in questione, ponendola in connessione con il discorso antropologico di Kant. Infine, presenterò alcune conclusioni sulla funzione che la cultura svolge nella concezione kantiana del tempo – o dei tempi – della storia, intesa alla luce di una teleologia morale.

1. La cultura secondo Kant

L'approccio kantiano descrive la cultura come una categoria fondamentale per approfondire gli elementi che portano avanti il processo di civilizzazione, processo che inizia per Kant con la scoperta umana della facoltà di paragonare qualità e proprietà di oggetti diversi e di servirsi di essi per portare a termine i propri fini arbitrari⁶, un'attività che assume senso soltanto in un contesto sociale. In tale contesto, Kant

⁵ Anth, AA 07: 321.

⁶ Cfr. RGV, AA 06: 27.

mette a fuoco il fatto che l'essere umano sia l'unico essere dotato della capacità di proporsi da sé fini, come giustificazione della denominazione di «signore della natura» che gli si applica tradizionalmente, sebbene questo titolo lo meriterebbe soltanto nel caso in cui avesse «la volontà di dare alla natura e a se stesso un riferimento a un fine tale che possa bastare a se stesso indipendentemente dalla natura e costituire di conseguenza un fine definitivo»⁷. Il passo riportato sottolinea un aspetto che mi sembra essenziale per l'analisi kantiana della cultura e che potremmo caratterizzare come la sua indistinguibile ambiguità. Come produzione dell'idoneità dell'essere razionale al compimento di qualsiasi fine in generale, Kant individua due dimensioni ben diverse della cultura, di cui una appare come abilità positiva – la cultura dell'abilità [*Kultur der Geschicklichkeit*] – e l'altra come condizione negativa [*Kultur der Zucht (Disziplin)*]⁸ della capacità di azione umana. In realtà, tutti i passi riscontrabili nel progresso della libertà dell'essere umano mostrano una sorta di dinamizzazione delle due velocità segnalate, dove la mera abilità apre nuovi orizzonti pratici senza interrogarsi sulla sua concordanza con i fini della moralità, mentre la disciplina introduce la negatività come preludio di una libertà meno rozza e conscia dei suoi autoimposti limiti. Basterebbe soffermarsi sulla descrizione dell'origine della decenza o costumatezza come «fondazione della socialità più vera,» per osservare, in atto, il ruolo della cultura come tendenza limitante di una sua anteriore figura:

La *rinuncia* fu l'artificio che condusse gli stimoli solo percepiti a stimoli ideali, dal desiderio puramente animale, gradualmente, all'amore e, con quest'ultimo, dal sentimento del mero piacevole al gusto per la bellezza: inizialmente solo per la bellezza umana, ma poi anche per la bellezza della natura. La *costumatezza*, l'inclinazione a infondere negli altri rispetto per noi attraverso i buoni modi (il nascondere ciò che potrebbe generare disprezzo), come vero fondamento di ogni autentica socialità, diede inoltre il primo segno della formazione dell'uomo come creatura morale. – Un piccolo inizio che però, in quanto dà all'atteggiamento di pensiero una direzione completamente nuova, segna un'epoca, è più importante che l'intera e indefinita serie dei successivi accrescimenti della cultura.⁹

⁷ KU, § 83, AA 05: 431

⁸ Cfr. i commenti su questa duplicità del termine contenuti in González, *Culture as Mediation*, 183.

⁹ MAM, AA 08: 113.

La presentazione del meccanismo che introduce la costumatezza ricorda per più versi l'ossimorica insocievole socievolezza citata nella quarta tesi dell'*Idea per una storia universale*¹⁰, che sebbene risulti estranea agli occhi del lettore troppo ottimista, in senso schilleriano, nei confronti della condizione antropologica dell'essere razionale umano, purtroppo promuove il massimo sviluppo delle disposizioni, facoltà e forze della specie. Un simile movimento oscillante lo ritroveremo nella concezione kantiana delle forze vitali, dove il rapporto tra dolore e piacere, che Kant riprende dal Verri, rappresenta la struttura fondamentale del più semplice organismo vivente. Ma il passo in esame, mi sembra particolarmente utile per presentare la cultura non tanto come una realtà volontaria, risultante dall'arbitrio umano, ma piuttosto come una dinamica connessa alla *natura razionale* dell'uomo, ovvero alla *razionalità* di cui è fornito, consistente in successive rinunce e compensazioni che lo rendono libero dalla rudezza e dipendenza originale da madre natura. Non è privo di rilievo, il fatto che Kant presenti spesso la natura come uno spazio che, sebbene cieco alla realtà rappresentata dalla libertà umana, manifesta un certo interesse per il successo dei popoli nella loro strada verso il progresso, fino al punto di incoraggiare popolazioni originariamente nomadi ad abbandonare quel modo di vita tanto insicuro, sì da controllare le malattie e da proteggersi dalle bestie e dai mali che la vita ancora selvaggia causa agli esseri umani. Da passi come il seguente del § 67 della *Critica del Giudizio*, il lettore riceve l'impressione che la natura preferisca l'uscita dell'uomo dal suo certamente compiacente seno:

[S]i potrebbe dire, per esempio, che i parassiti che tormentano gli uomini nei loro vestiti, capelli o letti, costituiscano, per una saggia disposizione naturale, uno stimolo alla pulizia, la quale è già di per sé un mezzo importante per la conservazione della salute. Oppure si potrebbe sostenere che le zanzare e altri insetti che pungono, i quali rendono così disagiati ai selvaggi i deserti d'America, siano altrettanti pungoli all'attività per spingere questi uomini in via di sviluppo a bonificare le paludi, a diradare le fitte foreste che impediscono la circolazione dell'aria, rendendo così al contempo, anche con la coltivazione del terreno, ancora più salubre la loro dimora. Persino ciò che, nella sua organizzazione interna, all'uomo sembra essere contro natura, offre, in un ordine teleologico delle cose, quando è trattato in questo modo,

¹⁰ Cfr. IaG, AA 08: 20-21

una prospettiva divertente e talvolta anche istruttiva alla quale non ci condurrebbe da sola, senza un tale principio, la considerazione semplicemente fisica.¹¹

Il testo descrive la nascita della cultura dal punto di vista della natura, osservando che essa sperimenta una sorta di preferenza estetica per un essere umano indipendente e capace di difendersi dai mali che lo circondano. In realtà Kant sceglie una sorta di prosopopea della prima coscienza umana, impersonificata da madre natura; una figura retorica che ci permette di ipotizzare che la natura kantiana agisce come se volesse interagire con la potenza che si oppone giustamente alla sua causalità, ma che tuttavia dovrà adattarsi a questa legge meccanica se intende lasciare la sua impronta sul mondo, come ricorda opportunamente l'incipit dell'*Idea per una storia universale*.¹² Attraverso l'elaborazione dello spirito che allontana progressivamente l'essere umano dal paradiso protettore di una natura tanto coccolante quanto viziante, di cui però il soggetto diventa conscio soltanto molto più tardi grazie all'ermeneutica filosofica dei grandi testi sacri, la dignità – e non il mero valore o utilità – acquisisce il diritto di manifestarsi per la prima volta come fenomeno nel mondo. Il dispiegamento delle possibilità di azione che spettano all'essere umano si dimostra per la prima volta fattibile, come abbiamo visto nei testi precedenti, grazie al divorzio delle rispettive strade di natura e libertà, avvenimento che la prima potenza menzionata favorisce e promuove per mezzo di gesti e azioni. Infatti, è proprio la natura a parlare con la natura umana per mezzo di segni che la invitano a guidarsi per mezzo della sua spontaneità. L'inizio della terza tesi dell'*Idea per una storia universale* specifica proprio questo rapporto tra natura e essere razionale:

Infatti la natura non fa nulla di superfluo e non è prodiga nell'uso dei mezzi per i suoi fini. Che avesse dato all'uomo la ragione, e con ciò la libertà del volere che su di essa si fonda, era già un chiaro segno dei suoi propositi riguardo alla sua dotazione. Egli non doveva infatti essere guidato dall'istinto, o protetto e istruito grazie alla conoscenza innata; doveva invece ricavare tutto da sé.¹³

¹¹ KU, § 67, AA 05: 379.

¹² IaG, AA 08: 17: «Quale che sia, anche dal punto di vista metafisico, il concetto che ci si fa della *libertà del volere*, i fenomeni di questa libertà, le azioni umane, sono tuttavia determinati come ogni altro evento naturale da leggi universali della natura.»

¹³ IaG, AA 08: 19.

È nota la propensione kantiana per la descrizione in forma di dialogo del rapporto tra uomo e natura, dove la seconda trasmette al primo che deve servirsi della propria libertà per fare del mondo un *habitat* adatto alle sue necessità. Rispetto alla continuità che il vecchio allievo Herder aveva sostenuto tra teleologia della natura e teleologia morale, Kant limita le funzioni della natura a quella centrale, che fa di essa una fonte di segni e gesti che ricordano all'uomo che non otterrà nessun bene se non con l'aiuto della propria libertà. Così la stessa definizione della cultura viene spezzata, divisa in due parti a cui spettano ruoli molto diversi, di apertura a nuove possibilità di azione in un caso e di rinuncia ai vecchi costumi nell'altro. Questa frattura interna rispecchia l'abisso formatosi tra natura e libertà nella terza *Critica*, ma apre nuove prospettive sull'abilità e sulla disciplina:

La cultura dell'*abilità* è senza dubbio la principale condizione soggettiva dell'idoneità a promuovere fini in generale, tuttavia non basta per promuovere la *volontà* nella determinazione e nella scelta dei suoi fini, che comunque appartengono essenzialmente all'intero ambito di un'idoneità a fini. L'ultima condizione dell'idoneità, che si potrebbe chiamare la cultura dell'educazione (disciplina), è negativa e consiste nella liberazione della volontà dal dispotismo delle voglie, per le quali, attaccati a certe cose naturali, siamo resi incapaci di scegliere da noi stessi, lasciando che gli istinti, che la natura ci ha dato soltanto come fili conduttori [...], servano da lacci, dato che siamo tuttavia abbastanza liberi di stringerli o allentarli, allungarli o accorciarli, a seconda del modo che richiedono i fini della ragione.¹⁴

Il passo descrive appieno l'ambiguità della concezione kantiana della cultura, i cui progressi, come nel caso delle arti, utilizzano in molti casi mezzi contrari alla giustizia e produttori di ineguaglianze sociali¹⁵,

¹⁴ KU, § 83, AA 05: 432.

¹⁵ Vd. KU, § 83, AA 05: 432s.: «L'abilità non può essere bene sviluppata nel genere umano se non per mezzo dell'ineguaglianza tra gli uomini, dato che il maggior numero di essi provvede alla necessità della vita quasi meccanicamente, senza per questo avere particolarmente bisogno dell'arte, per la comodità e l'agio di altri uomini che elaborano le parti meno necessarie della cultura, cioè scienza e arte. [...] Ma con il progredire della cultura [...] le tribolazioni crescono da entrambe le parti con uguale potenza, da una parte a causa della violenza altrui, e dall'altra a causa di un'insoddisfazione interiore; ma la splendida miseria è tuttavia collegata con lo sviluppo delle predisposizioni naturali nel genere umano, e il fine della natura stessa, anche se non è il nostro fine, viene comunque qui raggiunto.» Cfr. l'interessante commento del passo di Piché, "Kant's Enlightenment," 205ss.

ma che, come accade anche con la temibile guerra,¹⁶ meritano più lode che biasimo, visto che impediscono all'essere umano di restare in un stato di passività di cui non sarebbe degno, poiché guasterebbe l'insieme delle sue naturali disposizioni. Come se si trattasse di una lezione imparata dal primo *Discorso* di Rousseau, Kant sosterrà che la cultura deve badare a restare ben attenta ai nemici che sorgono dal suo stesso suolo, in modo da trovare nel concetto di disciplina un compagno benefico. Questo sguardo preoccupato per le potenzialità autodistruttive della cultura si ricupera in forma di narrazione mitico-storica nel § 60 della *Critica del Giudizio*, dove Kant si mostra attento all'origine della «sociovolezza regolata da leggi,»¹⁷ che coniuga la massima libertà con la coazione per il rispetto del dovere e permette ad ogni popolo di costituire una comunità duratura. Infatti, questa sociovolezza non può essere altro che uno degli effetti più rilevanti dei progressi resi possibili dalla cultura della disciplina, che, secondo Kant, produce anche una comunicazione onesta tra la parte più colta e raffinata della società e la parte più rozza e semplice. Siamo così in grado di riconoscere nella cultura una matrice del gioco e dell'evoluzione della facoltà dell'uomo, ma soprattutto lo spazio di accoglienza e coltura del gusto, alla cui formazione contribuiscono sempre, come propedeutici, lo «sviluppo di idee morali e la coltivazione del sentimento morale.»¹⁸ Sebbene non si possano identificare senza sfumature cultura e gusto, mi sembra invece giustificato considerare il secondo come il risultato di una cultura che, risultante dall'attenzione alle *humaniora*, le quali rendono gli uomini più consci della loro propria umanità, si percepisce come lo strumento che avvicina il soggetto alla sua destinazione morale. Perciò non sarà affatto bizzarro che la cultura del gusto insegni agli uomini l'esercizio del sentimento di partecipazione universale e l'arte di una comunicazione universale e intima, entrambe capacità che costituiscono «la sociovolezza adeguata all'umanità, con cui essa si distingue della limitatezza propria della vita animale.»¹⁹

¹⁶ Un commentario utile in merito alla guerra e di un contenuto ben diverso da quanto Kant dirà nel 1798 su questa origine dei mali dell'umanità si trova nel *Muthmaßlicher Anfang*, AA 08: 121: «[A]llo stadio della cultura al quale l'umanità ancora si trova, la guerra è un mezzo indispensabile per condurre questa cultura più oltre; solo dopo il raggiungimento di una perfetta cultura (Dio sa quando) sarebbe possibile avere una pace duratura per noi salutare, e solo grazie ad essa.»

¹⁷ KU, § 60, AA 05: 356

¹⁸ *Ibidem*

¹⁹ *Ibidem*

2. Le sagge congetture dei filosofi

Come è noto, il testo del *Muthmaßlicher Anfang* non sarebbe stato lo stesso, forse neanche sarebbe esistito, se Kant non avesse letto fino in fondo, con vero scandalo ermeneutico, ben dieci volumi delle *Idee per la Filosofia della Storia dell'Umanità* di Herder. Da quel momento, Kant contesta fortemente l'esposizione dello sviluppo progressivo della libertà «dalle disposizioni originarie della natura nell'uomo»²⁰, dato il suo rifiuto di ogni continuità tra natura organica e natura morale nell'uomo, una continuità che non offre nessun vantaggio teorico, ma bensì produce tanti problemi ermeneutici. Per questo motivo, riconoscendo le difficoltà di far nascere una storia completa dell'umanità come una sorta di romanzo, il regiomontano decide di concentrarsi su un punto di quella storia, che non sarà altro che lo stesso inizio, momento particolarmente polemico con l'impostazione di Herder:

Questo primo inizio, infatti, non dev'essere inventato, ma può essere tratto dall'esperienza, se si presuppone che questa ai primi inizi non fosse migliore o peggiore di come la sperimentiamo oggi; una presupposizione che è conforme all'analogia della natura e non comporta nulla di azzardato. Una storia del primo sviluppo della libertà dalle sue disposizioni originarie nella natura dell'uomo e perciò qualcosa di completamente diverso dalla storia della libertà nei suoi progressi, che può essere fondata solo su notizie.²¹

Concentrare l'uso delle congetture sulla discussione riguardante l'inizio della storia della libertà umana evita a Kant alcuni problemi, ma senza dubbio ne produce altri, non meno importanti, che riguardano per esempio i limiti del ricorso all'analogia tra teleologia naturale e teleologia morale.²² Troviamo nel *Muthmaßlicher Anfang* un'altra «modesta congettura», simile a quella impiegata nella *Storia generale della natura e teoria del cielo*²³, resa questa volta necessaria affinché il progres-

²⁰ MAM, AA 08: 109

²¹ MAM, AA 008: 109.

²² Vd. l'osservazione in merito di Bianco, *Analogia e storia*, 110: «Nessuna analogia della natura può annullare la distinzione tra l'uomo fenomenico e quello noumenico, tra natura organica e natura morale dell'uomo. Il ruolo dell'analogia, così come viene intesa da Kant negli scritti di storia della natura, resta limitato alla scienza naturale. Ciò non toglie, come vedremo, ad un altro livello, la possibilità di un'analogia tra la teleologia naturale e quella morale.»

²³ NTH, AA 01: 221.

so culturale e morale dell'umanità non si veda seriamente compromesso.²⁴ Kant si mostrerà particolarmente attento alle raccomandazioni metodologiche, soprattutto dopo gli eccessi commessi da Herder, sicché sebbene acconsenta alle «ali dell'immaginazione», esigerà di non perdere mai il filo conduttore fornito dalla ragione, per evitare di cadere in vaneggiamenti visionari.²⁵ Quel filo rosso della ragione consisterà principalmente proprio nell'impossibilità di lasciare i compiti della libertà nelle mani di una onnipotente natura. Al posto dei resoconti di viaggi e esplorazioni, Kant decide questa volta, seguendo ancora il precedente herderiano, di fare del testo biblico della *Genesis*²⁶ la mappa su cui confrontare le congetture offerte dall'interprete. Sarà decisivo tener in considerazione il fatto che questa base testuale intende fin dal primo momento mantenere gli esseri umani soddisfatti con «l'andamento delle cose umane nel loro insieme.»²⁷

Diversamente dal testo dell'*Idea per una storia universale*, più vicino a una composizione tra causalità meccanica e causalità per libertà,²⁸ il *Muthmaßlicher Anfang* non sembra più avere questo scopo, almeno non in un modo così centrale, bensì quello di far riconoscere al lettore che ci sarebbe un più marcato conflitto tra ambedue, cosicché la «libertà si pone di fronte alla natura come una causalità indipendente ed egualmente reale.»²⁹ Un testo critico come quello sull'*Uso dei principi*

²⁴ Sulla consistenza strutturale tra teleologia e l'idea di progresso in Kant può tenersi in conto il punto di vista di Kleingeld, *Kant, History and the Idea*, 76: «If it is to be possible for Kantian moral theory to present an account of how the moral demands can be realized in the world, and how free moral agency can transform the world for the better, there must be room within the Kantian framework for the idea that rational capacities may develop and that moral conduct may improve over time.»

²⁵ Cfr. Marcucci, "'Naturbeschreibung' e 'Naturgeschichte'," 117.

²⁶ Sulla polemica teologica risultante dalla pubblicazione dell'opuscolo kantiano, vd. Sommer, "Felix peccator," 215: «Der *Muthmaßliche Anfang* hat unter den Theologen eine Diskussion über die Vorteile und Grenzen philosophischer, namentlich „allegorischer“ Bibelhermeneutik provoziert.»

²⁷ MAM, AA 08: 123.

²⁸ Condivido questa lettura con Makkreel, *Imagination and Interpretation*, 135-136: «This broader sense of nature continues the teleological interpretation set forth in the *Idea for a Universal History*, where man's moral development was claimed to be the purpose of a provident Nature. With nature interpreted broadly as the source of our animal and ethical dispositions, the history of nature can itself encompass the process by which the conflict between them are resolved. [...] However, this view of culture as nature's own way of resolving man's conflicts raises questions about its relation to the history of freedom. Indeed it seems to make the history of freedom as the work of man superfluous.»

²⁹ Bianco, *Analogia e storia*, 119.

teleologici nella filosofia aveva già segnalato che ogni teleologia storica non poteva essere altro che una teleologia morale:

Se quindi l'impiego del principio teleologico per le spiegazioni della natura non può mai, per il fatto stesso di essere limitato da condizioni empiriche, indicare in modo esauriente e sufficientemente determinante rispetto a tutti gli scopi quale sia il fondamento primo di una relazione finale, se ne deve concludere che ciò noi dobbiamo invece aspettarlo da una *dottrina pura dei fini* (che non può essere che quella della libertà).³⁰

La transizione a una dottrina pura dei fini delinea secondo Kant l'ultima e vera fonte d'ispirazione legittima della nozione di finalità, una dottrina che Herder avrebbe semplicemente disprezzato, sostenendo – si veda *I più antichi documenti dell'umanità* (1774) – che Dio avrebbe insegnato direttamente agli esseri umani a parlare e scrivere o che, sebbene le narrazioni mosaiche avessero un'evidente dimensione allegorica, il Giardino dell'Eden o la caduta di Adamo sarebbero dei veri e propri dati storici per la storia umana. Se l'autore delle *Idee sulla filosofia della storia dell'umanità* era uscito di strada in nome della propria libertà di pensatore in un «deserto inesplorato», com'è la questione dell'origine della specie umana, il recensore si riservava anch'egli, tre mesi prima della pubblicazione del *Muthmaßlicher Anfang*, il diritto «di difendere alcune tesi [...] contrastate lungo quel percorso, poiché anche al recensore deve spettare la stessa libertà di tracciare da sé il suo cammino.»³¹ La dimensione di satira del saggio di Herder è ingombrante nel *Muthmaßlicher Anfang*.³²

3. Le complesse coordinate della storia: la cultura come soglia verso la morale

Nella prima sezione del contributo è rimasto fermo che Kant considera l'essere umano come simultaneamente soggetto e oggetto della

³⁰ ÜGTP, AA 08: 159.

³¹ RezHerder, AA 08: 64

³² Cfr. Wood, *Kant's Ethical Thought*, 161-162: «[Kant] presents a historical defense of reason, even of the inevitable moral corruption it brings upon us. [...] [H]e concludes the essay with a pointed argument that his account of human history satisfies the demands of philosophical theodicy, by showing that the ills we suffer are our own fault, and that nature (or providence) nevertheless uses human misdeeds to further the developments.» Sulla critica di Kant a Herder cfr. Helfer, "Kant critico di Herder."

cultura,³³ una realtà che non si rivela in modo unilaterale come processo meccanico guidato dalla natura e da una ragione pragmatica. Inoltre una teleologia morale dotata di profonde radici nella ragione umana sovrappone l'idea di una comunità etica all'obiettivo, d'altronde completamente desiderabile, di una società civile, invitando a intravedere nello stesso diritto un dispositivo di coazione esterna che appartiene in senso lato alla morale. La gerarchia tra i discorsi teleologici chiarisce anche il fatto che la cultura contiene, agli occhi di Kant, una dimensione di transizione verso la moralità, il che la raffigura come una sorta di coltivazione di un'amicizia trascendentale tra esseri razionali. Infatti, la *Critica del Giudizio* può ritenersi in questo senso una teoria della cultura in chiave trascendentale. Il ricorso alla tecnica nella stessa *Prima Introduzione alla Critica del Giudizio* rivela che senza impianto teleologico l'essere umano non sarebbe in grado di abitare la terra, ma a sua volta la teleologia tecnica e pragmatica – ricordiamo l'osservazione di Kant sulla parità strutturale tra imperativi tecnici e pragmatici – pone un limite davanti a se stessa, dal momento che si scopre mezzo di presentazione simbolica di un ideale morale:

La bellezza autonoma della natura ci svela una tecnica della natura che la rende rappresentabile come un sistema strutturato secondo leggi il cui principio non troviamo in tutta la nostra attività intellettuale, cioè quello di una finalità che si riferisce all'uso della forza di giudizio riguardo ai fenomeni, in modo che questi devono essere valutati non solo in quanto appartenenti alla natura nel suo meccanismo privo di un fine, ma anche all'analogia con l'arte. Una tale finalità estende dunque certamente non la nostra conoscenza degli oggetti della natura, ma di sicuro il nostro concetto della natura, cioè come semplice meccanismo, al concetto della natura in quanto arte: il che invita a profonde ricerche sulla possibilità di una tale forma.³⁴

Nella *Critica della ragione pura* Kant già si era posto la domanda se si potesse fare un uso giusto dell'intelletto senza proporsi fini,³⁵ affermando che senza riconoscere fini nella natura i compiti della ragione pratica sarebbero seriamente messi a rischio. La natura osservata come un campo di finalità coltiva proprio la ragione umana, consegnandole numerosi materiali che servono per esercitare le sue potenziali idea-

³³ Cfr. su questo punto González, *Culture as Mediation*, 315.

³⁴ KU, § 23, AA 05: 247.

³⁵ Cfr. KrV, A 816/B 844.

lizzazioni. Il principio trascendentale di finalità fonda la possibilità di contemplare la natura nella sua totalità come orientata verso i bisogni dell'uomo, comprendenti i fini della sua destinazione. Questa flessibilità della struttura finale appare – come visto sopra – come ambivalenza essenziale della cultura, capace di assumere orizzonti asintotici come propri.³⁶ Al di là del contributo che la finalità in senso trascendentale del Giudizio rende ai fini della morale, le arti e la cultura sottomettono la natura umana a una disciplina che la rende ogni volta più ricettiva proprio a quei fini superiori.³⁷ Questa libertà negativa in cui consiste la disciplina permette alla condotta umana di mettere da parte scopi ispirati soltanto dalla sensibilità, lasciando lo spazio pratico libero per un altro modo di desiderare,³⁸ più resistente alla fragilità che provoca il sorgimento del male radicale. Sotto questa prospettiva morale Kant elogia le *humaniora*, cioè le discipline umanistiche come la poetica e la retorica, che ci aiutano a capire meglio cosa siamo e cosa possiamo fare con il tempo che ci è stato naturalmente donato. In questo contesto, la stessa metafisica appare come il culmine della cultura della ragione umana, incaricata dei compiti della vecchia dialettica aristotelica, ovvero quelli di comunicare e ordinare la comunità scientifica, più che di fornire nuove conoscenze empiriche.

Ma il progetto che va dalla cultura alla moralità richiede innanzitutto la fondazione di una società civile, opposta allo stato di natura, al quale appartiene anche lo stato meramente sociale.³⁹ Come è stato sottolineato in precedenza, la fondazione ultima dell'esigenza razionale umana di porre un orizzonte morale come fine della propria azione

³⁶ González, *Culture as Mediation*, 322: «Depending on whether culture is left mainly to the evolution of nature or whether it is mainly directed by enlightened moral reason, we will be closer or further from the moral ideal. In either case, Kant has a great interest in controlling this ambivalence: in spite of stressing the middle character of culture, and, therefore, its estrangement from both nature and morality, Kant never loses sight of his moral ideal, which is one of reconciliation of what seemed irreconcilable — nature and freedom —.»

³⁷ Cfr. KU, AA 05: 434

³⁸ Cfr. González, *Culture as Mediation*, 151: «[P]ragmatic reason and, most generally, the unsocial sociability of men does help to refine the inclinations in the sense of making them more independent from the determination of animal instincts. This result, however, can be related to Kant's own concept of negative freedom, which is a pre-condition for moral freedom or morality. Were not our will independent of nature in some way, reason could never make its way through our sensible nature, imposing its moral law.»

³⁹ MS, AA 06: 242.

rimanda a un impulso a comunicare che Kant considera causa decisiva dell'avvento della lingua e del discorso, un'abilità acquisita e non innata per imperativo della divinità, al di là di una condizione necessaria per capire «lo sviluppo della moralità del suo fare e omettere.»⁴⁰ Forse perché l'impulso alla comunicazione deriva dalla volontà di rendere partecipi altri del fatto della propria esistenza, esigendo a sua volta dal soggetto una serie di rinunce a un miope egoismo personale e una serie di sottomissioni a regole condivise. In realtà, il *Muthmaßlicher Anfang* si sofferma sulla duplicità appartenente a tutte le scoperte progressive delle capacità dell'essere umano. Così, il progresso congetturato di questo esistente parte in maniera indiscussa dall'abbandono di uno stato di natura che converte l'uomo in bestia, una fase dove l'istinto guida tutte le azioni. Ma lungi dal rappresentare questo allontanamento come un'emancipazione limpida della volontà umana, si riscontra – sempre secondo il piano di lettura kantiano – che nel momento in cui la ragione stabilisce una salda alleanza con l'immaginazione per escogitare i propri desideri⁴¹, prende il suo inizio una storia del desiderio umano, strutturalmente infinito e abissale. La descrizione di questo momento dello sviluppo della ragione umana è offerta dal passo dell'opuscolo kantiano che ci occupa:

Egli scoprì in sé la facoltà di scegliersi un modo di vita e di non essere, come gli animali, legato esclusivamente ad uno solo di essi. Al piacere momentaneo che dovette suscitare in lui la costatazione di questo privilegio dovettero tuttavia seguire subito la paura e angoscia: e cioè riguardo al modo in cui egli, che non conosceva niente delle sue proprietà nascoste e dei loro effetti remoti, dovesse mettere in opera le facoltà appena scoperte in sé. Stava come sull'orlo di un abisso; al di fuori dei singoli oggetti dei suoi desideri che sino a quel momento l'istinto gli aveva indicati, infatti, gli fu svelata un'infinità di essi nella cui scelta non sapeva ancora affatto orientarsi; e una volta assaporato questo stato di libertà gli era ormai egualmente impossibile tornare nella servitù (sotto il dominio dell'istinto).⁴²

⁴⁰ MAM, AA 08: 110-111.

⁴¹ Il testo più eloquente sulla società tra le due facoltà dell'immaginazione e la ragione nei primi progressi della natura specificamente umana si trova in MAM, AA 08: 111: «Ma è una proprietà della ragione che essa possa con l'aiuto dell'immaginazione escogitare desideri non solo *senza* un impulso naturale ad essa indirizzato, ma anche *contro* tale impulso, proprietà che al principio ebbe il nome di *cupidigia*, ma per cui mezzo, poco a poco, venne escogitato un intero esercito di inclinazioni superflue, anzi contrarie alla natura, sotto la denominazione di *lusso*.»

⁴² MAM, AA 08: 112.

Insieme con la visione del comando derivato dalla ragione si apre anche la possibilità della trasgressione, in modo tale che la ragione entra in lotta contro tutte le forze della sensibilità⁴³, generando fonti di dolore e sofferenza fino a quel momento sconosciute per la specie. La scoperta di una facoltà di desiderare autonoma dall'istinto costituisce, secondo la narrazione kantiana, il primo incontro con un abisso costruito dallo spirito umano. Un fatto, questo, che rafforza il *dictum* più celebre del *Muthmaßlicher Anfang*, ovvero l'identificazione dell'inizio della storia della natura con il bene, in quanto opera di Dio, mentre l'inizio della storia dell'uomo potrebbe soltanto essere segnato dal male, poiché, in questo caso, si tratterebbe della storia di cui sarebbe responsabile unicamente l'uomo.⁴⁴ La reazione dell'esistente davanti all'insopportabile coscienza dell'assenza di limiti segnanti la trasgressione mostra punti in comune con l'analisi freudiana della condotta nevrotica. Questa prossimità diventa più esplicita quando il ricercatore si rivolge alla funzione che Kant attribuisce alla rinuncia e alla chiamata della decenza, dei quali fa dispositivi culturali che aiutano a lasciare dietro di sé, come un passato barbarico, i desideri più rozzi e selvaggi.⁴⁵ L'animo di questa svolta non potrebbe essere altro che la produzione sublimata di un nuovo linguaggio, consistente innanzitutto nell'interscambio di gesti e segni tra gli individui, ovvero l'emergenza della socialità. Questo progresso della cultura fornisce quindi una forma di linguaggio che è in maniera precipua corporale, sottomessa anche lei alla prova dell'ambiguità, dato che può aiutare gli uomini a progredire verso un veritiero atteggiamento morale, ovvero invitare i soggetti sociali a cadere in una condotta ipocrita.⁴⁶

⁴³ MAM, AA 08: 115.

⁴⁴ MAM, AA 08: 115.

⁴⁵ MAM, AA 08: 113.

⁴⁶ Questa ambiguità delle belle forme del *decorum* e dell'urbanità già era stata messa in rilievo nella *Critica della ragione pura*, A 748/B 776: «Nella natura umana vi è una certa slealtà, che alla fine, come tutto ciò che proviene dalla natura, deve contenere uno spunto per dei buoni fini: si tratta di una tendenza a nascondere le proprie vere intenzioni e a simularne delle altre, che si ritiene costituiscano dei sentimenti buoni e rispettabili. [...] [Q]uesta tendenza a mostrarsi migliori di quello che si è, e a mostrare sentimenti che non si hanno, serve in un certo modo solo *provvisoriamente* a trarne l'uomo fuori dalla sua rozzezza, e a far sì che il bene che egli conosce lo assuma per lo meno come una *maniera*; dopo, infatti, quando i veri principi si siano sviluppati e si siano trasformati in un modo di pensare, quella falsità dovrà essere sempre più combattuta con la forza, perché altrimenti essa corromperà il cuore e non lascerà crescere le buone intenzioni, soffocandole sotto l'erba cattiva di una bella

Come si ricorderà alla fine della settima tesi dell'*Idea per una storia universale*, «tutto il bene che non sia innestato sull'intenzione moralmente buona non è che mera parvenza e miseria brillante.»⁴⁷ In ogni caso, la destinazione dell'essere umano non potrebbe condurre a un esito differente dalla trasformazione dell'arte in una nuova seconda natura, un anelito rousseauiano che Kant fa proprio dopo la sua lunga riflessione sulle opere del ginevrino.

4. Conclusioni

Il quarto passo della storia congetturale, che rimanda alla consapevolezza che l'essere umano acquisisce di essere superiore agli animali e di non appartenere, malgrado le prime apparenze, allo stesso livello di questi nel sistema della natura, contiene a mio avviso la tesi più decisiva del saggio *Muthmaßlicher Anfang* che ci ha occupato in queste pagine. Nel contempo, il negativo fotografico di questa coscienza della superiorità dell'uomo sulla bestia si manifesta come riconoscimento dell'eguaglianza che fa del soggetto un fratello degli altri esseri umani, un'evidenza che le ulteriori fasi della storia umana sembrano seppellire sotto delitti e ingiustizie senza fine. Se si fa attenzione alla presentazione kantiana della formazione di tante città e alle deviazioni che descrive della prima vita civile, aumenterà l'evidenza della responsabilità della specie umana nella costruzione del suo proprio destino civile.⁴⁸ Il lettore attento, infatti, sarà colpito dal testo finale della conclusione del *Muthmaßlicher Anfang*, dato che, dopo aver suggerito un'interpretazione suggestiva dell'espulsione di Adamo ed Eva dal Paradiso e della lotta fratricida tra Caino e Abele, l'autore delinea un'immagine per niente idilliaca dei primi passi della vita civile sulla terra:

apparenza;» cfr. MS, § 48, AA 06: 473-474: «Tutte insieme queste forme costituiscono semplici modi per socializzare tenendo conto delle obbligazioni esterne per mezzo delle quali si obbligano anche gli altri e che dunque operano anch'esse a favore della virtù, se non altro rendendola *amabile*» e Anth, § 14, AA 07: 151-153. Sul valore mediale e relativo delle forme di cortesia nella filosofia pratica kantiana mi permetto di rinviare il lettore a Sánchez Madrid, "La profondeur des dispositifs."

⁴⁷ IaG, AA 08: 26.

⁴⁸ Vd. al riguardo il ricco passo di Wood (1999: 294): «[W]hat is naturally purposive for the development of our faculties at one stage in their development turns out to be counter-purposive at a later stage, after it has served its purpose and brought those faculties to maturity.»

Allora, da un lato, con la fusione di due popolazioni altrimenti nemiche, con la fine di ogni pericolo di guerra – ciò che rappresentava, insieme, la fine della libertà –, dunque con il dispotismo di potenti tiranni; dall'altro con una cultura appena agli inizi, ma insieme in un lusso senz'anima nella più abietta schiavitù, mescolata a tutti i vizi dello stato primitivo, il genere umano si allontanò ineluttabilmente dal progresso nel perfezionamento delle sue disposizioni al bene indicatogli dalla natura; e così, come genere destinato a dominare sulla Terra e non a godere bestialmente e a servire come schiavo, si rese indegno della sua stessa esistenza (*Gen.*, VI, 17).

Il cenno kantiano alle cause conducenti al diluvio universale non sembra, del resto, invitare ad assumere un pessimismo storico alla Mendelssohn, ma piuttosto pare indicare che tutte le deviazioni dalla destinazione marcata dalla condizione razionale e libera dell'essere umano obbediscono giustamente a decisioni dei soli agenti sulla natura, non alla volontà della Provvidenza o della Natura. Ne deriva che il fine della storia umana dovrebbe portare, secondo Kant, a una conciliazione finale tra natura animale e morale dell'uomo, così come tra cultura e moralità,⁴⁹ il cui sbilanciamento produce nel frattempo dei lamenti – in merito all'opera della Provvidenza, alla brevità della vita e alla lentezza del progresso delle arti e le scienze e alla perdita della bramata Età d'oro – che l'interprete del senso ripiegato nei testi sacri dell'umanità non può considerare che il frutto di apparenze fuorvianti. Se il *Muthmaßlicher Anfang* ha una meta teorica, sarebbe opportuno formularla nei termini di un programma ermeneutico che intende dotare il lettore di un orientamento equilibrato sui compiti e le forze a disposizione dell'essere umano, rendendo tollerabile la convivenza con l'abisso cooriginario della condizione umana e accentuando il filo rosso del diritto alla speranza in un futuro migliore, in cui l'arte e la cultura saranno diventati finalmente la vera natura della specie, ovvero il rimedio di un legno inevitabilmente storto.

⁴⁹ Vd. IaG, AA 08: 26: «Noi siamo, per mezzo di arte e scienza, acculturati in alto grado. Siamo civilizzati, sino all'eccesso, in ogni forma di cortesia e decoro sociale. Ma per ritenerci moralizzati ci manca ancora molto. Infatti l'idea della moralità appartiene anch'essa alla cultura, ma l'uso di questa idea che miri solo a ciò che è simile alla moralità nel senso dell'onore e del decoro esteriore produce solo civilizzazione.»

Bibliografia

Le opere di Immanuel Kant sono citate da: Immanuel, Kant, *Gesammelte Schriften* Hrsg.: Bd. 1–22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ff. 'A' indica la prima e 'B' la seconda edizione. Lì dove non è indicata un'edizione italiana, le traduzioni sono della scrivente.

Sigle e abbreviazioni

AA: Akademie-Ausgabe.

Opere di Kant

Anth: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Antropologia pragmatica*. Traduzione di Giovanni Vidari, rivista da Antonio Guerra, Roma/Bari: Laterza, 2009.

Bemerkungen zu GSE: *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*.

IaG: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. "Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico". In *Scritti di storia, politica, diritto*, a cura di Filippo Gonnelli, 29-43. Roma/Bari: Laterza, 2002.

KrV: *Kritik der reinen Vernunft, Critica della ragion pura*. Traduzione di Costantino Esposito. Milano: Bompiani, 2004.

KU: *Kritik der Urteilskraft, Critica del Giudizio*. Traduzione di Massimo Marassi. Milano: Bompiani, 2004.

MS: *Die Metaphysik der Sitten, Metafisica dei costumi*. Traduzione di Giuseppe Landolfi Petrone, Milano: Bompiani, 2006

MAM: *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, "Inizio congetturale della storia degli uomini"*. In *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di Filippo Gonnelli, 103-118. Roma/Bari: Laterza, 2002.

NTH: *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*.

RezHerder: *Recensionen von J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, "Recensione di J. G. Herder: Idee per la filosofia della storia dell'umanità"*. In *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di Filippo Gonnelli, 53-76. Roma/Bari: Laterza, 2002.

ÜGTP: *Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie, "On the use of teleological principles in philosophy"*. Translated by Günther Zöller. In *Anthropology, History, and Education*, edited by Robert Loudon, and Günther Zöller, 192-218. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

V-NR/Feyerabend: *Naturrecht Feyerabend, Lezioni sul Diritto naturale*. Traduzione di Gianluca Sadun Bordoni. Milano: Bompiani, 2016.

Bibliografia secondaria

- Bianco, Luca. *Analogia e storia in Kant*. Napoli: Guida, 2003.
- Gonnelli, Filippo. "Introduzione." In *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di Filippo Gonnelli, vii-xxxv. Roma/Bari: Laterza, 2002.
- González, Anna Marta. *Culture as Mediation. Kant on Nature, Culture and Morality*, Hildelheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag, 2011.
- Helfer, Inácio, "Kant, critico di Herder." *Studia Kantiana* 2, no. 1 (2000): 71-85.
- Kaiser, Otto, "Kants Anweisung zur Auslegung der Bibel. Ein Beitrag zur Geschichte der Hermeneutik." *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 11 (1969): 125-138.
- Kleingeld, Pauline, "Kant, History and the Idea of Moral Development", *History of Philosophy Quarterly* (1999): 59-80.
- Makkreel, Rudolf A. *Imagination and Interpretation in Kant: The Hermeneutical Import of the 'Critique of Judgment'*. Chicago/London: Chicago University Press, 1990.
- Marassi, Massimo. "La differenza essenziale dell'uomo rispetto ai suoi antichi compagni: Moscati e Kant." In *La natura dell'uomo. Neuroscienze e filosofia a confronto*, Piergiorgio Grassi, e Andrea Aguti a cura di, 125-146. Milano: Vita e Pensiero, 2008.
- Marcucci, Silvestro, "'Naturbeschreibung' e 'Naturgeschichte' in Kant. Alcune 'riflessioni' sul rapporto tra Popper e Kant." *Studi Kantiani* 1 (1988): 109-123.
- Piché, Claude, "Kant's Enlightenment as a Critique of Culture." *Con-textos Kantianos* 2 (2015): 197-216.
- Sánchez Madrid, Nuria. "La profondeur des dispositifs civilisateurs: la dialectique négative entre la politesse et la moralité chez l'Anthropologie de Kant." *Endoxa* 35 (2015): 119-138.
- Sommer, Andreas Urs. "Felix peccator? Kants geschichtsphilosophische Genesis-Exegese im *Muthmaßlichen Anfang der Menschengeschichte* und die Theologie der Aufklärungszeit." *Kant-Studien* 88 (1997): 190-217.
- Wood, Allen, *Kant's Ethical Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Per un'etica cosmopolitica. La *cultura della virtù* in Kant

Carmelo Alessio Meli

In questo contributo vogliamo cercare di analizzare le pagine della *Dottrina del metodo etica* della *Dottrina della virtù* (1797) per focalizzare la nostra attenzione sul concetto, esposto quasi *en passant*, di “cultura della virtù.”¹

Il punto principale della presente opzione interpretativa ruota intorno al termine *cultura* che, ad una prima occhiata, potrebbe essere inteso solo nei termini di una coltivazione soggettiva. Vogliamo invece mettere in rilievo che, dietro quest'espressione, si cela il significato più propriamente collettivo – ed intersoggettivo – dell'etica kantiana. Attraverso l'analisi del testo, portiamo all'attenzione del lettore che Kant non ha concepito, come ultimo passo del suo sistema filosofico, un'opera fatta di semplici prescrizioni esterne (come rendersi migliori), ma ha voluto ancora una volta indicare la giusta prospettiva dalla quale guardare la possibilità di una moralità *incarnata* nel genere umano.

Questa prospettiva è, come dice Kant stesso, *l'intenzione cosmopolitica* – il circolo, concentrico a quello dell'intenzione del singolo, disegnato dalla ragion pura stessa, a motivo di un costante compito di dirigersi verso di essa.

Didattica etica e *Ascetica etica* sono quindi le due parti del metodo attraverso cui si esercita la ragione a riconoscere il concetto di dovere e, ancor più, a riconoscere la *possibilità* di questo dovere nella storia degli uomini. La lettura del testo vuole dunque volgersi a questa seconda parte della metodologia morale, il suo contatto con la storia degli uomini e col progresso possibile.

¹ Qui sviluppiamo delle riflessioni svolte nel quinto capitolo del nostro testo C.A. Meli, *Kant e la possibilità dell'etica*.

Il tema che andiamo ad affrontare potrebbe però incorrere in una incomprensione sistematica che è bene, in sede preliminare, chiarire. Occupandoci di una sezione, a dire il vero non molto studiata, della *Dottrina della virtù*, potrebbe sorgere nel lettore il quesito circa lo statuto filosofico dell'opera complessiva. In particolar modo, ci si potrebbe chiedere quale sia, in quest'opera, il *destinatario* privilegiato di Kant, se l'individuo singolo oppure l'umanità nel suo complesso.

Questo interrogativo non è di poco conto. Leggendo la *Dottrina del metodo*, infatti, non sempre risulta con chiarezza a chi Kant stia parlando. Questa dottrina, come anche quella degli *elementi* che la precede, è insomma dedicata all'uomo singolo, quasi come un'esposizione del concetto di virtù possibile *nell'individuo*, con tutte le sue limitatezze proprie? Kant vuole sforzarsi di instillare nel soggetto particolare il rispetto per la legge e, nelle pagine più "critiche," vuole comprendere sistematicamente il dovere di virtù nel suo significato puramente soggettivo?

In effetti, l'argomentazione di Kant non sempre aiuta a sciogliere questo nodo. Punti, peraltro salienti, come quelli relativi al suicidio, alla menzogna, al rispetto di sé e della propria *personalità* potrebbero esser letti come *esortazioni* verso una virtù esercitata essenzialmente in misura privata, come sforzo esclusivamente *proprio*. Ugualmente, le pagine dell'*Introduzione* alla *Dottrina della virtù* potrebbero essere interpretate come la comprensione critico-razionale del concetto di *Tugendpflicht*, dovere di virtù, valido per la *massima* individuale.

Se vogliamo dar credito a questa lettura, e limitare il *sensu* dell'agire morale al nostro orizzonte privato, per cui può darsi una dottrina – kantiana o meno, convincente o no – secondo cui possiamo *ispirarci* all'azione, cade quasi del tutto lo stesso concetto di *cultura* della virtù. Se vogliamo intendere la parola "cultura" nel senso forte che Kant le dà, essa implica allora una *intersoggettività* sempre in dialogo con sé stessa, un'etica che non si chiude nel semplice esercizio intimo della moralità, ma che la costruisce in rapporto agli altri. È il concetto stesso di *altro*, per esprimerci diversamente, che rende possibile la virtù come *sforzo culturale*, da intendersi come tentativi, continui e sempre presenti, di mettere in essere una *mentalità* virtuosa che si *dia* nel mondo dei sensi; come si esprime Kant, una *società della virtù* dove quest'ultima sia esibita e resa evidente a tutti.

Quel che vogliamo dire è che, se deve aver senso parlare di cultura della virtù e di metodo etico, bisogna che l'interpretazione sem-

plicemente privata dell'etica kantiana muti radicalmente. O meglio: bisogna che essa sia corretta da una lettura più *cosmopolitica*, in unione con l'interesse della ragione stessa, che lo stesso Kant in alcuni luoghi provvede ad indicare.

Non dobbiamo dunque più affidarci ad una *Dottrina della virtù* intesa nei termini di *morale singolare*, ma dobbiamo entrare nell'ottica della *comunità secondo virtù* – concetto che esclusivamente rende possibile lo stesso parlare di *Dottrina del metodo*, di *didattica etica* o di *ascetica etica*. Pertanto, prima di leggere le ultime pagine dell'opera del 1797, intratteniamoci un momento sul concetto *cosmopolitico* di agire morale, poiché esso è la chiave che introduce a ciò che Kant dirà in conclusione della sua ultima opera di filosofia morale.²

² Vogliamo spendere due parole sul metodo che riteniamo più adeguato nella scrittura di questo articolo. La comunità di studiosi che si dedica al pensiero di Kant, la cosiddetta *Kantforschung*, presenta innumerevoli contributi aventi per oggetto la filosofia critica. Non vogliamo peccare di presunzione nel ritenere che qualsiasi interpretazione kantiana possa incorrere in almeno due difficoltà o limitazioni. In primo luogo, l'esigenza di *ampiezza* dell'interpretazione (una certa forma di *attualizzazione*) potrebbe portare a scrivere contributi tesi ad interpretare Kant attraverso altri autori o sistemi filosofici, non sempre coerenti o assimilabili a quello kantiano. Come alternativa a questa lettura, l'interpretazione *storico-critica* concentra le sue energie a presentare al pubblico lavori forse non di ampio respiro ma sicuramente più attenti alle particolarità del testo in esame; si tratta di *commentari* o analisi del testo, costruiti con accuratezza filologica e, a volte, anche con una buona dose di micrologia testuale. Come si sarà già intuito, è verso questa seconda opzione che noi vorremmo orientare il nostro studio, cercando di spiegarlo nella sua originalità, senza compiere salti argomentativi o storici immotivati. Si tratterà forse di un lavoro un po' ristretto, ma siamo motivati dalla convinzione che Kant abbia, soprattutto circa questioni cardine come l'educazione morale, ancora oggi qualcosa di importante da dire, a condizione che lo si intenda bene. Il nostro intento è quindi quello di tentare di comprendere ciò che dal testo emerge, senza avventurarsi in valutazioni filosofiche – che non appartengono al lavoro ermeneutico di uno storico. Tuttavia, anche questa seconda strada potrebbe incorrere in una difficoltà, forse addirittura radicale. Parliamo di un certo *tecnicismo* che domina molti commentari o analisi storiche. Più volte ci siamo imbattuti in considerazioni, da parte di colleghi o amici, tendenti verso un solo punto: l'incomprensibilità per i 'non addetti'. Potrebbe sembrare una questione secondaria – o forse anche di una certa trivialità. Tuttavia, se – come dicevamo prima – il pensiero di Kant ha valore ancora oggi per la *ragione umana comune*, ossia per il 'cittadino del mondo' che voglia interrogarsi sul senso del suo agire, ci sembra assurdo restringere poi l'interpretazione di questo pensiero alla sola *Kantforschung*. È ovvio: la chiarezza e l'estensione di uno scritto sono punti di arrivo più che prospettive metodologiche; ciononostante, vogliamo provare a raccogliere questa sfida. Cercheremo di assumere un tono ermeneutico piano, limitando e spiegando i termini assolutamente tecnici e traducendo quelli in lingua tedesca. Porremo in primo piano la teoria filosofica di Kant e le sue conclusioni ultime, nel tentativo autentico di *spiegarla* per consentire una meditazione futura.

1. Realizzare il bene: l'intento cosmopolitico dell'etica

La *Dottrina degli elementi etica*, il luogo ove Kant trae le conseguenze dal concetto di virtù esposto in precedenza, elenca con precisione i diversi *doveri di virtù* che rendono possibile la fondazione di una *intenzione etica* propriamente intesa. Sono pagine dedicate alle disposizioni morali che, nell'uomo, favoriscono la crescita della disposizione buona e che permettono, dall'altro lato, di rendere comprensibile *effettivamente* (ossia concretamente realizzabile) un dettame come quello della ragione morale, che mira al sommo bene possibile nel mondo.³ Troviamo, in questi luoghi, paragrafi dedicati ai *vizi* contrari alla virtù, alla *coscienza* come tribunale interno in ogni essere razionale e qualche accenno al *progresso morale* possibile.⁴ Tutti questi elementi rappresentano le condizioni attraverso cui un soggetto morale finito (l'uomo in genere) può sentire il comando della ragione *rivolto a se stesso*. Non è un semplice elenco di doveri (quasi un nuovo decalogo), ma Kant si preoccupa semplicemente di rispondere alla domanda seguente: cosa può comandare la ragione ad un essere influenzato dalle inclinazioni naturali e sotto quali limiti e condizioni questo comando può essere vincolante nell'animo di ognuno?⁵

Le ultime pagine della *Dottrina degli elementi* hanno però una leggera svolta nell'argomentazione. Stabilite le condizioni dell'etica, Kant vuole preservare il lettore dal pericolo di considerare la scienza morale come delle prescrizioni riguardanti il semplice individuo. In altre parole, egli vuole sgombrare il campo dall'illusione che basti sforzarsi isolatamente per dare compimento all'etica. Né i fini di virtù, né una coscienza morale attiva e persuasiva possono rappresentare il significato ultimo dell'agire morale. Su questo Kant è chiarissimo: è necessario qualcos'altro. La moralità richiede, senza dubbio, un'analisi profonda sul soggetto e sulle sue disposizioni, ma essa è un concetto della ragione pura che, come tale, ha la caratteristica principale di volgersi sempre all'incondizionato. Alla ragione non basta essere un movente effettivo sulla volontà del singolo, ma essa guarda alla *totalità*. Questa totalità significa che essa ha come punto di vista ultimo la moralità

³ MS, AA 6: 418-419. Per un'analisi dettagliata dell'intera *Dottrina della virtù*, nei suoi punti filosofici e sistematici più rilevanti, ci permettiamo di rinviare al nostro testo C.A. Meli, *Kant e la possibilità dell'etica*.

⁴ MS, AA 6: 446-447.

⁵ MS, AA 6: 384-385.

perfettamente realizzata nel *genere umano*.⁶ Si è morali non semplicemente tendendo ad applicare le istanze razionali nel chiuso recinto della propria vita, ma *collaborando* all'istituzione di una *pluralità etica*. Kant espone questo importante concetto nell'ultimo paragrafo della *Dottrina degli elementi*, dedicato alle *virtù socievoli*. Egli scrive:

è dovere, sia nei riguardi di se stessi che degli altri, sforzarsi con le proprie perfezioni dell'eticità in relazione con altri [*mit seinen sittlichen7 Vollkommenheiten unter einander Verkehr zu treiben*] (*officium commercii, sociabilitas*), non *isolarsi* (*separatistam agere*) e, nello specifico, farsi dei propri principi un punto centrale inamovibile, ma considerare questo circolo costruito intorno a se stessi precisamente come parte di quell'ulteriore circolo che tutto comprende, dell'intenzione cosmopolitica [*weltbürgerlichen Gesinnung*].⁸

Si potrebbe obiettare che questo paragrafo non stabilisce la necessità assoluta di un'etica in rapporto con gli altri⁹. Sembrerebbe che Kant,

⁶ Si veda a questo proposito la seconda tesi dell'*Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, IaG, AA 8:18-19.

⁷ Sia consentita una breve osservazione terminologica. L'aggettivo "*sittlich*" è, in italiano, nei fatti intraducibile. Se le *Sitten* sono, tradizionalmente, rese con *costumi*, risulta senza dubbio fuorviante usare lo stesso campo lessicale per la traduzione dell'aggettivo. *Accostumato*, infatti, rimanda ad una sfera di significato che esula completamente dal campo generale dell'azione morale, risultando – inoltre – parecchio desueto. In questa traduzione si è optato per un dativo, *dell'eticità*, che ha bisogno di una chiarificazione. Riteniamo che una traduzione più cogente della *Sittlichkeit* kantiana sia precisamente *eticità*, come quel campo d'indagine a metà tra pura riflessione razionale (*philosophia moralis*) e antropologia. *Sittlich* è dunque qualcosa di pertinenza di un *soggetto razionale finito* che viene *eseguita* nel mondo. È un'azione di *rilevanza generale per la moralità* senza, di per sé, essere già buona, *etica*. Per questa ragione Kant parla di una metafisica dell'*eticità* e non dell'*etica*. È necessario che si fondino dei primi principi metafisici relativi a quel complesso di azioni e omissioni (nel tedesco scolastico ciò si chiama *Tun und Lassen*) con cui l'uomo opera nel mondo fenomenico; sono i diversi *fini* che l'uomo fa propri in un complicato gioco in cui sono coinvolte tutte le facoltà dell'essere naturale razionale. Questo contesto è l'eticità e i doveri razionali devono farsi spazio in questo orizzonte. A complicare tuttavia le cose, vi è il fatto che non sembra che Kant elevi questo termine, e l'aggettivo conseguente, al rango di termine tecnico, usandolo a volte come semplice sinonimo di *moralisch*, morale. Lo sforzo dell'interprete è dunque quello di analizzare il contesto generale dell'argomentazione per ricondurre il termine al panorama semantico opportuno. Nel passo analizzato, seppure tradurre *sittlich* come semplicemente "*morale*" non sia errato, riteniamo che una *perfezione dell'eticità*, nel contesto dell'azione intersoggettiva qui tematizzata, possa essere di qualche interesse.

⁸ MS, AA 6: 473.

⁹ Nel prosieguo del paragrafo, Kant nomina, come esempi di queste virtù socievoli, «umanità e cortesia» e, poco dopo, le caratterizza come «opere secondarie,»

con la terminologia tipica della *Dottrina della virtù* (molto scolastica e quasi contratta), stia semplicemente avvertendo il singolo uomo che è opportuno vivere in *cordialità* rispetto agli altri, senza aumentare o creare inutili tensioni. Questo in ragione di una sorta di quieto vivere, di una specie di moralità di secondo livello, costituita da *savoir faire* e urbanità civile. Ancora una volta, parrebbe che Kant abbia in mente esclusivamente il soggetto singolo e la sua individuale perfezione.

Pensiamo che le cose siano diverse da questa prospettiva. Leggendo attentamente il testo, emergono infatti due fattori importanti. In primo luogo, Kant parla di *doveri verso se stesso e verso gli altri*. Queste virtù della socievolezza sarebbero quindi di una specie particolare. Nella *Dottrina degli elementi* Kant ha diviso i doveri di virtù nelle due categorie *perfezione propria e felicità altrui*.¹⁰ Questi doveri qui in gioco sembrano dunque appartenere *trasversalmente* a queste due sessioni fondamentali dell'etica. Essi obbligano sia il soggetto verso se stesso che verso gli altri. Per il concetto della *natura filosofica* di questi doveri, ciò ha un significato fondamentale. Vuol dire che le virtù socievoli sono per così dire obbligazioni che riguardano lo stesso concetto di umanità. Nella loro trasversalità, Kant sostiene che essi appartengono ad un ambito diverso dalla moralità soggettiva: fanno parte del progresso morale, della fondazione del sommo bene *tout court*. Ulteriormente, questi ultimi sono pienamente doveri, non consigli o prescrizioni tecniche. Nel significato stretto, dovere è qualcosa che la ragione pura pratica comanda assolutamente e senza alcuna condizione pregressa.¹¹ L'uomo, dunque, *deve* guardare alla virtù *in rapporto* ad altri.

Molto interessante anche l'immagine del cerchio che "tutto comprende". Il testo tedesco spiega questo circolo come concetto sistematico pensato dalla ragione, definibile praticamente come *intenzione cosmopolitica*. I principi del soggetto, detto altrimenti, devono essere pensati come in dialogo con una totalità etica che è quella di questa *Gesinnung* pensata dalla ragione. Il termine tedesco *Gesinnung*, l'inten-

parerga, della virtù. Infatti queste opere esteriori danno un primo, iniziale contatto con la moralità autentica, in qualche modo favorendola. Bisogna stare attenti nel non considerare come secondaria anche l'esigenza di un rapporto con gli altri. Infatti, se alcune massime specifiche (come quella della cortesia) possono essere delle 'apparenze' esterne in sé di poco valore ma «vicini alla verità,» il concetto cosmopolitico come tale rappresenta, come vedremo, l'orizzonte di attuabilità della moralità in quanto tale. MS, AA 6: 473.

¹⁰ MS, AA 6: 385.

¹¹ Cfr, ad esempio, MS, AA 6: 224; 379; 382.

zione morale, può essere inteso come il proponimento pratico nel suo momento culminante. Questo proponimento non delinea semplicemente il desiderio di compiere questa o quella azione, ma il carattere costitutivo generale di tutte le massime. Nella *Dottrina della virtù* Kant traduce *Gesinnung* anche col latino *animus*¹², l'animo come *carattere* globale dell'individuo – buono o cattivo. Da questo punto di vista, cosa può significare *Gesinnung cosmopolitica*? Possiamo interpretare quest'espressione dicendo che per Kant vi è un livello molto più esteso riguardante l'azione morale. Le azioni, infatti, devono avere effetto non soltanto sulla vita del singolo uomo, ma – per essere veramente buone – devono porsi il problema di significare qualcosa dalla prospettiva cosmopolitica,¹³ da quella ossia di un ipotetico "cittadino del mondo"¹⁴. Ovviamente, questo cosmopolitismo non è da intendersi nei termini di un puro compito da eseguire; non è l'individuo che può mettere perfettamente in atto il cosmopolitismo etico. Esso, per dir così, risulta dalle azioni del genere umano *in grande*, è ciò che emerge guardando la storia degli uomini da una prospettiva diversa e più onnicomprensiva, che è quella razionale. Se ben leggiamo il testo, questa intenzione di cui Kant parla sembra quasi essere un soggetto a sé. Chi è il portatore di questa *Gesinnung*? Può davvero il singolo uomo costruire, da solo, un *animus* cosmopolitico?

Questo passaggio sembra offrire una risposta negativa. I doveri degli uomini, per quanto importanti, sono parte del cerchio di un interesse superiore, di quello che guarda la storia umana nel suo complesso e che, da questa prospettiva, può giudicarla. Questo soggetto etico, la cui *intenzione morale* è *sempre* cosmopolitica è nient'altro che la ragione pratica stessa. Soltanto lei può costruire attorno a sé un circolo che ab-

¹² MS, AA 6: 477.

¹³ Si intenda bene questo punto. Secondo Kant ciò che importa, per la definizione del fine proprio dell'etica, è la *prospettiva* cosmopolitica (ciò che nell'*Idea* era una *Absicht*, un intento filosofico). Se il cosmopolitismo è, secondo la *Rechtslehre*, una «idea della ragione di una comunione pacifica [...] di tutti i popoli della terra in rapporto fra loro» (MS, AA 6: 354) e pertanto parte della dottrina del *diritto*, la *prospettiva* cosmopolitica è quella che *applica* questa idea della ragione come filo conduttore per le proprie ricerche.

¹⁴ Interessante per questa ricerca è la definizione di *assetto cosmopolitico* così come è presente nell'*Idea*. Qui si legge che la 'speranza' per il genere umano, dopo gli innumerevoli tentativi di mettere su una costituzione politica giusta, è che «possa un giorno esser realizzato ciò che la natura ha per scopo supremo, cioè un universale *assetto cosmopolitico*, come il grembo in cui si svilupperanno tutte le disposizioni originarie del genere umano» (IaG, AA 8: 28).

braccia ogni significato dell'agire poiché la ragione pura pratica ha il costante obiettivo di tendere alla *totalità*.

A questo punto, bisogna evitare accuratamente una lettura troppo astratta. Queste righe non significano una sorta di azione soprannaturale di una ragione onnipotente o mistica che annichilisce le azioni dei singoli uomini. Kant non sta dicendo che il bene sarà garantito da una forza metafisica (la Ragione), qualsiasi siano le azioni degli uomini.

Si badi: Kant identifica l'intenzione cosmopolitica come un cerchio che *raccoglie* l'intenzione del singolo, i suoi principi di azione. Questi ultimi non spariscono affatto, sono anzi chiamati ad avere il cosmopolitismo come *focus* e direttiva d'azione costante. Il dovere di socialità è così compreso come un obbligo verso lo sforzo di costruire *insieme* una vera e propria *società morale*, nonostante i singoli non potranno mai raggiungere – presi isolatamente – il risultato finale.

Che questa società sia assolutamente necessaria, è da Kant ribadito con estrema chiarezza nella *Religione nei limiti della semplice ragione* dove, all'inizio del terzo capitolo, scrive:

Ora, in questa situazione pericolosa [esposto agli attacchi del principio cattivo] l'uomo si trova per propria colpa; quindi egli è *obbligato*, per quanto gli è possibile, di adoperare per lo meno la propria forza per uscirne. Ma come farlo? Questa è la questione. Se egli cerca le cause e le circostanze che gli fanno correre questo pericolo e ve lo mantengono, si può convincere facilmente che esse derivano non tanto dalla sua propria rozza natura, in quanto egli vive separatamente dagli altri, ma dagli uomini coi quali egli è in rapporto o in società. Non gli eccitamenti della sua natura svegliano in lui quei movimenti che giustamente si devono chiamare *passioni*, le quali producono sì grandi devastazioni nelle sue disposizioni, originariamente buone. [...] L'invidia, l'ambizione, l'avarizia e le inclinazioni ostili che vi sono connesse assalgono la sua natura, in sé moderata, *appena egli vive in mezzo agli uomini*.¹⁵

L'argomento kantiano è molto chiaro. Il male per eccellenza, il male radicale, non si sviluppa a causa delle inclinazioni. Al contrario, esso è una debolezza che sorge non appena gli uomini vivono in società. Quasi parafrasando Rousseau, Kant vede nella vita sociale l'origine di quella profonda ipocrisia che – nel primo capitolo della *Religione* – ha chiamato cattivo principio.

¹⁵ RGV, AA 6: 93-94.

Stando così le cose, l'unico modo per non abbattersi e cedere le armi contro il male è combattere la malvagità nel suo terreno più proprio: la società.

Se, dunque, non si potesse trovare alcun mezzo per stabilire una società, destinata in modo del tutto speciale a preservare gli uomini dal male e a guidarli verso il bene, come associazione permanente, in espansione continua, dedita alla conservazione della moralità e contrastante al male con forze riunite, allora, per quanto ciascun uomo, isolatamente preso, possa sforzarsi per sfuggire alla sua dominazione, il male lo terrebbe tuttavia incessantemente nel pericolo di ricadere sotto il suo potere. La supremazia del buon principio [...] non è dunque realizzabile, per quel che noi ne possiamo giudicare, se non mediante la fondazione e l'estensione di una società, che sia governata secondo le leggi della virtù e che non abbia altro fine se non queste leggi stesse; società che tutto il genere umano in tutta la sua estensione¹⁶ ha il compito e il dovere di formare nel suo seno.¹⁷

¹⁶ Questo passaggio fa da eco alle ben note pagine di Kant in cui il progresso morale è affidato al genere umano e non al singolo (cfr. la già citata seconda tesi dell'*Idea*). Questa tesi potrebbe essere interpretata, come è anche avvenuto (ricordiamo la severa critica di Herder), come svalutazione morale del singolo e ricorso a qualcosa di astratto e 'soprasensibile' come garanzia del progresso. In realtà non vi è in Kant nulla di tutto questo. Kant non nega affatto che il singolo abbia una certa responsabilità 'storica' quanto al progresso, anzi. Anche in questo brano citato si vede chiaramente che l'edificazione di una società di virtù non è un processo meccanico, ma comporta i dolorosi sforzi degli uomini. Quel che non può esser possibile è che un *singolo uomo* possa raggiungere *interamente* un concetto razionale come quello di progresso che, per sua natura, mira alla *totalità del bene realizzato*. L'individuo, secondo Kant, preso isolatamente – nonostante i suoi lodevoli sforzi – non può raggiungere una forma ampia e costitutiva di bene poiché esso, come il male, è radicalmente intersoggettivo. Se fosse possibile che il singolo individuo avesse *coscienza* e *accesso* al bene completamente realizzato, se esso fosse in suo potere, sarebbe come supporre che questo uomo subisca una *nuova creazione*, che egli sia completamente trasparente a sé stesso quanto alla sua intenzione morale, che egli possa essere *certo assolutamente* di aver agito moralmente in un dato contesto. Questo, però, è un semplice abbandonarsi al fanatismo morale di vedere gli uomini diversi da come sono in realtà. Il progresso non è un *meccanismo* comprensibile in maniera puntiforme; può essere *colto in fatti* che avvengono nel mondo sensibile, ma solo adottando la prospettiva propria del progresso: la totalità. È il *genere umano*, attore e spettatore di se stesso, che può rintracciare nella storia dei segni di progresso e *pronosticare* un futuro migliore. Questo non attraverso segni *interni*, quasi tramite una lettura dei cuori, ma *interpretando* dalla prospettiva *disinteressata* della moralità la storia umana nei suoi *fatti empirici*. Una tale ampiezza, e diremmo: un tale distacco mentale, è l'unica condizione secondo la quale si può sperare di ritrovare, nella storia degli uomini, germi della originaria disposizione al bene della ragione pura pratica.

¹⁷ RGV, AA 6: 94; 134.

Questa necessità di costruire una società secondo virtù getta ancora una volta luce sul senso delle azioni secondo Kant. Visto che è impossibile che un singolo individuo possa, nella breve durata della sua vita, portare a compimento il supremo interesse morale e visto che è parimenti complesso che egli possa sfuggire al male restando incessantemente chiuso nella sua disposizione privata, è un vero e proprio dovere che egli costruisca *nelle relazioni con i suoi simili* la possibilità di un'azione virtuosa. La virtù stessa, come il paragrafo della *Dottrina degli elementi* testimonia, si costruisce in base a questa intersoggettività e negazione del principio dell'uomo che basta a se stesso. L'intenzione cosmopolitica che, ripetiamo, è quella della ragione pratica, deve essere posta a fondamento di questa società etica, la cui fondazione è uno stesso dovere di virtù.

Tuttavia, come abbiamo già anticipato prima, *fondare* una società del genere non significa affatto *riuscire* nell'impresa. In altri termini, l'autentico progresso morale non dipende dalle buone volontà dei singoli, pur ottimamente orientati, o da singolari azioni eroiche. Il progresso appartiene al concetto del *genere umano*, mentre per gli individui varrà solo e sempre il compito di *avvicinarsi* ad esso.

Un lettore di Kant, a questo punto, potrebbe porsi un interrogativo. Se è impossibile che il singolo individuo raggiunga o costruisca pienamente il progresso, qual è il senso dell'agire? O meglio: è possibile una forma *individuale* di progresso?

Come abbiamo sottolineato, la filosofia kantiana non è affatto mistica o fatalistica. Tutto ciò che potrebbe sembrare affidato a potenze soprannaturali, in realtà significa sempre e solo *compito della ragione agli uomini*. La negazione del progresso morale agli individui non vuol dire una loro passività o irrilevanza storica, ma semplicemente realismo morale. Il compito autentico a loro affidato è invece un altro: costruire una *mentalità morale* sempre più aperta al senso di *totalità cosmopolitica*, lavorare affinché la virtù sia percepita come *interesse comune* e non come semplice perfezione individuale ascetica.¹⁸ Nel concetto di vive-

¹⁸ Questo può essere il significato filosofico del concetto di *piano della natura* che Kant, nell'*Idea*, sovente usa come criterio interpretativo della storia. In estrema sintesi, il concetto è questo: se dal punto di vista della semplice singolarità (che, si badi, comprende anche l'umanità come *aggregato*) non è possibile uscire fuori dal contro-sensato delle azioni umane, così intessute di assurdità, di malvagità e menzogna, è necessario che però si dia un *piano della natura* che legge queste azioni, e le regole, dalla prospettiva della totalità – per cui la storia sarà possibile soltanto se essa sarà letta dalla 'natura' e non dai singoli uomini. Fuor di metafora, il piano della natura

re comune (o comunitario) si racchiude l'autentico senso del dovere morale secondo Kant. La costruzione di questa mentalità, in tedesco *Denkungsart*, è propedeutica al progresso.¹⁹ Ciò che Kant nega è che si possa riconoscere meccanicamente, in un individuo o un gruppo di persone, un germe morale, non che gli uomini possano promuovere il modo di pensare etico. E questa possibilità è per Kant talmente forte che è un *dovere* tendere a questo fine; è un autentico *fine di virtù* l'instaurazione di una società dove valgono universalmente le istanze della ragione pura pratica.

Un dovere così forte non può dunque escludere il *metodo* della sua realizzazione possibile. Una *Denkungsart* secondo virtù deve quindi essere promossa, accolta ed *insegnata*. Una dottrina della virtù che abbia allora un compito del genere deve poter conoscere una *Dottrina del metodo* che parli della possibilità che l'etica abbia un valore effettivamente collettivo.

Siamo così finalmente giunti al punto centrale del nostro discorso, per cui questa lunga introduzione era necessaria. La cultura²⁰ del-

invocato da Kant è l'idea della ragione pura stessa che deve compiere lo sforzo di trovare, nelle azioni degli uomini, un filo conduttore. Cfr. IaG, AA 8: 17-18.

¹⁹ Molti anni dopo la pubblicazione dell'*Idea*, nel 1798, Kant ritorna sulla questione del progresso nel celebre saggio: *Riproposizione della domanda: se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio* (SF), sostenendo – a proposito della Rivoluzione Francese – la tesi che *segno* del progresso non è propriamente un meccanismo che guidi le azioni umane (il darsi dell'antagonismo, per esempio, come voleva l'*Idea*), ma è l'*interesse* (Kant parla di *entusiasmo*) per la moralità reso possibile da una *Denkungsart* rivolta ai fini etici. Non è la Rivoluzione l'esempio storico rilevante, quanto la *reazione del pubblico*. Riteniamo che questa prospettiva sia quella che, *in nuce*, è presente anche in queste pagine della *Dottrina del metodo etica*. Cfr. SF, AA 7: 85.

²⁰ Dalla prospettiva dell'*esercizio* della virtù (in vista della fondazione di questa società etica comune), è importante compiere una breve notazione terminologica, visto che il termine 'cultura', *Kultur*, non ha – nella *Dottrina del metodo* – un significato univoco. Esso infatti significa anche, o forse in primo luogo, *coltivazione*, esercizio della moralità. In questo specifico senso Kant, nell'*Introduzione* alla *Dottrina della Virtù*, parla di *Kultur* dell'intelletto e della ragione. Infatti, nella prospettiva dei *doveri perfetti verso se stessi*, è fine di virtù esercitare progressivamente le forze dell'intelletto e quelle della ragione (come forza del movente morale contro gli incentivi sensibili). Da questa angolatura, potrebbe aver poco senso parlare di cultura della virtù in un senso come quello emerso finora, come *contesto* critico-storico nel quale sono possibili azioni secondo libertà. Il significato di cultura sarebbe da restringere a quello più tradizionale di esercizio soggettivo. In realtà pensiamo che le due accezioni possono coesistere senza particolari problemi teorici. Infatti, riprendendo la definizione della *KU* della *Kultur* come *Tauglichkeit*, adeguatezza, ad ogni possibile fine dell'arbitrio (ossia ad ogni azione possibile secondo libertà in generale), è evidente che – per ciò che riguarda la cultura della virtù – deve essere possibile per Kant un *luogo* metafisico (ossia possibile effettivamente) nel quale i soggetti, attraverso la posizione

la virtù, l'*Ascetica etica*, presuppone dunque una *società morale*, deve prendere le mosse da essa. Ciò vuol dire che qualsiasi interpretazione di questo concetto deve partire da quello di *cosmopolitismo etico* e non confondere la *Dottrina del metodo etica* con una semplice tecnica meccanica di insegnamento scolastico. Essa è molto di più; in lei si concentra il dovere di virtù per eccellenza: formare ed istituire una maniera di pensare autenticamente morale.

2. La *Didattica etica* e la fattibilità della virtù

Nel paragrafo precedente abbiamo mostrato che è possibile affrontare la lettura della *Dottrina del metodo etica* soltanto tenendo ferma la presupposizione filosofica fondamentale che il significato profondo della morale si compie in rapporto ad *altri*, al compito di fondare una società etica.

Questo punto di partenza permette di rendere comprensibile una sezione della *Dottrina della virtù* che, apparentemente, potrebbe sembrar scritta solo per amor di completezza di sistema e che contiene soltanto aridi precetti educativi. Tuttavia, la *pedagogia morale* che Kant presenta in questi paragrafi non ha infatti il solo scopo di introdurre l'allievo alle nozioni morali base, ma essa mira a destare *l'interesse per l'etica*, il che ha un significato ben più profondo. Prima abbiamo parlato di *Denkungsart*, di modo di pensare, orientato verso la virtù nel suo significato assoluto. È la *Denkungsart* propriamente morale che rende possibile il giudizio sulla storia del genere umano e, quindi, attraverso di essa è possibile rinvenire i segni del progresso. Ebbene, questa *Denkungsart* – quale prodotto della ragione pura sul soggetto – deve

libera di fini, possono esercitare il giudizio e la ragione. Questo rafforzamento progressivo ed asintotico delle qualità morali non è infatti una semplice questione chiusa in un volontarismo privato. I 'tentativi' della ragione morale devono poter essere concretamente esibibili, la ragione deve poter avere effetto sul mondo dell'esperienza etica. Da ciò comprendiamo che la cultura della virtù, l'*ascetica morale*, rappresenta precisamente questo luogo – storico e critico – dove lo sforzo dell'individuo si connette con l'esperienza globale del genere umano in quanto tale. La sintesi feconda di tutta la *Dottrina del metodo*, in altri termini, *produce* qualcosa, un'educazione morale ed *insieme* una pratica della virtù che hanno senso e valore morale precisamente nel loro essere possibili esternamente, in un dato tempo. La *Stärkung*, il rafforzarsi, della determinazione razionale è quindi pensata da Kant nell'ottica di una sempre maggiore cogenza dei fini di virtù che, tuttavia, in quanto fini di un arbitrio, sono sempre da inserirsi in una *Kultur* che, però, se orientata all'educazione e alla promozione del valore di sé in una società etica possibile, possiamo a ragione chiamarla *Kultur der Tugend*, cultura della virtù.

essere *educata*. Ricordiamo, infatti, che la ragione – nell'uomo – ha un "funzionamento" particolare. Essa procede per *tentativi* e, soprattutto, i suoi risultati (che Kant chiama *illuminismo*) non si esauriscono nel singolo, ma vengono *comunicati* alle generazioni successive²¹. È così che ogni epoca possiede un grado di illuminismo che *consegna* ai posteri, i quali hanno il compito di svilupparlo. Funzionando così, è evidente che anche tutto ciò che proviene dalla ragione – e che si radica nella sua natura di *ragione pratica* – deve procedere analogamente. Pertanto, il *modo di pensare morale*, quella sorta di "fiducia" verso la virtù, non è dato una volta per tutte, deve essere *esercitato* in prospettiva storica o cosmopolitica.

La *Dottrina del metodo etica*, di conseguenza, ha il ruolo privilegiato di esercitare la *Denkungsart* e di rendere il suo oggetto proprio, la virtù, un concetto amabile ma soprattutto *meritevole di attuazione*. Lo sforzo di Kant in queste pagine può essere riassunto in quest'ultima caratterizzazione: vale la pena attuare la virtù; per l'uomo questa *Aufgabe*, questo compito, non è soltanto un dovere castrante, ma è il più sublime di tutti i compiti – attraverso cui egli acquisisce, per sé e per gli altri, un valore che non si può più dimenticare, una dignità assoluta dell'umanità.

Nell'ottica di presentare dunque un metodo etico che ben si accorda con una storia della disposizione morale umana, Kant deve trasvalutare in un certo senso il concetto tradizionale di *Dottrina del metodo*.²² Quest'ultima non può trattare semplicemente di precetti pedagogici più o meno raffinati, ma deve mostrare la possibilità che l'etica sia compatibile con un processo di *moralizzazione esterna*, descrivibile anche come pedagogia. Il punto che però risulta essenziale è l'insistenza di Kant sul fatto che *fa parte* della *Tugendlehre*, della dottrina della virtù come scienza etica, questo suo stesso processo di identificazione storico-temporale: l'intenzione buona non è, in altri termini, una condizione ispirata a vaghe proposizioni astratte; essa può diventare *Denkungsart* concreta ed effettiva.

²¹ Riportiamo qui una delle più belle definizioni kantiane della *ragione*: «la ragione, in una creatura, è la facoltà di estendere le regole e gli scopi dell'uso di tutte le sue forze molto oltre l'istinto naturale e non conosce limiti ai suoi progetti. Essa non opera istintivamente, ma ha bisogno di tentativi, di esercizio e di istruzione per progredire poco a poco da un grado di conoscenza all'altro. [...] Essa ha bisogno di una serie forse interminabile di generazioni, di cui l'una trasmetta all'altra il proprio illuminismo, per far maturare infine i suoi germi nel nostro genere sino a quel grado di sviluppo che sia perfettamente adeguato al suo scopo» (IaG, AA 8: 19).

²² Cfr. C.A. Meli, *Kant e la possibilità dell'etica*, 279-280.

Il paragrafo 49 connette l'esigenza di una didattica con il fatto che la virtù non sia innata e, secondo Kant, questo «è già contenuto nel suo concetto» e «non v'è bisogno di riferirsi perciò a conoscenze antropologiche provenienti dall'esperienza.»²³ La virtù, in altri termini, viene intesa in linea con l'*Introduzione* alla *Tugendlehre* come il risultato della pura determinazione interna del soggetto morale. Le conoscenze "antropologiche" sarebbero quelle che mostrano l'uomo così come egli è, invischiato in una catena di vizi i cui risultati sono evidenti a chiunque.

Non c'è dunque bisogno di enumerare le nefandezze compiute dall'essere umano nel corso della storia per comprendere che egli, naturalmente, non è soggetto di virtù. Essa è piuttosto qualcosa di sommaramente *artificiale*, di costruito attraverso una rappresentazione pura della necessità (attraverso una legge morale). Visto il suo carattere obbligante, l'idea morale non soltanto dichiara che la semplice *natura dell'uomo* (le caratteristiche empiriche e antropologiche del suo agire) è insufficiente a fornire un *motivo di determinazione oggettivo* alla sua condotta, ma essa non può svolgere nemmeno il ruolo di *movente*, di *incentivo soggettivo* a compiere il bene. In altri termini, la ragione pura pratica costruisce la propria idea di virtù attorno a quella di *coazione*, anche esterna, per il raggiungimento del fine etico.

Una "coazione esterna" di virtù – espressione che potrebbe suonare paradossale – è precisamente ciò che Kant evoca all'inizio della *Methodenlehre* parlando del *sistema* dell'insegnamento della virtù: l'educazione morale.

La facoltà morale dell'uomo non sarebbe infatti virtù se essa non venisse dalla *forza* del proponimento morale in lotta con inclinazioni che si oppongono così fortemente. Essa è il prodotto dalla ragione pura pratica, in quanto essa – cosciente della propria superiorità (dalla libertà) – riesce ad esercitare il proprio dominio su quelle inclinazioni. Che lei possa e debba essere *insegnata*, segue già dal fatto che non è innata; la dottrina della virtù è dunque un insegnamento dottrinale [*die Tugendlehre ist also eine Doktrin*].²⁴

Il ragionamento di Kant è abbastanza semplice: la virtù è concepita come una superiorità della legge, possibile grazie al concetto positivo di libertà, sulle numerose tentazioni provenienti dalle inclinazioni. La

²³ MS, AA 6: 477.

²⁴ Ibidem.

ragione pura pratica combatte contro la pretesa che l'uomo, grazie alla sua stessa natura di essere razionale, possa essere automaticamente giustificato poiché "segue la natura." In altri termini, Kant ribadisce con forza il carattere persino estraneo della virtù dall'andamento normale dell'intenzione dell'essere razionale. Egli *non* è condotto verso la supremazia della ragione, e per questa ragione è necessario (si può e si deve) che egli sia portato verso un cambiamento radicale del suo modo di pensare; che egli sia *educato* in primo luogo a comprendere cosa significa moralità. In questa assunzione teorica si radica, secondo la nostra interpretazione, uno dei significati più importanti della cultura della virtù.²⁵

L'educazione risponde pertanto al ruolo di legislatrice effettiva che la ragione dà a sé stessa: non è possibile trovare un altro mezzo per spronare l'individuo alla virtù, ossia per estendere la determinazione razionale stessa. Ricordiamo, infatti, che "determinare" per la ragione non significa esclusivamente un processo chiuso all'interno dei confini della critica; la ragione pura, possiamo dire, non si contenta di essere *fondamento* oggettivo della moralità, ma essa mira all'assolutezza delle condizioni; è alla *Moralisierung*, la moralizzazione, nella storia della disposizione che il suo interesse sistematico è costantemente indirizzato.

Per questa ragione, l'educazione è la *forma* attraverso cui è possibile spostarsi dal piano semplicemente individuale a quello del concetto di progresso del genere. Come si vede, il valore più importante della teoria kantiana dell'educazione sta in questo continuo dialogo tra sforzo soggettivo *in vista* di un dovere che si allarga sempre più verso la totalità. Una totalità naturalmente ideale, ma che la ragione non può fare a meno di pensare e che la *storia* può in qualche modo intendere e

²⁵ La necessità dell'educazione, introdotta da Kant con il noto binomio potere-dovere, deve essere inoltre intesa nella sua importanza sistematica. Kant non dice che l'educazione fa parte della lista dei doveri dell'uomo verso sé stesso (in questo caso, verso il rispetto della *Menschheit* in lui). Kant riconosce la natura dottrinarica, ossia insegnabile esternamente, della scienza sistematica della virtù (nel testo, 'Tugendlehre' non è, evidentemente, il testo in oggetto, ma la parte del sistema dei costumi – l'etica pura). In altri termini, non è sufficiente che l'etica sia stata giustificata razionalmente e che si sia mostrato che essa è possibile, ma è necessario che essa acquisti forza progressiva nel soggetto morale attraverso un effetto diretto sulla sua capacità di sentire, attraverso una purificazione dei suoi concetti e dei suoi moventi. Purificazione che, si badi, deve procedere coerentemente con i presupposti critici dell'etica, ossia l'autonomia della volontà. Questo insegnamento dovrà essere quindi interno quanto all'effetto, seppure possibile grazie alla conoscenza empirica della natura umana e del suo stato.

declinare attraverso un *metodo didattico* che è quello che Kant descriverà poco più avanti.

L'educazione è quindi propriamente il *metodo* della virtù, la struttura teorica attraverso cui è possibile un *uso* dei concetti della ragione pura pratica. In questo caso, un uso *immanente* attraverso la forma dell'insegnamento dialogico e, prima ancora, catechetico.

Vogliamo fare ancora una riflessione stimolata dal passo citato. Kant scrive che *tutta* la *Dottrina della virtù* è un *insegnamento dottrinario*, e non soltanto qualche sua parte. Quest'affermazione getta luce sul concetto generale di etica per gli uomini. Spesso sembra che la metafisica dei costumi, e l'etica nel particolare, contenga delle semplici regole applicative con le quali i soggetti morali operano nel mondo. Ciò equivarrebbe a dire che l'agire etico (che per Kant significa l'agire *concreto* nel mondo) in fin dei conti altro non sia che una somma di regole, più o meno pure, che il soggetto in qualche modo *impara* e che vanno ad equipararsi ai vari precetti della prudenza di cui tutti noi abbiamo esperienza nella vita morale.

In realtà, l'identificazione della scienza etica con un procedimento dottrinario ribalta questa lettura meccanicistica. Per Kant l'educazione è l'unica possibilità che l'etica contempla per poter essere effettiva; l'etica come oggetto globale deve poter essere contenuto di una prassi educativa, il che vuol dire che essa non è un oggetto dato una volta per tutte. L'educazione, non mnemonica e fondata sulla *ragione* dell'allievo, fa comprendere la radicale difficoltà connessa alla realizzazione della morale. L'uomo non è portato alla moralità, come dicevamo prima. È necessario un duro lavoro per portare alla luce il movente morale e renderlo comprensibile al comune intelletto umano; è necessario che la forma dell'etica si interessi, attraverso un'antropologia morale, dello *stato* specifico del singolo, e che con esso entri in una (problematica) relazione.

I passi conclusivi del paragrafo 49 presentano, insieme alla necessità che la virtù debba poter essere insegnata, un elemento distintivo della *Dottrina del metodo*, diremmo quasi una sua tensione di fondo. Parliamo del rapporto tra esterno \ interno attraverso il quale si costruisce il progresso verso la virtù. Se, da un lato, il metodo etico deve presupporre la figura di un insegnante, dall'altro il principio della virtù deve essere rafforzato *nel soggetto* – per il quale l'insegnamento è, appunto, ciò che c'è di dottrinario nella *Tugendlehre* ma che non si esaurisce affatto in una semplice pedagogia morale.²⁶ L'insegnamento

²⁶ Cfr. S. Bacin, *Il senso dell'etica*, 252-255.

etico, e la *coazione* che esso comporta, è dunque – insieme – un processo che coinvolge l'arbitrio del soggetto e lo stesso arbitrio²⁷ in relazione ad un *altro* che è l'insegnante. Soltanto una dimensione di questo tipo, dialogica ed ascetica insieme,²⁸ garantisce la giusta comprensione di un concetto complesso come la virtù per gli esseri razionali finiti. Questa dialettica interno\esterno è accennata da Kant con un riferimento agli stoici che, a suo giudizio, hanno avuto il merito particolare di considerare l'insegnamento della virtù non soltanto come pratica

²⁷ Nella *Introduzione alla Metafisica dei costumi*, Kant dà questa celebre definizione di arbitrio: «la facoltà di desiderare secondo concetti, nella misura in cui il suo motivo determinante va riscontrato in lei stessa e non negli oggetti, si chiama una facoltà di fare o non fare a piacimento. Nella misura in cui essa sia unita con la consapevolezza della capacità della sua azione di realizzare l'oggetto, si chiama arbitrio» (MS, AA 6: 213). L'arbitrio è dunque per Kant la facoltà attraverso cui il soggetto morale *agisce*, produce oggetti. In questo senso, essa è la facoltà *umana* per eccellenza; soltanto grazie all'uso del nostro arbitrio noi mettiamo in essere, nel mondo, azioni e cause di esse che possono sottostare alla legge morale.

²⁸ Nell'unione del *dialogo* con l'*ascetica* non vogliamo suggerire che la prima sia la propedeutica della seconda, cosa contro cui avverte anche Bacin ne *Il senso dell'Etica*. In merito al rapporto tra didattica etica ed ascetica etica, questo interprete legge il movimento che intercorre tra queste due parti del sistema come un rapporto parallelo, dove l'ascetica è vista come il compimento della teoria in quanto *esercizio pratico effettivo*. La didattica, al contrario, è condizionata dal suo campo d'azione specifico, l'essere razionale e la sua capacità di apprendimento morale e quasi sembra non condividere lo stesso *status* di parte finale del sistema che invece spetta all'ascetica come esigenza morale di realizzazione: «da un punto di vista concettuale, l'Ascetica non seguiva alla Didattica (catechetica), ma – esattamente come nel lessico teologico – alla corrispondente “dogmatica”, ossia alla Dottrina degli elementi. La Didattica era uno strumento utile, ma non si poteva imporre, in concreto, a compimento della dottrina, un insegnamento preliminare come requisito necessario della conduzione di una vita buona [...]. L'Ascetica era dunque il nome con cui la teoria conduceva al suo superamento nei fatti, con la partecipazione piena a una vera costruzione dei concetti pratici, come una riflessione morale vivente» (S. Bacin, *Il senso dell'Etica*, 260). Certamente il ruolo sistematico che Bacin affida, nella sua lettura, è corrispondente all'intenzione di Kant, ma preferiamo non adoperare l'espressione di due discipline parallele nell'interpretare la relazione fra le due sezioni della *Dottrina del metodo*. Certamente è fuori luogo parlare di una didattica propedeutica all'ascetica: lo sforzo verso un bene possibile è infatti la stessa sostanza dell'insegnamento morale e non ha dunque senso parlare di una didattica *prima* dell'ascetica. In realtà pensiamo che questi ruoli siano piuttosto intimamente uniti fra loro: la *Tugendlehre*, infatti, *deve* essere insegnata – e ciò significa che, a vari livelli, ogni soggetto morale non può fare a meno della mediazione di un *Lehrer* (da questo punto di vista, crediamo che la lettura di Bacin deva sostanzialmente dal significato che Kant esprime nel paragrafo 49). Questa mediazione, però, non deve essere una semplice pratica esortativo-pedagogica, ma deve condurre al riconoscimento autonomo di uno sforzo morale compiuto sia nel *comprendere* cosa è moralità sia, e soprattutto, nel *realizzare* questo concetto. Ha ragione dunque Bacin nel sostenere che, con l'ascetica etica, si arriva al *compimento* della teoria, ma ciò non vuol dire *indipendentemente* dalla didattica, ma *insieme* ad essa.

intellettuale (in termini kantiani, si potrebbe dire che non sono gli elementi filosofici dell'etica a dover essere immediatamente trasformati in pedagogia, ma il *percorso* verso un'etica effettiva è l'oggetto proprio della dottrina). Infatti gli stoici sostenevano «che la virtù non dovesse essere insegnata attraverso una semplice rappresentazione del dovere, con esortazioni (in modo parenetico), ma che essa dovesse essere coltivata ed *esercitata* attraverso tentativi in vista della battaglia del nemico interno dell'uomo (in modo ascetico). Infatti non immediatamente si può tutto quel che si *vuole*, se prima non si sono provate ed esercitate le proprie forze.»²⁹

Anche se gli obiettivi dell'insegnamento etico sembrano molto affini ad una semplice rappresentazione del dovere [*bloße Vorstellung der Pflicht*], bisogna ricordarsi che «attraverso la pura teoria [*Lehre*] di come ci si debba comportare per essere conformi al concetto della virtù non si è ancora acquisita la forza per la realizzazione delle regole.» Ciò vuol dire che il fine principale di *tutta* la *Dottrina del metodo* è il rafforzamento dell'arbitrio *sia* attraverso l'insegnamento esterno (la coazione esterna) *sia* attraverso quello interno. Il primo, tuttavia, non deve essere identificato con un insegnamento della pura teoria, ma si concentra sul concetto della *eseguibilità* della morale, attraverso la comprensione di un concetto del dovere *possibile* per il soggetto concreto. L'insegnante morale non deve quindi confondersi col filosofo che costruisce un sistema della filosofia morale universale. Il primo personaggio è una figura il cui esercizio concreto è, possiamo dire, pertinente all'*antropologia morale* e non alla filosofia critica; suo compito è pertanto presentare il lato effettivo del concetto di dovere e non una semplice rappresentazione del concetto di necessitazione morale.

Avendo chiara questa prospettiva sistematica, è possibile comprendere con più esattezza la distinzione, che Kant procede a formulare nei paragrafi successivi, tra strumento *dottrinale* e strumento *sperimentale* dell'unico *metodo* dell'etica (in effetti, il fatto che Kant usi "*doktrinal*" sia per lo strumento del metodo [*das Instrument*] che per il metodo stesso genera parecchia confusione). Entrambi sono appartenenti all'unico metodo dell'insegnamento morale, quindi non semplice *Lehre*, teoria, ma moralità effettivamente praticabile. Tuttavia, all'interno di questa finalità pedagogica Kant distingue – criticamente – due momenti, nel fatto connessi. In primo luogo, l'insegnante deve presentare una elabo-

²⁹ MS, AA 6: 477.

razione del concetto di dovere, ossia far giungere la ragione dell'allievo alla necessità di un obbligo assoluto. In secondo luogo, quest'obbligo è presentato non come una pura *idea* (si noti che nel frammento di catechismo morale che Kant presenta nella *Nota* al paragrafo 52 la libertà e le altre idee pratiche svolgono un ruolo piuttosto marginale)³⁰, ma come un concetto razionale che l'individuo *può* far proprio, attraverso il quale egli *può* agire. In terzo luogo, come mezzo sperimentale, l'insegnante può far uso di *esempi* di una ben specificata natura, come vedremo adesso.

3. Educare all'autonomia: gli esempi morali

I paragrafi successivi della *Didattica etica* si preoccupano di stabilire, secondo un procedimento filosofico tipico di Kant, che l'insegnamento morale deve essere pensato nei termini *architetonici* e non *tumultuari*. Vale a dire che l'autentica educazione etica deve essere un *sistema*, un tutto pensato dalla ragione attraverso un'idea. Quest'idea è ancora una volta l'idea cosmopolitica che legge la possibilità dottrinarica della virtù dalla prospettiva di un progresso morale effettivo. Ciò vuol anche dire che il metodo etico non consiste in una miriade di procedimenti tecnici o di precetti contingenti: ciò che la filosofia morale può stabilire a tal riguardo è la visione complessiva sull'educazione, il suo tendere ad una obbligazione sempre più perfetta. La ragione pura pratica indica il fine complessivo dell'educazione in ciò che Kant in questi paragrafi chiama lo *strumento* della teoria della virtù. Non possiamo in questa sede analizzare nel dettaglio le pagine più propriamente sistematiche; ci basti solo ricordare che Kant nomina due strumenti pedagogici essenziali: il metodo *dialogico* ed il *catechismo morale*. Il primo è da Kant inteso diversamente da una semplice tecnica educativa. In realtà il dialogo morale, quello in cui allievo ed insegnante imparano reciprocamente, si presenta come l'autentica prospettiva secondo cui leggere lo stesso *operare* della ragione nella storia. La ragione morale è in altri termini *socratica* per sua stessa natura; procede per tentativi e apprensioni progressive. Il metodo dialogico che Kant propone al suo insegnante ideale è dunque derivato dallo stesso "meccanismo" della ragione ed è, per tale ragione, una sorta di *traduzione* storico-pratica (ossia nella forma di una didattica) di ciò che appartiene intimamente alla volontà stessa dell'essere razionale finito.

³⁰ Ci riferiamo al *frammento di un catechismo morale*, esposto in MS, AA 6: 480-484.

Ugualmente, il *catechismo* morale di Kant è ben lontano da una lista di precetti. In verità, esso è fondato sul concetto autentico di libertà dell'arbitrio ed ha come fine proprio quello di rendere l'allievo *cosciente* del fatto che egli *può* superare le inclinazioni della natura (ossia le tentazioni a trasgredire il dovere) e quindi può considerare la moralità qualcosa di possibile; che essa è qualcosa *per lui* e, soprattutto, da lui effettivamente realizzabile.

Il concetto di realizzazione rappresenta, per la nostra riflessione, un punto importante. Esso infatti si collega, nel pensiero kantiano, con il *mondo empirico* in generale, poiché l'azione buona, per essere effettiva, deve oggettivamente darsi in un certo momento storico. Anche per l'educazione morale è importante che l'etica non sia una semplice scienza di principi, ma che essa abbia una sorta di valore oggettivo, che essa abbia avuto in qualche momento un effetto sulla storia degli uomini. Educazione e storia sono dunque due elementi profondamente collegati, ed è questo che dà al concetto di didattica etica la sua propria portata cosmopolitica.

Kant ribadisce questo collegamento in un passaggio chiave della sua *Didattica etica*, quello ossia relativo agli *esempi morali*. Secondo le dottrine tradizionali, gli esempi erano visti come il primo aiuto che l'insegnante poteva adoperare per instillare nello studente le idee pratiche; e Kant, in una certa forma, conserva questa convinzione del valore immediato degli esempi (soprattutto per un insegnamento popolare).³¹ Viste così le cose, e considerando che la virtù come sforzo non è una semplice propeutica, crediamo che il paragrafo 52 esponga un concetto *definite* lo stesso metodo etico, che procede trasversalmente, da un catechismo morale destinato ad un arbitrio ancora poco esercitato fino ad essere strumento per un autentico esercizio in vista della moralità praticata.

Per una moralità effettiva è importante che il soggetto possa in qualche modo *immaginare attraverso l'esperienza* la forma della corte interna della ragione³² che, in un determinato *caso storico*, si è espressa positivamente a favore di qualcuno e che, così facendo, *interroga* indirettamente anche l'allievo che pone mente a questi *fatti*.

Precisamente il momento in cui si ha davanti alla nostra ragione un fatto rilevante moralmente è ciò che Kant chiama il valore formativo

³¹ Cfr. tra i tanti luoghi possibili, quello della KpV, AA 5: 154.

³² Questa espressione viene adoperata da Kant nel definire la *coscienza* (*Gewissen*) nel § 13 della *Dottrina della virtù*. MS, AA 6: 437.

degli esempi. Un esempio è dunque una struttura empirica (che il soggetto coglie grazie alla mediazione esterna) che serve a rendere comprensibile la complessa *strada* verso la virtù; è uno strumento col quale esercitiamo la nostra volontà per applicare e riconoscere validi i precetti razionali. Prendiamo in esame l'inizio del paragrafo nella sua interezza:

Il mezzo *sperimentale* (tecnico) dell'educazione alla virtù è il *buon* esempio dell'insegnante stesso (di essere di guida esemplare) e l'esempio *ammonitore* degli altri; l'imitazione infatti è per l'uomo non ancora formato la prima determinazione della volontà per l'accettazione delle massime che poi egli farà proprie. – Prendere o perdere un'abitudine rappresenta il fondare [*Begründung*] di una inclinazione stabile senza nessuna massima attraverso la soddisfazione ripetuta di questa [dell'inclinazione, *aggiunta nostra*]. Ciò è un meccanismo del mondo di sentire [*Sinnesart*] piuttosto che del modo di pensare [*Denkungsart*] (per cui accade di conseguenza che il *dimenticare* diventa più difficile che *l'imparare*).³³

La difficoltà maggiore che incontriamo in questo passaggio sta nel complicato rapporto che Kant descrive fra esempio ed *imitazione*. Ad un primo sguardo, sembrerebbe infatti che il valore metodico degli esempi sta nel fatto che, attraverso di essi, si può acquisire una abitudine alla moralità. Kant scrive – a collegamento tra i due primi periodi – un “*denn,*” infatti, che suggerisce precisamente questa lettura. Senza un apparente collegamento con quel che precede, Kant prosegue però con l'introdurre il concetto di *abitudine*, dichiarandolo *non appartenente* alla filosofia pratica, cosa che Kant aveva già sostenuto nel secondo paragrafo dell'*Introduzione* alla *Tugendlehre*. L'abitudine, se viene costantemente purificata e *provata* nei suoi principi, diviene un semplice *meccanismo* della maniera di sentire – un calcolo teoretico svolto a partire dall'intensità e la frequenza del soddisfacimento di una certa inclinazione. Comprendiamo così cosa Kant intende con l'espressione «*ohne alle Maximen*», «senza nessuna massima». Evidentemente, il testo presentato non vuol dire che, un'azione semplicemente abitudinaria, *non* ha massime. Ciò sarebbe insensato; infatti, la massima è la struttura soggettiva di qualsiasi azione, non semplicemente quella corrispondente alla legge morale. Il punto, dunque, non è se le azioni per imitazione o abitudine abbiano o meno una massima; il punto è la *fonte* di queste.

³³ MS, AA 6: 479.

“Senza alcuna massima,” nel caso di un procedimento meramente meccanico, significa che il soggetto desume il proprio principio di determinazione da una semplice causa naturale il che, in un processo educativo verso la virtù, è contraddittorio. Infatti, una massima puramente teoretica, condotta per analisi e calcoli di conseguenze, appartiene alla conoscenza della natura e, dalla prospettiva di una *critica* dell’etica e del metodo ad essa connesso, non può essere ammesso nemmeno come momento *tecnico*.³⁴

Una volta confutato lo status pratico dell’abitudine, Kant procede a concludere la sua argomentazione partita dal concetto di *imitazione*. Seppur essa sia la prima forma di apprendimento e determinazione della volontà di un soggetto ancora impreparato nell’esercizio della virtù, essa non può essere accettata in una dottrina del metodo etica poiché favorisce un’educazione morale illusoria basata sull’apena esclusa abitudine:

Ma, per ciò che riguarda la forza dell’*esempio* [*Exempels*] (che sia verso il bene o verso il male), che presenti la tendenza all’imitazione o all’ ammonimento [*was, sich dem Hange zur Nachahmung oder Warnung darbietet*], ciò che gli altri ci danno non potrà dunque fondare alcuna massima di virtù [*Tugendmaxime*]³⁵.

Questo passaggio aiuta a spiegare i punti sollevati in precedenza. In primo luogo, Kant fa chiarezza sul fatto che è la *Tugendmaxime*, la massima di virtù, ad essere assente nel meccanismo teoretico dell’abitudine, e non la massima in generale. Infatti, come abbiamo espresso prima, soltanto la massima che avviene tramite la libertà può essere inserita nell’autentico progetto dell’educazione morale: «infatti questa [massima] consiste precisamente nell’autonomia soggettiva della ragion pratica di ogni uomo, cioè che non è il comportamento di altri uomini, ma la legge che può valere per noi come movente.»³⁶

In secondo luogo, comprendiamo che parlare di imitazione e di abitudine *può* essere la stessa cosa *se*, attraverso gli esempi, si vuole rafforzare nell’allievo la forza di imitare *altri*, di abituarsi all’osservazione,

³⁴ Il *tecnico* della *Dottrina del metodo* è dunque una sorta di ‘tecnico attraverso la libertà’ ovvero, secondo le parole dei paragrafi precedenti, una metodologia esterna – attraverso l’esperienza – per esercitare la ragione.

³⁵ MS, AA 6: 479-480.

³⁶ MS, AA 6: 480.

ed eventualmente all'ammirazione partecipe, di un comportamento esterno. In altri termini, Kant non nega *tout court* il valore educativo dell'imitazione, ma ne restringe notevolmente il campo. Il maestro deve quindi abbandonare il *warnende Exempel* degli altri (il secondo membro della divisione che Kant fa all'inizio del paragrafo che consiste nell'esempio di un altro come *modello morale*) e sforzarsi di offrire all'allievo l'unica forma corretta di un *guten Exempel*:

perciò il maestro non dirà al suo cattivo studente: prendi come esempio quel buon (ordinato, diligente) ragazzo! Infatti ciò servirà soltanto a farglielo odiare, poiché egli attraverso di lui vien messo in cattiva luce. Il buon esempio (la condotta esemplare) non deve servire come modello, ma solo come prova della fattibilità [*Thunlichkeit*] di ciò che è conforme al dovere. Dunque non il paragone con un qualsiasi altro uomo (così come egli è), ma con l'idea (dell'umanità), come egli deve essere, quindi con la legge, deve offrire all'insegnante il criterio infallibile della sua educazione.³⁷

Dal primo punto di vista, un *esempio storico concreto*, l'uomo come egli è, seppur in buona parte coincidente con le aspettative razionali, non può valere come *modello* della moralità, ossia non può ricoprire il valore di criterio della moralità, pena una radicale eteronomia.

Tuttavia è necessario che un esempio buono *si dia* nella storia; in questo consiste la sua importanza per la stessa ragion pura. Infatti, ciò che basta ad una ragione formata sul concetto di autonomia è precisamente l'attestazione della congruenza della moralità con la storia degli uomini. Il buon esempio, non volendo più fungere da motivo di determinazione esterno (il comportamento di un altro da imitare), riconosce come proprio esclusivamente il ruolo, a dire il vero fondamentale per una metafisica dei costumi, di *prova di fattibilità della legge* [*Beweis der Thunlichkeit*]. Il maestro, o qualsiasi intermediario esterno, propone all'attenzione di un allievo non delle norme astratte, ma dei *fatti storici evidenti* dove si mostra che la ragione pura pratica *ha potuto avere* influsso sull'arbitrio di un altro (o anche di una collettività). Da questo punto di vista, possiamo rintracciare l'importanza della dottrina degli esempi della *Tugendlehre* nel fatto che essa esprime la significazione ultima della legge morale secondo Kant. Essa, anche nel testo della *Dottrina della virtù* stessa, è stata rintracciata a partire da semplici dati della ra-

³⁷ Ibidem.

gione; è stata definita e *giustificata*³⁸ razionalmente come *dovere di virtù*. Insieme a ciò, se la parola “virtù” non deve essere un semplice concetto di scuola, la legge deve trovare un *Beweis* nella *storia* – una prova che abbia un *effetto* sull’arbitrio, quello ossia di rafforzare l’intenzione morale mostrando la possibilità effettiva della libertà.

Se indugiamo ancora un momento sul testo, ci accorgiamo di un altro elemento di grande importanza. Kant scrive che il lavoro del maestro deve poter offrire all’allievo una pietra di paragone con l’*idea* dell’umanità così come essa deve essere, il che vuol dire – continua Kant – con la legge stessa.

Gli esempi non devono mostrare all’allievo una prova quasi *punitiforme* di effettuabilità, come se avesse importanza se la legge in un *singolo punto* della storia di un *singolo uomo* avesse potuto aver effetto.³⁹ L’autentico interesse razionale si sostanzia nell’*idea* dell’umanità in quanto tale – che significa la sua tendenza (comandata dalla ragione) verso il progresso del genere. Come abbiamo anticipato all’inizio, un’azione secondo virtù è propriamente tale quando coinvolge, in un’unica intenzione morale, la pluralità degli uomini (gli “altri”) seppur partendo dalla necessaria singolarità dell’azione. In questo passaggio Kant sta ripetendo quasi lo stesso concetto: l’esempio deve inglobare dentro di sé la natura più propria della ragione pura; la sua esigenza di totalità che, nei riguardi dell’azione, significa un bene effettivo ma *globale*; un senso di virtù che si apre al genere umano come soggetto autentico di progresso. Altrimenti, un’educazione modesta nelle sue pretese, senza l’ambizione della ragione alla completezza del bene realizzato, sarebbe destinata ad una mortificazione del soggetto, come quei catechismi illusori che schiacciano l’individuo in una forma di perfezione etica che, per la sua irrealizzabilità, porteranno ognuno ad un odio nascosto per la legge.

Questo paragrafo conclusivo della *Didattica etica* conduce Kant a porsi la questione cardine della *Dottrina del metodo*: pensare un’etica effettiva a partire da un *contesto* ove sia sviluppata e promossa la virtù. L’educazione morale tende a costruire precisamente questo contesto, liberandolo da tutte le sue derive fanatiche (i numerosi catechismi di

³⁸ La giustificazione del dovere di virtù è svolta nel fondamentale paragrafo IX dell’Introduzione alla Dottrina della virtù. MS, AA 6: 394-395. Per un commento a queste pagine, cfr. C.A. Meli, *Kant e la possibilità dell’etica*, 172-191.

³⁹ Su questi punti, cfr. F. Fantasia, *Il tempo dell’agire libero*.

scuola o religiosi, come dicevamo). L'idea di un contesto di virtù, o come dicevamo prima di una società etica, funge allora quasi da ponte per la seconda parte della *Dottrina del metodo*, esplicitamente identificata con la *Kultur der Tugend*.

4. L'Ascetica etica

Il breve paragrafo 53 con cui si conclude la *Dottrina del metodo* concentra la sua argomentazione sulla questione riguardante lo sviluppo della virtù nella nostra disposizione. Posta così la domanda, potremmo interpretare il testo come una prescrizione prudenziale soggettiva, ossia ricadere nel dubbio riguardante la natura cosmopolitica del metodo etico. In altri termini, l'interrogativo a cui dobbiamo cercar di dare una risposta è il seguente: in che modo l'ascetica morale può incontrare l'interesse della ragione pura pratica?

Il paragrafo presenta al lettore le caratteristiche essenziali di ciò che Kant chiama *temperamento virtuoso*, ossia il punto di vista dal quale è necessario pensare la lotta contro il principio della malvagità. Dalle primissime battute del testo, Kant fa emergere che questo temperamento si caratterizza dall'essere «coraggiosi e lieti [...] nell'eseguire i propri doveri». Il tema centrale del paragrafo ruota dunque intorno al concetto di letizia morale, di gioia nell'eseguire il dovere, attraverso cui si delinea l'autentica ginnastica morale. Scrive Kant:

la cultura della virtù, cioè l'*ascetica* morale, contiene – per ciò che riguarda il principio dell'esercizio risoluto, fermo e coraggioso della virtù – il motto degli *stoici*: abituati a *sopportare* mali contingenti della vita e a *privarti* delle comodità inutili della vita. [...] Questa è una sorta di *dietetica* per l'uomo, che gli consente di mantenersi moralmente sano.⁴⁰

Questa dietetica morale, che Kant riconosce d'interesse oggettivo per ognuno⁴¹, è fondata sul dovere (e quindi sulla possibilità) che l'uomo intraprenda una via che conduca a quel *contesto* di virtù menzionato prima. Per questa ragione, non riteniamo che l'espressione "cultura della virtù" qui significhi soltanto *esercizio*, ma – a pieno titolo – essa significa *moralizzazione*, cultura etica come principio d'agire in vista del progresso collettivo. Se infatti ragioniamo bene sul tema del-

⁴⁰ MS, AA 6: 484-485.

⁴¹ Cfr. l'ultimo capitolo dello *Streit der Fakultäten*, SF, AA 7: 107-117.

la *salute morale*, si vede che esso rappresenta un ulteriore tentativo di rendere *umano* un precetto etico come quello kantiano che comanda di essere padroni sulle proprie inclinazioni. La *contentezza morale*, che Kant introduce nei passi immediatamente successivi, è allora a pieno titolo un *principio di ragione* che la filosofia morale *applicata* all'umanità (la dottrina della virtù) riconosce come necessario per *estendere* l'effettualità della legge e, naturalmente, l'educazione morale che su questa ultima si fonda.

Nel paragrafo già citato sulle virtù socievoli, Kant afferma ancora che queste ultime «collaborano alla realizzazione dell'intenzione di virtù, rendendola quanto meno amabile.»⁴² Da questo ultimo punto di vista si muove l'*ascetica etica* in cui, secondo l'*Introduzione* alla *Dottrina della virtù* «non viene insegnato il semplice concetto di virtù, ma anche come si può coltivare e mettere in pratica la *facoltà di virtù* [*Tugendvermögen*] come anche la corrispondente volontà.»⁴³ Da questa prospettiva, trattandosi di una autentica disciplina morale in cui l'uomo riconosce la virtù come *proprio compito*, l'*amore* per la legge si caratterizza come autentica *condizione* di realizzazione di un bene che, in quanto collettivo, ha in questo amore uno dei suoi supremi interessi.

Dal punto di vista sistematico, ossia dal posto filosofico che questa sezione occupa nella filosofia critica, vediamo che il paragrafo in oggetto non tratta di intuizioni pratiche particolari per rendere effettiva la virtù. L'*Ascetica etica* incarna la possibilità sistematica che lo sforzo di combattere contro il principio patologico effettivamente si compia; attraverso la "conoscenza antropologica" tipica di questa sezione del sistema, i principi morali finalizzati sono inseriti in un metodo che è, insieme, necessità critica e completezza sistematica. Comprendiamo che Kant interpreta l'effettuazione del bene non semplicemente grazie a una semplice struttura del giudizio morale né con precetti. Il *fatto* etico è un'ascesi morale, ossia la compiuta sintesi dell'esterno (è opportuno *educare* ed *essere esemplare*) con l'interno (lo sforzo inconoscibile e profondo della *Gesinnung*, dell'intenzione).

Ora, coerentemente con questa indicazione generale, nello sviluppo del paragrafo, Kant si occupa della *struttura* attraverso cui si pensa l'unione esterno \ interno, ossia di ciò che all'inizio ha chiamato «regole». A questo proposito, vale subito la pena notare che Kant presenta

⁴² MS, AA 6: 474.

⁴³ MS, AA 6: 412.

la semplice necessità che nell'uomo vi sia un animo in accordo con la virtù; un animo caratterizzato da *gioia* e *contentezza* nel compiere il proprio dovere. Le regole per la virtù si limitano dunque ad indicare queste due *Gemütsstimmungen*, predisposizioni dell'animo, come necessarie per il concetto di un'ascesi morale corretta. La prospettiva in armonia con una conoscenza antropologica del soggetto morale è chiamata in causa soltanto per mostrare che, in un essere razionale finito, il dovere non può, nelle sue conseguenze, fare completa astrazione dalla natura degli uomini come sono realmente – soprattutto se è in gioco il concetto di virtù.

Ma la ragione, che quest'ultimo concetto giustifica e rende possibile, interpreta l'esigenza che vi sia una *Stimmung* nel percorso di virtù concreta in unione con la necessità che la legge non si basa su alcun sentimento. Pertanto, la virtù non può sostanzarsi attraverso un generico *sentimento di felicità*, poiché deve essere interamente razionale. La soluzione è dunque costruire un *analogo* della felicità che provenga esclusivamente dalla ragione, un "sentimento" di soddisfacimento di sé (che Kant, nella *KpV* aveva già chiamato *Selbszufriedenheit*)⁴⁴ che sia – in definitiva – in accordo con la provenienza pura dei doveri di virtù. Il concetto di *salute morale*, infatti, implica «un benessere soltanto negativo; di per sé non può essere sentita. Deve entrare in gioco qualcosa che possa garantire un piacevole godimento della vita e che sia però semplicemente morale.»⁴⁵

Ora, la prospettiva che questo paragrafo contribuisce a creare – grazie alla sua inclusione nella *Dottrina del metodo* – è che la contentezza d'animo non è semplicemente da comprendere come una *conseguenza* dell'agire virtuoso, ma è quella consapevolezza razionale in noi che fa da *sostrato* alla lotta contro le inclinazioni che vogliono assurgere a principio: «infatti la virtù deve combattere contro ostacoli per superare i quali ha bisogno di raccogliere insieme tutte le sue forze e, insieme, ha bisogno di sacrificare alcune gioie della vita, la cui perdita può a volte rendere l'animo cupo e rattristato. Ciò che però si fa non con piacere [*Lust*] ma con semplice sottomissione non ha alcun valore interno, per colui il quale compie il proprio dovere con questo spirito,

⁴⁴ Kant riprende in questo luogo dell'*Ascetica* la dottrina delle conseguenze positive della legge morale sul soggetto espresse in *KpV*, AA 5: 116-118. In quest'ultimo luogo vi si trova anche l'espressione 'analogo della felicità' che abbiamo adoperato in precedenza.

⁴⁵ MS, AA 6: 485.

non viene amato e, al contrario, si coglierà ogni occasione possibile per evitarlo.»⁴⁶ La posizione kantiana è chiara. Il dovere richiede certamente il coraggio di sacrificare alcuni incentivi sensibili che potrebbero far deviare il soggetto dal suo percorso virtuoso; ma, al contempo, esso non può essere cieco riguardo al fatto che l'uomo non può concepirsi come *servo* del dovere ma piuttosto come *signore* delle inclinazioni – e questo deve procurare, in un modo particolare, una certa forma di gioia. Kant è molto duro nel dire infatti che agire *per* dovere non significa un semplice ossequio irritato nei confronti della ragione pura pratica. Ciò non avrebbe alcun *valore interno*, sarebbe in altre parole un semplice calcolo tecnico. Non vi sarebbe in una massima del genere nulla di morale, se non al massimo una inclinazione che, in maniera contingente, collima con la moralità. Secondo le parole di Kant nella *Religion*, «la predisposizione d'animo schiavistica [*die sklavische Gemütsstimmung*] non può mai esistere senza un *odio* nascosto della legge, mentre il cuore allegro nel *compimento* del proprio dovere (non nella soddisfazione insita nel *riconoscimento* di averlo compiuto) è un segno della purezza dell'intenzione virtuosa [*tugendhafter Gesinnung*].»⁴⁷

Un atteggiamento che, secondo Kant, incrementa lo stato d'odio verso la legge ed infine cade verso un fanatismo superstizioso è l'*ascesi monacale*, che Kant verso la seconda metà del paragrafo attacca duramente: «l'ascetica monacale invece, che procede, in ragione di un timore superstizioso o di un disprezzo ipocrita di sé stessi, con autotorture e mortificazioni della carne, non è finalizzata alla virtù [*zweckt nicht auf Tugend*], ma ad espiazioni fanatiche infliggendosi da soli punizioni e, invece di *pentirsi* moralmente (ossia con l'intenzione del miglioramento), vuole *espiare*, il che, nel caso di una punizione scelta da soli ed autoinflitta, è una contraddizione (perché la punizione deve sempre presupporre un altro) e non può nemmeno causare quella contentezza che accompagna la virtù, anzi quest'ascetica non ha mai luogo senza un odio nascosto verso il comando di virtù.»⁴⁸

Il fanatismo di queste pratiche di umiliazione corporale sta nel fatto che l'uomo viene considerato *separato* dalle sue inclinazioni, che sono considerate *tutte cattive* e pertanto da estirpare (Kant fa l'esempio dei *digiuni* per mortificare il corpo). Inoltre, l'*ascesi monacale* (o tradizio-

⁴⁶ MS, AA 6: 484.

⁴⁷ RGV, AA 6: 24.

⁴⁸ MS, AA 6: 485.

nalmente religiosa) compie anche l'errore superstizioso di considerarsi *giudice unico* della propria coscienza, quasi fosse possibile una conoscenza cristallina del proprio percorso di vita. Kant scrive che l'unico giudizio sul soggetto morale, e l'unica punizione, deve esser data da un *altro*. In una parola, l'ascesi monacale è fanatica perché interpreta l'uomo come astratto dalla sensibilità e superstiziosa perché ritiene di poter conoscere l'intimità della *Gesinnung* nel momento in cui vuole fornire *punizioni* adatte. In più, annichilendo la sensibilità, l'ascesi dei monaci va nella direzione opposta alla legge; opera ossia ad ossequio di un profondo *legalismo* instillando nell'uomo un odio per la legge che non soltanto rende impossibile il percorso di virtù individuale, ma va contro l'interesse sistematico stesso di determinazione completa verso cui la ragione è costantemente orientata.⁴⁹

Qual è dunque la fonte, la ragione primaria, di questa contentezza morale fondamentale – che Kant esemplifica con il «virtuoso *Epicuro*» che offre quel “qualcosa in più” al rigore del «motto degli *stoici*»⁵⁰? Al termine della sezione, Kant scrive che la forza di combattere contro gli impulsi naturali avviene precisamente per *poterli* dominare, il che – a lotta riuscita – dà al soggetto la positiva sensazione di una «libertà riconquistata.»⁵¹ È nel concetto della *libertà* che si radica la possibilità di una *Besserung*, miglioramento, morale che procede attraverso un sentimento di contentezza.

In analogia con il catechismo morale, dove – partendo dal principio che «è nella natura dell'uomo *amare* ciò a cui egli stesso ha partecipato alla sua costruzione fino al grado di scienza (che egli adesso ha appreso)»⁵² – si stabiliva che un'educazione attiva e attenta alla infinita *dignità* della *Persönlichkeit* dell'allievo avrebbe potuto accrescere l'*interesse* per l'etica ed avvicinare ad un suo esercizio gioioso, è osservando l'infinita ricchezza che proviene dal concetto di *libertà dell'arbitrio* che è possibile esercitare un'ascesi morale autentica. La libertà, in altri termi-

⁴⁹ Ciò fornisce anche un'ulteriore interpretazione del fatto che una moralità *schiaiva*, ove gioia e soddisfazione di sé sono assenti, non ha alcun valore morale: essa significa infatti precisamente il contrario della moralità e, dal punto di vista di un *sistema architettonico* della filosofia morale, esclude ogni forma di progresso morale. Nascondendo un odio per la legge, infatti, l'ascesi monacale ed ogni forma di eticità rigorista e legalista sembra procedere contro il fine della ragione stessa, facendo nascere sentimenti contrari ad essa (e quindi, secondo Kant, all'autonomia).

⁵⁰ MS, AA 6: 484-485.

⁵¹ MS, AA 6: 485.

⁵² MS, AA 6: 484.

ni, facendo percepire la personalità soggettiva come *capace* di sovrastare anche l'inclinazione più forte, spinge a *sperare* in un progresso morale possibile; progresso che, al contempo, risulta essere interamente *in potere dell'uomo* e quindi come *sua cosa propria*; come traguardo che egli, da solo, contribuisce a realizzare, senza l'intervento di forze eteronome. La libertà dell'arbitrio e l'autonomia della volontà sono pertanto i due concetti che la critica presenta alla metafisica dei costumi (e alla dottrina del metodo in particolare) come strumento attraverso il quale esercitare una determinazione effettiva. Come Kant scrive nella *Religione*, «c'è però nella nostra anima una cosa che, se esaminata sotto la giusta luce, non possiamo evitare di considerare con la più grande meraviglia, e nei cui confronti la nostra ammirazione è legittima e, a un tempo, di grande conforto per l'anima: si tratta della disposizione morale originaria che, in generale, è in noi.» Questa disposizione originaria, continua Kant, è precisamente ciò che vi è nella domanda: «cos'è questa legge» che ci fa innalzare al di sopra dei bisogni naturali in maniera così sensibile che è *possibile* che anche la vita stessa del soggetto possa esser messa in pericolo a favore dell'obbligo razionale?⁵³ Questa consapevolezza *nel fatto* di possedere una disposizione originaria al bene è manifestata come capacità di poter superare gli impulsi anche più forti e, così facendo, l'uomo è in grado di sentire in certo modo la conferma fattuale della sua libertà, un progresso *nella prassi* della disposizione al bene.⁵⁴

La contemplazione della disposizione (del *fatto* dell'agire libero) è ciò che merita di entrare a far parte del metodo dell'etica, che rappresenta lo sforzo attraverso la coazione educativa come anche l'esercizio ascetico di virtù. In questa maniera, rivendicando la propria dignità interna, è possibile corrispondere all'interesse della ragione; solo così «il regime (disciplina) che l'uomo esercita in sé stesso può dunque, attraverso la contentezza che lo accompagna, diventare degno di merito ed esemplare.»⁵⁵

5. Conclusioni

Se vogliamo provare a riassumere brevemente il contenuto delle nostre riflessioni a partire dal testo della *Dottrina del metodo*, possia-

⁵³ Cfr. su questo punto la nota in RGV, AA 6: 57-58.

⁵⁴ Un collegamento esplicito con la libertà è nella *Dottrina del metodo* della *KpV*, dove si suggerisce al maestro di aiutare l'allievo ad esercitarsi a riconoscere gli effetti e le possibilità della libertà in lui: *KpV*, AA 5: 160-161.

⁵⁵ *MS*, AA 6: 595.

mo mettere in evidenza la profonda tensione, nel concetto di cultura della virtù così come è stato ricostruito in queste pagine, tra *oggettività normativa* e *sviluppo storico*. Il testo intero della *Dottrina della virtù*, a questo proposito, è esemplare. Dopo aver speso tutte le pagine dell'*Introduzione* e buona parte della *Dottrina degli elementi* a cercare di definire correttamente l'oggetto e la natura dei doveri di virtù, la teoria si arresta all'impossibilità – per il soggetto – di acquisire, o padroneggiare, una virtù completa o perfetta. La famosa *Nota* al paragrafo XVI dell'*Introduzione* sostiene infatti che «la virtù è sempre in progresso ma comincia pure sempre daccapo. La prima caratteristica segue dal fatto che essa, considerata *oggettivamente*, è un ideale e – pertanto – irraggiungibile; tuttavia è dovere avvicinarsi ad essa costantemente. La seconda si fonda, *soggettivamente*, sulla natura dell'uomo affetta dalle inclinazioni, sotto il cui influsso la virtù non può porsi in uno stato di pace e tranquillità con le sue massime, accettate una volta per tutte.»⁵⁶ L'uscita da questa *impasse* di virtù, da questa impossibilità di pensare un progresso effettivo risiede nel considerare la prospettiva *della ragione*, ossia quella della totalità del progresso morale per il genere umano. È a questo progresso che il testo della *Dottrina del metodo* è costantemente orientato, pur se la *Tugendlehre* non può definirsi come uno scritto di filosofia della storia. Per questo motivo, «esercitare non tanto la facoltà di giudizio, quanto la ragione, e precisamente nella *teoria* dei suoi doveri – come nella *pratica*: questo appartiene in modo specifico all'etica, intesa come *dottrina del metodo* della ragione morale-pratica.»⁵⁷ Esercitare la *ragione* vuol dire porsi dal punto di vista dell'*intenzione cosmopolitica*, del bene realizzabile in assoluto con l'idea di umanità come filo conduttore. Si esercita la ragione in un significato eminentemente storico, fatto di tentativi, di “trasferimento” di illuminismo da una generazione all'altra; illuminismo che l'insegnamento morale e l'ascetica etica contribuiscono a fissare nei principi propri. Se vogliamo sintetizzare il contenuto dottrinale della pedagogia morale di Kant, così come della sua ascetica, non abbiamo dubbi a trovare il concetto centrale: la libertà. Il *pensare da sé*, massima cardine dell'illuminismo kantiano, è in queste pagine ricondotto al suo significato morale più proprio: è possibile essere signori sulle inclinazioni, anche le più potenti. È possibile fissare i principi della propria condotta in modo autonomo. È

⁵⁶ MS, AA 6: 409.

⁵⁷ MS, AA 6: 411.

possibile riacquisire, agendo moralmente, coscienza e sovranità sulla propria vita.

Si badi bene: questo illuminismo dell'umanità, questo uscire collettivo dalla "minorità" morale, non è cosa facile. Lo strumento dell'educazione è senza dubbio necessario per una specie, come quella umana, viziata da un *carattere* menzognero e pronto all'inganno; per cui è la stessa ragione pura che definisce il genere umano come quel genere che, per tendere al bene, deve essere *educato*. Ma questa stessa educazione, sostiene Kant nell'*Antropologia*, dove non si preoccupa di tenere a freno il suo pessimismo, è un'idea razionale stessa – un compito affidato alla *provvidenza*, ossia alla ragione umana nei suoi infiniti tentativi storici: «l'educazione del genere umano inteso nella *totalità* della sua specie – cioè *collettivamente* (*universorum*), e non come insieme di tutti i singoli (*singulorum*) [...] – insieme con lo sforzo verso una costituzione civile fondata sul principio della libertà, ma nel contempo anche su quello della costrizione legale, sono cose che l'essere umano si attende solo dalla *provvidenza*: cioè da una saggezza che non è la *sua*, ma è comunque l'*idea* impotente (per sua propria colpa) della sua stessa ragione.»⁵⁸ Questo comando razionale, che non è il *suo* (nel senso che non appartiene alle inclinazioni dell'uomo) è un comando sommamente anti-naturale, per cui è necessario passare attraverso i disagi, o i veri e propri mali, dell'educazione: «questa educazione proveniente dall'alto⁵⁹ è salutare, ma è rude e severa, e passa per molti disagi e per un lavoro, da parte della natura, che giunge quasi a distruggere l'intero genere umano: si tratta di produrre un *bene* – che l'uomo non si è intenzionalmente proposto, e che pure, una volta che c'è, si mantiene in modo durevole – traendolo dal *male*, che non riesce mai a trovare un'intima unità con se stesso». In questo passaggio vediamo che l'educazione si allarga e assume il valore a lei proprio di *opera della natura*, di comando razionale incarnato nella storia. Si vede che, da questa prospettiva, potrà chiamarsi *educazione* non un semplice processo pedagogico sui singoli,⁶⁰ ma l'intero corso della moralità unita con

⁵⁸ Anth, AA 7: 327.

⁵⁹ Ossia dalla ragione che pensa l'idea cosmopolitica.

⁶⁰ Come Kant sostiene nella citazione seguente, non si può attendere un progresso da un accordo degli uomini presi come singoli – perché questo sarebbe, in primo luogo contingente, ma nei fatti impossibile. Infatti l'uomo singolo, oltre all'incertezza costante sulla propria intenzione morale, è esposto costantemente a quel principio del male – tradotto da Kant come menzogna radicale, sospetto nei confronti altrui

la natura umana, nel costante sforzo – didattico e ascetico – di cercare di produrre un bene nel mondo.

Per quanto asintotico, l'idea educativa dichiara questo bene come possibile attraverso la libertà; anzi, rintracciabile persino nel male operato dagli uomini. Il «giudizio di condanna» sulle azioni umane, infatti, può essere atto a «rivelare la presenza in noi di una disposizione morale, cioè di un'innata esigenza della ragione a lavorare anche contro quella tendenza; e con ciò a presentare la specie umana non già come cattiva, bensì come una specie di esseri ragionevoli che si sforza di risalire e progredire costantemente dal male verso il bene. La loro volontà è allora, in linea generale, buona, ma il suo compimento è reso difficile dal fatto che lo scopo può essere atteso e raggiunto non a partire dal libero accordo dei *singoli*, ma solo con la progressiva organizzazione dei cittadini della terra nella specie e in vista di essa, in quanto sistema connesso cosmopoliticamente.»⁶¹

Bibliografia

Le opere di Immanuel Kant sono citate da: Immanuel, Kant, *Gesammelte Schriften* Hrsg.: Bd. 1–22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ff. 'A' indica la prima e 'B' la seconda edizione. Le lezioni di psicologia invece sono citate da: Immanuel, Kant, *Werke in zwölf Bänden*, W. Weischedel hrsg., Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1979, con l'indicazione dove possibile della paginazione originale. Lì dove non è indicata un'edizione italiana, le traduzioni sono dello scrivente.

Sigle e abbreviazioni

AA: Akademie-Ausgabe.

Refl: Reflexion.

e oscurità circa le proprie reali intenzioni – che, se fosse *solo* a combattere contro di esso, la vittoria sarebbe assai difficile. Come si è detto, solo una *società* che si sforzi di ergere la virtù a principio può sperare di travalicare gli inganni del principio cattivo. Ma questo sforzo, come leggiamo da questi passi, è rappresentato come il compito più alto e, insieme, il più difficile – poiché non fondato su basi meccanico-storiche, ma su un principio morale, su un'idea, che non garantisce i tempi e i modi della realizzazione.

⁶¹ Anth, AA 7: 333.

Opere di Kant

Anth: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Antropologia dal punto di vista pragmatico.* Traduzione di Mauro Bertani e Gianluca Garelli. Torino: Einaudi, 2010.

IaG: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, "Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico".* In *Scritti di storia, politica, diritto*, a cura di Filippo Gonnelli, 29-44. Roma-Bari: Laterza, 2009.

KpV: *Kritik der praktischen Vernunft, Critica della ragion pratica.* Traduzione di Francesco Capra, Roma-Bari: Laterza, 2004.

MS: *Metaphysik der Sitten*

RGV: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, "La religione nei limiti della sola ragione".* In *Scritti di filosofia della religione*, a cura di Giuseppe Riconda, 65-216. Milano: Mursia, 2015.

SF: *Streit der Fakultäten, "Il conflitto delle facoltà in tre sezioni. Seconda sezione: il conflitto della facoltà filosofica con la giuridica (1798). Riproposizione della domanda: se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio".* In *Scritti di storia, politica, diritto*, a cura di Filippo Gonnelli, 223-242. Roma-Bari: Laterza, 2009

Bibliografia secondaria

Bacin, Stefano. *Il senso dell'etica.* Bologna: Il Mulino, 2006.

Fantasia, Francesca. *Il tempo dell'agire libero. Dimensioni della filosofia pratica di Kant.* Pisa: ETS, 2015.

Fischer, Norbert. *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie.* Hamburg: Meiner Verlag, 2004.

Fonnesu, Luca. *Per una moralità concreta. Studi sulla filosofia classica tedesca.* Bologna: Il Mulino, 2010.

Forkl, Markus. *Kants System der Tugendpflichten. Eine Begleitschrift zu den „Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre“,* Frankfurt a. M: Peter Lang, 2001.

Gonnelli, Filippo. *Empiria e storia nei 'Principi metafisici della dottrina del diritto' di I. Kant.* In: "La cultura", XXIX, pp. 146-179, 1991.

Goyard-Fabre, Simone. *L'année 1797: Kant, la Métaphysique des Moeurs.* Paris: Vrin, 2000;

Gregor, Mary. *Laws of freedom: a study of Kant's method of applying the categorical imperative in the Metaphysik der Sitten.* Oxford: Basil Blackwell, 1963.

Guyer, Paul. *Kant on Freedom, Law, and Happiness.* Cambridge: CUP, 2000.

Ivaldo, Marco. *Libertà e moralità. A partire da Kant,* Saonara (Pv): Il Prato, 2009.

Klemme, Heiner. F. (2013), "Kants Erörterung der 'libertas indifferentiae' in der Metaphysik der Sitten und ihre philosophische Bedeutung". In: *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus / International Yearbook of German Idealism*, no. 9/2011, 25-50, 2013.

Klemme, Heiner. F. "Moralisches Sollen, Autonomie und Achtung. Kants Konzeption der 'libertas indifferentiae' zwischen Wolff und Crusius". In: V. Rohden et al. (coord.), *Recht und Frieden in der Philosophie Kants, Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*, Band 5, Berlin-New York, 215-227, 2008.

Klemme, Heiner. F. "Die Freiheit der Willkür und die Herrschaft des Bösen. Kants Lehre vom radikalen Bösen zwischen Moral, Religion und Recht". In: *Aufklärung und Interpretation. Studien zur Philosophie Kants und ihrem Umkreis*, hrsg. von H. F. Klemme/B. Ludwig/M. Pauen, Würzburg, 124-151, 1999.

Schmid, Carl. C. E. *Versuch einer Moralphilosophie*. Jena, 1792.

Manganaro, Paolo. *Ragion pratica e male radicale*, in "Siculorum Gymnasium", 46, pp. 623-635, 1993.

Manganaro, Paolo. *L'antropologia di Kant*. Napoli: Guida, 1983.

Meli, Carmelo Alessio. *Kant e la possibilità dell'etica*. Milano: Mimesis, 2016.

O'Neill, Onora. *Acting on Principle: an Essay on Kantian Ethics*. New York: Columbia University Press, 1975.

Schönecker, Dieter. (1999), *Kant: Grundlegung III: die Deduktion des kategorischen Imperativs*. München: Alber, 1999.

Timmons, Mark. *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*. Oxford: OUP, 2002.

Trentani, Federica. "La pratica della moralità nella *Metafisica dei costumi*". In: *Studi Kantiani*, 22, pp. 83-97, 2009.

Le massime del *sensus communis logicus*.
Note sul concetto di massima e sulla cultura
delle facoltà a partire da un “episodio”
della *Critica della facoltà di giudizio*

Anselmo Aportone

Nel § 40 della *Critica della facoltà di giudizio*, che tratta del «Gusto come di una specie di *sensus communis*,» il terzo, lungo e denso capoverso è dedicato alle «massime del comune intelletto umano.» Kant precisa nelle prime righe che esse non appartengono propriamente «alla critica del gusto, ma possono servire come chiarimento dei suoi principi», non esplicita tuttavia questa funzione e a seguire riprende subito il filo del discorso sul gusto come senso comune *estetico*.¹ Alla fine del nostro percorso cercheremo di indicare in modo più chiaro il significato di questo “episodio” (come lo definisce lo stesso Kant) per il contesto in cui è collocato, dopo averne presentato e brevemente commentato il contenuto. Di seguito cercheremo di porre delle basi per comprendere meglio il suo oggetto, considerando prima la nozione di massima in generale e quindi il suo ruolo, secondo la concezione kantiana dell’auto-realizzazione o educazione dell’essere umano, nell’uso delle proprie facoltà per perseguire lo scopo ultimo della natura (cultura dell’animo e delle abilità, conoscenza, scienza) e lo scopo finale dell’umanità (autonomia, libertà, moralità), distinti e congiunti nell’ideale della saggezza.

1.

Il concetto kantiano di massima ha molte accezioni, ma è stato discusso in modo ampio e articolato soprattutto il suo uso nelle opere dedicate alla filosofia pratica. Raccogliendo le fila di questo dibattito Jens Timmermann ha distinto almeno tre significati principali e mo-

¹ KU, AA 5: 294-95.

strato come ognuno di essi permetta di mettere meglio a fuoco testi e problemi dell'etica kantiana.²

(1) Il termine "massime" denota in primo luogo i principi delle singole azioni umane, intese in senso proprio, ovvero come azioni libere. Come si sa, Kant pensa che l'agire dell'uomo – ogni sua azione nel mondo dei fenomeni – non sia mai soltanto il prodotto di fattori o cause naturali, bensì il risultato di un atto della sua spontaneità (del soggetto dell'agire in quanto noumeno), ovvero della libera scelta della regola da seguire nel determinare il proprio arbitrio in un modo o nell'altro rispetto a una determinata circostanza (almeno se, come si dice, la persona "è in sé," "non ha perso la ragione," ecc., nel qual caso non è più la libertà, ma la natura che opera in lei). Definire libera tale scelta significa, in negativo, pensarla come vincolata ma non soggiogata alle cause naturali e, in positivo, come determinata invece da un altro tipo di causalità, la libertà appunto, che si manifesta nel dovere di perseguire l'interesse generale della ragione ovvero obbedire alla legge morale.

Si potrebbe dire, per analogia, che la scelta delle massime accompagna e guida l'agire dell'essere umano, così come l'appercezione trascendentale accompagna e unifica ogni mia rappresentazione, nel senso che in entrambi i casi ha luogo (a) una relazione tra una condizione non empirica, necessaria rispetto a un condizionato empirico, e questo stesso condizionato in quanto reso possibile da quella condizione, anche se (b) non sempre la suddetta condizione è oggetto di una riflessione cosciente o un contenuto manifesto della coscienza che il soggetto ha di quel condizionato. L'io penso deve *poter* accompagnare ogni mia rappresentazione, ma non diviene necessariamente parte del contenuto delle rappresentazioni del soggetto; similmente la massima che ha guidato un'azione deve poter essere oggetto di riflessione, ma non sempre si agisce con la consapevolezza di avere scelto una massima, piuttosto che un'altra, come regola di una certa condotta.

(2) Le azioni, tuttavia, di solito non dipendono da una massima isolata, ma soprattutto la scelta delle massime specifiche avviene alla luce di principi più generali che ci orientano e permettono di stabilire una gerarchia tra le massime a disposizione dell'arbitrio. Si tratta ora di massime generali, di livello più alto, che non si riferiscono direttamente alle azioni concrete, ma agli atti o alle risoluzioni che orientano

² Timmermann, *Sittengesetz und Freiheit*, 145-188.

il proprio arbitrio ad agire in un certo modo in situazioni date. Potremmo definirle leggi per la determinazione delle regole dell'agire in un ambito definito, che a loro volta possono dipendere da massime di livello ancora più alto e così via, fino al principio pratico più generale, definito dalla scelta fondamentale di voler agire come ci comanda la legge morale o, al contrario, come ci suggerisce il nostro particolare interesse privato.

(3) Per un verso agiamo sempre secondo delle massime: le azioni umane in senso stretto [...] in quanto tali si basano su principi autoimposti – in un senso debole – [...]; siamo responsabili del nostro agire e dei suoi principi soggettivi. Per un altro verso, proprio dal fatto che la nostra facoltà di desiderare è accessibile agli influssi razionali deriva il dovere di esaminare, ordinare e rivedere queste regole: dobbiamo porci in modo cosciente e autonomo le giuste massime morali.³

Come risultato di questo processo di riflessione e determinazione della volontà otteniamo massime di cui siamo coscienti in modo chiaro e distinto e questa è la terza specifica accezione del termine: principi soggettivi più o meno generali e solidi, comunque consapevoli e costanti del nostro modo di agire.

In ogni caso, le massime kantiane sono definite come principi *soggettivi*, con l'aggettivo ad indicare non una limitazione dell'ambito di validità della regola (che in quanto soggettiva – secondo un significato comune – non sarebbe generale, cioè oggettiva, valida sempre e per tutti, bensì meramente particolare), ma la sua attiva assunzione da parte di un soggetto concreto, di un individuo, per determinare in modo immediato o mediato il proprio arbitrio rispetto agli scopi che intende perseguire con le proprie azioni (da considerarsi dunque come esempi o casi particolari dell'applicazione di una regola pratica assunta come massima). Con Timmermann possiamo dire che «le massime specificano essenzialmente uno scopo preordinato, che coordina delle regole moralmente neutrali. La libertà nella scelta delle massime è

³ «Einerseits handeln wir immer nach Maximen: Menschliche Handlungen im engeren Sinne [...] beruhen als solche auf – in einem schwachen Sinn – selbstgesetzten Prinzipien [...]; wir tragen Verantwortung für unser Handeln und seine subjektiven Prinzipien. Andererseits erwächst gerade aus der Tatsache, daß unser Begehungsvermögen vernünftigen Einflüssen zugänglich ist, die Pflicht, diese Regeln zu prüfen, zu ordnen, zu revidieren: Wir sollen uns bewußt und eigenständig die richtigen moralischen Maximen setzen.» Timmermann, *Sittengesetz und Freiheit*, 156.

una libertà nella scelta degli scopi fondamentali del proprio agire»⁴. In sostanza scegliere una massima significa decidere che – ovviamente non in astratto e arbitrariamente, bensì in una situazione specifica o in circostanze di un determinato tipo o in generale nella mia vita – intendo agire seguendo le regole tecnico-pratiche (gli imperativi ipotetici) necessarie a raggiungere un determinato scopo, piuttosto che un altro, in conformità o meno con la legge morale (con la libertà in senso kantiano), cioè obbedendo oppure no all'imperativo categorico.

Il termine «massima» indica una regola «che l'arbitrio dà a se stesso per l'uso della sua libertà,»⁵ che la persona autonomamente ha formulato e fatto propria per dare forma e contenuto (e quindi qualità morale o amorale) al proprio agire (di cui è perciò responsabile). Le massime, prima ancora delle azioni, sono dunque il risultato della nostra risposta al comando della legge morale che si rinnova in ogni circostanza concreta della nostra esperienza pratica e, per estensione, la loro scelta segna l'articolarsi dell'interesse generale della ragione rispetto agli ambiti particolari dell'esperienza umana e dunque il concreto divenire e realizzarsi della stessa ragione in un individuo adulto auspicabilmente autonomo, libero e responsabile. «Le massime devono sorgere dall'uomo stesso. Anch'esse sono leggi, ma soggettive; esse nascono dall'intelletto proprio dell'uomo.»⁶

2.

Chiaramente la nozione di massima come regola soggettiva dell'azione è un concetto della filosofia pratica e, infatti, già nella KrV essa viene introdotta e definita in tal senso: «le leggi pratiche, in quanto diventano al tempo stesso fondamenti soggettivi delle azioni, ossia principi soggettivi, si chiamano *massime*.»⁷ Tuttavia questo non com-

⁴ «Maximen [spezifizieren] nun essentiell einen übergeordneten Zweck, der moralisch neutrale Regeln koordiniert. Die Freiheit in der Wahl der Maximen ist eine Freiheit in der Wahl grundlegender Zwecke des eigenen Handelns.» Timmermann, *Sittengesetz und Freiheit*, 186.

⁵ RGV, AA 6: 21. Vale la pena notare che nel testo originale Kant usa il verbo "fare," non "dare:" «Regel, die die Willkür *sich selbst* für den Gebrauch ihrer Freiheit *macht*.»

⁶ *Über Pädagogik*, A 99-100, W 740-741: «Die Maximen müssen aus dem Menschen selbst entstehen. [...] Im Anfange gehorcht das Kind Gesetzen. Maximen sind auch Gesetze, aber subjektive; sie entspringen aus dem eignen Verstande des Menschen.»

⁷ KrV, A 812/B 840: «Praktische Gesetze, so fern sie zugleich subjective Gründe der Handlungen, d.i. subjektive Grundsätze werden, heißen *Maximen*.»

porta, a nostro parere, che l'uso che Kant fa di questo concetto in altri contesti abbia poco a che vedere con il plesso di significati più stretto e tecnico che abbiamo appena riassunto e sia quindi più prossimo all'uso familiare del termine per designare un principio in senso generico o un aforisma, perché, in un senso non generico, è la ragione nella sua totalità ad essere essenzialmente pratica e anche fare esperienza e conoscere sono azioni che rimandano a leggi (diversamente) 'categoriche' e a principi soggettivi. Inoltre, se la vera natura della ragione pratica in senso stretto si mostra nel formalismo della legge morale, che deve concretizzarsi in un sistema coerente di massime, il carattere della ragione teoretica si rivela nel suo altrettanto formale interesse architettonico, che guida l'intelletto e la facoltà di giudizio verso il raggiungimento della «massima unità sistematica, e di conseguenza anche quella conforme a fini», dell'esperienza, perché questa forma è «la scuola e il fondamento stesso di possibilità del massimo uso della ragione umana.»⁸ Il che richiede come condizione trascendentale anche l'eautonomia della facoltà di giudizio riflettente esposta nella terza *Critica*, ovvero la capacità della ragione umana di concretizzare le leggi oggettive generali (trascendentali) della natura dando a se stessa principi regolativi con diversi livelli di generalità e consapevolezza per la sintesi delle esperienze particolari. Il confronto tra le massime della ragione pratica e quelle del giudizio riflettente mostra rapidamente la stessa dinamica del passaggio dalle leggi trascendentali costitutive ai principati dell'esperienza attraverso la definizione e l'applicazione di principi soggettivi regolativi, su cui si è soffermato da altra prospettiva Georg Kohler.

La continua tendenza della facoltà di giudizio riflettente a superare la generalità [empirica] già raggiunta e fissata e salire verso il sistema compiuto dell'esperienza completa è dunque l'interesse architettonico della stessa ragione divenuto concreto.

Ragione – sia in quanto pratica che teoretica – significa in realtà soltanto compito incondizionato e apodittico: la facoltà degli scopi omniinclusivi. La ragione propriamente è perciò sempre ciò che sta prima della concretizzazione di questi scopi, non la concretizzazione stessa; quando si tratta di quest'ultima, deve presentarsi la facoltà di giudizio

⁸ KrV, A 694/B 722: «Die größte systematische, folglich auch die zweckmäßige Einheit ist die Schule und selbst die Grundlage der Möglichkeit des größten Gebrauchs der Menschenvernunft.»

riflettente, che dallo scopo della conoscenza totale trae l'“ipotesi euristica” della conformità a scopi della natura e si occupa di ogni individuo.⁹

In breve, proprio il formalismo dei principi della ragione rende possibile ed esige uno *Streben* verso il raggiungimento dei suoi scopi più alti, ovvero un agire spontaneo/libero dei soggetti razionali, che, in conformità all'unità formale dell'esperienza in genere e delle sue figure fondamentali, realizzino concretamente tali scopi autodeterminandosi nell'assunzione delle massime via via adeguate allo scopo. E poiché i soggetti determinano se stessi nella riflessione e dunque attraverso giudizi, si potrebbe anche dire che l'intero «sistema della Critica» espone «il carattere pratico di ogni giudicare nel suo carattere di azione» e di conseguenza la necessità di “incorporare” le leggi formali della ragione – siano queste rivolte alla natura o ai costumi – negli atti concreti dei soggetti, determinati dal contesto dell'azione, ma anche autodeterminantesi attraverso l'assunzione di principi soggettivi. Birgit Recki conclude perciò che nel § 40 della KU il carattere pratico del giudicare in generale «viene sottolineato attraverso l'applicazione del concetto di massima alla questione del modo di pensare.»¹⁰

La soggettività, nel senso positivo e non limitativo di cui sopra, e il riferirsi a priori in modo normativo all'agire sono tratti che caratterizzano anche le “massime del comune intelletto umano” e verosimilmente tutti i contesti in cui Kant introduce le massime delle facoltà dell'animo, che non sono mai semplici regole o leggi della natura; si considerino, ad esempio, quelle della ragione speculativa, descritte nella prima *Critica* come «principi soggettivi che non siano stati desunti dalla costituzione dell'oggetto, ma dall'interesse della ragione»

⁹ «Das ständige Streben der reflektierenden Uk über die schon erreichte und fixierte [empirische] Allgemeinheit hinaus zu kommen, aufzusteigen zum vollendeten System aller Erfahrung, ist also das konkret gewordene „architektonische Interesse“ der Vernunft selbst.» «Vernunft – sei es als praktische oder theoretische – meint eigentlich nur den unbedingten, apodiktischen Auftrag: das „Vermögen“ der umgreifenden Ziele. Die Vernunft selbst ist daher stets das, was vor der Konkretisierung dieser Ziele steht, nicht die Konkretisierung selbst; – wenn es ums letztere geht, muss die reflektierende Urteilskraft, die aus dem Ziel totaler Erkenntnis die „heuristische Hypothese“ der Zweckmässigkeit der Natur macht und je mit Einzelnem befasst ist, auftreten.» Kohler, *Geschmacksurteil*, 18; 20 Fn.

¹⁰ Recki, *Ästhetik der Sitten*, 120: «die *Praktizität* allen Urteilens in seinem *Handlungscharakter* [...] wird durch die Anwendung des Maximenbegriffs auf die Frage nach der Denkungsart unterstrichen.»

e come «metodi» per soddisfare questo interesse,¹¹ o quelle della facoltà di giudizio, ricordate nell' *Introduzione della Critica della facoltà di giudizio* come principi non empirici posti da questa stessa facoltà a fondamento delle nostre indagini sulla natura.¹²

3.

Per quanto possa sembrare a prima vista paradossale, la natura formale e a priori della ragione umana caratterizza la spontaneità del soggetto individuale dell'esperienza e l'autonomia pratica della persona come un agire libero e insieme bisognoso di una concreta determinazione contestuale, quindi costitutivamente determinato/guidato da norme e insieme "aperto" rispetto alla scelta degli scopi e ai modi per realizzarli. Di conseguenza l'essere umano è sì, per un verso, un essere razionale in generale rispetto alle facoltà del suo animo, ma questo non vuol dire che pensi, conosca, agisca o abbia sentimenti sempre in conformità ai principi che lo rendono razionale, cioè libero; per altro verso, egli è soltanto un essere «razionabile», secondo la nota espressione kantiana¹³, e quindi costantemente in cammino verso la sua stessa libertà. Ciò si riflette nel fatto che

l'uomo è l'unica creatura che deve essere educata. [...] Gli animali usano le loro forze, non appena ne hanno, in modo conforme a regole [...]. Un animale è già completo attraverso il suo istinto; *una ragione estranea* ha provveduto a tutto nei suoi riguardi. L'uomo invece ha bisogno della *propria ragione*. Egli non ha istinto e deve farsi da sé il piano del suo comportamento. Poiché tuttavia egli non è immediatamente in grado di farlo, bensì viene al mondo in uno stato grezzo, altri devono farlo per lui.¹⁴

¹¹ KrV, A 666/B 694: «Ich nenne alle subjektive Grundsätze, die nicht von der Beschaffenheit des Objekts, sondern dæm Interesse der Vernunft, in Ansehung einer gewissen möglichen Vollkommenheit der Erkenntnis dieses Objekts, hergenommen sind, *Maximen* der Vernunft [...] Methoden, diesem Interesse ein Genüge zu tun.»

¹² KU, AA 5: 182.

¹³ Cfr. Anth, AA 7: 321.

¹⁴ «Der Mensch ist das einzige Geschöpf, das erzogen werden muß. [...] Die Tiere gebrauchen ihre Kräfte, sobald sie deren nur welche haben, regelmäßig [...]. Ein Tier ist schon alles durch seinen Instinkt; *eine fremde Vernunft* hat bereits alles für dasselbe besorgt. Der Mensch aber braucht *eigene Vernunft*. Er hat keinen Instinkt, und muß sich selbst den Plan seines Verhaltens machen. Weil er aber nicht sogleich im Stande ist, dieses zu tun, sondern roh auf die Welt kommt: so müssen es andere für ihn tun.» *Über Pädagogik*, A 1-2, W 697, corsivi aggiunti.

Evidenziamo soltanto alcuni elementi di questo passo, senza entrare – tra l'altro – nel merito dell'"etologia kantiana", che è comunque utile a un chiarimento per contrasto: gli animali sono ciò che sono per natura, si comportano in un certo modo perché la loro mente è fatta così e l'istinto li guida a un uso "conforme a regole" delle loro forze. Non si può allora dire, in senso stretto, che essi seguono una regola, perché ciò implica almeno la possibilità di rendere tale regolarità oggetto di riflessione, almeno per poter scegliere tra regole alternative. Gli animali non hanno dunque "massime," principi soggettivi; è come se una ragione esterna avesse stabilito per loro delle regole di comportamento a cui essi semplicemente sottostanno, governati da leggi senza doversi preoccupare di formularle, sceglierle, metterle in ordine, ma anche senza la possibilità di fare queste cose. All'essere umano, in quanto comunque appartiene al mondo fenomenico, non è necessariamente risparmiato tale destino, ma è umano in virtù della sua libertà e questo significa che deve usare le proprie facoltà, disposizioni e forze per farsi da sé. «L'uomo può diventare uomo soltanto attraverso l'educazione»; in altre parole «il genere umano deve progressivamente tirar fuori da se stesso l'intera disposizione naturale dell'umanità.»¹⁵

Questo significa che quando un essere umano viene al mondo le sue capacità sono "grezze" e devono essere "coltivate", affinché si sviluppino e vengano applicate in un modo corretto e non (auto)distrittivo in conformità a delle regole che deve darsi da sé; quindi egli abbisogna della ragione, o meglio della *propria* ragione, che però, al di là dei primi principi formali e della disposizione a servirsene, gli è data anzitutto come compito, come qualcosa che deve rendere suo, secondo la massima delfico-pindarica del riconosci cosa sei e cerca di diventarlo. L'uomo deve farsi libero nel suo agire cognitivo e pratico attraverso la conoscenza di sé e la cultura del suo animo, formando la propria natura e definendo i principi della sua libertà,¹⁶ le massime del proprio agire e gli scopi da perseguire. In ciò consiste la «coltivazione (*cultura*) [...] delle forze naturali umane (le forze dello spirito, dell'a-

¹⁵ *Über Pädagogik*, A 8, W 699 e A 2, W 697: «Der Mensch kann nur Mensch werden durch Erziehung. Er ist nichts, als was die Erziehung aus ihm macht»; «die Menschengattung soll die ganze Naturanlage der Menschheit, durch ihre eigne Bemühung, nach und nach von selbst herausbringen.»

¹⁶ Cf. *Über Pädagogik*, A 71-2, W 728-29.

nima, dell'organismo) come mezzi per tutti i possibili scopi,» la quale come vedremo ancora è un dovere verso se stessi.¹⁷

Erst Wolfgang Orth, ricordando come nel 18° secolo la nozione di cultura venga intesa soprattutto nel senso della “*cultura animi*” ciceroniana, mette in evidenza come in questa luce «la tesi di *critica della ragione*, per così dire di *teoria della conoscenza*, della “Prefazione” alla *Critica della ragion pura* con la sua “esortazione alla ragione”, a “istituire un tribunale” per giudicare sulle possibilità e i confini che la riguardano, si rivela una massima profondamente umanistica, che non è semplicemente attinente alla teoria della conoscenza, ma *costitutiva della cultura*.»¹⁸ Con gli accenni alla differenza tra “*vernunftkritisch*” o “*erkenntnistheoretisch*” e “*kulturkonstitutiv*”, in un testo che tratta della filosofia kantiana come apertura dell’orizzonte che condurrà alla filosofia della cultura nel 19° e 20° secolo¹⁹, l’autore intende sottolineare che la *Critica della ragion pura* è fin dalle prime pagine più che una teoria della conoscenza, come confermano i suoi successivi richiami al concetto cosmopolitico di filosofia e alla ripresa di questa prospettiva kantiana in E. Cassirer, secondo cui, nella *Filosofia delle forme simbo-*

¹⁷ MS, AA 6: 444: «Anbau (cultura) [...] der menschlichen Naturkräfte (Geistes-, Seelen- und Leibeskräfte) als Mittel zu allerlei möglichen Zwecken.» In questo quadro rientra anche la definizione della metafisica come «compimento di ogni cultura della ragione umana [die Vollendung aller Kultur der menschlichen Vernunft], che risulta indispensabile, anche nel caso si voglia prescindere dal suo influsso come scienza su certi fini determinati.» KrV, A 850-51/B 878-79.

¹⁸ E. W. Orth, “Kant als Kulturphilosoph,” 235: «die vernunftkritische, sozusagen ‘erkenntnistheoretische’ These aus der Vorrede zur KrV” [„Aufforderung an die Vernunft“, „einen Gerichtshof einzusetzen“], um in eigener Sache über Möglichkeiten und Grenzen zu befinden, erweist sich als eine zutiefst humanistische Devise, die zugleich kulturkonstitutiv ist und nicht bloß erkenntnistheoretisch.»

¹⁹ Il termine cultura designa «im 19. und 20. Jahrhundert die ‘Welt des Menschen’ schlechthin, sofern ihr eine besondere Bedeutsamkeit und Sinnhaftigkeit zugesprochen werden darf. Auch hier konnte durchaus ein weiteres ciceronisches Motiv ins Spiel gebracht werden, nämlich das der ‘*altera natura*’ als Gestaltung sowohl des Menschen selbst als auch seiner Umwelt – eben durch den Menschen. Diese Verknüpfung der ciceronischen ‘*cultura animi*’ mit der ebenfalls ciceronischen – doppelten – ‘*altera natura*’ ist konstitutiv für den modernen Kulturbegriff.» «Im § 83 der KU [...] kommt Kant schon nahe an den Kulturbegriff heran, der nicht nur geistiges Handeln, sondern auch die objektiven Gebilde dieses Handelns und die tatsächlichen Zustände der betroffenen Subjekte (Personen) umfaßt: «Die Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken (folglich in seiner Freiheit) ist die Kultur» [v. 5: 431-32], W. Orth, “Kant als Kulturphilosoph,” 231; 233. Secondo W. Flach, *Kants Begriff der Kultur*, Kant non ha semplicemente aperto la strada alla filosofia della cultura, ma argomentato in modo differenziato per una fondazione della conoscenza della cultura, ovvero una metafisica delle scienze storiche.

liche, la critica della ragione diviene critica della cultura. «In questo contesto Cassirer non muove più semplicemente dal fatto culturale delle scienze, bensì dal fatto culturale di tutti i possibili, effettivi e vissuti modi di comprendere il mondo.»²⁰ In quella stessa opposizione di termini persiste però, anche non intenzionalmente, la concezione di un uso teoretico-conoscitivo della ragione “culturalmente neutro”, un’eventualità che B. Recki sembra ammettere in esplicito riferimento a Kant: «il *semplice* uso dell’intelletto *per* la conoscenza segue le rigide regole del riferimento delle categorie alle forme pure dell’intuizione e non necessita di massime, né è modificabile per loro tramite.»²¹ Tuttavia, “*bloß*” e “*für*”, in questo caso, potrebbero anche segnalare che qui non si tratta in realtà del concreto uso dell’intelletto nella conoscenza empirica, bensì dell’acquisizione originaria delle condizioni trascendentali *per* quell’uso attraverso l’applicazione dei concetti puri dell’intelletto alla forma pura della sensibilità negli schemi e nelle proposizioni fondamentali.

Quale che sia il sostrato teorico di questi elementi lessicali presso gli autori citati, i nostri rilievi hanno il solo scopo di evidenziare come per Kant la ragione umana richieda sempre una cultura delle facoltà dell’animo e non possa essere appiattita su un modello meccanicistico in nessuno dei suoi usi. Non c’è un operare formale o gnoseologico della ragione umana che funzioni da *sé per natura*, quasi come l’istinto degli animali. All’opposto è necessaria l’educazione e in essa «ciò che conta è soprattutto che i bambini imparino a *pensare*,»²² dunque ad appropriarsi delle capacità specificamente umane.

4.

Ciò nonostante nella concezione kantiana la cultura viene considerata, com’è noto, anche come lo scopo ultimo della natura teleologicamente intesa, cioè dell’uomo in quando essere naturale, attraverso

²⁰ «Dabei geht Cassirer nicht mehr bloß vom Kulturfaktum der Wissenschaften aus, sondern von dem Kulturfaktum aller möglichen, tatsächlichen und gelebten Weltverständnisse.» W. Orth, “Kant als Kulturphilosoph”, 239.

²¹ B. Recki, *Ästhetik der Sitten*, 120: «Der bloße Verstandesgebrauch für die Erkenntnis folgt strengen Regeln des Bezugs von Kategorien auf reine Anschauungsformen und hat Maximen weder nötig, noch ist er durch sie modifizierbar.»

²² *Über Pädagogik*, A 24, W 707: «es kommt vorzüglich darauf an, daß Kinder *denken* lernen,» corsivo aggiunto.

cui essa lo predispone alla sua destinazione finale di essere morale.²³ Inoltre l'uomo ha per natura «una grande inclinazione verso la libertà (einen großen Hang zur Freiheit)», sebbene anche questa disposizione sia affetta da «una certa rozzezza (eine gewisse Rohigkeit).» Non si tratta di «una nobile inclinazione verso la libertà, come Rousseau e altri pensano [...], poiché qui l'animale in un certo senso non ha ancora sviluppato in se l'umanità.» In generale, «nell'umanità vi sono molti germogli e dipende solo da noi sviluppare in modo proporzionato le disposizioni naturali e dispiegare l'umanità a partire dai suoi germogli e far sì che l'essere umano raggiunga la sua destinazione.»²⁴ Adottando un linguaggio teleologico (nei limiti posti dalla terza *Critica*) si può dire che la natura ha dotato l'uomo di disposizioni atte a sviluppare delle facoltà il cui uso opportunamente e criticamente “coltivato” (possibile soltanto in società)²⁵ lo porta oltre i limiti della stessa *natura naturata*.

Occorre dunque disciplina come «*Bezähmung der Wildheit*», per domare la parte selvaggia dell'animale, ma soprattutto «*Belehrung und Unterweisung*», cioè cultura, ovvero «messa a disposizione dell'abilità. Questa è il possesso di una facoltà sufficiente a [perseguire] qualsivoglia scopo. Essa non determina dunque nessuno scopo, bensì lascia tale determinazione alle circostanze che verranno.»²⁶ Un aspetto di tale acquisizione riguarda ciò che è utile o necessario per vivere in società (“*Zivilisierung*”)²⁷ e infine, nell'orizzonte della sua destinazione finale, «l'uomo non deve soltanto essere abile rispetto a qualsivoglia scopo, ma ottenere anche la costante intenzione di scegliere soltanto degli scopi buoni, ovvero quelli che vengono approvati necessariamente da ognuno e che nello stesso tempo possono essere anche scopi di ognuno»²⁸ (“*Moralisierung*”).

²³ Sulla concezione kantiana della cultura mi permetto di rimandare anche a Aportone, *Il controsenso delle disposizioni naturali*.

²⁴ Über Pädagogik, A 4, W 698 («ein edler Hang zur Freiheit, wie Rousseau und andere meinen [...], indem das Tier hier gewissermaßen die Menschheit noch nicht in sich entwickelt hat») e A 11, W 701 «Es liegen viele Keime in der Menschheit, und nun ist es unsere Sache, die Naturanlagen proportionierlich zu entwickeln, und die Menschheit aus ihren Keimen zu entfalten, und zu machen, daß der Mensch seine Bestimmung erreiche».

²⁵ Cfr. ad esempio KU, AA 5: 432-433 e IaG, AA 8:17-31.

²⁶ Über Pädagogik, cit., A 22, W 706 («Verschaffung der Geschicklichkeit. Diese ist der Besitz eines Vermögens, welches zu allen beliebigen Zwecke zureichend ist. Sie bestimmt also gar keine Zwecke, sondern überläßt das nachher den Umständen»).

²⁷ Cfr. Anth, AA 7: 323-324.

²⁸ Über Pädagogik, A 23, W 707 («Der Mensch soll nicht bloß zu allerlei Zwecken

Kant riconosce così una funzione negativa e una positiva all'“educazione fisica,” cioè all'addestramento delle *Gemütskräfte* intese come forze naturali, che devono essere esercitate, affinate e sviluppate in modo diverso da quanto accade per gli animali.²⁹ Tale allenamento inizia con la disciplina, «senza che i bambini possano conoscere le massime. È passivo per il discente, che deve seguire la guida di un altro. Altri pensano per lui.» Questo inizialmente è giustificabile proprio perché si suppone che in essi il seme della ragione non sia sufficientemente sviluppato, ma non può valere assolutamente per l'educazione morale: «essa non si basa sulla disciplina, bensì sulle massime. Bisogna fare attenzione che il pupillo agisca bene secondo le proprie massime e non per abitudine, che egli non faccia semplicemente il bene, ma lo compia perché è bene.»³⁰

L'addomesticamento della natura può essere considerato propeudeutico alla cultura – l'uno «evita i vizi (verhindert die Unarten),» l'altra «forma il modo di pensare (bildet die Denkungsart)» –, ma nell'educazione morale tutto dipende solo dal principio per mezzo del quale il soggetto determina il proprio arbitrio rispetto agli scopi possibili delle azioni, che ovviamente dovrebbero essere degli scopi buoni in quanto scelti secondo una massima conforme a quanto comanda la legge morale. In essa non si può differire il riferimento a scopi determinati e soprattutto alla sua forma o condizione: l'autonomia della persona. «La cultura morale si deve fondare sulle massime, non sulla disciplina.»³¹

geschickt sein, sondern auch die Gesinnung bekommen, daß er nur lauter gute Zwecke erwähle. Gute Zwecke sind diejenigen, die notwendigerweise von jedermann gebilligt werden; und die auch zu gleicher Zeit jedermanns Zwecke sein können»).

²⁹ Über Pädagogik, A 62, W 724. L'importanza dell'esercizio, dell'uso concreto delle facoltà emerge costantemente e viene anche sottolineato da Kant: «Die Gemütskräfte werden am besten dadurch kultiviert, wenn man das alles selbst tut, was man leisten will. [...] Das Verstehen hat zum größten Hülfsmittel das Hervorbringen» (ÜP, A 89, W 736). Nell'importanza dell'uso per l'acquisizione delle regole e nella differenza dell'addestramento del bambino rispetto a quello di un semplice animale c'è l'indicazione di un interessante terreno di confronto-scontro con la concezione wittgensteiniana dell'*Abrihtung* riferita al significato linguistico e alla questione del seguire una regola, qui indichiamo soltanto i §§ 5 e 208 di L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, e H.-J. Glock *A Wittgenstein Dictionary* alla voce «Explanation.»

³⁰ Über Pädagogik, A 86, W 734-35 («ohne daß die Kinder Maximen kennen dürfen. Sie ist passiv für den Lehrling, er muß die Leitung eines andern folgsam sein. Andere denken für ihn.» «Sie beruht dann nicht auf Disziplin, sondern auf Maximen. Man muß darin sehen, daß der Zögling aus eignen Maximen, nicht aus Gewohnheit, gut handle, daß er nicht bloß das Gute tue, sondern es darum tue, weil es gut ist»).

³¹ Über Pädagogik, cit., A 97, W 740 («Die moralische Kultur muß sich gründen auf

Poiché tuttavia le massime non si possono semplicemente insegnare (che altrimenti non sarebbero più tali), «il primo sforzo da compiere nell'educazione morale è quello di fondare un carattere. Questo consiste nella capacità di agire secondo massime» e formare il carattere significa portare gli educandi con metodo socratico³² a saper trarre dalla propria ragione le massime e agire in conformità ad esse. «All'inizio il bambino obbedisce a leggi. Anche le massime sono leggi, ma soggettive; esse sorgono dall'intelletto proprio dell'essere umano.»³³

5.

Per presentare l'intreccio dei temi massime-cultura-educazione abbiamo seguito il filo delle lezioni di pedagogia edite da Rink per semplicità e brevità, ma anche perché utilizzano il concetto di massima in contesti concreti. In quanto portatrice di interessi architettonici e pratici (diversi ma interconnessi) la ragione si può definire in generale come la facoltà del porre e perseguire scopi; nell'ambito dell'agire morale la cura e la cultura della ragione coincide con l'esercizio puro della stessa: fatte salve la specificità della libertà (come causalità noumenica) e l'autonomia dell'agente qui – nell'alterità radicale rispetto alla natura – si può scorgere per paradosso una sorta di analogo dell'istinto degli animali, nel senso che la legge morale ordina in modo non meno rigido dell'istinto dicendoci categoricamente come dobbiamo agire (ovvero nel rispetto della libertà e della destinazione finale dell'uomo) e dà la regola all'uso della ragione stessa nella scelta delle massime dell'azione (e quindi alla libera ma concretamente determinata scelta dei fini da perseguire in una data circostanza attraverso regole tecnico-pratiche). Va da sé che la normatività etica è diversa dalla conformità a regole della natura e che la legge morale non comanda la specifica azione da compiere, ma la semplice forma della massima da assumere.³⁴ Ciò è

Maximen, nicht auf Disziplin»).

³² Cfr. Über Pädagogik, cit., A 90, W 737.

³³ Über Pädagogik, cit., A 100, W 740-41 («die erste Bemühung bei der moralischen Erziehung ist, einen Charakter zu gründen. Der Charakter besteht in der Fertigkeit, nach Maximen zu handeln. [...] Im Anfange gehorcht das Kind Gesetzen. Maximen sind auch Gesetze, aber subjektive; sie entspringen aus dem eignen Verstande des Menschen»).

³⁴ MS, AA 6: 932: «in realtà la legge anche qui comanda soltanto di cercare *la massima dell'azione*, cioè il principio dell'obbligazione, non negli impulsi sensibili (vantaggio o danno) ma esclusivamente e interamente nella legge; – e pertanto non comanda

però sufficiente per affermare che ogni essere umano è sempre razionale/responsabile e che nell'educazione morale del bambino non sono possibili dilazioni o deroghe rispetto alla traduzione/concretizzazione della legge attraverso l'assunzione autonoma delle massime. Portare un minore ad agire in modo conforme alla legge attraverso la disciplina e l'abitudine non coltiva affatto la sua ragione, piuttosto la oscura; egli deve formarsi un carattere, prendere coscienza dell'imperativo categorico, delle massime di primo livello e consolidare una "*Denkungsart*", una disposizione ad agire secondo principi generali consolidati.

Un carattere maturo può disporre naturalmente di un sistema di massime più ampio e articolato rispetto a quello del bambino (in questo senso ci può essere un progresso nella moralizzazione), ma "avere un carattere" è condizione necessaria per agire moralmente, non lo si può fare obbedendo a regole fornite dalla volontà degli altri. La «cultura della moralità in noi»³⁵ consiste nel tendere a fare della legge morale il fondamento di determinazione del nostro agire attraverso la scelta di massime conformi all'imperativo categorico e l'educazione alla moralità non può essere che esortazione e stimolo all'autonomia del soggetto, a una chiara e distinta presa di coscienza della legge morale in favore della formazione di un carattere, ovvero un agire in senso proprio secondo massime coerenti e consolidate riferite a un complesso di fini che non sia un mero aggregato.

La facoltà di proporsi in generale un qualunque fine è il tratto caratteristico dell'umanità (ciò che la distingue dall'animalità). Con il fine dell'umanità nella nostra propria persona è dunque collegata anche la volontà della ragione, quindi il dovere [...] di procurarsi o di promuovere la facoltà di realizzare ogni sorta di fini possibili; cioè un dovere alla cultura delle disposizioni grezze della sua natura in quanto sono ciò attraverso cui l'animale inizia ad elevarsi a essere umano: quindi un dovere in se stesso.

Ma questo è un dovere semplicemente etico, vale a dire di obbligazione larga. Non vi è nessun principio razionale che prescriva in modo determinato sin dove si debba spingere questo lavoro [...]; anche la diversità delle situazioni in cui l'uomo può trovarsi, rende molto arbitraria la

l'azione stessa [in der That gebietet das Gesetz auch hier nur die Maxime der Handlung, nämlich den Grund der Verpflichtung nicht in den sinnlichen Antrieben (Vortheil oder Nachtheil), sondern ganz und gar im Gesetz zu suchen — mithin nicht die Handlung selbst].»

³⁵ MS, AA 6: 932.

scelta del tipo di occupazione rispetto al quale egli debba coltivare il suo talento. Qui non vi è dunque nessuna legge della ragione per le azioni, ma semplicemente per la massima delle azioni, e questa legge suona così: “coltiva le forze del tuo animo e del tuo corpo in modo da renderle atte a conseguire tutti i fini che ti si possano presentare.”³⁶

Se la «cultura di tutte le facoltà in generale per la promozione degli scopi che si presentano attraverso la ragione»³⁷ è lo scopo ultimo della natura rispetto allo scopo finale della moralità (dell’agire sulla base di ciò che è giusto, del dovere) e l’“educazione fisica” ha per scopo il suo sviluppo, si può anche invertire il punto di vista, come attesta questo passo della *Dottrina della virtù*, e riconoscere che lo sviluppo della cultura è esso stesso un dovere, per quanto “imperfetto” o “di obbligazione larga (*von weiter Verbindlichkeit*),” poiché corrisponde a una massima generale che si riferisce ad azioni possibili e non a massime specifiche immanenti ad azioni concrete volte a perseguire scopi particolari. Come già ricordato, alla massima di un’azione devono essere subordinate delle regole per porla eventualmente in atto e raggiungere lo scopo e, se lo scopo è un dovere, lo è anche sviluppare le capacità e i mezzi per raggiungerlo. La cultura inerisce dunque alla dimensione del “passaggio” dalla determinazione della volontà in generale attraverso la scelta dei fini concreti alla realizzazione di questi ultimi come un processo insieme necessario rispetto al raggiungimento degli scopi e doveroso in se stesso.

La facoltà di porsi degli scopi diviene concreta e si sviluppa quando i suoi principi (legge morale e massime) vengono applicati alla materia dell’esperienza pratica, che non è certamente un dato bruto: occorrono

³⁶ MS, AA 6: 932: «Das Vermögen sich überhaupt irgend einen Zweck zu setzen ist das Charakteristische der Menschheit (zum Unterschiede von der Thierheit). Mit dem Zwecke der Menschheit in unserer eigenen Person ist also auch der Vernunftwille, mithin die Pflicht verbunden, [...] sich das Vermögen zu Ausführung allerlei möglichen Zwecke [...] zu verschaffen oder es zu fördern, d.i. eine Pflicht zur Cultur der rohen Anlagen seiner Natur, als wodurch das Thier sich allererst zum Menschen erhebt: mithin Pflicht an sich selbst. Allein diese Pflicht ist blos ethisch, d.i. von weiter Verbindlichkeit. Wie weit man in Bearbeitung [...] gehen solle, schreibt kein Vernunftprincip bestimmt vor; auch macht die Verschiedenheit der Lagen, worin Menschen kommen können, die Wahl der Art der Beschäftigung, dazu er sein Talent anbauen soll, sehr willkürlich. — Es ist also hier kein Gesetz der Vernunft für die Handlungen, sondern blos für die Maxime der Handlungen, welche so lautet: »Baue deine Gemüths- und Leibeskräfte zur Tauglichkeit für alle Zwecke an, die dir aufstoßen können.»

³⁷ MS, AA 6: 931: «Cultur aller Vermögen überhaupt zu Beförderung der durch die Vernunft vorgelegten Zwecke.»

ovviamente intelletto e capacità di giudizio per “leggere” le circostanze e le possibilità alternative, formulare massime adeguate ed esaminare la loro coerenza e validità generale. La cultura che deriva dalla kantiana “educazione fisica”, ma soprattutto quella delle facoltà cognitive interviene necessariamente anche nel processo di determinazione e posizione degli scopi. Per poter agire bene è ovviamente necessario anche pensare bene, ma poiché – come si è visto – per Kant le forze e le facoltà umane non funzionano per istinto, ma sono sempre da acquisire, sviluppare ed esercitare in prima persona, ciò implica *saper* pensare bene, ovvero un riferimento normativo a regole da assumere come principi vieppiù coscienti della propria azione di pensiero. La suddetta massima generale della cultura, nel passo appena citato della *Dottrina della virtù*, deve dunque implicare o, se preferiamo, corrispondere a delle massime generali dell’intelletto nel suo uso empirico riferite al modo corretto di pensare.

6.

Questo ci riporta finalmente al terzo capoverso del § 40 della KU, ma prima di tornarvi in conclusione, osserviamo ancora come dal quadro tratteggiato nelle lezioni di pedagogia emerge chiaramente il tema dell’illuminismo. L’essere ragionevole deve imparare a far uso della propria ragione e non può farlo con un esercizio solipsistico: nell’ambito dell’uso teoretico e tecnico-pratico egli viene educato a seguire da principio regole stabilite dalla ragione degli altri, finché non sarà in grado di formarsi o assumere autonomamente le proprie massime; però rispetto alla *Gesinnung*, ovvero all’uso pratico della propria libertà, nessuno può mai dettargli le regole, ma piuttosto dev’essere educato ad agire in generale secondo massime e quindi va trattato fin dall’inizio come un essere autonomo. L’educazione morale è finalizzata direttamente all’autonomia e al pensare da sé; l’educazione fisica indirettamente, poiché è guidata da e ricade nella responsabilità di chi tutela il minore fino al raggiungimento della maturità. La prima forma di educazione dovrebbe portare, raggiunta la maggiore età, all’assunzione definitiva delle responsabilità morali e giuridiche; la seconda può/deve essere “permanente,” perché nella conoscenza e nella società non si è mai autosufficienti. Tuttavia, «pigrizia e viltà sono le cause per le quali una così gran parte degli uomini, dopo che la natura li ha da lungo tempo affrancati dall’altrui guida (*naturaliter maiorennnes*), rimane

volentieri minorenni a vita, e per le quali ad altri diviene così facile erigersi a loro tutori.» Da qui il celebre appello «*Sapere aude!* Abbi il coraggio di usare il tuo *proprio* intelletto!», il motto dell'illuminismo in quanto uscita dell'uomo da uno stato di minorità di cui è egli stesso responsabile.³⁸ Claudio La Rocca ha opportunamente richiamato l'attenzione su due tarde riformulazioni di questa esortazione:³⁹

(*sapere aude*). Cerca di servirti della tua propria ragione per i tuoi veri scopi assoluti.

Per ogni sapere (*scientia*) di cui l'essere umano razionante si può servire per il suo benessere, la conoscenza di se stessi (*nosce te ipsum*) è un comandamento della ragione che contiene tutto: sapere aude sii saggio: un possesso al quale non si giunge, se non si è già in sé in suo possesso.⁴⁰

In questi frammenti il tono è più indulgente che nel saggio del 1784, nel quale comunque Kant denuncia come la pigrizia e la viltà di chi permane in uno stato di minorità siano in ultima analisi conseguenze della (dis)educazione impartita a degli esseri umani dai loro tutori, che li hanno trattati e continuano a considerarli come "animali domestici." Il passaggio lessicale da "intelletto" a "ragione" non è particolarmente significativo, poiché il primo termine viene usato nel suo significato più ampio e non si riferisce a una specifica facoltà dell'animo (intelletto, facoltà di giudizio, ragione) e nello scritto sull'illuminismo Kant, ripetendo il suo appello nel prosieguo del testo, usa anche "ragione." Al contrario è assolutamente rilevante la determinazione della nozione di ragione a cui si fa appello. Essa è stata spesso fraintesa nel senso di una razionalità strumentale caratterizzata da un formalismo privo di contenuti, una mera capacità di produrre algoritmi a partire da certi assiomi, invece (*repetita iuvant*) il formalismo della ragione

³⁸ WA, AA 8: 35: «Faulheit und Feigheit sind die Ursachen, warum ein so großer Theil der Menschen, nachdem sie die Natur längst von fremder Leitung frei gesprochen (*naturaliter maiorennis*), dennoch gerne zeitlebens unmündig bleiben; und warum es Anderen so leicht wird, sich zu deren Vormündern aufzuwerfen.»

³⁹ La Rocca, *Was Aufklärung sein*, 123 sgg.

⁴⁰ OP, AA 21: 117; 134: «(*sapere aude*) Versuche dich Deiner eigenen Vernunft zu Deinen wahren absoluten Zwecken zu bedienen.» «Zu allem Wissen (*Scientia*) dessen sich der vernünftelnde Mensch zu seinem Wohlseyn bedienen kann ist das Selbsterkenntnis (*nosce te ipsum*) ein Gebot der Vernunft welches Alles enthält: *sapere aude* sey weise: Ein Besitz der wenn man an sich nicht schon in seinem Besitz ist zu ihm auch nicht gelangt.»

kantiana ha a che fare con il carattere generale e normativo dell'autonomia della volontà e dei principi del pensiero e della conoscenza che costituiscono le condizioni di possibilità e l'orizzonte ultimo del senso dell'agire umano.

Come si è ricordato, la ragione è anzitutto la facoltà di determinare la volontà e l'arbitrio ponendosi degli scopi e formulando delle massime per orientare l'azione alla loro realizzazione, ma proprio a causa e in virtù della sua libertà e spontaneità essa non è qualcosa che possiamo assumere come dato per natura, ma deve pervenire a se stessa, coltivandosi. In tal senso può essere letto il secondo passaggio sopra citato: uscire dallo stato di minorità significa appropriarsi di una facoltà di cui abbiamo sempre il possesso sul piano intelligibile (possesso semplicemente "giuridico" o *possessio noumenon*, da presupporre perché altrimenti non potremmo nemmeno rivendicarla e acquisirla empiricamente), ma che non siamo in grado di esercitare fin dall'inizio, in quanto bambini o comunque soggetti empirici non autonomi, perché non ci è data semplicemente dalla natura. Usare la propria ragione in prima persona significa entrarne in possesso nella sfera della vita concreta e nel mondo dei fenomeni (*possessio phaenomenon*).

Se mi si impedisce l'uso di qualcosa che possiedo, si lede un diritto; nel caso della ragione rivendicare questo diritto è addirittura un dovere fondamentale, perché ad esso è legata la destinazione ultima dell'umanità (anzitutto nella singola persona) che è comandata dall'imperativo categorico. Tuttavia, per rivendicare i propri diritti è necessario conoscerli, per questo il comando della ragione di conoscere se stessi (nel caso in oggetto: la ragione che è in noi) è basilare. Far uso della propria ragione in modo autonomo, come dovrebbe essere secondo la nostra "natura finale," il nostro diritto e la legge morale, significa però non farsi dettare gli scopi del proprio agire dalla (s)ragione altrui e non determinare la propria volontà secondo interessi particolari che non corrispondono alla nostra destinazione, all'interesse morale, al pieno sviluppo dell'umanità in noi e nella specie, seguendo falsi bisogni e scopi fittizi. Fare realmente uso della propria ragione significa dunque perseguire «i tuoi veri scopi assoluti» e, poiché «la saggezza è la relazione agli scopi essenziali dell'umanità,»⁴¹ Kant traduce infine il *sapere aude* oraziano con "sii saggio."

⁴¹ Refl 1652, AA 16: 66: «Weisheit ist die Beziehung zu den wesentlichen Zwecken der Menschheit.»

La razionalità kantiana è formale in quanto essenzialmente critica; essa non detta a priori gli scopi delle azioni, né si limita a guidare le azioni al raggiungimento di tutti gli scopi, ma riferisce costantemente l'uso dei principi a priori della ragione agli scopi ultimi posti dai suoi interessi essenziali, pratico e architettonico.

Autonomia non è semplicemente 'la decisione di non essere governati' – così come Michel Foucault ha compreso la stessa 'Critica' –, bensì anche la necessità sentita dalla stessa ragione come parte della propria logica di contribuire alla produzione delle condizioni storiche di una possibilità generalmente condivisa di dar forma liberamente a esperienze di senso.⁴²

Nell'«aspirazione alla saggezza, che è sempre incompiuta»⁴³ convergono i due interessi della ragione. La posizione dello scopo finale esige la capacità di perseguirlo nella prassi attraverso i mezzi necessari, che divengono a loro volta scopi essenziali, dando luogo a un sistema dei fini e delle massime, il quale, per essere concepito e attuato, richiede delle capacità e condizioni che si riassumono nel concetto di cultura e tra queste, non ultime, la conoscenza e «la scienza (criticamente cercata e metodicamente introdotta)», che Kant considera «la stretta porta che conduce alla dottrina della saggezza.»⁴⁴ Il riferimento alla saggezza, «ma attraverso la via della scienza, l'unica che una volta aperta non si chiude mai più e non permette di smarrirsi,»⁴⁵ costituisce pure il concetto cosmopolitico di filosofia⁴⁶.

7.

La Rocca consolida la sua analisi delle tarde riformulazioni del motto dell'illuminismo, da cui emerge la costellazione di saggezza, au-

⁴² La Rocca, *Was Aufklärung sein*, 130: «Autonomie ist nicht bloß 'der Entschluss, nicht regiert zu werden' – so wie Michel Foucault die 'Kritik' selbst verstanden hat –, sondern auch die von der Vernunft selbst als Teil der eigenen Logik empfundene Notwendigkeit, zur Herstellung der historischen Bedingungen einer allgemein geteilten Möglichkeit beizutragen, Sinnerfahrungen frei zu gestalten.»

⁴³ OP, AA 21: 5: «Bestrebung zur Weisheit die jederzeit unvollendet ist.»

⁴⁴ KpV, AA 5: 163: «Mit einem Worte: Wissenschaft (kritisch gesucht und methodisch eingeleitet) ist die enge Pforte, die zur Weisheitslehre führt.»

⁴⁵ KrV, A 850/B 878.

⁴⁶ Cfr. Bacin, Ferrarin, La Rocca, and Ruffing, *Kant und die Philosophie*; e Henrich, *Zu Kants Begriff*.

tonomia e conoscenza di sé e dunque il carattere essenzialmente pratico e contestuale della ragione kantiana, con una bella e condivisibile analisi delle massime del comune intelletto, incentrata sulla spiegazione dell'affermazione kantiana che la terza massima può divenire efficace solo attraverso la congiunzione e l'esercizio delle prime due, la quale in effetti sembra confermare ciò che accade in generale nelle triadi kantiane, ma nel testo non viene spiegata. Le massime di cui stiamo trattando sono le seguenti.

1. Pensare da sé; 2. Pensare mettendosi al posto di ciascun altro; 3. Pensare sempre in accordo con se stessi. La prima è la massima del modo di pensare libero da pregiudizi, la seconda di quello ampio, la terza di quello conseguente. La prima è la massima di una ragione non mai passiva [...]. Per quanto riguarda la seconda massima [...] stiamo parlando non della facoltà della conoscenza, ma del modo di pensare, cioè di farne un uso conforme a scopi, il quale, per piccoli che siano l'estensione e il grado cui giungono i doni naturali dell'uomo, indica tuttavia un uomo dal modo di pensare ampio, se egli si pone al di sopra delle condizioni soggettive private del giudizio, entro le quali molti altri sono come bloccati, e riflette sul suo proprio giudizio da un punto di vista universale (che egli può determinare solo mettendosi dal punto di vista di altri). La terza massima, cioè quella del modo conseguente di pensare, è la più difficile da mettere in opera, e può esserlo solo in forza del legame delle prime due e dopo una loro frequente osservanza, divenuta un'abilità. Si può dire: la prima di tali massime è la massima dell'intelletto, la seconda quella della facoltà di giudizio, la terza quella della ragione.⁴⁷

⁴⁷ KU, AA 5: 294-295: «1. Selbstdenken; 2. An der Stelle jedes andern denken; 3. Jederzeit mit sich selbst einstimmig denken. Die erste ist die Maxime der vorurtheilfreien, die zweite der erweiterten, die dritte der consequenten Denkungsart. Die erste ist die Maxime einer niemals passiven Vernunft. [...] Was die zweite Maxime der Denkungsart betrifft, [...] hier ist nicht die Rede vom Vermögen des Erkenntnisses, sondern von der Denkungsart, einen zweckmäßigen Gebrauch davon zu machen: welche, so klein auch der Umfang und der Grad sei, wohin die Naturgabe des Menschen reicht, dennoch einen Mann von erweiterter Denkungsart anzeigt, wenn er sich über die subjectiven Privatbedingungen des Urtheils, wozwischen so viele andere wie eingeklammert sind, wegsetzt und aus einem allgemeinen Standpunkte (den er dadurch nur bestimmen kann, daß er sich in den Standpunkt anderer versetzt) über sein eigenes Urtheil reflectirt. Die dritte Maxime, nämlich die der consequenten Denkungsart, ist am schwersten zu erreichen und kann auch nur durch die Verbindung beider ersten und nach einer zur Fertigkeit gewordenen öfteren Befolgung derselben erreicht werden. Man kann sagen: die erste dieser Maximen ist die Maxime des Verstandes, die zweite der Urtheilskraft, die dritte der Vernunft.»

Questa valutazione della terza massima, suggerisce La Rocca, di viene comprensibile soltanto se riferita a un movimento complessivo del pensiero che risulta dalla logica e dall'applicazione delle due prime massime, considerate ognuna come non autosufficiente.⁴⁸ L'esercizio del pensiero conforme alla prima massima libera la ragione dalla passività e dalla sudditanza rispetto alla guida di altri, soprattutto dalla superstizione, e viene dunque definita anche la massima dell'illuminismo; potrebbe tuttavia sfociare nell'egoismo logico, se fraintesa come autosufficienza della propria ragione individuale (che non può mai essere del tutto certa di non essere determinata da interessi e particolarità empirici, che la rendano surrettiziamente eteronoma). La maniera autonoma e corretta di pensare, il pensare da sé in modo generale e oggettivo, si deve dunque necessariamente dispiegare attraverso la cura e la pratica di un punto di vista generale, che necessita del costante riferimento alla prospettiva degli altri, sia nella forma del confronto reale con altre opinioni in una discussione pubblica che in quella di un ragionamento controfattuale che consideri possibili punti di vista che altri potrebbero adottare e difendere, come richiede la seconda massima.

L'essere umano ha la facoltà di pensare e la disposizione ad esercitarla, ma deve educarsi a farne uso in modo appropriato, cioè conforme ai fini fondamentali della ragione, anzitutto quello del proprio sviluppo in senso unitario e architettonico, per cui è essenziale e prioritario che il soggetto pensi non solo per mezzo, ma anche nella forma basilare dell'unità sintetica della ragione, ovvero in modo conseguente, in accordo con se stesso. Questo implica una fedeltà alla propria autonomia/spontaneità e ai principi costitutivi che la fondano, la cui realizzazione è, come già ripetuto, un compito da realizzare nel corso dell'esperienza senza soggiacere alle spinte (interne ed esterne) verso l'eteronomia, che possono portare la ragione a "naturalizzarsi" assumendo come massime regole che governano soltanto particolari relazioni causali del mondo fenomenico, di cui pure evidentemente anche l'essere umano fa parte. Si chiude così il circolo riportandoci alla prima massima nella sua constatata relazione con la seconda. In quanto esseri *razionabili* sensibili non possiamo infatti seguire la prima massima in modo solipsistico ed essere ragionevolmente certi di pensare nel modo coerente e costante (terza massima), senza il quale perderebbe anche di senso l'espressione "pensare da sé:" il movimento della realizzazio-

⁴⁸ C. La Rocca, *Was Aufklärung sein*, 131.

ne dell'autonomia/spontaneità del soggetto nel pensiero "oggettivo" richiede che questo sia esercitato in costante riferimento *e* alle regole normative che ne fondano la possibilità (come pensiero di un soggetto unitario e permanente) *e* alla dimensione pubblica in cui esso si dispiega sotto la condizione della costante possibilità di venire educato ed eventualmente corretto. Solo la congiunzione e la verifica reciproca delle dimensioni dell'autonomia del soggetto razionale e dell'intersoggettività rende possibile il pensiero coerente, cioè ciò che può essere realmente considerato l'esito proprio e naturale dell'esercizio di una ragione umana realizzata (educata e coltivata). Le massime del comune intelletto mostrano, anche sul piano della concreta normatività del pensiero empirico, l'interconnessione sistematica delle facoltà dell'animo e la dipendenza reciproca o circolarità virtuosa dell'uso dei loro principi, nonché la suddetta interconnessione tra la soggettività autonoma e indipendente della ragione umana e la dimensione intersoggettiva e pubblica della sua realizzazione, che Kant sottolinea altrove anche nei termini del necessario rapporto tra libero pensiero in generale e libertà di comunicare e discutere liberamente i propri pensieri.⁴⁹

8.

In questa prospettiva il nostro "episodio," il capoverso dedicato alle massime del comune intelletto, può servire al lettore della terza *Critica* da illustrazione indiretta dei principi della critica del gusto, perché

⁴⁹ Cfr. ad esempio, oltre al già cit. saggio sull'illuminismo, anche lo scritto del 1786 *Che cosa significa orientarsi nel pensare*, WDO, AA 8: 144: «Si dice, è vero, che la libertà di parlare o di scrivere può esserci tolta da un potere superiore, ma che non possiamo mai per questo essere privati della libertà di pensare. Ma quanto penseremmo, e quanto giustamente, se non pensassimo, per così dire, in comunione con altri, ai quali comunichiamo i nostri pensieri, ricevendone i loro? Si può pertanto ben dire che il potere esterno che toglie agli uomini la libertà di esprimere pubblicamente i loro pensieri toglie loro anche la libertà di pensare: l'unico tesoro che, a dispetto di tutti i fardelli della vita civile, ci rimanga, e grazie al quale soltanto è possibile trovare un rimedio a tutti i mali che si accompagnano a questa condizione [Zwar sagt man: die Freiheit zu sprechen oder zu schreiben könne uns zwar durch obere Gewalt, aber die Freiheit zu denken durch sie gar nicht genommen werden. Allein wie viel und mit welcher Richtigkeit würden wir wohl denken, wenn wir nicht gleichsam in Gemeinschaft mit andern, denen wir unsere und die uns ihre Gedanken mittheilen, dächten! Also kann man wohl sagen, daß diejenige äußere Gewalt, welche die Freiheit, seine Gedanken öffentlich mitzuthemen, den Menschen entreißt, ihnen auch die Freiheit zu denken nehme: das einzige Kleinod, das uns bei allen bürgerlichen Lasten noch übrig bleibt, und wodurch allein wider alle Übel dieses Zustandes noch Rath geschafft werden kann].» Cf. J. Keienburg, *Kant und die Öffentlichkeit der Vernunft*.

spiega i principi soggettivi regolativi del pensare come costitutivi rispetto alla realizzazione della facoltà di pensiero in generale, cioè di un pensare *comune* che, sebbene in un modo non scontato e meccanico, condividiamo almeno nella sua forma generale e nella sua comunicabilità/disputabilità con tutti gli altri esseri umani. Analogamente la critica della facoltà del giudizio estetico tratta di un sentire soggettivo (il sentimento di piacere e dispiacere in quanto “effetto della semplice riflessione [rivolta a una data rappresentazione non cognitiva di un oggetto] sull’animo”) che, senza la mediazione di concetti determinati dell’intelletto, avanza legittimamente la pretesa di essere condiviso da ognuno e a tutti comunicato e così rivela il nostro avere in comune un mondo e le facoltà per farne esperienza e rende possibile il gusto, come «la facoltà di giudicare a priori la comunicabilità dei sentimenti che sono legati a una rappresentazione data.»⁵⁰

Le massime del comune intelletto formulano regole soggettive generali per il pensare, che possiamo assumere in modo consapevole e sforzarci di seguire costantemente; si tratta dunque di massime nella terza delle accezioni sopra ricordate. Le massime del gusto non sono invece esponibili attraverso concetti, ma in virtù della comunicabilità universale del sentimento della riflessione estetica sono da considerare principi soggettivi generali del giudicare la bellezza in particolare (di conseguenza il giudizio di gusto non si riferisce ai suoi oggetti come a casi particolari di una legge, ma come a esempi di una relazione sensibile particolarmente favorevole alla sintesi, armonica, tra soggetto e oggetto). Esse sono quindi massime di primo livello che guidano la riflessione sulla rappresentazione intuitiva di singoli oggetti dati. In entrambi i casi abbiamo a che fare con principi soggettivi dell’uso delle nostre facoltà cognitive.

In breve, nella critica della facoltà estetica di giudizio Kant chiarisce – tra l’altro – che pensiamo/giudichiamo le nostre esperienze in modo logico-conoscitivo e in modo estetico sulla base dei comuni principi trascendentali delle nostre facoltà (che rendono possibile la sintesi delle rappresentazioni in generale) e, guidati dalle nostre massime, lo facciamo sempre in un orizzonte di condivisione e comunicabilità. In aggiunta all’universalità in linea di principio della ragione, possiamo

⁵⁰ KU, AA 5: 295-296: «Wirkung der bloßen Reflexion auf das Gemüt”, “das Vermögen, die Mittelbarkeit der Gefühle, welche mit gegebener Vorstellung (ohne Vermittlung eines Begriffs) verbunden sind, a priori zu beurteilen.»

così presupporre come principio e anche riconoscere nell'esperienza un "senso comune" degli esseri umani (senza la connotazione di passività del termine senso in quanto riferito ai modi dell'apprensione sensibile di ciò che ci circonda) nei vari ambiti dell'esperienza. In particolare «si potrebbe designare il gusto con l'espressione *sensus communis aestheticus* e il comune intelletto umano con quello di *sensus communis logicus*,»⁵¹ cosicché ogni spiegazione che riguarda l'uno può riflettersi nella comprensione dell'altro.

Bibliografia

Gli scritti di Immanuel Kant sotto indicati con sigla e titolo sono citati da: Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von: Bd. 1–22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ff. Le lezioni di pedagogia invece sono citate da: Immanuel Kant: *Werke in zwölf Bänden*, W. Weischedel hrsg. von, Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1979, con l'indicazione dove possibile della paginazione originale. 'A' indica la prima e 'B' la seconda edizione. Lì dove non è indicata un'edizione italiana, le traduzioni sono dello scrivente.

Sigle e abbreviazioni

AA: Akademie-Ausgabe.

Refl: Reflexion.

Opere di Kant

Anth: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Antropologia pragmatica*. Traduzione di Giovanni Vidari, rivista da Antonio Guerra, Roma/Bari: Laterza, 1969.

IaG: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. "Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico". In *Scritti di storia, politica, diritto*, a cura di Filippo Gonnelli, 29-43. Roma/Bari: Laterza, 1995.

KrV: *Kritik der reinen Vernunft, Critica della ragion pura*. A cura di C. Esposito, Milano: Bompiani, 2004.

⁵¹ KU, AA 5: 295 Fn.: «Man könnte den Geschmack durch *sensus communis aestheticus*, den gemeinen Menschenverstand durch *sensus communis logicus*, bezeichnen.» Per una recente e sintetica presentazione complessiva della concezione kantiana del senso comune v. Zhouhuang, *Der sensus communis*.

KpV: *Kritik der praktischen Vernunft, Critica della ragion pratica*. A cura di V. Mathieu, Milano: Bompiani, 2004.

KU: *Kritik der Urteilskraft, Critica della facoltà di giudizio*. Traduzione di Emilio Garroni e Hansmichael Hohenegger, Torino: Einaudi, 1999.

MS: *Metaphysik der Sitten. Metafisica dei costumi*. Traduzione di Giovanni Vidari, rivista da Nicolao Merker, Roma/Bari: Laterza, 1970.

RGV: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, La religione entro i limiti della sola ragione*. Traduzione di Alfredo Poggi, rivista da Marco M. Olivetti, Roma-Bari: Laterza, 1980.

OP: *Opus postumum*.

Über Pädagogik: I. Kant, *Über Pädagogik*, herausgegeben von Friedrich Theodor Rink. Königsberg: Friedrich Nicolovius, 1803. In *Werkausgabe*, Bd. XII, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, 695-761. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.

WA: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*. "Risposta alla domanda: cos'è l'illuminismo?". In *Scritti di storia, politica, diritto*, a cura di Filippo Gonnelli, 45-52. Roma/Bari: Laterza, 1995.

WDO: *Was heißt: Sich im Denken orientiren?* (1786), "Che cosa significa orientarsi nel pensare". In *Scritti sul criticismo*, a cura di Giuseppe De Flaviis. 15-29. Roma/Bari: Laterza, 1991.

Bibliografia secondaria

Aportone, Anselmo. "Il controsenso delle disposizioni naturali'. Sulle relazioni tra natura, ragione e moralità secondo Kant." In *Ethos e Natura. Ricerche sul significato dell'etica per la modernità*, a cura di Franco Biasutti, 379-410. Napoli: Bibliopolis, 2009.

Bacin, Stefano, Ferrarin, Alfredo, La Rocca, Claudio, und Ruffing, Margit (hg. von). *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses*. Berlin-New York: De Gruyter, 2013.

Flach, Werner. "Kants Begriff der Kultur und das Selbstverständnis des Neukantianismus als Kulturphilosophie." In *Kant im Neukantianismus. Fortschritt oder Rückschritt?*, hg. von Marion Heinz, und Christian Krijnen, 9-24. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007.

Glock, Hans Jonas, Ed. *A Wittgenstein Dictionary*. Oxford: Wiley-Blackwell, 1996.

Henrich, Dieter. "Zu Kants Begriff der Philosophie. Eine Edition und eine Fragestellung." In *Kritik und Metaphysik. H. Heimsoeth zum 80. Geburtstag*, hg. von Friedrich Kaulbach, Joachim Ritter, 40-59. Berlin: De Gruyter, 1966.

Keienburg, Johannes. *Immanuel Kant und die Öffentlichkeit der Vernunft*. Berlin/New York: De Gruyter, 2012.

Kohler, Georg. *Geschmacksurteil und ästhetische Erfahrung. Beiträge zur Auslegung von Kants „Kritik der ästhetischen Urteilskraft“*. Berlin/New York: De Gruyter, 1980.

La Rocca, Claudio. "Was Aufklärung sein wird. Zur Diskussion um die Aktualität eines Kantischen Konzepts." In *Recht – Geschichte – Religion. Die Bedeutung Kants für die Philosophie der Gegenwart, Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 9*, hg. von Rudolf Langthaler, Herta Nagl-Docekal, 347-360. Berlin: Akademie Verlag, 2004.

Orth, Ernst Wolfgang. "Kant als Kulturphilosoph. Eine Interpretation der Kantischen Philosophie durch die Neukantianer?" In *Kant-Lektionen. Zur Philosophie Kants und zu Aspekten ihrer Wirkungsgeschichte*, edited by Manfred Kugelstadt, 231-240. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008.

Recki, Birgit. *Ästhetik der Sitten. Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2001.

Timmermann, Jens. *Sittengesetz und Freiheit. Untersuchungen zu Immanuel Kants Theorie des freien Willens*. Berlin/New York: De Gruyter, 2003.

Wittgenstein, Ludwig *Ricerche filosofiche*, Torino: Einaudi, 1974.

Zhouhuang, Zhengmi. *Der sensus communis bei Kant. Zwischen Erkenntnis, Moralität und Schönheit*. Berlin-New York: De Gruyter, 2013.

Le problème de l'adoption de la maxime contraire à la loi morale entre la *Critique de la raison pratique* et le premier chapitre de *La religion dans les limites de la simple raison*

Filippo Gonnelli

1. Introduction

Notre objet est le problème de l'adoption de la maxime contraire à la loi morale entre la *Critique de la raison pratique* et le premier chapitre de *La religion dans les limites de la seule raison* (dorénavant *Religion I*). On cherchera de reconstruire sa genèse dans la deuxième *Critique* et sa solution dans le texte de 1792-93. À une telle solution, Kant donne le nom, bien connu, de « mal radical. » À son tour, la thèse kantienne sur le mal radical ne peut être comprise que par rapport à la signification du concept de « religion » dans le système de la philosophie pratique kantienne ; c'est pourquoi nous en donnerons une concise présentation préliminaire strictement consacrée à éclaircir la fonction systématique de *Religion I*. Cette fonction systématique n'est pas seulement celle de fournir les conditions d'une *Doctrinè philosophique de la religion*, mais aussi de clarifier tous les usages du concept du mal dans le contexte de la *Kultur* et de la « fin dernière » (*letzter Zweck*) tels qu'ils sont présentés, par exemple, dans le § 83 de la *Critique de la capacité du jugement* et dans les écrits sur l'histoire des années '80.

Plusieurs questions, soit strictement textuelles soit d'ordre théorique et systématique, certainement liées au problème de l'adoption de la maxime contraire à la loi, ne seront même pas touchées. Nous nous limiterons ici à une reconstruction du dessin essentiel de l'argument avec lequel Kant cherche de résoudre le problème dans *Religion I*.

2. La religion dans le système de la philosophie pratique kantienne

Dans la *Préface* à la première édition de *La religion dans les limites de la simple raison* Kant confirme et spécifie le passage de la morale à

la religion comme passage nécessaire. Sa nécessité avait pourtant été expliquée clairement dans la *Critique de la raison pratique*, ainsi que la signification du concept de « religion. »

De cette manière, la loi morale conduit, par le concept du souverain bien comme objet et fin ultime de la raison pure pratique, à la *religion*, c'est-à-dire à la *connaissance de tous les devoirs comme des commandements divins ; non comme des sanctions, c'est-à-dire des ordonnances arbitraires et en elles-mêmes contingentes d'une volonté étrangère*, mais comme des lois essentielles de toute volonté libre en elle-même, mais qu'il faut néanmoins regarder comme des commandements de l'être suprême, parce que nous ne pouvons espérer que d'une volonté moralement parfaite (sainte et bonne), et en même temps toute-puissante, le souverain bien dont la loi morale nous fait un devoir de nous le poser comme objet de nos efforts, et que, par conséquent, nous ne pouvons espérer y atteindre que par l'accord avec cette volonté.¹

La loi morale, « à travers le concept du souverain bien, » conduit à la « religion. » Le souverain bien est *Object* et *Endzweck* de la raison pure pratique, et c'est donc la nécessité de la position de la « fin ultime » qui implique le passage à la religion. La relation avec un Dieu moral est le présupposé nécessaire de cette réalisation et « religion » est, essentiellement, le nom de cette relation, dans laquelle l'être rationnel fini doit penser la possibilité de la réalisation du souverain bien dans le monde. Dans la *Préface* de 1793, cette relation est mieux définie : penser les devoirs du sujet moral « comme des commandements divins » signifie, pour ce sujet, se fonder sur l'identité absolue entre la fin ultime de la raison pure pratique et la fin ultime qu'il faut attribuer au législateur moral du monde que la raison pure pratique, en elle-même, doit présupposer. La mécompréhension de cette identité équivaut à l'admission de l'hétéronomie dans la vie morale du sujet :

La morale conduit donc inmanquablement à la religion, par laquelle elle s'étend à l'idée d'un législateur moral tout-puissant extérieur à l'être humain, en la volonté duquel est la fin ultime (la création du monde) qui peut être et doit être aussi la fin ultime de l'être humain.²

La légitimation critique de cette identité se trouve dans la *Doctrine de la méthode* de la *Critique de la capacité du jugement*, où Kant présente

¹ KpV, AA 5:129.

² RGV, AA 6: 6.

une profonde révision de sa théologie morale et, par conséquent, du passage à la religion, qui consiste essentiellement dans une révision du statut critique du concept de fin ultime. Pour notre analyse, il suffira de mentionner trois thèses fondamentales, qui dans l'argument de la *Doctrine de la méthode* sont strictement liées mais qu'ici on ne pourra présenter que de façon schématique.

En premier lieu, avant de parvenir à une définition des conditions effectives d'une telle « religion » (ce qui est le but de la *Religion* dans son ensemble), il faut préciser les conditions *limitatives* auxquelles la théologie morale est soumise, de façon que l'autonomie du sujet ne soit pas affectée ; conditions limitatives qui sont bien plus marquées qu'il ne pouvait apparaître dans l'oeuvre de 1788. Dans la troisième *Critique* Kant *nie toute valeur théorique et spéculative de l'idée de Dieu*, et donc toute valeur théorique de la *position* de son existence, même lorsque cette position d'existence soit attribuée au jugement réfléchissant : « ce peu c'est beaucoup plus de ce que [la raison spéculative] est capable de faire. »³

En deuxième lieu, et par conséquent, la relation entre loi morale et souverain bien est une relation exclusivement pratique : « fin ultime n'est qu'un concept de notre raison pratique ; »⁴ nous avons donc un fondement pour admettre « la possibilité, la réalisabilité »⁵ de cette fin, c'est-à-dire la loi morale ; mais ceci n'est qu'un fondement *moral-pratique*.

En troisième lieu, la position de la fin ultime dans le monde est produite par une « *téléologie morale* »⁶ qui « nous concerne, » c'est-à-dire qu'elle doit être jugée comme nécessaire pour des êtres, les êtres humains, qui étant dans le monde sont dans une relation nécessaire avec les choses du monde (« comme êtres liés à d'autres choses dans le monde »⁷). Mais cette téléologie morale ne peut pas être jugée *comme telle* une théologie morale, et la théologie morale doit par conséquent être considérée dans son statut à partir de cette même différence : l'attribution de prédicats proprement moraux au Dieu de cette théologie *est subjective même du point de vue pratique*.⁸

³ KU, AA 5: 454.

⁴ KU, AA 5: 454.

⁵ KU, AA 5: 455.

⁶ KU, AA 5: 447.

⁷ KU, AA 5: 27-29.

⁸ Pour cet aspect je renvoie à F. Gonnelli, "Physico-théologie," 427-438.

Même si Kant ne fait pas référence explicite à cet ensemble d'arguments dans la *Préface* à la *Religion*, la relation entre le sujet de la moralité et le Dieu moral, c'est-à-dire la relation définie par Kant comme religion, ne peut qu'être comprise à partir de la conclusion de la *Critique de la capacité du jugement*. Les thèses de cette *Préface* sont adressées en premier lieu contre la possible mécompréhension d'une telle relation : 1. la loi morale est complètement suffisante pour la détermination de la volonté de l'être humain, et la moralité, donc, intégralement autonome par rapport à quelconque « idée d'un autre être extérieur à lui ; »⁹ 2. la loi morale, en tant que propre d'un sujet fini qui est dans le monde (c'est la thèse argumentée dans la troisième *Critique*), pose de façon inévitable la question du « souverain bien dans le monde : »¹⁰ l'être humain a « le besoin moralement produit » de penser, au-delà de ses devoirs, « une fin ultime en tant que leur conséquence ; » le problème de la religion se pose donc nécessairement pour un être fini en tant que *finis in consequentiam veniens*.¹¹

L'identité entre la fin qu'il est nécessaire d'attribuer à un législateur moral du monde et la fin ultime de l'être humain en tant qu'être moral agissant dans le monde, c'est-à-dire le souverain bien dans le monde, assure le passage de la morale à la religion, mais cette identité ne pourrait pas être affirmée au-delà de sa forme réfléchissante-pratique, donc qui ne serait valable que pour l'adoption des maximes morales. Différemment, on devrait affirmer de pouvoir réfléchir d'un point de vue cognitif sur la fin ultime de Dieu (un terrain où la philosophie tend toujours à se déplacer, même si dans des formes apparemment non métaphysiques et déguisées par les langages les plus élaborés). La force de cette identité est donc précisément dans sa signification purement pratique, et dans l'exclusion critique de son être-en-soi *même comme simple présupposé théorique propre au sujet*.¹²

Tout cela, pourtant, n'explique pas pourquoi Kant a choisi de faire précéder l'exposé concernant la religion par un chapitre dédié au « mal radical dans la nature humaine. » Deux motivations d'ordre

⁹ RGV, AA 6: 3.

¹⁰ RGV, AA 6: 5.

¹¹ RGV, AA 6: 4.

¹² Le lecteur de la *Religion* découvrira alors que les conditions limitatives de la preuve morale de Dieu des §§ 87-88 de la KU sont liées à d'autres conditions limitatives et critiques de la réalisation de la fin ultime dans le monde proprement entendue, qui seront expliquées dans les chapitres II, III, et IV.

préliminaire et général, toutes deux résultantes de la position du souverain bien, peuvent être identifiées même avant une lecture détaillée du texte, et sont implicitement anticipées dans les premières lignes de la *Préface*. Kant écrit que « c'est de sa propre faute » si l'être humain trouve en soi le « besoin » d'une relation avec « un autre être au-dessus de lui, » besoin auquel, par ailleurs, il n'y a aucun remède si non la liberté même.¹³ Donc : la relation religieuse doit être comprise critiquement dans son fondement mais résolue dans les limites de l'autonomie pratique.

La première motivation vient de la doctrine augustinienne-luthérienne du péché originel, qui représente le contexte historique et théorique de la réflexion kantienne. Dans la perspective kantienne, cette doctrine, dans sa signification dogmatique, empêcherait en principe toute possible réalisation autonome, *par l'être humain*, du souverain bien dans le monde.¹⁴ La nécessité de la soumettre à la critique est donc compréhensible. Il ne faut toutefois pas équivoquer l'intention de Kant : il n'est pas question d'un simple rejet. Au contraire, l'argument de *Religion I* prend en charge intégralement le problème manifesté par cette doctrine, de manière encore mythique et on peut dire métaphysique, avec le but de le reconduire dans les limites de la simple raison et en en proposant donc une nouvelle solution, qui veut être décisive pour établir la possibilité de la réalisation du souverain bien.

La deuxième motivation concerne la « disposition au bien » (*Anlage zum Guten*) présentée dans le § I du chapitre. Kant modifie ici le rôle descriptif et pragmatique de l'anthropologie en vue de son usage comme fondement de la critique à la doctrine et au concept du péché originel : la structure triadique de la *Anlage zum Guten* est conçue comme la définition des conditions de possibilité, *spécifiques à l'être humain* (et non pas à l'être rationnel fini en général), de la réalisation de la fin ultime et donc de la religion ; les dispositions qui la composent sont « éléments de la destination de l'être humain, »¹⁵ donc elles sont à com-

¹³ RGV, AA 6: 3.

¹⁴ Pour Paul Ricoeur, Kant « rompt franchement avec [la problématique] du péché originel, » en montrant, dans cette rupture, un côté pélagien (Ricoeur, *Le mal*, 29). On cherchera ici de spécifier ce jugement, qui a souvent été négligé même dans plusieurs recherches récentes. Par contre, il sera impossible d'aborder ici une analyse de la position kantienne par rapport au pélagianisme et à l'augustinisme proprement dits.

¹⁵ RGV, AA 6: 26.

prendre « en relation avec leur fin, »¹⁶ en tant que qualifications de la raison pratique en général (elles sont rapportées exclusivement « à la faculté appétitive et à l'usage de l'arbitre »¹⁷).

Mais *Religion I* complète aussi, et en premier lieu, le système de la philosophie pratique, en proposant la solution d'un problème qui a son origine dans la fondation critique de la moralité : le problème du *fondement de l'adoption de la maxime contraire à la loi morale*. Cette solution produit des conséquences décisives, en tant qu'elle spécifie les conditions auxquelles *les êtres humains*, et non pas seulement des êtres rationnels finis, pourraient réaliser le souverain bien dans le monde.¹⁸ Il s'agit d'un contexte conceptuel qui concerne la dernière phase de la philosophie kantienne, et qui ne peut pas être confiné dans la dialectique de la raison pure pratique en général, qui par contre concerne les êtres finis *en général*, c'est-à-dire non infinis (« l'être rationnel agissant dans le monde n'est pas pourtant en même temps cause du monde et de la nature même »¹⁹). Nous nous limiterons ici à examiner cette solution.

¹⁶ RGV, AA 6: 26.

¹⁷ RGV, AA 6: 28. Kant ne donne pas, apparemment, une justification de la tripartition ni de la qualification des « dispositions; » elles devraient correspondre, pourtant, à la seule façon de réduire à des éléments non ultérieurement divisibles les propriétés constitutives de l'être humain du point de vue pratique (vie, raison pratique, raison pure pratique).

¹⁸ Entre ces conséquences il faut compter la distinction entre volonté et arbitre, qui est déjà utilisée dans la *Religion* et qui sera systématiquement utilisée par Kant dans la MS (voir la définition, MS, AA 6: 226-227).

¹⁹ KpV, AA 5: 124. Allen Wood a eu le mérite d'avoir considéré la *Religion* dans le cadre du système de la philosophie critique. On ne peut pas cependant partager la thèse selon laquelle la dialectique de la raison pure pratique pourrait avoir son fondement dans la doctrine du mal radical (Wood *Kant's Moral Religion*, 115). La limite du sujet fini par rapport à la nature est déjà entièrement suffisante à produire une telle dialectique ; il n'y a aucun besoin d'une doctrine ultérieure pour la justifier. Le problème d'un Dieu moral se poserait même (et on dirait bien plus cruellement) pour des créatures finies mais non touchées par la propension au mal et donc agissant moralement dans un monde duquel elles ne sont pourtant pas la cause. Une thèse qui peut être partiellement rapprochée à celle de Wood, à cet égard, a été proposée par Matthew Caswell, qui voit dans la *Religion* et dans la doctrine du mal radical la vraie explication de la nécessité du concept du souverain bien; c'est une thèse que l'on pourrait bien approuver, en tant qu'elle soutient que la *Religion* donne les conditions *spécifiques* de la réalisation du souverain bien dans le monde pour des êtres qui sont affectés par la propension au mal ; Caswell omet, pourtant, de noter la distinction entre finitude comme non toute-puissance, qui serait complètement suffisante pour poser la question de la réalisation du souverain bien en tant que *concept* d'une fin nécessairement posée par la loi morale pour des êtres qui sont dans le monde (comme elle est élaborée dans la *Doctrine de la méthode* de la KU), et déterminations spécifiques des êtres humains, c'est-à-dire ce que Kant appelle

3. Le problème de l'adoption de la maxime contraire à la loi morale dans la *Critique de la raison pratique*

Le problème du fondement de l'adoption de la maxime contraire à la loi morale se présente pour la première fois de manière explicite dans le troisième chapitre de *l'Analytique de la raison pure pratique, Des mobiles de la raison pure pratique*. Comme on peut lire dans *l'Introduction*, le chapitre prend en considération « le sujet et sa sensibilité, » le sujet en tant qu'être rationnel fini *et* sensible, dont la faculté appétitive est donc *liée* à la faculté ou sentiment de plaisir et déplaisir. La forme de cette liaison est précisément le thème du chapitre.²⁰ En critiquant la notion de mobile de la raison pratique, Kant est alors amené à une analyse des caractères *spécifiques* de la finitude des êtres humains, laquelle, dans le premier chapitre, se présentait tout simplement comme relation avec la « matière » de la volonté. Le « mobile » (*Triebfeder*) est en effet, par définition,

le fondement de détermination subjectif de la volonté d'un être dont la raison n'est pas, déjà par sa nature, nécessairement conforme à la loi objective.²¹

La non conformité de la volonté à la loi morale est donc présentée par Kant comme une spécification de la finitude. Il reste indéfini si la non sainteté de la volonté soit ou non analytiquement contenue dans son impuissance (non toute-puissance), étant donné que l'implication de la faculté du plaisir et déplaisir dans la détermination de la volonté avait déjà été considérée comme *donnée* dans l'argument avec lequel Kant réfute la possibilité que la matière de la maxime soit compatible avec le concept de loi pratique.²² Ce qui est certain, ici, est que l'être humain peut déterminer sa volonté de façon « non conforme » à la loi morale, suivant l'inclination fondamentale qui concerne son genre : l'« égoïsme (*solipsismus*) » (*Selbstsucht*).²³

« mal radical, » qui introduit des conditions restrictives *ultérieures* par rapport à cette réalisation (Caswell, "Kants Conception of the Highest Good." 189-191, et v. aussi Anderson-Gold, *Unnecessary Evil*, 33 sq.).

²⁰ Voir KpV, *Introduction*, AA 5: 16.

²¹ KpV, AA 5: 72.

²² KpV, I, § 2, AA 5: 21-22.

²³ KpV, AA 5: 73.

D'autre part, en critiquant le « fanatisme » du paradigme moral stoïcien, Kant soutient que la moralité ne peut pas consister dans un effacement complet des inclinations. La vie du sujet fini sensible est inévitablement constituée par des complexes de mobiles dérivés en premier lieu de la forme primaire et minimale de l'égoïsme, à savoir, la conservation de soi-même. Donc, si l'on veut prévenir l'utopie anthropologique stoïcienne, il faut nécessairement donner une solution au conflit entre moralité et sensibilité. La solution de Kant consiste dans une distinction ultérieure, entre les inclinations qui seront *compatibles* et celles qui seront *incompatibles* avec l'adoption de la loi morale comme mobile. Dans la définition de cette compatibilité/incompatibilité se produit le problème qui doit être aussi considéré comme la prémisses de l'argument sur le « mal radical » du 1792-93 :

Toutes les inclinations ensemble [...] constituent l'égoïsme (*solipsismus*). Celui-ci est ou bien l'*amour de soi*, qui consiste dans une *bienveillance* envers soi-même par-dessus toutes choses (*philautia*), ou bien la *complaisance* vers soi-même (*arrogantia*). Le premier s'appelle particulièrement *amour propre*, la seconde *arrogance*. La raison pure pratique porte simplement *préjudice* à l'amour-propre, dans la mesure où, en tant qu'il est naturel et réveillé en nous avant la loi morale, elle le limite à la condition de son accord avec cette dernière ; il est alors nommé *amour de soi rationnel*. Mais elle *abat* complètement l'arrogance, car toutes les prétentions de l'estime de soi-même qui précèdent la conformité de la volonté à la loi morale, sont nulles et sans la moindre permission.²⁴

L'inclination a deux formes : *philautia*, bienveillance (*Wohllwollen*) vers soi-même, et *arrogantia*, complaisance (*Wohlgefallen*) vers soi-même; la première peut être *limitée* par la raison pure pratique, la deuxième ne peut qu'être *anéantie* par cette-ci. On aura ainsi trouvé la façon de rendre possible la vie du sujet moral.²⁵ La division, pourtant, ne concerne pas du tout le contenu de l'inclination, son degré ou sa qualité : la *arrogantia* n'est pas un égoïsme renforcé ou extraordinaire. C'est tout simplement la qualification comme *mobile* qui produit leur différence : la complaisance vers soi-même est l'inclination comme prétention

²⁴ KpV, AA 5: 73.

²⁵ La conception d'une inclination compatible avec la loi morale est sans doute essentielle pour produire un « système tenable » dont la satisfaction réalise le bonheur (KpV, AA 5: 73); elle est donc strictement liée au problème du bonheur. Ici, pourtant, on devra laisser entièrement de côté cette relation.

de dominer le sujet dans l'adoption de la maxime, donc l'inclination en tant que telle. La bienveillance, par contre, semble conçue comme l'ambiance naturelle dans laquelle la vie du sujet a son origine ; donc comme matière inerte plutôt que comme forme active de la subjectivité, ce qui rend problématique son rôle d'inclination proprement dite.²⁶

Cette solution est strictement liée aux difficultés que la doctrine morale de Kant rencontre dans la détermination d'un concept de bonheur qui soit en même temps *qualitativement différent* et pourtant *unifiable* avec la moralité en acte du sujet sensible, la vertu. Ici on ne pourra pas considérer ce côté de la question, d'ailleurs très important dans la philosophie pratique kantienne.²⁷ Pour notre analyse, il suffira d'observer les conséquences de la configuration du concept d'*arrogantia*, dans la mesure où elles touchent la possibilité même d'une raison pure pratique pour les êtres rationnels finis et sensibles.

Dans le premier chapitre de *l'Analytique de la raison pure pratique* Kant avait dédié les §§ 2-4 à démontrer que l'exclusion de la « matière » était la condition absolue des lois pratiques. La matière était conçue, dans cette exclusion, comme ce qui est *déjà* présent dans la maxime, et qui donc peut être exclu. Cette thèse, dans la perspective du troisième chapitre de *l'Analytique*, pose évidemment le problème de l'inclination comme fondement de détermination de la volonté : faudrait-il concevoir la prévalence de la matière dans une maxime, son être mobile, comme *l'absence* de la loi morale, comme si la loi morale pouvait être pour ainsi dire supprimée ? Dans l'argument du premier chapitre de *l'Analytique*, le problème semblait n'avoir pas d'importance, parce que l'argumentation était orientée à démontrer qu'il peut y avoir un fondement de détermination suffisant de la volonté même en excluant la matière : la raison pure, qui deviendrait ainsi en elle-même pratique. Mais dans le chapitre *Des mobiles*, la question devient incontournable : la *arrogantia* est « abattue » par la loi morale en tant qu'elle prétend

²⁶ Cette même classification est réutilisée par Kant dans une note à la *Remarque générale de Religion I* (RGV, AA 6: 45-46), mais dans un sens tout à fait différent et même opposé par rapport à celui de la KpV: soit la bienveillance soit la complaisance doivent être compatibles avec la loi morale ; et on pourrait admettre une « *complaisance inconditionnée* envers soi-même » seulement « à la condition de la soumission de nos maximes à la loi morale » (RGV, 6: 46).

²⁷ Une définition significative du concept de bonheur se trouve en KpV, AA 5: 22.17-21, où elle est reliée, précisément, au concept d'amour de soi. Pour la différence et l'unité synthétique de vertu et bonheur, KpV, *Dialectique de la raison pure pratique*, II ; AA 5: 110 sq..

être fondement de détermination de la volonté ; quelles seront alors les conséquences de cette prétention ?

Kant spécifie très clairement le caractère de la priorité tout simplement naturelle de la matière par rapport à la découverte de la loi morale : « nous trouvons [...] dans notre nature » d'êtres sensibles que « la matière de la faculté appétitive (objets de l'inclination, que ce soit de l'espérance ou de la crainte) s'impose d'abord » (*sich zuerst aufdringt*²⁸). Par contre, la complaisance vers soi-même, qui au début était définie tout simplement *incompatible* avec la loi morale, manifeste la logique propre à son concept. L'amour de soi devient « présomption » (*Eigendunkel*) quand il « s'érige en législateur et en principe pratique inconditionné » (*wenn sie sich gesetzgebend und zum unbedingten praktischen Prinzip ausmacht*²⁹). Il y aurait donc une loi pratique de la présomption :

Or la loi morale, qui seule est véritablement (c'est-à-dire à tous égards) objective, exclut absolument l'influence de l'amour de soi sur le principe pratique suprême, et elle porte un préjudice infini à l'arrogance, qui prescrit comme des lois les conditions subjectives de l'amour de soi.³⁰

La priorité de l'*Eigendunkel* n'est donc pas produite par une nature qui précède la formation de la raison pratique du sujet moralement cultivé ; il s'agit d'une priorité absolue, législative, « inconditionnée, » en gagnant ainsi un statut tout à fait symétrique à celui que, il semblait, la critique pouvait accorder seulement à la loi de la raison pure pratique. Les conditions subjectives de l'amour de soi sont ici prescrites à la volonté « comme des lois, » *als Gesetze*.

Kant ne semble pas prendre en compte les conséquences d'une telle description de l'arrogance. Son but est ici de démontrer que le « respect » est l'effet nécessaire du mobile moral sur la sensibilité du sujet, et de présenter par conséquent une preuve *a posteriori* de sa véridicité. Pourtant, concevoir l'amour de soi comme fondement de détermination inconditionné implique nécessairement le concept d'un inconditionné de la matière, comme s'il y avait la possibilité d'une raison pure pratique inversée, alors que le présupposé fondamental de l'argument chargé de démontrer la validité objective de la loi fondamentale de la raison pure pratique est que la pensée de l'« incon-

²⁸ KpV, AA 5: 74.

²⁹ KpV, AA 5: 74.

³⁰ KpV, AA 5: 74.

ditionné pratique »³¹ ne peut avoir comme source que la raison pure. Dans la deuxième *Critique* Kant ne semble pas remarquer les conséquences d'une telle conception. Il n'y a aucune observation ultérieure sur le sujet ; le problème reste sans solution.³²

4. La méthode et la première esquisse de l'argument de *Religion I*

L'examen des conditions de possibilité de l'adoption de toute maxime qui ne soit pas conforme à la loi morale, qui sont aussi les conditions de la réalisation du souverain bien pour les êtres humains, commence dans *Religion I* avec une présentation de trois conceptions de l'histoire : la première pessimiste, attribuée à la « religion des prêtres, »³³ la deuxième optimiste, attribuée à « philosophes » et « pédagogues », et enfin la troisième, « moyenne » entre les deux, que Kant attribue ailleurs à Moses Mendelssohn : il s'agit d'un cadre qui anticipe la partition du concept de « futur » de l'histoire du genre humain tel qu'il est présenté dans le § 3 de la *Question renouvelée : si le genre humain soit en progrès vers le mieux*.³⁴ La raison d'une telle présentation

³¹ KpV, AA 5: 29.

³² Il faut noter que dans ces pages, pour indiquer la prétention législative de l'amour de soi, Kant introduit le mot « propension » (*Hang*, KpV, AA 5: 74), le même qu'il utilisera dans *Religion I*. Dans la *GMS*, comme l'a noté Henry Allison (Allison, *Kant's Theory of Freedom*, 151), on trouve le même terme dans le contexte d'un argument qui préfigure sans doute, bien que de manière assez éloignée, le problème de l'adoption de la maxime contraire à la loi morale: il s'agit de la propension à sophistiquer contre la « stricte loi du devoir » dans une « dialectique naturelle » (*GMS*, AA 4: 405) ; pourtant, cette dialectique n'a pas du tout la structure logique de l'opposition inconditionnée à la loi.

³³ Le terme *Priesterreligion* et les références à l'indouisme sont à considérer comme des exemples, intentionnellement métaphorisés, de toute religion partageant le mythe de la chute, y compris le christianisme, comme il est clair de la citation idiomatique de la *I Ep. Johannis*, 5, 19 dans la version luthérienne (« Und die gantze Welt liegt im argen »).

³⁴ La thèse est explicitement attribuée à Mendelssohn dans TP, III, AA 8: 307-308 ; Kant lui fait référence déjà en IaG, VIII, AA, 8: 25 ; dans SF, § 3, elle sera présentée comme « abdérisme, » de la proverbiale sottise des habitants d'Abdère. George Di Giovanni considère la première des trois hypothèses sur l'histoire comme le lieu de la démonstration kantienne que l'homme est mauvais (Di Giovanni, *Freedom and Religion in Kant*, 187). L'avis est assez répandu, v. p. ex. Bruch 1968, 65, et Grimm 2002, 161. Le traitement ironique du sujet avait par contre été noté déjà dans l'étude de Gottfried Fittbogen (Fittbogen, "Kants Lehre vom radikale Bösen," 306-307). Bettina Stangneth, aussi, observe la nature « critique » (en sens générique) de la position kantienne, même par rapport à la thèse optimiste (Stangneth, *Kultur der*

est clairement donnée par Kant dans le commentaire à la troisième hypothèse, et brièvement mentionnée dans la deuxième. Il s'agit de la relation entre l'action humaine, qui doit avoir sa manifestation dans l'histoire (comme il était déjà affirmé dans la *Critique de la raison pure*³⁵), et sa cause ou fondement. Dans l'exposition de la deuxième conception de l'histoire, Kant observe que si « le monde [...] progresse du pire au mieux » il faudra identifier « la disposition à ça » (*die Anlage dazu*³⁶), c'est-à-dire la « disposition morale » (*sittliche Anlage*³⁷).

De quoi dépend le choix de présenter *en premier lieu* les résultats possibles de cette relation, plutôt qu'une explication de la relation même ? On pourrait envisager que le début de *Religion I* veuille exposer, à travers les trois conceptions de l'histoire, les *formes de la pensée ordinaire* sur la question du caractère moral de l'être humain. Il s'agit des conceptions selon lesquelles on pense, de manière plus ou moins confuse, la relation entre les manifestations du caractère moral de l'être humain et ses fondements. Cette présentation est donc typiquement critique : on commence par les notions communes pour donner leurs *vraies* conditions de possibilité. Les trois conceptions de l'histoire partagent en effet toutes la même erreur : considérer le fondement de l'action comme *donné*, présupposé, déjà connu et établi, par exemple en tant que partagé dans une culture ou affirmé par une doctrine. Ainsi, l'idée que le monde ne peut qu'être le lieu du mal est le résultat de la conception du péché originel qui serait contenue dans la Révélation; la position optimiste attribuée à Seneca et Rousseau se fonde sur le présupposé de la bonté de la nature humaine ; la conception de l'histoire comme *res mixta* entre le bien et le mal, enfin, est le résultat d'une métaphysique qui transforme en doctrine ce qui peut bien être la façon triviale de penser le caractère moral des êtres humains, ni bon ni

Aufrichtigkeit, 21-24). Il est notable que Bohatec ne considère que deux « théories » de l'histoire, « pessimiste et optimiste, » desquelles il énumère nombreuses possibles sources et références, et ignore complètement la troisième, bien qu'il indique aussi l'affinité de la présentation du 1792-93 à celle du 1798 (Bohatec, *Die Religionsphilosophie Kants*, 165 sq.). La conception mendelssohnienne est absente aussi en Firestone and Jacobs, *In Defense of Kant's Religion*, 127, où manque aussi toute référence à SF. L'absence implique naturellement des malentendus par rapport à la fonction de l'ensemble des différentes conceptions de l'histoire dans le chapitre.

³⁵ KrV, A 807/B 835.

³⁶ RGV, AA 6: 20.

³⁷ RGV, AA 6: 20.

mauvais, ou tous les deux ensemble – quelque chose de semblable à l'*Indifferentismus*.³⁸

La première analyse de la relation entre manifestation historique et cause morale se présente précisément comme une réponse au problème soulevé par les conceptions ordinaires de l'histoire, et en particulier par la troisième. La question est posée au niveau le plus élémentaire, celui du caractère moral de l'être humain comme *sujet*, bien que sujet universel : de quelle manière peut-on définir mauvais un être humain ? Dans la première esquisse de l'argument de *Religion I*, la relation entre manifestation historique et disposition du genre humain prend la forme de la relation entre *action* et *maxime* :

On appelle mauvais un être humain non parce qu'il commet des actions mauvaises (contraires à la loi) ; mais parce qu'elles sont ainsi constituées qu'elles autorisent à conclure à la présence de mauvaises maximes en lui. Or, on peut bien certes constater par expérience des actions contraires à la loi, et aussi qu'elles sont contraires à la loi avec conscience (au moins dans soi-même) ; mais les maximes, elles on ne peut pas les observer, pas même dans tous les cas en soi-même, en conséquence de quoi le jugement selon lequel l'agent est un mauvais être humain ne peut pas être fondé avec certitude sur l'expérience. Pour pouvoir identifier un être humain comme mauvais, c'est donc à partir de quelques actions mauvaises, voire d'une seule action mauvaise avec conscience, qu'il faudra conclure *a priori* à la présence d'une maxime mauvaise à son fondement, et de cette-ci à un fondement de toutes les maximes particulières moralement mauvaises résidant universellement dans le sujet, fondement qui serait à son tour lui-même une maxime.³⁹

On peut lire ici le dessin, bien que non complet, de l'argumentation qui forme l'architecture de l'entier chapitre.⁴⁰ Le premier passage est dé-

³⁸ KrV, A X. La thèse « moyenne » est réfutée en tant qu'auto contradictoire par la longue *Remarque* qui suit au paragraphe introductif. La réfutation est également indispensable dans l'argument kantien de *Religion I*. V. ici-bas, p. 109-110.

³⁹ RGV, AA 6: 20.

⁴⁰ Steven Palmquist a essayé de montrer, en utilisant aussi ce passage, que dans *Religion I* Kant présente un argument « quasi-transcendental » qui devrait donner les conditions de possibilité de l'expérience religieuse et de ses concepts caractéristiques ; or, même en laissant de côté les aspects théoriques de cette déduction, c'est l'expérience religieuse comme telle qui est ici mal comprise ; la *Religion* n'as pas du tout le but de justifier les formes existantes de cette expérience (le culte, la prière, le concept même de Dieu comme objet de ces pratiques) qui sont par contre autant de manifestations de l'*Aberglaube* (Palmquist, "Kant's Quasi-Transcendental Argument," 261 sq.).

cisif, car il exprime la critique aux conceptions ordinaires de la relation entre action et caractère moral : la relation entre action et caractère moral, telle qu'elle est conçue par la pensée ordinaire, est une relation d'identité entre *action* et *sujet* ; le sujet se fait visible dans son action. On peut qualifier cette conception, largement insuffisante, pour comprendre la relation entre action et fondement, comme celle de la légalité négative, comme l'envers de la légalité (cette-ci, dans le sens spécifiquement kantien de la conformation extérieure de l'action à la loi).⁴¹ Selon Kant, par contre, la légalité négative est un critère qui exclurait de la méchanceté l'entière légalité proprement dite. Définir le caractère moral d'un être humain comme mauvais signifie définir la relation entre action et sujet en reconduisant l'action dans sa conformation spécifique à la maxime du sujet. Seulement à travers la maxime, en tant qu'expression de l'intention du sujet, du vrai fondement de la volonté, on pourrait définir un être humain comme mauvais. Or, pourtant, une expérience de la maxime, son observation ou vision, est impossible, soit de l'extérieur que de l'intérieur. L'adoption de la maxime *n'est pas une expérience* et elle ne fait donc pas l'objet d'une connaissance.⁴² Pour parvenir à une définition du caractère moral d'un être humain il faut alors mettre en relation à leurs causes les actions qui apparaissent comme mauvaises, ou contraires à la loi morale dans leur conformation morale spécifique, qui sont dans l'expérience, extérieure ou intérieure ; et il est possible d'achever ce dernier passage de l'effet à la cause *a priori*, l'effet étant constaté dans l'expérience.⁴³ L'essentiel de l'argument est qu'il n'y a aucune définition *préliminaire* du caractère moral de l'être humain ; on cherche donc de déterminer un fondement qui reste *contingent* et qu'il ne faut pas croire de pouvoir déterminer par d'autres moyens, métaphysiques ou extraordinaires.⁴⁴

⁴¹ La définition classique de la légalité dans la KpV se trouve en AA 5: 71; on peut voir aussi MS, *Introduction*, III, AA 6: 219. Pour une définition historique de la légalité, SF, § 9, AA, 7: 91.

⁴² Elle n'est pas une expérience dans le même sens dans lequel penser n'est pas une expérience (Refl. 5661, AA, 18: 318, *Beantwortung der Frage, is es eine Erfahrung, daß wir denken?*).

⁴³ Allen Wood demande comment il serait possible de conclure d'une seule action à un fondement de toute possible maxime. La question est certainement légitime, mais c'est l'argument de Kant dans son entièreté qui pourrait éventuellement répondre à la question, et non pas le passage entre l'action, la maxime et son fondement, qui en est seulement le schéma général (Wood, *Kant's Ethical Thought*, 286). Naturellement l'argument de Kant pourrait être réfuté, mais il faut *avant* le reconstruire intégralement.

⁴⁴ George Di Giovanni soutient que la ligne de l'argument kantien procède « de l'agent à

Kant explique aussi, dès le début, le périmètre entre lequel cette relation déductive est à considérer. Il s'agit du concept de « nature. » Dans la façon ordinaire de penser la relation entre action et sujet le concept de « nature humaine » (contenu expressément dans le titre de *Religion I*) est décisif. La question peut être ainsi posée : qu'est-ce que signifie « nature humaine » si on cherche d'en définir le concept d'un point de vue proprement moral ? La réponse kantienne est que l'établissement des propriétés morales de la nature humaine par le moyen d'une recherche génétique sur ses origines proprement naturelles serait contradictoire par rapport à un être dont la définition morale essentielle se fonde sur la liberté. La reconstruction kantienne du concept de « nature humaine » est donc fondée sur la critique du naturalisme entraîné par l'usage commun du concept, et non seulement dans les doctrines religieuses :

Il faut remarquer qu'il n'est entendu ici par *nature de l'être humain* que le fondement subjectif de l'usage de sa liberté en général (sous des lois morales objectives), lequel précède tout acte tombant sous les sens ; n'importe où ce fondement se trouve. Ce fondement subjectif, pourtant, ne peut jamais lui-même être à son tour qu'un acte [*Actus*] de la liberté.⁴⁵

« Nature de l'être humain » signifie donc enfin « acte de la liberté. » Le problème de l'adoption de la maxime contraire à la loi morale *en présence* de la loi morale (« sous lois morales objectives ») semble donc être posé, dans l'explication qu'on peut lire dans les toutes premières pages de *Religion I*, en forme classique pour la critique : quelle est la condition de possibilité de cette adoption ? La première réponse est : il faut la chercher dans le fondement subjectif de l'usage de la liberté.

En tenant compte de cette critique, on se trouve alors ici face à un fondement qui dans le passage cité auparavant se présente comme un *deuxième* fondement : un « fondement de toutes les maximes particulières moralement mauvaises résidant universellement dans le sujet. »⁴⁶ Kant

l'action aux effets» (Di Giovanni, *Freedom and Religion in Kant*, 188), ce qui correspond à la thèse critiquée par Kant. Palmquist observe qu'ici il ne faut pas opposer nature et liberté, mais que l'une soit l'expression de l'autre (Palmquist, *Comprehensive Commentary*, 48): certainement on pourrait affirmer que le terme « nature, » d'après la définition kantienne, renvoie à la liberté, mais non pas le contraire; l'argument de Kant deviendrait ainsi contradictoire.

⁴⁵ RGV, AA 6: 21.

⁴⁶ RGV, AA 6: 20.

n'en donne ici la moindre justification, mais déjà dans cette première esquisse on peut entrevoir la solution que Kant présentera dans les §§ II-IV. Pour le moment, il suffira d'établir que l'adoption de la maxime mauvaise exige, *dans les êtres humains*, un fondement universel de tous les fondements particuliers, qui exprime toujours la liberté dans laquelle consiste la « nature » du sujet : ce fondement *subjectif* ne peut correspondre à aucun « objet *déterminant* l'arbitre par inclination », à aucune « impulsion naturelle », mais résidera « dans une règle que l'arbitre se forge lui-même pour l'usage de sa liberté, c'est-à-dire dans une maxime »⁴⁷. La règle sera à son tour une maxime, bien que d'ordre supérieur, ne pouvant le sujet que formuler des règles subjectives, c'est-à-dire des maximes. Par rapport à la discussion du mobile dans la *Critique de la raison pratique*, Kant introduit donc un élément théorique nouveau et décisif : la maxime comme maxime qui gouverne l'action particulière ne suffit pas à soi-même ; elle n'exprime pas *entièrement et suffisamment* le fondement de détermination de la volonté. Il faut un choix préliminaire, et en tant que préliminaire universellement valide, qui rende possible de nier la loi morale ; et qui permettra, en même temps, de maintenir au sujet moral son caractère libre et donc imputable. Cette maxime-fondement ne sera pas une maxime de l'action, elle sera une maxime de toutes les possibles maximes particulières des actions, dans notre cas des actions contraires à la loi. Le refus kantien de la nature comme fondement indique ainsi les premières traces d'une critique de l'usage du concept même de fondement, dont la neutralisation du côté génétique esquissée auparavant est seulement la première étape. Cette neutralisation devient ici pourtant pleinement explicite ; elle seule permet de comprendre la liberté comme fondement. Kant est très clair à ce propos : « quand nous disons : l'homme est bon par nature, ou bien, il est mauvais par nature, ceci signifie seulement qu'il a en lui un fondement premier (insondable pour nous) de l'adoption de maximes bonnes ou de maximes mauvaises (contraires à la loi) ; et précisément comme être humain, et donc de manière qu'il exprime, à travers cette maxime, le caractère de son genre »⁴⁸. L'exigence d'un fondement et son caractère insondable sont précisément les présupposés de l'argumentation qui sera présentée dans les §§ II-IV.

⁴⁷ RGV, AA 6: 21.

⁴⁸ RGV, AA 6: 21.

À la fin de la *Remarque* dédiée à la réfutation de tout « élément moral intermédiaire » (*moralisches Mittelding*⁴⁹) entre bien et mal Kant évoque la difficulté d'attribuer la relation entre action et maxime au *genre*. Par conséquent, *une* action mauvaise suffirait pour produire la nécessité d'un fondement *universel* dans *tout* sujet qui soit défini par l'attribution d'une raison pure pratique et donc par la présence de la loi morale. L'admission de Kant concerne ici en effet l'*explicitation* de l'argument et par conséquent son complètement. Le premier élément avec lequel il faudra l'intégrer est une critique au concept ordinaire de l'*innéité*, qui sera la condition de son usage dans *Religion I*. Kant renvoie, en premier lieu, la question du genre au complètement de « l'enquête anthropologique » - qui sera achevée dans les trois paragraphes suivants :

Que nous ayons le droit d'entendre par l'être humain dont nous disons qu'il est par nature bon ou mauvais non un individu particulier [...], mais bien tout le genre, c'est ce qui ne pourra être démontré que plus tard, quand l'enquête anthropologique aura fait voir que les raisons qui nous autorisent à attribuer à un être humain l'un des deux caractères comme inné, sont telles qu'il n'y a pas lieu d'en excepter un seul être humain et que ce qui vaut de lui vaut du genre.⁵⁰

Le concept qui permet de justifier la mise en cause du genre serait donc l'être inné du caractère moral. Mais le concept d'*innéité* est lui aussi redéfini dans le même sens dans lequel la « nature humaine » est identifiée avec le fondement subjectif de l'usage de la liberté. On trouve les éléments essentiels de cette redéfinition dans les dernières lignes du paragraphe introductif : il faut priver le concept d'*innéité* de toute référence à la causalité naturelle, soit pour ce qui concerne l'idée d'origine qui est inscrite dans la doctrine du péché originel, soit pour ce qui concerne sa transmission (procréation ou naissance). Si le fondement subjectif de l'admission des maximes se trouve « dans le libre arbitre » et non pas dans « un fait qui pourrait être donné par l'expérience », c'est à dire dans un donné de la nature, le caractère bon ou mauvais serait inné seulement dans le sens

qu'il est posé comme fondement antérieurement à tout usage de la liberté donné dans l'expérience (depuis la prime jeunesse en remontant en arrière jusqu'à la naissance), et donc il est représenté comme présent

⁴⁹ RGV, AA 6: 22.

⁵⁰ RGV, AA 6: 25.

dans l'être humain avec sa naissance - et non pas que la naissance en soit justement la cause.⁵¹

Avec la causation dans l'ordre de la nature il faut aussi abandonner la connotation temporelle-sensible de l'innéité, et donc il faut nier la possibilité d'une régression causale à un acte premier et au premier pécheur, ainsi que toute possibilité d'une transmission. L'innéité est transformée par Kant dans une antériorité non temporelle, qui prend la signification d'une simple présence de ce qui est « inné » dans l'acte de la liberté.⁵² Il reste encore à comprendre, néanmoins, comment ce concept d'innéité soit utilisé par Kant dans l'argument qui conduit à définir le caractère moral du genre humain.

5. Le concept de « propension »

Dans le § I, Kant énonce la thèse de la « disposition au bien » (*Anlage zum Guten*⁵³). Il s'agit d'une réélaboration du modèle analytique qu'on peut lire dans la section dédiée au « caractère du genre » dans les leçons d'anthropologie et que l'on retrouvera encore dans le texte de *l'Anthropologie en perspective pragmatique* publié en 1798.⁵⁴ La « disposition au bien » est en effet un complexe de trois dispositions fondamentales dont on a déjà vu le caractère téléologique : l'« animalité » (auto-conservation, reproduction, domination), l'« humanité » (culture), la « personnalité » (construction du caractère moral grâce au respect pour la loi morale). La spécificité de cette réélaboration est essentielle pour

⁵¹ RGV, AA 6: 22.

⁵² La thèse selon laquelle le péché originel serait alors un « acte qui se répète à chaque fois » pour chaque être humain ne sort pas du tout du naturalisme luthérien que Kant veut dépasser (Reboul, *Kant et le problème du mal*, 115).

⁵³ RGV, AA 6: 26.

⁵⁴ La première *Nachschrift* qui présente un titre dédié au *Charackter der Menschheit* überhaupt est Friedländer (hiver 1775-76), V. Anth/Fried, AA 25: 675-697, où la présence de Rousseau est très visible; suit Pillau (hiver 1777-78), V-Anth/Pillau, 25: 838-843 (ici on peut lire le titre *Character der Menschen-Gattung*, et un paragraphe suivant *Vom Ursprung des Guten aus dem Bösen*, V-Anth/Pillau 25: 843-845; dans la *Menschenkunde*, on trouve une section intitulée *Vom dem Character der ganzen Menschengattung* (V-Anth/Mensch, AA 25: 1194-1203); dans Mronovius (hiver 1784-85), enfin, il y a un *Capitel vom Character der Menschengattung* (V-Anth/Mron, AA 25: 1415-1429). Ici on ne comparera pas le texte de *l'Anthropologie* du 1798 avec celui de *Religion I*; nous signalons seulement que la version publiée en 1798 (Anth, AA 7: 321-333) présente un cadre théorique simplifié de manière substantielle par rapport à celui qu'on peut lire dans *Religion I*.

les thèses de la *Religion* : pourtant, il ne sera pas question d'analyser ici les trois concepts, ni leur « connexion » (*Verbindung*⁵⁵), qui est définitoire pour l'être humain en tant que tel, du point de vue pratique. Pour notre examen, il suffira d'en fixer le point essentiel : les trois dispositions sont *nécessaires* pour donner une définition réelle de l'être humain dans la relation téléologique avec sa « destination » (*Bestimmung*⁵⁶), c'est-à-dire la réalisation effective du souverain bien, et elles sont par conséquent « *originaires*, »⁵⁷ c'est-à-dire *premières* et *irréductibles* ; on ne peut pas les dériver analytiquement l'une de l'autre, et on ne peut pas non plus les supprimer arbitrairement : la disposition « appartient nécessairement à la possibilité de l'être humain. »⁵⁸ « Disposition » est alors non seulement un concept qui contient des éléments tirés de la recherche anthropologique, reconstruite en fonction du problème moral de l'adoption de la maxime contraire à la loi, mais un concept dont le statut est établi par la critique du concept de « nature humaine. »

Le statut nécessaire ou originaire des dispositions est le présupposé du concept de « propension » (*Hang*). La propension est en effet, par contre, une propriété qui *n'appartient pas à la possibilité des êtres humains* : elle est, par rapport à une telle possibilité, « contingente, » en tant que *non déductible* du concept de l'être humain - ce qui implique qu'elle soit, *a fortiori*, non déductible du concept d'un être rationnel fini. Et en effet, en tant que contingente, si l'on veut faire de la propension l'attribut (prédicat) d'un sujet, il n'y a qu'un seul moyen d'y parvenir : l'expérience *particulière* des actions humaines (qui sont dans l'histoire). L'argument commence *en construisant* cette notion comme concept qui puisse qualifier un fondement subjectif et contingent d'une possible adoption d'une maxime particulière *en général* (non nécessairement contraire à la loi). Sa définition marque la ligne de l'argument kantien. *Hang* signifie

le fondement subjectif de la possibilité d'une inclination (désir habituel, *concupiscentia*), en tant que contingente pour l'humanité en général.⁵⁹

⁵⁵ RGV, AA 6: 28.

⁵⁶ RGV, AA 6: 26.

⁵⁷ RGV, AA 6: 28.

⁵⁸ RGV, AA 6: 28. Il n'y a pas du tout des dispositions « contingentes » (Wimmer, *Kants kritische Religionsphilosophie*, 113).

⁵⁹ RGV, AA 6: 28.

En premier lieu, donc, *la propension n'est pas une disposition*. La différence est produite par le concept même : la thèse de Kant force l'indépendance de la nature du concept de propension en établissant une distinction entre la genèse réelle des propriétés qui pourraient définir l'être humain et la position critique de la raison par rapport à ces propriétés.⁶⁰ La propension

se distingue d'une disposition par là, que pouvant certainement être innée, il *n'est pas légitime* de la représenter comme telle ; au contraire elle peut être pensée (quand elle est bonne) comme *acquise*, ou (quand elle est mauvaise) comme *contractée* par l'homme lui-même.⁶¹

Le concept de propension est donc le résultat d'une procédure critique : *on n'a pas le droit* de représenter la propension comme si elle était une disposition, et donc comme une propriété qui est définitoire pour l'être humain. Ceci est l'un des passages théoriques les plus importants de *Religion I*. Si la liberté de la volonté a été établie, il faut déterminer le caractère moral de l'être humain dans son domaine propre, le domaine de la raison pure pratique (de la liberté), et donc il faut considérer l'expérience des actions humaines (qui n'a pas encore été considérée dans sa propre fonction démonstrative) par rapport à elle. Ce caractère est moral à la condition qu'il soit considéré dans le domaine de la liberté.

Le concept d'« inné » est utilisé ici par Kant dans une signification encore intentionnellement indéfinie, qui *pourrait* avoir aussi un caractère de quelque façon naturel (la signification du « radical, » comme nous le verrons), mais non naturel en tant que lié à la constitution physique de l'être humain, selon la critique qu'on a déjà vu. Si le fondement du choix était une propriété de la nature strictement dite de l'être humain ou, du point de vue de l'adoption de la maxime, du sujet moral, son concept serait contradictoire : « car celui doit résulter de la liberté. »⁶² La propension *doit* être pensée comme contingente et donc comme contractée (ou acquise), parce que le choix du mal (ou du bien), *pour être tel, doit être imputable* : « rien n'est moralement (c'est-à-dire de façon imputable) mauvais, si ce n'est ce qui est notre propre *fait* »

⁶⁰ La définition ne semble donc pas du tout proche à la signification commune de propension (v. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, 152).

⁶¹ RGV, AA 6: 28.

⁶² RGV, AA 6: 31.

(*unsere eigene That*⁶³). Il faut alors définir le statut de la contraction (ou acquisition) de la propension par rapport à l'imputabilité :

Par le concept d'une propension on entend un fondement de détermination subjective de l'arbitre *précédant tout fait* et qui par conséquent n'est pas encore un fait ; or, dans le concept de la seule propension au mal il y aurait donc une contradiction, si cette expression ne pouvait pas être prise en deux significations différentes, toutes deux concilia- bles néanmoins avec le concept de liberté. Donc, le concept de fait en général peut s'appliquer aussi bien à cet usage de la liberté par lequel la maxime suprême (conforme ou contraire à la loi) est accueillie dans l'arbitre, comme aussi à celui d'exécuter conformément à cette maxime les actions mêmes (d'après leur matière, c'est-à-dire en ce qui concerne les objets de l'arbitre).⁶⁴

Il faut penser un fait, un fait *activement* accompli, qui précède « tout fait » mais pour lequel le concept de fait est encore signifiant en tant qu'il obtient sa signification du fondement de liberté : il y a un fait originaire libre qui consiste dans l'adoption, imputable, d'une maxime *suprême*, « conforme ou contraire à la loi » et des faits qui sont relatifs aux maximes particulières de l'arbitre, dans lesquelles il y a toujours une matière (et de la matière qui devient, dans le cas où la propension soit enfin la propension au mal, une matière qui détermine le choix de l'arbitre).

Il faut préciser que dans cette première partie de l'argument Kant veut uniquement donner une définition du concept de propension : il ne s'agit pas encore d'établir si l'être humain est mauvais ou bon, si l'on doit ou moins lui attribuer une propension au mal, mais d'établir les conséquences nécessaires du concept de propension :

La propension au mal est un fait dans le premier sens (*peccatum originarium*) et en même temps le fondement formel de tout fait contraire à la loi au deuxième sens du mot, fait qui, relativement à la matière, s'oppose à la loi et est appelé vice (*peccatum derivativum*) ; et la première faute demeure même si la seconde (provenant de motifs qui ne consistent pas dans la loi même) se trouverait évitée dans différentes manières. Le premier est un fait intelligible connaissable seulement par la raison, sans aucune condition du temps ; l'autre est sensible, empirique, donné dans le temps (*factum phaenomenon*).⁶⁵

⁶³ RGV, AA 6: 31.

⁶⁴ RGV, AA 6: 31.

⁶⁵ RGV, AA 6: 31.

Une nouvelle configuration de la relation entre le sujet moral et sa maxime se produit alors, par rapport à la *Critique de la raison pratique*. Elle est rendue nécessaire par l'impossibilité de résoudre la question du mobile dans une critique de la raison pratique concernant les êtres rationnels en tant que finis et sensibles en général. Une telle impossibilité ne serait touchée ni par l'éventuelle reconduction du problème dans le périmètre de l'anthropologie ou de l'application empirique, ni, à l'envers, par l'irruption de l'anthropologie *dans* la critique de la raison pratique - un problème que nous n'aborderons pas ici. Dans les deux cas, il semble inévitable de considérer la nécessité d'un fondement de deuxième niveau de l'adoption de la maxime comme le passage entre critique de la raison pratique et définition des conditions de la réalisation du souverain bien.

Dans cette nouvelle configuration, le lieu de la liberté est l'adoption de la maxime « suprême » comme fait « originaire. » « Originaire » ne signifie pas premier dans le temps, mais fait intelligible, donc reconstruit par la raison et qui consiste dans l'attribution de la propension au sujet ; il peut être considéré comme « fait » parce que il est pensé comme imputable, et précisément comme la condition de possibilité du choix du *peccatum derivativum*, de la maxime particulière qui s'oppose à la loi morale.⁶⁶ Or, par rapport à ce fait dérivé, avec lequel on choisit la maxime particulière contraire à la loi morale, le fait intelligible doit être compris comme une « simple propension », simple en tant qu'elle n'est pas une disposition, et « innée, »⁶⁷ concept dont on trouve ici finalement la signification positive et critique qui anticipe la métaphore du « radical. » Il faut la définir innée, en premier lieu, car elle ne pourrait pas être « extirpée » (*ausgerottet*⁶⁸) : à cet effet, il faudrait que la maxime suprême soit celle dont le mobile est la loi morale, ce qui est par définition contradictoire avec le concept même d'une propension au mal qui est ici en question. Mais, en deuxième lieu (et on voit bien ici la signification critique d'inné comme ce qui ne naît pas), et « surtout, » la propension au mal doit être comprise comme innée parce qu'il est pour nous impossible d'en connaître la « cause, » comme il est également impossible de connaître la cause de toute « propriété fonda-

⁶⁶ Il n'y a aucun « paradoxe d'une action atemporelle » qui soit spécifique du « fait intelligible » de la propension au mal. Un tel paradoxe serait impliqué par tout choix d'une volonté libre (Horn, "Die Menschliche Gattungsnatur," 67).

⁶⁷ RGV; AA 6: 31.

⁶⁸ RGV, AA 6: 31.

mentale appartenant à notre nature. »⁶⁹ Le concept d'innéité, dans son usage proprement critique, signifie la négation de toute solution du problème de la propension au mal par moyen de la recherche de son fondement naturel.

6. Fait intelligible et fait sensible

Le choix de la maxime particulière contraire à la loi est qualifié par Kant comme un fait « sensible, empirique, donné dans le temps. » Il ne semble pas problématique de concevoir un fait intelligible comme condition « connaissable seulement par la raison, » étant donné que ce fait est *pensé* par la raison comme condition nécessaire du concept de propension, mais il n'est pas d'autre part compréhensible comment Kant puisse qualifier l'adoption de la maxime particulière, qui, semblerait-il, demeure un acte qui exige la liberté, comme *factum phaenomenon*.

Pour comprendre le paradoxe de l'adoption de la maxime particulière comme fait-acte empirique il faut se demander, préliminairement, pourquoi Kant n'ait pas reformulé la solution de la *Critique de la raison pratique* tout simplement en déplaçant l'inconditionnalité de l'opposition à la loi morale dans la nature. La réponse à cette question est dans le repositionnement critique du mode d'adoption de la maxime qui est produit par le concept critique de l'innéité. On doit parler de « propension » comme fondement subjectif de l'usage de la liberté, parce que la connaissance de la *cause* de cette propension, qui dans la théologie augustinienne est pensée, au fond, comme établie dans sa certitude par la Révélation et donc attribuable à un phénomène qui se produit dans l'ordre de la nature proprement dite, est, au contraire, impossible par principe. Même si on affirme que le mal *est* une propriété de notre « nature » précisément comme fondement subjectif, *nous n'avons aucune possibilité de donner un fondement de détermination suffisante* à la propension au mal ; et pourtant la recherche critique-anthropologique ne peut renoncer à lui donner une condition de possibilité, parce qu'autrement on devrait tout simplement renoncer à la liberté, plus précisément à affirmer que la liberté peut avoir son *domaine*, à partir du concept du souverain bien. Il faut donc répondre à l'impossibilité d'un fondement de la propension au mal en considérant même ce qui « affecte le prin-

⁶⁹ RGV, AA 6: 32.

cipe dans l'adoption de nos maximes et leur observation » du point de vue « des lois de liberté. »⁷⁰

On peut revenir alors au paradoxe de l'acte d'adoption de la maxime particulière en tant que *factum phaenomenon*. On peut observer, dans cette qualification, l'importance de la révision élaborée dans *Religion I* par rapport à l'aporie de la sensibilité comme principe inconditionné de la *Critique de la raison pratique* ; dans l'oeuvre de 1788, l'aporie est en effet strictement liée à la forme de la relation entre liberté et loi morale: si la liberté est impliquée comme *conséquence nécessaire* de l'ainsi dit *Factum* de la raison pure pratique,⁷¹ c'est-à-dire comme qualification nécessaire d'un sujet qui puisse effectivement déterminer sa propre volonté par une causalité de la raison pure, on peut la concevoir, selon l'usage kantien du concept, soit comme attribution qui qualifie l'être, donc le concept, d'un tel sujet, qu'il faut alors définir « libre, » soit il faut la concevoir comme attribution de l'effective détermination de la volonté en tant que telle. Dans le premier cas, l'être humain peut être défini comme sujet moral, et par conséquent libre, parce qu'il *dispose* d'une raison pure pratique. Dans le deuxième, il s'agit d'une attribution qui concerne l'acte de la détermination et son produit, l'acte du vouloir (*Wollen*), donc la réalité de la causalité libre⁷² ; le sujet pourra donc être défini libre en tant qu'il est déterminé par la loi morale. Mais si et lorsque il est déterminé, de quelque manière, par la sensibilité, peut-on le définir libre par rapport à son acte du vouloir ? La réponse à la question se trouve précisément dans la structure de l'argument de la propension au mal. Une fois que le « fait » de l'adoption de la maxime universelle (l'acte qui *constitue* la propension au mal, mais qui n'est pas son fondement) soit défini comme effectivement libre, le « fait » *singulier* de l'adoption de la maxime contraire à la loi est dominé par

⁷⁰ RGV, AA 6: 32.

⁷¹ KpV, § 7, Scolie I et II, AA 5: 31-34. L'interprétation de l'argument auquel Kant fait référence avec l'expression *Factum der Vernunft* est notoirement très controversée. Ici il suffira d'affirmer que Kant confie à l'argument la justification de la thèse selon laquelle la raison pure est en soi pratique (ce qui est, aussi, controversé).

⁷² Le passage décisif, par rapport à la GMS, de la KpV, est la distinction entre la volonté en tant que fondement de détermination de la production d'*objets* et en tant que fondement de détermination de sa propre *causalité*, c'est-à-dire de l'acte du *Wollen* (« la volonté [...] est un pouvoir soit de produire des objets correspondants aux représentations, soit de se déterminer du moins de soi-même à l'actuation de ces objets (le pouvoir physique étant suffisant ou non), c'est-à-dire de déterminer sa propre causalité, » KpV, AA 5: 15). Seulement cette distinction critique permet une vraie isolation de l'acte de la volonté par rapport à sa matière.

la sensibilité et donc il faudra le définir, en soi, *factum phaenomenon*. La matière particulière de l'expérience subjective, à travers la faculté du plaisir et déplaisir, détermine la maxime dans sa particularité. La liberté est ainsi replacée, et on pourrait dire mise en sécurité par rapport à la détermination de l'arbitre, dans la propension en tant que fait intelligible, et dans *Religion I* elle est proprement argumentée par Kant comme *la condition de la liberté morale aussi quand le libre arbitre adopte une maxime dont le mobile est sensible*, qui donc en soi-même nierait la liberté. Il faut donc lui subordonner les faits à travers lesquels la matière doit devenir fondement de détermination de l'adoption de la maxime. Cette solution, paraît-il, reconstruit la relation entre liberté et matière comme elle est dessinée dans les §§ 1-6 du premier chapitre de *l'Analytique de la raison pure pratique* par rapport au sujet fini et sensible, c'est-à-dire le sujet dont le mobile doit être défini comme Kant le fait au début du troisième chapitre.

7. L'argument du mal radical et la légalité

Dans le § III, Kant introduit la thèse centrale de *Religion I* : « l'être humain est mauvais par nature. »⁷³ Le titre du paragraphe est en effet si important et en même temps si potentiellement trompeur que Kant estime nécessaire d'en expliquer la signification mot à mot. En premier lieu, affirmer que « l'être humain est *mauvais* » signifie que, même s'il dispose de la loi morale, il adopte la maxime suprême de s'en éloigner, bien que « à l'occasion » (*gelegentlich*⁷⁴), c'est-à-dire de façon contingente. En deuxième lieu, ajouter qu'il est mauvais « *par nature* » implique l'attribution de cette maxime suprême au *genre* (*Gattung*). Contingence et, par rapport au genre, universalité, sont toutes les deux contenues dans la proposition « l'être humain est mauvais par nature. » C'est la structure logique de l'argument :

Il est mauvais *par nature*, c'est comme dire : cela vaut de lui considéré dans son genre ; ce n'est pas qu'une telle qualité pourrait être déduite du concept de son genre (celui d'un être humain en général), car alors elle serait nécessaire, mais qu'il ne peut être jugé autrement selon ce que l'on connaît de lui par expérience, à savoir que l'on peut présup-

⁷³ RGV, AA 6: 32.

⁷⁴ RGV, AA 6: 32.

poser comme subjectivement nécessaire en chaque être humain, fût-il le meilleur entr'eux.⁷⁵

L'attribution de la propension au mal au genre humain ne peut pas être dérivée du concept d'être humain (qui est, du point de vue pratique, celui de la « disposition au bien ») ; pourtant, elle peut (ou doit) être attribuée au genre et considérée, dans ce sens, naturelle. L'action éventuellement mauvaise doit renvoyer à son présupposé, mais pour affirmer la nécessité de ce dernier, c'est-à-dire pour attribuer la propension à l'être humain, il faut enfin *faire expérience* de l'action mauvaise. Il s'agit donc d'une preuve qui utilise un passage *a priori*, celui qui permet de remonter de l'action à son fondement, mais qui nécessite d'un élément *a posteriori*, ce qui est inévitable quand on parle du contingent.⁷⁶ Kant affirme alors en premier lieu que l'éventuelle expérience des actions contraires à la loi morale rendrait nécessaire en présupposer la condition subjective, c'est à dire contingente par rapport au concept d'être humain mais à son tour nécessaire par rapport à l'expérience des actions de ce genre : la propension à rejeter la loi morale. En deuxième lieu, il affirme que cette propension ne peut pas être conçue comme « disposition naturelle » étant donné qu'elle doit être imputée, et doit par conséquence consister en « maximes de l'arbitre contraires à la loi. »⁷⁷

L'expérience du mal certifie donc la *réalité* de la propension au mal. Elle justifie alors l'introduction de la figure du « mal radical » en tant que la validité universelle de l'argument n'est plus que hypothétique :

Il faut considérer [les maximes], à cause de la liberté, comme en soi contingentes, ce qui, à son tour, ne saurait s'accorder avec l'universalité de ce mal si ce suprême fondement subjectif de toutes les maximes n'était pas, dans quelque manière cela se produise, tissé [*verwebt*] avec l'humanité et pour ainsi dire enraciné [*gleichsam gewurzelt*] en elle : donc nous désignerons ce fondement subjectif comme une propension naturelle au mal, et puisqu'il faut qu'elle soit auto-imputée, comme un *mal radical*, inné (mais qui pour autant est attribué à nous par nous-mêmes), dans la nature humaine.⁷⁸

⁷⁵ RGV, AA 6: 32.

⁷⁶ Eric Weil a observé que « l'existence de la possibilité du mal devient évidente : elle se déduit de sa réalité » (Weil, "Le mal radical," 157).

⁷⁷ RGV, AA 6: 32.

⁷⁸ RGV, AA 6: 32.

La métaphore de l'enracinement n'est pas une *explication* de la compossibilité de l'universalité et de la contingence. Elle nomme cette compossibilité pour marquer son universalité réelle : le fondement subjectif de toutes les maximes est « tissé avec l'humanité, » c'est-à-dire qu'il est inséparable de la disposition mais pourtant il doit être séparé de la disposition. C'est la conclusion inévitable de la structure de l'argument kantien : à partir du donné de la loi morale et de l'expérience d'une seule action mauvaise, « même le meilleur » entre les êtres humains doit être considéré comme mauvais ; et ce n'est pas la surabondance des mauvaises actions qui rendrait superflue une « preuve formelle » de l'enracinement du mal.⁷⁹ L'expérience prouve l'existence d'actions mauvaises *ad abundantiam*, avec une « multitude d'exemples criants, » et donc il n'y a pas besoin de démontrer avec une preuve *in forma* qu'il y a des actions effectivement mauvaises. Certainement, l'argumentation kantienne a ici un versant rhétorique et polémique : les exemples « criants » rendraient ainsi inutiles, par exemple, les protestations des « philosophes. » Pourtant, la réalité surabondante d'actions mauvaises, par rapport à leur simple attestation, rend superflue une preuve formelle de l'enracinement de la propension au mal tout simplement dans le sens qu'il n'y a pas besoin de la connecter *explicitement* à la partie *a priori* de la preuve, qui démontre l'universalité de la propension au mal comme résultat nécessaire de l'éventuelle expérience d'une action mauvaise.

Pour ce qui concerne l'universalité, Kant avait affirmé auparavant que le présupposé de la propension par rapport à l'expérience vaut pour « chaque être humain, fût-il le meilleur entre eux. »⁸⁰ L'argument du fait intelligible comme fondement de la maxime suprême mauvaise implique *en soi* l'universalité de la propension au mal. Kant cite *Romains*, 3.23 et 3.10,⁸¹ et remarque :

La preuve proprement dite de cet arrêt de condamnation porté par la raison jugeant moralement ne se trouve pas dans cette section, mais dans la précédente ; cette section en contient seulement l'attestation [*Bestäti-*

⁷⁹ «Or, de ce qu'une telle propension corrompue doive être enracinée dans l'être humain, nous pouvons nous épargner d'en fournir la preuve formelle, en raison de la multitude d'exemples criants que l'expérience des *faits* humains nous présente » (RGV, AA 6: 32-33.)

⁸⁰ RGV, AA 6: 32.

⁸¹ La citation contient une remarque de Kant elle aussi concernant la légalité : « il n'y a ici aucune différence, tous sont également pécheurs ; il n'y a aucun qui fasse le bien (selon l'esprit de la loi), même pas un seul, » RGV, AA 6: 39.

gung] par l'expérience, laquelle ne peut jamais découvrir la racine du mal dans la maxime suprême du libre arbitre dans son rapport à la loi, maxime suprême qui, comme *fait intelligible*, précède toute expérience.⁸²

Dans le § II Kant explique la nécessité d'un fondement ultérieur par rapport à la maxime particulière éventuellement mauvaise. Il serait en effet contradictoire qu'une maxime mauvaise particulière puisse avoir sa genèse directement dans une volonté à laquelle la loi morale est nécessairement toujours présente ; elle manquera évidemment d'un fondement suffisant, qui ne pourra certainement pas se réduire à la résistance inerte propre de l'amour de soi, résistance où la liberté serait contradictoirement absente. C'est pourquoi il suffirait que l'action mauvaise dont on devrait hypothétiquement faire l'expérience soit *une*, avec sa maxime particulière, pour rendre nécessaire la détermination d'un fondement qui en soit la condition de possibilité : la présence de la maxime contraire à la loi (même d'*une* maxime, donc) serait autrement sans fondement suffisant. Le fondement de la maxime mauvaise en tant que fait intelligible de l'adoption de la maxime suprême serait alors suffisant pour affirmer l'universalité de cette propension, même sur la base de l'attestation par expérience d'une seule action contraire à la loi. L'expérience comme telle, par contre, ne peut rien dire sur l'universalité de la « condamnation » pauline ; et c'est la raison pour laquelle la propension au mal doit être attribuée aussi au « meilleur » entre les hommes. Par contre, l'expérience, comme Kant écrit dans le passage cité auparavant (« mais qu'il ne peut être jugé autrement selon ce que l'on connaît de lui par expérience »⁸³), est nécessaire pour attester l'existence de l'action mauvaise, de laquelle, de façon hypothétique, Kant est déjà remonté dans le § II à la nécessité d'une propension, et, éventuellement, à la nécessité d'une propension au mal.⁸⁴ En absence d'un tel présupposé universel, l'être humain serait immanquablement bon : « si nul autre mobile n'agissait contre elle, il adopterait [la loi morale] dans sa maxime suprême aussi comme fondement de détermination suffisant de l'arbitre, c'est-à-dire qu'il serait moralement bon. »⁸⁵

⁸² RGV, AA 6: 39.

⁸³ RGV, AA 6: 32.

⁸⁴ On a souvent reproché à Kant la fausse universalité de la preuve par expérience ; voir p. ex. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, 154 ; Horn, "Die Menschliche Gattungsnatur," 66.

⁸⁵ RGV, AA 6: 36.

La validité de l'argument ne résulte pas du contenu spécifique des exemples kantien, et elle n'en est pas même confirmée. Ils montrent, pourtant, à travers la classification des actions en tant qu'effets des différents états de la société (naturel, civilisé, naturel entre nations civilisées), différents degrés dans l'intentionnalité de l'action mauvaise, c'est-à-dire dans la relation entre « fait » et volonté : une intentionnalité presque nulle dans les cruautés et les carnages gratuits typiques de l'état de nature, ce qui correspond à la torsion vers le mal de la disposition à l'animalité ; une intentionnalité pleine, raisonnée, dans le mensonge et l'hypocrisie typiques de l'état civilisé (qui se manifeste, pour cause, surtout intérieurement), lequel correspond à la torsion vers le mal de la disposition à l'humanité ; enfin une intentionnalité institutionnelle, s'attribuant une figure juridique, dans la résistance au droit typique du comportement des nations modernes, qui arrive même à la torsion de la disposition à la personnalité (qui devient possible précisément parce que il n'y a pas, ici, un sujet proprement dit : les individus ne peuvent pas être diaboliques, mais les nations semblent pouvoir l'être⁸⁶). Dans ces différents degrés, l'intentionnalité par rapport aux « faits » devient manifeste, et donc on obtient une référence à la « conscience » avec laquelle l'action est commise, dans le sens spécifié dans l'introduction au chapitre.

L'expérience du mal a donc été attestée. Kant estime alors de reprendre *in forma* l'entier argument de *Religion I*, spécifié cette fois avec une déduction des conditions de possibilité du *choix* qui donne lieu au fait intelligible de la propension au mal. L'expérience du mal étant établie, on peut en effet finalement donner à l'argument sa forme complète. On commence donc avec l'*exclusion* de la possibilité que le fondement du mal soit 1. dans la nature (la sensibilité) ; 2. dans la raison pure pratique (la « raison moralement législatrice »). Les deux fondements sont contradictoires avec le présupposé, inéliminable, de la liberté du sujet moral.

Pour la démonstration du point 1. Kant reprend la thèse déjà affirmée plusieurs fois dans le chapitre : si on parle du mal, on est nécessairement dans le domaine de la liberté, et il serait contradictoire

⁸⁶ Ici nous nous limitons à signaler la question, assez complexe. Dans la RL, les États-nation sont les sujets de l'opposition *voulue* au droit, qui n'est donc pas une opposition elle-même juridique, mais une opposition dans laquelle il y a un élément qu'il faut définir comme moral même si les États ne sont pas, évidemment, des sujets moraux (RL, § 42, AA 6: 307-308).

d'imputer au sujet libre ses propriétés naturelles. La correction du rôle confié aux inclinations dans la *Critique de la raison pratique* est ici explicite : les inclinations, en tant que *naturelles*, « n'ont aucune relation immédiate avec le mal, » c'est-à-dire qu'elles ne peuvent pas être considérées comme le fondement des maximes contraires à la loi morale. Sous la présupposition de la liberté, il est nécessaire de pouvoir imputer la propension au mal au sujet moral « comme responsabilité propre, » ou « comme inculpée à soi-même » (*als selbst verschuldet*⁸⁷).

Pour la démonstration du point 2., qui concerne précisément le problème du chapitre sur le mobile de la *Critique de la raison pratique* que nous avons examiné, Kant explique que considérer le « conflit » avec la loi comme mobile *de la raison*, et donc comme fondement qui se prétend inconditionné, anéantirait le système de la moralité : la « corruption de la raison moralement législatrice » est impossible, parce que l'on devrait penser que la raison puisse « extirper par elle-même de soi l'autorité de la loi. » Cette corruption serait alors sans fondement : « cela équivaldrait à se concevoir comme une cause qui agit sans aucune loi (car la détermination selon des lois de la nature s'annule par moyen de la liberté). »⁸⁸

Il faut donc trouver le fondement du mal dans un fait (contingent) intelligible mais imputable. C'est ici que Kant spécifie les éléments de son argument qui sont encore à compléter. L'existence de la propension au mal peut être en effet donnée « par preuve d'expérience » (*durch Erfahrungsbeweise*⁸⁹). Mais, précisément en tant que preuve d'expérience, cette preuve ne peut pas en donner la « constitution » (*Beschaffenheit*) et le « fondement » (*Grund*⁹⁰). Ce dernier fondement est *le fondement d'un fondement*, qui sera examiné par Kant dans le § IV sous le nom de « l'origine » du mal. Par contre, avec le concept de la « constitution » du mal radical Kant exprime précisément les conditions de possibilité du choix qui donne lieu au fait intelligible de la propension au mal, en tant qu'elles ne soient pas contradictoires. Cette constitution

⁸⁷ RGV, AA 6. 35.

⁸⁸ Il faut éviter la confusion entre le choix du mal en tant que mal, qui est bien admis par Kant, et une raison maligne, qui consisterait dans une impossible altération de la structure de la raison pure pratique même. Nous renvoyons ici aux considérations de Allen Wood (Wood, "The Evil in Human Nature," 35-36). Sur la question de l'action diabolique on peut voir les recherches citées dans Dalferth "Radical evil and human freedom," 63, n. 11.

⁸⁹ RGV, AA 6: 35.

⁹⁰ RGV, AA 6: 35.

étant donné qu'elle concerne une relation du libre arbitre (tel, donc, que son concept n'est pas empirique) à la loi morale comme mobile (dont le concept est lui aussi purement intellectuel), doit être connue *a priori* du concept du mal, pour autant qu'il est possible selon lois de la liberté (de l'obligation et de l'imputabilité).⁹¹

La constitution du mal radical doit être connue *a priori* du concept du mal en tant que le mal soit possible sous la condition de la liberté. Cette proposition introduit en effet la question originaire de la *Critique de la raison pratique*, reformulée dans le cadre de l'argument de la propension au mal : comment la loi morale et la propension au mal puissent *coexister* dans le choix du sujet. L'analyse⁹² expose finalement la vraie forme, la constitution, de cette coexistence, et, avec une telle déduction de la légitimité du concept du mal radical, il est aussi expliqué comment la maxime mauvaise puisse être qualifiée comme telle. Kant commence de l'impossibilité d'effacer la loi morale de la raison pratique, impossibilité qui concerne même l'être humain le plus méchant, et, également, de l'impossibilité d'extirper la « disposition naturelle » pour laquelle il est exposé aux « mobiles de la sensibilité » ; or, étant donné que les deux, selon l'argument de la *Remarque* à l'introduction du chapitre, sont des opposés logiquement contradictoires, s'excluant mutuellement, et entre lesquels il n'y a donc aucun terme moyen, et étant donné que *soit* la loi morale *soit* le mobile de la sensibilité seraient, par eux-mêmes, fondements suffisants de la détermination de la volonté, leur *compréhension* rendrait nul le choix de l'arbitre (et détruirait son concept). Par conséquent, le fondement du choix ne peut pas être tout simplement la loi morale ; la loi morale est, du point de vue critique, la *ratio cognoscendi* de la liberté⁹³, mais le choix du sujet fini libre doit être pensé comme fondamental par rapport à la possible efficacité de la loi morale, étant donné que cette-ci peut être refusée. Kant arrive donc à une conclusion qui modifie la structure générale du mobile comme elle était exposée dans le troisième chapitre de *l'Analytique de la raison pure pratique* :

Donc la différence qui fait que l'être humain soit bon ou mauvais ne doit pouvoir résider dans la différence des mobiles qu'il admet dans

⁹¹ RGV, AA 6: 35.

⁹² RGV, AA 6: 36.

⁹³ KpV, AA 5: 4.

sa maxime (non dans la matière de celle-ci) mais dans la *subordination* (de leur forme) : *laquelle des deux il pose comme la condition de l'autre*. Par conséquent, l'être humain (même le meilleur) est mauvais tout simplement parce que il renverse l'ordre moral des mobiles en leur admission dans la maxime.⁹⁴

La solution, qui avait été juste mentionnée auparavant⁹⁵, est dans *l'ordre* : la loi et l'amour de soi sont tous les deux présents au sujet, mais la différence est dans la priorité qu'il donne à l'une ou à l'autre. La solution exige donc un fondement du choix ultérieur (la propension au mal, le mal radical) duquel on commence à comprendre maintenant le statut. C'est une inversion librement choisie, qui « peut donc donner lieu à une imputation » et qui peut par conséquent être nommée proprement « moralement mauvaise. » La loi morale et la propension au mal ne sont pas deux mobiles également présents au choix (au libre arbitre) du sujet: il y a un ordre *déjà choisi*, qui subordonne, dans la forme d'un présupposé intelligible, l'un ou l'autre des mobiles, et dans l'être humain cet ordre a été prouvé comme celui où la loi morale est subordonnée à la propension au mal. La qualification des maximes mauvaises est par conséquent déterminée par l'ordre du choix, qui est un ordre radical, c'est-à-dire inné, et pourtant qui doit nécessairement être imputé au sujet. C'est pourquoi on ne peut pas « détruire » (*vertilgen*), rendre nul, le mal radical « par le forces humaines »⁹⁶ : car alors il faudrait penser l'ordre du choix effectivement établi comme inversé, ce qui est impossible (ce qu'il ne faut pas équivoquer avec la nécessité de le *vaincre*). Par conséquent, *toutes le maximes particulières des êtres humains* sont à juger comme moralement mauvaises dans leur fondement : « si la raison utilise l'unité des maximes en général qui est propre de la loi morale tout simplement pour reconduire les mobiles de l'inclination dans l'unité des maximes, qui autrement ne pourrait pas leur appartenir, sous le titre du *bonheur*, [...] alors le caractère empirique est bon, mais le caractère intelligible est toujours encore mauvais. »⁹⁷ Et les maximes qui seront voulues par le sujet en tant que conformes à la loi seront on peut dire *par éminence*

⁹⁴ RGV, AA 6: 36.

⁹⁵ « La méchanceté [...] renverse l'ordre moral par rapport aux mobiles du *libre arbitre* » (RGV, AA 6: 30).

⁹⁶ RGV, AA 6: 37.

⁹⁷ RGV, AA 6: 36.

mauvaises⁹⁸ : c'est donc avec la déduction du mal radical que la question de la légalité se montre dans toute son importance, soit théorique, soit anthropologique et historique. Elle est touchée à plusieurs reprises dans *Religion I*, et en particulier après la discussion des degrés de la propension au mal.⁹⁹ Le « caractère empirique [...] bon » n'est en effet rien d'autre que le produit de la légalité de la maxime, qui résulte de la « manière de penser » (*Denkungsart*) selon laquelle « l'absence » du vice est déjà considérée comme vertu.¹⁰⁰ C'est pourquoi, dans la description de l'expérience du mal dans l'état civilisé Kant identifie la forme propre du mal dans le mensonge vers soi-même, c'est-à-dire dans la négation *de la responsabilité de la propension au mal* : l'état moral produit par la culture et la civilisation, qui fait que dans ce contexte on juge normalement bon « *un mauvais être humain du genre ordinaire*. »¹⁰¹ On voit bien, ici, dans quel sens la solution kantienne au problème de la qualification de la maxime mauvaise par rapport à l'action qui apparemment est conforme à la loi coïncide avec la thèse du mal radical, c'est-à-dire la présupposition de la maxime de l'être humain comme toujours mauvaise.¹⁰²

8. L'origine du mal

Il semble alors inévitable de poser finalement la question du fondement de la propension au mal, ou mal radical, qui est déjà, en soi, un

⁹⁸ L'exemple de Kant de la fausse unité de la maxime sous le principe de la loi morale est celui de la veracité assumé comme mobile en tant qu'elle « nous soulève de l'angoisse de préserver la cohérence des nos mensonges » (RGV, AA 6: 37).

⁹⁹ RGV, AA 6: 30.

¹⁰⁰ RGV, AA 6: 37.

¹⁰¹ RGV, AA 6: 33.

¹⁰² La thèse d'Eric Weil selon laquelle « il faut admettre le mal radical si l'on veut comprendre la nécessité et l'existence d'une morale » (Weil, "Le mal radical", 166) exigerait de comprendre le mal radical dans la configuration que nous avons ici essayé de reconstruire. Par contre, Weil, comme les contemporains de Kant et les neokantiens du XIX siècle, semble trop impressionné par le vocabulaire provocatoirement archaïque de Kant quand il soutient qu'il voudrait justifier le christianisme « en tant que religion, » en admettant ses notions typiques ; et que l'oeuvre n'apporte pas de vraies nouveautés théoriques par rapport à la pensée religieuse comme elle est esquissée dans certains textes kantien des décennies précédentes (Weil, "Le mal radical", 162, 173). On pourra dire, plutôt, que les convictions exprimées, par exemple, dans la lettre à Lavater du 28 avril 1775 sont finalement fondées et élaborées dans le coordonnées systématiques de la philosophie pratique postérieure à la KpV, mais non pas sans conséquences sur le concept même de religion et sur les rapports avec le christianisme.

fondement subjectif de l'adoption de la maxime suprême ; c'est la question de l'« origine » (*Ursprung*), de la mise en relation d'un effet avec sa « cause première », du choix du renversement de l'ordre de la moralité. Puisque on a affaire ici avec l'origine de la « constitution morale » (*moralische Beschaffenheit*) de l'être humain, en tant que contingente, l'origine doit être évidemment non temporelle.¹⁰³ Il s'agit, comme nous l'avons indiqué auparavant, du « fondement de l'*usage* de la liberté, » donc de la condition de possibilité de son effectivité. Mais cette solution, qui est la seule compatible avec l'autonomie du sujet moral, implique une révision critique du concept de fondement (ou origine) dans la philosophie pratique, par rapport à la possibilité effective de la *réalisation* de la moralité.¹⁰⁴ Nous devons ici nous limiter seulement à présenter cette solution dans sa configuration la plus simple et initiale :

L'origine rationnelle de ce désordre de notre arbitre pour ce qui concerne la façon d'adopter mobiles subordonnés comme supérieurs dans ses maximes, c'est-à-dire l'origine rationnelle de cette propension au mal, demeure pour nous insondable, parce qu'elle même doit nous être imputée, et que par conséquent ce fondement suprême de toutes les maximes exigerait à son tour l'admission d'une mauvaise maxime. Le mal n'a pu provenir que du mal moral (non des simples bornes de notre nature) et pourtant notre disposition originaire est une disposition au bien (et nul autre que l'être humain lui-même n'a pu la corrompre, si cette corruption doit lui être imputée) ; pour nous, donc, il n'est là aucun fondement concevable d'où le mal moral aurait pu tout d'abord venir en nous.¹⁰⁵

Cette admission est, en premier lieu, une admission des limites de la raison. Mais ces limites ne sont pas tout simplement *observées* par la raison même, dans sa fonction cognitive.¹⁰⁶ L'insondabilité du fondement du mal radical, par une raison qui analyse et définit les conditions

¹⁰³ RGV, AA 6: 39.

¹⁰⁴ Il faut au moins mentionner que même si Kant interprète cette liberté morale comme la vérité du message du « sage maître » (*der weise Lehrer*, RGV; AA 6: 84), où l'on a la première apparition du concept de l'autonomie dans l'histoire des hommes, il renverse, semble-t-il intentionnellement, la doctrine de la liberté du chrétien comme résultante de l'incarnation, en tant que le problème génétique concernant cette origine devient « secondaire » une fois que la loi morale soit *attestée* par la philosophie critique (v. la lettre à Jacobi du 30 août 1789, Br, AA 12: 76).

¹⁰⁵ RGV, AA 6: 43.

¹⁰⁶ L'interprétation cognitive de l'insondabilité est pourtant assez répandue (voir par ex. Bruch, *La philosophie religieuse de Kant*, 75).

de possibilité de la réalisation du souverain bien, est admise comme conséquence de la position de la liberté dans la recherche de ce fondement. Plus précisément, c'est la liberté *en tant que fondement de la réalité du souverain bien* qui pose le fondement du refus de la loi dans le regressus à l'infini : l'insondabilité n'est que le résultat critique d'une raison qui veut affirmer la liberté face à l'expérience de l'action mauvaise et donc au mal radical.¹⁰⁷ Selon la perspective kantienne, la liberté des êtres humains prend sa dimension avec l'admission de l'insondabilité du fondement du choix pour le mal : le regressus n'effraie pas la raison, qui s'est démontrée, avec l'entreprise critique, capable de tracer et de comprendre ses limites comme constitutives d'elle-même. Il s'agit de ces limites par rapport à la liberté pratique, et dans le cas du mal radical leur définition implique un pas ultérieur, parce que la raison, et précisément la raison pratique en tant que fondée sur la raison pure pratique, comme raison qui se charge (ou devrait se charger) de la pratique du bien dans le monde, ne se constitue proprement qu'*en prenant sur soi-même la responsabilité de l'absence d'un fondement du mal radical*, c'est-à-dire, du point de vue systématique, en admettant cette absence dans la doctrine philosophique de la religion même, en tant que partie du système adressée à définir les conditions de la réalisation du souverain bien dans le monde.¹⁰⁸ Cette prise de responsabilité, qui implique l'admission de l'insondabilité du mal radical, est la condition du « rétablissement de la disposition originnaire au bien dans sa force. »¹⁰⁹

¹⁰⁷ Cette conclusion avait été anticipée, bien que en forme cryptique, dans la note que Kant appose à la première occurrence du concept de « fondement » dans *Religion I* (RGV, AA 6: 21): « on est toujours renvoyé plus loin en arrière à l'infini dans la série des principes déterminants subjectifs » (RGV, AA 6: 21).

¹⁰⁸ Paul Ricoeur a lié la conception kantienne du « caractère inscrutable du mal moral » à celle du *Nichtig* proposé par Karl Barth : donc le mal comme « néant hostile à Dieu », et non purement privatif, comme il serait dans Leibniz et Hegel (Ricoeur, *Le mal*, 35) ; l'admission de l'inscrutabilité correspondrait donc à une perception du « fond démonique de la liberté humaine » (Ricoeur, *Le mal*, 29-30). Dans les philosophies du XX siècle on rencontre assez souvent la conception du mal comme abîme métaphysique (déjà après le 1918, v. par ex. Jaspers, "*Das radikal Böse bei Kant*"), mais elle est en vérité très éloignée de la position kantienne. Kant rejette le démonique dans l'ironie, car la radicalité du mal est dans le jugement de la raison pratique commune, qui accueille le mal comme *norme* de son état moral.

¹⁰⁹ RGV, AA 6: 44.

Bibliographie

Les œuvres d’Immanuel Kant sont citées par: Kants. *Gesammelte Schriften* Hrsg.: Bd. 1–22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ff. Lorsque l’édition française n’est pas indiquée, les traductions sont de l’auteur.

Abbréviations

AA: Akademie Ausgabe

Refl: Reflexion

Œuvres de Kant

GMS: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Fondation de la métaphysique des moeurs.*

IaG: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. Idée pour une histoire universelle du point de vue cosmopolitique.*

KpV: *Kritik der praktischen Vernunft. Critique de la raison pratique.*

KrV: *Kritik der reinen Vernunft. Critique de la raison pure.*

KU: *Kritik der Urteilskraft. Critique de la capacité du jugement.*

MS: *Metaphysik der Sitten. Métaphysique des moeurs.*

Religion: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. La religion dans le limites de la seule raison.* Traduction par Jean Gibelin révisée par Monique Naar, Paris: Vrin, 2010; et Traduction par Alain Renaut, Paris: PUF 2016.

SF: *Streit der Fakultäten. Le conflit des Facultés en trois sections. Deuxième section: Conflit de la Faculté de philosophie avec la Faculté de droit. Question renouvelée : le genre humain est-il en constant progrès vers le mieux ?*

Bibliographie secondaire

Allison, Henry. *Kant’s Theory of Freedom.* Cambridge University Press. 1990.

Anderson-Gold, Sharon. *Unnecessary Evil.* Albany: State University of New York Press, 2001.

Bohatec, Josef. *Die Religionsphilosophie Kants in der “Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft”.* Mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatisch Quellen. Hamburg: Hoffman und Campe, 1938; Hildesheim: Georg Olms, 1966.

Bruch, Jean-Luis. *La philosophie religieuse de Kant*. Paris: Aubier, 1968.

Caswell, Matthew. "Kant's Conception of the Highest Good. The *Gesinnung* and the Theory of Radical Evil". *Kant-Studien*, 97 (2006): 184-209.

Dalferth, Ingolf. "Radical evil and human freedom". In *Kant's Religion within the Boundaries of Mere Reason. A Critical Guide*, edited by Gordon E. Michalson, 57-78. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Di Giovanni, George. *Freedom and Religion in Kant and His Immediate Successors. The Vocation of Humankind, 1774-1800*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Firestone, Chris L., and Jacobs, Nathan. *In Defense of Kant's Religion*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 2008.

Fittbogen, Gottfried. "Kants Lehre vom radikale Bösen". *Kant-Studien*, 12 (1907): 303-360.

Foessel, Michaël. *Le scandale de la raison. Kant et le problème du mal*. Paris: Honoré Champion, 2010.

Forschner, Maximilian. "Über die verschiedenen Bedeutungen des "Hang zum Bösen"". In *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, herausgegeben von Otfried Höffe, 71-90. Berlin: Akademie, 2011.

Grandjean, Antoine. In Kant, *Sur l'échec de tout essai philosophique en matière de théodicée*, 7-68. Nantes: Éditions Cécile Defaut, 2009.

Gonnelli, Filippo. "Status hominum naturalis est status belli omnium in omnes. Lo Hobbes di Kant in una nota de *La religione entro i limiti della sola ragione*". *La Cultura* (2009): 481-491.

Gonnelli, Filippo. "Physico-théologie et éthico-théologie. Avec quelques observations sur la téléologie morale (§§ 84-86)". In *Le radici del senso. Un commentario sistematico della «Critica del Giudizio». Les Raíces del sentido. Un comentario sistemático de la «Crítica del Juicio»*, edited by Mariannina Failla and Nuria Sanchez Madrid, 423-472. Madrid: Alamanda, 2019.

Grimm, Stephen R. "Kant's Argument for Radical Evil". *European Journal of Philosophy*, 10 (2002): 160-177.

Horn, Christoph. "Die Menschliche Gattungsnatur: Anlagen zum Guten und Hang zum Bösen". In *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, herausgegeben von Otfried Höffe, 43-70. Berlin: Akademie, 2011.

Klemme, Heiner F.. "Die Freiheit der Willkür und die Herrschaft des Bösen. Kants Lehre vom radikalen Bösen zwischen Moral, Religion und Recht". In *Aufklärung und Interpretation: Studien zu Kants Philosophie un ihrem Umkreis*, herausgegeben von Heiner F. Klemme, Bernd Ludwig, Michael Pauen, Werner Stark, 125-151. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1999.

Jaspers, Karl. "Das radikal Böse bei Kant" (1935, non publié). In *Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze*, 90-114. München: Piper, 1951.

Palmquist, Steven R.. "Kant's Quasi-Transcendental Argument for a Necessary and Universal Evil Propensity in Human Nature". *The Southern Journal of Philosophy* (2008): 261-297.

Palmquist, Steven R. *Comprehensive Commentary on Kant's Religion Within the Bounds of Bare Reason*. Oxford: Wiley Blackwell, 2016.

Reboul, Olivier. *Kant et le problème du mal*. Montréal: Les presses de l'Université de Montreal, 1971.

Ricoeur, Paul. *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*. Genève: Labor et Fides, 1986.

Stangneth, Bettina. *Kultur der Aufrichtigkeit. Zum systematischen Ort von Kants Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2000.

Weil, Eric. "Le mal radical, la religion et la morale". In *Problèmes kantians*, 143-174. Paris: Vrin, 1970.

Wimmer, Reiner. *Kants kritische Religionsphilosophie*. Berlin-New York: De Gruyter, 2009.

Wood, Allen. *Kant's Moral Religion*. Ithaca-London: Cornell University Press, 1970.

Wood, Allen. *Kant's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Wood, Allen. "The Evil in Human Nature". In *Kant's Religion within the Boundaries of Mere Reason. A Critical Guide* edited by Gordon E. Michalson, 31-57. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Technische und moralische Kultur bei Kant

Stefan Klingner

Nicht selten wird inner- und außerhalb der Kantforschung den Überlegungen Kants zum Kulturbegriff eine moralphilosophische Attitüde zugesprochen. So heißt es etwa, dass im Kontext der kritischen Philosophie Kultur lediglich ein «Mittel der Verwirklichung der Moralität,»¹ Kants «Begründungsperspektive [...] von vornherein [...] eine praktisch-ethische bzw. rechtliche»² und Kulturphilosophie im Anschluss an Kant eine «praktische Disziplin»³ sei. Übersehen wird dabei, dass Kant dem Kulturbegriff zwar einige moralphilosophische Relevanz zuspricht, das durch diesen Bezeichnete aber ein genuiner Gegenstand der theoretischen Philosophie ist. Denn «Kultur» ist Kant zufolge zuerst einmal ein empirisches Phänomen, dessen philosophisch relevante Prinzipien und dessen normativer Charakter insofern theoretische sind, als sie nicht unmittelbar am emphatischen Freiheitsbegriff hängen, sondern eine spezifische Funktionalität theoretischer Vernunft und den Menschen als empirisches Wesen betreffen. Entsprechend thematisiert Kant «Kultur» vor allem im Kontext *naturteleologischer* Überlegungen, etwa bei der Frage nach einem «letzten Zweck,» dem Problem der Angabe charakteristischer «Anlagen der Menschengattung» oder der Deutung der Menschheitsgeschichte als eine mit der Zeit fortschreitende «Perfektionierung durch Kultur.»⁴ Die moralphilosophische Relevanz

¹ Dobrochtov, "Kants Teleologie," 23.

² Göller, "Kantische und nicht-kantische Elemente," 179. Vgl. auch Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, 103f.

³ Konersmann, *Kulturphilosophie*, 9.

⁴ Vgl. zum ersten bes. §§ 82 und 83 der dritten *Kritik*, zum zweiten bes. Abschnitt E der «Charakteristik» der *Anthropologie* sowie Abschnitt I des ersten Stücks der

des Kulturbegriffs verdankt sich dagegen erst dessen Finalisierung auf moralische Zwecke. Hierbei ist der für Kants praktische Philosophie maßgebliche Ausgangspunkt vom Freiheitsbegriff entscheidend, und er erlaubt Kant dann auch eine dezidiert *moralteleologische* Perspektive auf das durch den Kulturbegriff Bezeichnete. Aus dieser Perspektive erscheint «Kultur» einerseits als ethische Pflicht,⁵ andererseits als «Vorbereitung auf die Sittlichkeit.»⁶

Nimmt man die Zuordnung des kantischen Kulturbegriffs zur theoretischen Philosophie ernst und akzeptiert somit dessen technizistische Eigenart, dann muss allerdings Kants gelegentliche Rede von einer *moralischen* Kultur⁷ zumindest irritierend wirken.⁸ Denn erstens betrifft das mit dem kantischen Kulturbegriff Bezeichnete offenkundig lediglich das Verhältnis eines vernünftigen Subjekts zur (inneren und äußeren) empirischen Welt, mithin kann es nicht den Menschen als «moralisches Wesen» oder gar dessen «intelligiblen Charakter» betreffen; zweitens scheint die Idee einer moralischen Kultur nicht kompatibel mit Kants Konzeption (reiner) praktischer Vernunft zu sein, da Kultur die Fähigkeit zu Zwecksetzung und -verwirklichung betrifft, technische und pragmatische Bestimmungen aber in der kantischen Moralphilosophie keine wesentliche Rolle spielen dürfen; und drittens bringt Kant selbst seinen technizistischen Kulturbegriff nicht explizit in einen direkten Zusammenhang mit seinen Überlegungen zur moralischen Kultur bzw. Bildung.

Aus der skizzierten, in der Forschung kaum gängigen Perspektive auf Kants Kulturbegriff als Theoriestück theoretischen Philosophie und einer Kontrastierung mit Kants gelegentlicher Rede von moralischer Kultur erscheint es gewinnbringend, Kants Konzeptionen

Religionsschrift, zum dritten bes. Kants geschichtsphilosophische Aufsätze (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte* und *Mutmaßlicher Anfang*) sowie den 3. Abschnitt von *Über den Gemeinspruch* und den (ersten) «Zusatz» der *Friedensschrift*.

⁵ Vgl. jeweils den ersten Teil der Abschnitte V. und VIII. der «Einleitung» sowie die §§ 19–22 der *Tugendlehre*.

⁶ Düsing, *Die Teleologie in Kants*, 206. Vgl. auch Kants entsprechende Bemerkungen im Kontext seiner den Kulturbegriff betreffenden naturteleologischen Überlegungen z. B. in IaG, AA 08: 26.20–36; MAM, AA 08: 115.11–22; KU B 394, AA 05: 433.05–10 und B 395, 05: 433.30–36; TP, AA 08: 308.35–309.02; ZeF, AA 08: 360.12–362.11; Anth, AA 07: 329.28–330.02.

⁷ Vgl. bes. die „Methodenlehren“ der zweiten *Kritik* und der *Tugendlehre*, die die Pflicht zur moralischen Vollkommenheit betreffenden Abschnitte der *Tugendlehre* sowie einige Passagen in der *Religionsschrift*, der *Anthropologie* und der *Pädagogik*.

⁸ Vgl. etwa die Einschätzung in Beck, „Kant on Education.“

technischer und praktischer Vernunft einmal ausdrücklich gegeneinander zu stellen. Das verspricht insofern gewinnbringend zu sein, als damit einerseits eine Präzisierung des kantischen Kulturbegriffs und der mit ihm verbundenen, die kulturelle Welt des Menschen betreffenden Implikationen, andererseits ein besseres Verständnis von Kants Überlegungen zur moralischen Bildung einhergehen müsste. Die folgenden Überlegungen stellen den Versuch einer solchen Gegenüberstellung dar. Sie werden zeigen, dass im Rahmen der kritischen Philosophie Kants das mit der Wendung «technische Vernunft» Bezeichnete eine spezifische Funktionalität *theoretischer* Vernunft ist und als ein bestimmtes Vermögen den Menschen als *empirisches* Wesen betrifft. Es betrifft den Menschen als ein sich und seine Umwelt mit empirischen Mitteln *gestaltendes* Wesen. Bei dieser Gestaltung der (inneren und äußeren) empirischen Welt des Menschen fungiert der (ektypische⁹) Verstand als eine in der empirischen Welt wirkende Ursache. Sie selbst und ihre Produkte sind dann im Anschluss an Kant als «Kultur» zu bezeichnen.

Mit der Wendung «praktische Vernunft» wird dieses Verhältnis zwischen dem Menschen und dessen Welt dagegen gar nicht weiter thematisiert. Ihr Gegenstand ist vielmehr die (besondere) Gesetzmäßigkeit freien Willens, die Kant von Naturgesetzlichkeit – mithin auch von allem Empirischen – scharf abgrenzt. Praktische Vernunft ist somit weder mit dem Vermögen zu Zwecksetzung noch mit dem Vermögen zur Angabe von für eine Zweckverwirklichung angemessenen Mitteln gleichzusetzen. Sie ist vielmehr das Vermögen, frei zu sein – und d. h. Kant zufolge: praktischen Gesetzen entsprechend zu handeln und zu wollen. Dieses Vermögen zu kultivieren, ist selbst ein Gebot praktischer Vernunft. Das wird Subjekten wie dem Menschen, also sich und seine Umwelt mit empirischen Mitteln gestaltende Wesen, aber nur im Modus technischer Vernunft möglich sein. Schlagwortartig formuliert: Moralische Kultur ist eine von der (reinen) praktischen an die technische Vernunft adressierte Aufgabe. Als an diese adressierte Aufgabe müssen auch Grundformen und Grenzen moralischer Bildung und Kultivierung explizierbar sein. Und genau diese sind der Gegenstand von Kants gelegentlicher Rede von einer moralischen Kultur.

⁹ Vgl. zu diesem Terminus Cramer, *Nicht-reine synthetische Urteile a priori*, bes. 268–272.

Um die Gegenüberstellung von technischer und praktischer Vernunft und die skizzierten, mit ihr einhergehenden Präzisierungen zustande zu bringen, wird zuerst Kants Verwendung des Kulturbegriffs im Kontext seiner teleologischen Überlegungen vorgestellt (1.). Dabei wird sein Kulturbegriff als technizistischer verstanden und eine Trennung von theoretischen und moralischen Aspekten seiner anthropologischen und geschichtsphilosophischen Reflexionen vorgeschlagen. Im zweiten Abschnitt werden dann Kants Konzeptionen technischer und praktischer Vernunft gegeneinandergestellt, wobei vor allem die erste sowie wesentliche Unterschiede zwischen beiden im Mittelpunkt stehen werden (2.). Eine zum Teil eher thetisch und (unter exegetischen Gesichtspunkten) flüchtig anmutende Darstellung wird dabei nicht zu umgehen sein. Schließlich werden diese eher allgemeinen Bemerkungen am Beispiel von Kants irritierender Rede von einer moralischen Kultur konkretisiert (3.). Dafür werden einerseits Aufgabe und Methode moralischer Kultur herausgestellt und andererseits wird gezeigt, dass auch die moralisch motivierte Gestaltung des «Gemüts» bzw. «Charakters» vernünftiger Subjekte ein technisches Unternehmen ist und die sie thematisierenden Überlegungen somit der theoretischen Philosophie zuzuordnen sind.

1. Kultivierung, Zivilisierung und Moralisierung

Um den von Kant in seinen kritischen Schriften entwickelten Kulturbegriff einigermaßen präzise herausstellen zu können, bietet es sich an, mit dessen Verwendung im naturteleologischen Kontext zu beginnen. In seinen anthropologischen und geschichtsphilosophischen Überlegungen nimmt Kant den Kulturbegriff zumeist in einer sehr weiten Bedeutung. So heißt es etwa im letzten Stück der *Anthropologie*:

Die Summe der pragmatischen Anthropologie in Ansehung der Bestimmung des Menschen und die Charakteristik seiner Ausbildung ist folgende. Der Mensch ist durch seine Vernunft bestimmt, in einer Gesellschaft mit Menschen zu sein und in ihr sich durch Kunst und Wissenschaften zu cultiviren, zu civilisiren und zu moralisiren, wie groß auch sein thierischer Hang sein mag, sich den Anreizen der Gemächlichkeit und des Wohllebens, die er Glückseligkeit nennt, passiv zu überlassen, sondern vielmehr thätig, im Kampf mit den Hindernissen, die

ihm von der Rohigkeit seiner Natur anhängen, sich der Menschheit würdig zu machen.¹⁰

Kants Angabe des „Charakteristischen der Menschheit“ zufolge ist es die „Bestimmung des Menschen,“ sich zu kultivieren, zu zivilisieren und zu moralisieren. Relevant für das Folgende sind dabei vor allem zwei Punkte: Erstens ist die genannte Angabe das Ergebnis einer naturteleologischen Reflexion, und zweitens ist Kants Verwendung des Kulturbegriffs insofern mit Vorsicht zu begegnen, als dieser nicht bloß auf dasjenige bezogen werden darf, was hier als „kultivieren“ bezeichnet wird. Um zuerst den zweiten Punkt etwas deutlicher werden zu lassen, kann ein Zitat aus der kleinen Schrift *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* hilfreich sein. Dort gibt Kant in der Erläuterung zum «Siebenten Satz» die folgende Diagnose seiner Zeit:

Wir sind im hohen Grade durch Kunst und Wissenschaft *cultivirt*. Wir sind *civilisirt* bis zum Überlästigen zu allerlei gesellschaftlicher Artigkeit und Anständigkeit. Aber uns für schon *moralisirt* zu halten, daran fehlt noch sehr viel. Denn die Idee der Moralität gehört noch zur Cultur; der Gebrauch dieser Idee aber, welcher nur auf das Sittenähnliche in der Ehrliche und der äußeren Anständigkeit hinausläuft, macht bloß die Civilisirung aus.¹¹

Auch hier verwendet Kant die Unterscheidung zwischen Kultivierung, Zivilisierung und Moralisierung, wobei auch hier die in der *Anthropologie* gegebene Zuordnung zu verschiedenen „Anlagen“ des Menschen¹² im Hintergrund steht. Die der „technischen Anlage“ zugeordnete Kultivierung erfolgt durch „Kunst und Wissenschaft,“ die der „pragmatischen Anlage“ zugeordnete Zivilisierung führt zu „gesellschaftlicher Artigkeit und Anständigkeit,“ die der „moralischen Anlage“ zugeordnete Moralisierung betrifft dagegen nicht bloß das „Sittenähnliche,“ sondern das Sittliche im engen Sinn. Wie Kant im

¹⁰ Anth, AA 07: 324.33-325.04.

¹¹ IaG, AA 08: 26.20-26.

¹² Vgl. zu den drei spezifisch menschlichen „Anlagen“ Anth, AA 07: 322.13–324.32. Ihre Entwicklung bezeichnet Kant auch als „Geschicklichkeit,“ „Klugheit“ und „Weisheit“ (vgl. z. B. Anth, AA 07: 201.01–07, zudem Kants Unterscheidung verschiedener Arten von Imperativen z. B. in GMS 03: 416.18–20). Sh. zur Genese dieser – im Kontext der kritischen Moralphilosophie Kants lediglich moralanthropologisch relevanten – Dreiteilung die ausführliche Darstellung in Schwaiger, *Kategorische und andere Imperative*.

zweiten Zitat hervorhebt, „gehört“ dabei die „Idee der Moralität“ noch zur „Kultur,“ so dass Kultivierung qua Verwirklichung (und Verbesserung) der technischen Anlage nur *einen* Teil des mit dem Kulturbegriff Bezeichneten auszumachen scheint. Beachtet man zudem Kants Bestimmung der Zivilisierung als eine «gewisse Art von Cultur,»¹³ wird deutlich, dass der Kulturbegriff in seiner weitesten Bedeutung alle drei Aspekte einer Verwirklichung (und Verbesserung) der spezifisch menschlichen Anlagen – also Kultivierung, Zivilisierung und Moralisierung – umfasst.

Damit besteht die „Bestimmung des Menschen“ in deren Kultur qua «Perfectionirung»¹⁴ seiner „Anlagen.“ Diese Angabe der „Bestimmung des Menschen“ ist offenkundig eine naturteleologische. Denn sie ist eine *Ausdeutung* derjenigen „Anlagen“ des Menschen, durch die er sich «von allen übrigen Naturwesen kenntlich unter[scheidet].»¹⁵ Mittels reflektierender Urteilskraft wird die Frage nach der Stellung des «Menschen im System der lebenden Natur»¹⁶ dabei derart beantwortet, dass er sich als vernunftfähiges Wesen durch Verwirklichung (und Verbesserung) seiner „Anlagen“ zu einem vernünftigen Wesen entwickeln und sich auf diese Weise selbst einen „Charakter“ schaffen kann.¹⁷

Mit diesem naturteleologischen Ansatz knüpft Kant im letzten Teil der *Anthropologie* an seine allgemeine Bestimmung des Kulturbegriffs an, die er in § 83 der dritten *Kritik* gibt. Dort spezifiziert er seine im vorangegangenen Paragraphen gegebene Auszeichnung des Menschen als „letzter Zweck der Natur“¹⁸ folgendermaßen:

¹³ Päd, AA 09: 450.05. Vgl. z. B. auch Kants Bestimmung der (Welt-)Klugheit als «Geschicklichkeit eines Menschen, auf andere Einfluß zu haben, um sie zu seinen Absichten zu gebrauchen» (GMS, AA 04: 416.31–33 Anm).

¹⁴ Anth, AA 07: 322.10.

¹⁵ Anth, AA 07: 322.18. Im hier relevanten, letzten Teil der *Anthropologie* hat die Angabe der spezifisch menschlichen „Anlagen“ ihren Grund in der Frage nach dem „Charakteristischen“ der Menschheit. Diese Angabe ist insofern von derjenigen Angabe menschlicher „Anlagen“, die Kant in der *Religionsschrift* gibt, zu unterscheiden, als die zweite eine ausschließlich moralanthropologische ist, indem sie die „Anlage zum Guten“ und damit *ausschließlich* die auf den moralisch guten „Gebrauch des Begehrungsvermögens“ bezogenen „Anlagen“ thematisiert (vgl. RGV, AA 06: 26.01–28.24).

¹⁶ Anth, AA 07: 321 29f..

¹⁷ Vgl. Anth, AA 07: 321.29–35. Sh. ausführlicher zur Funktion reflektierender Urteilskraft für die Bestimmung des „Charakteristischen“ der Menschheit Klingner, *Technische Vernunft*, 46–49.

¹⁸ Vgl. KU, B 383, AA 05: 426.35–427.03.

Die Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken überhaupt (folglic in seiner Freiheit) ist die *Cultur*. Also kann nur die *Cultur* der letzte Zweck sein, den man von der Natur in Ansehung der Menschengattung beizulegen Ursache hat.¹⁹

Kultur ist dieser allgemeinen Bestimmung zufolge die Verwirklichung der Fähigkeit zu Zwecksetzung und Zweckverwirklichung – kurz: technischer Vernunft.²⁰ Dazu gehören, wie Kant dort weiter ausführt, sowohl „Geschicklichkeit“ als auch „Disziplin,“ also die Aktualisierung sowohl technischer Vernunft selbst als auch deren notwendiger Bedingung einer gezielten Distanzierung von Begierden.²¹ Die Fähigkeit, «sich überhaupt Zwecke zu setzen und [...] die Natur den Maximen seiner freien Zwecke überhaupt angemessen als Mittel zu gebrauchen»²², ist selbst dabei lediglich etwas, «was die Natur zu leisten vermag,»²³ also etwas dem Menschen Vorgegebenes, mithin eine „Anlage.“²⁴ Die Aufgabe ihrer Aktualisierung durch die Menschen resp. die menschliche Gattung ist dann das genuine Thema von Kants (gattungs-)anthropologischen und geschichtsphilosophischen Überlegungen. Denn ausgehend von der Tatsache einer bestimmten menschlichen „Anlage“ kann deren Aktualisierung in technischen, ökonomischen und zivilisatorischen Leistungen der Menschen als „Bestimmung des Menschen“ gedeutet werden, wobei die verschiedenen Leistungen als Etappen eines Fortschritts in der Entwicklung jener „Anlage“ verstanden werden können.

Ferner kann dieser Fortschritt auch noch als ein in *moralischer* Hinsicht relevanter gedeutet werden. Dazu wird die Entwicklung der natürlichen „Anlagen“ des Menschen als eine notwendige Bedingung für die Realisierung bestimmter moralischer Zwecke ausgegeben. Diese zweite, an moralischen Zwecken orientierte naturteleologi-

¹⁹ KU B 391, AA 05: 431.28–30.

²⁰ Vgl. auch Kants Formulierung in der sog. *Ersten Einleitung*, wo die «Caussalität der Vernunft von Objecten, die [...] zweckmäßig oder Zwecke heißen» (EEKU, AA 20: 234.31f.), als „technische Vernunft“ bezeichnet wird. Sh. dazu sowie zu einigen Überlegungen der hier angegebenen Exposition des kantischen Kulturbegriffs ausführlicher Klingner, *Technische Vernunft*, 19–26 und 41–49.

²¹ Vgl. KU B 392, AA 05: 431.35–432.04.

²² KU B 391, AA 05: 431.24–26.

²³ KU B 391, AA 05: 431.13f.

²⁴ Vgl. etwa RGV, AA 06: 28.08–24, wo als „vernünftige Anlage“ dasjenige bezeichnet wird, das „zur Möglichkeit der menschlichen Natur“ gehört.

sche Deutung ist wie die erste²⁵ ebenfalls insofern von „subjektiver“ Gültigkeit, als beide bloße Entwürfe der reflektierenden Urteilskraft sind²⁶ – allerdings solche, die Ausdeutungen von empirischen Tatsachen sind.²⁷ Kant zufolge ist dieses Vorgehen aber ausreichend für eine solche Darstellung des „Charakteristischen“ der Menschheit und ihrer Geschichte, die nicht nur mehr als ein bloßer «Entwurf zu einem Roman,»²⁸ sondern sogar «dem Menschen [...] erspießlich und dienlich zur Lehre und zur Besserung»²⁹ sein kann. Die anthropologischen und geschichtsphilosophischen Ausdeutungen der Tatsache, dass die Menschheit über bestimmte kulturelle Anlagen nicht nur verfügt, sondern sie auch sukzessive zu entwickeln scheint, haben demnach sowohl eine „empiriologische“³⁰ als auch eine didaktische Funktion.

Dieser weite, Kultivierung, Zivilisierung und Moralisierung umfassende Kulturbegriff birgt allerdings ein Problem in sich, das nicht

²⁵ Während die erste dieser teleologischen Reflexion, die Kant in den §§ 82 und 83 der dritten *Kritik* vorlegt, die Stellung des Menschen in der „Natur als teleologisches System“ betrifft, weist die zweite in ihrer Orientierung auf moralische Zwecke über die Natur hinaus. In der dritten *Kritik* selbst ist dieser Unterschied durch die terminologische Unterscheidung von „letztem Zweck“ und „Endzweck“ markiert (vgl. KU B 381f., AA 05: 426.07–21). Die Qualifikation des Menschen als zur Kultur befähigtes Naturwesen („letzter Zweck“) ist Kant zufolge zugleich die Angabe desjenigen, «was die Natur zu leisten vermag, um ihn [= den Menschen, S.K.] zu dem vorzubereiten, was er selbst thun muß, um Endzweck zu sein» (KU B 391, AA 05: 431.13–15). Wie Kant dann im § 84 ausführt, ist der Mensch ausschließlich qua «Subject[] der Moralität» (KU B 399, AA 05: 435.34) als „Endzweck“ zu bestimmen. Die Orientierung auf moralische Zwecke ist aber auch für Kants naturteleologische Reflexionen in seinen geschichtsphilosophischen Entwürfen relevant. Dort sind es vor allem die Rechtsideen einer „bürgerlichen Gesellschaft“ und eines „ewigen Friedens,“ die die moralische Maßgabe für die naturteleologische(n) Reflexion(en) abgeben (vgl. u. a. IaG, AA 08: 22.06–08, IaG, AA 08: 24.02–05, MAM, AA 08: 119.22f., MAM, AA 08: 121.30f., TP, AA 08: 310.30–311.06, Anth, AA 07: 331.03–30 sowie den gesamten (ersten) Zusatz zur *Friedenschrift*).

²⁶ Vgl. zur bloß „subjektiven“ Gültigkeit reflektierenden Urteilens und der (Natur-)Teleologie Abschnitt V der «Einleitung» und § 79 der dritten *Kritik*. Vgl. zum Entwurfscharakter naturteleologischen Reflektierens – im Unterschied zum Erkennenden sowie moralisch wertenden Bestimmen – auch Hiltcher, „Endliche Vernunft“, 309f.

²⁷ Kant verwendet dann auch in allen hier relevanten Texten einige Mühe darauf, die auszudeutenden (empirischen) Tatsachen eigens herauszustellen oder sie als solche zumindest zu plausibilisieren.

²⁸ MAM, AA 08: 109.07.

²⁹ MAM, 08: 123.05f.

³⁰ Vgl. zur Fundierungsfunktion der anthropologischen und geschichtsphilosophischen Reflexionen Kants für die historischen Wissenschaften etwa Flach, „Erreichung und Errichtung“.

erst aus der kritischen Philosophie Kants äußerlichen systematischen Überlegungen entwickelt, sondern bereits im Kontext der skizzierten naturteleologischen Deutungen konstatiert werden kann. Es betrifft das Verhältnis von Kultur qua Verwirklichung technischer Vernunft und der bereits genannten „Idee der Moralität.“ Denn gerade unter Beachtung des Unterschieds zwischen *natürlichen* „Anlagen“ bzw. Entwicklungen und deren Finalisierung auf *moralische* Zwecke bleibt der Zusammenhang zwischen dem empirischen Geschehen „Kultur“ und dessen intelligiblem Ziel „Moralität“ uneinsichtig. Unklar bleibt, ob und – wenn ja – inwiefern bestimmte empirische Ereignisse als Mittel für intelligible Zwecke verstanden werden können. Die Unklarheit in diesem Punkt lässt sich aber beheben, wenn (a) klar zwischen technisch-pragmatischer und moralischer „Anlage“ unterschieden und (b) der dezidiert theoretische Charakter auch der auf moralische Zwecke finalisierten gattungsanthropologischen und geschichtsphilosophischen Überlegungen Kants beachtet wird.

(a) *Technizistischer Kulturbegriff.* Stellt man Kants Angabe der „Bestimmung des Menschen“ als „Perfektionierung“ seiner technischen, pragmatischen *und* moralischen „Anlage“ vorerst beiseite und konzentriert sich allein auf die allgemeine Bestimmung des Kulturbegriffs in § 83 der dritten *Kritik*, kann die skizzierte moralteleologische Perspektive ausgeblendet werden. Der Kulturbegriff bezeichnet dann lediglich die Verwirklichung technischer Vernunft, mithin Geschicklichkeit (einschließlich Klugheit) und Disziplin. Er betrifft bloß das zweckgerichtete Handeln der Menschen sowie dessen Produkte.³¹ Nimmt man noch Kants Differenzierung der spezifisch menschlichen „Anlagen“ des Menschen hinzu, bereitet es keine Probleme, „Kultur“ als „Perfektionierung“ der technischen und pragmatischen „Anlage“ zu verstehen. Diese können – wie auch ihre Produkte – durch die Menschen gezielt entwickelt und verbessert werden. Kultur ist somit der Gebrauch technischer Vernunft und umfasst dasjenige, was Kant auch «Kunst» bzw. «Werk» nennt.³² Kaum damit zu vereinbaren scheint an dieser Stelle allerdings die „moralische Anlage“ bzw. die „Moralisierung“ als deren Kultur. Denn erstens scheint die Wendung „moralische Anlage“ lediglich die Tatsache zu bezeichnen, dass der Mensch «ein mit praktischem Vernunftvermögen und Bewußtsein der Freiheit seiner Willkür

³¹ Sh. dazu ausführlicher Klingner, *Technische Vernunft*.

³² Vgl. z. B. KU B 173, 05: 303.07–28.

ausgestattetes Wesen (eine Person)»³³ ist. Diese „Anlage“ betrafe damit aber ein anderes „Vermögen“ als das zu Zwecksetzung und -verwirklichung, nämlich das der Freiheit und „Zurechnungsfähigkeit.“³⁴ Dieses bloß technisch-pragmatisch zu perfektionieren, um sich *dadurch* zu „moralisieren,“ ist aber Kant zufolge unmöglich. Denn „Moralität“ setzt eine «*Herzensänderung*,» nicht bloß eine «*Änderung der Sitten*»³⁵ voraus. Entsprechend ist die bloße «*Besserung der Sitten*»³⁶ ein ungeeignetes – oder zumindest unzureichendes – Mittel für die Hervorbringung eines moralisch guten Charakters. Im Zusammenhang damit steht zweitens, dass „Moralisierung“ im Sinne einer Verwirklichung, Bildung, Entwicklung oder Verbesserung des Freiheitsvermögens gar keine Sache ist, die Gehalt technischer Sätze sein könnte. Denn diese geben die zur Hervorbringung eines Zweckobjekts hinreichenden Mittel an und setzen (empirische) Erkenntnis im Sinne von Erfahrungsurteilen über Kausalverhältnisse voraus.³⁷ Weder Freiheit noch die «Tiefe des Herzens (der subjective erste Grund [d]er Maximen)»³⁸ sind jedoch Gegenstände der Erfahrung. Entsprechend können sie nicht zum Gehalt von Erfahrungsurteilen über Kausalverhältnisse, mithin auch nicht zum Gehalt technischer Sätze gehören. Beide Punkte machen deutlich, dass die moralische „Anlage“ in einem anderen Verhältnis als die technisch-pragmatische zu dem mit dem Kulturbegriff Bezeichneten steht. Während Geschicklichkeit (und Klugheit) eben das ist, *was* und vor allem *mittels dessen* „kultiviert“ (und „zivilisiert“) wird, bleibt das Verhältnis zur moralischen „Anlage“ unbestimmt. Sie ist jedenfalls keine kulturelle „Anlage,“ sondern bestenfalls eine zu kultivierende. Es ist daher angemessen, den Kulturbegriff selbst in seiner spezi-

³³ Anth 07: 324.17f.

³⁴ Vgl. RGV 06: 26.10f. In der dortigen Anmerkung bringt Kant dann sogar die Vorstellung eines „allvernünftigsten Weltwesens“ ins Spiel, das zwar durch einen hohen Grad an Perfektionierung seiner „vernünftigen“ qua technisch-pragmatischen „Anlage“ ausgezeichnet ist, dem aber kein Freiheitsvermögen im engen Sinn zukommt (vgl. RGV 06: 26.21–36 Anm.). Ihm fehlt schlichtweg die „moralische Anlage.“ Sh. zu dieser Vorstellung Kants im Kontext seiner Rechtsphilosophie auch Klingner, „Rechtsgeltung und technische Vernunft bei Kant“.

³⁵ RGV 06: 47.11f. (beide Zitate).

³⁶ RGV 07: 48.18.

³⁷ Vgl. zu Kants Konzeption „technischer Sätze“ als „allgemeine Regeln der Geschicklichkeit“ v. a. «Anmerkung II» zu § 3 der zweiten *Kritik* (bes. KpV A 46f., 05: 25.37–26.02 zusammen mit 26.34–40 Anm.). Sh. zur Restriktion technischer Sätze auf bekannte (empirische) Kausalverhältnisse Klingner *Technische Vernunft*, 243–259.

³⁸ RGV 06: 51.15f.

fischen Bestimmtheit auf die Verwirklichung technischer Vernunft zu beschränken. Ob und – wenn ja – inwiefern die moralische „Anlage“ dennoch ein Gegenstand technischer Vernunft sein kann, hängt wesentlich davon ab, was unter einer solchen „Anlage“ genauer zu verstehen ist. Darauf wird zurückzukommen sein.

(b) *Kultur als Thema der theoretischen Philosophie*. Die vorgeschlagene Beschränkung auf einen technizistischen Kulturbegriff findet auch Bestätigung durch die Kenntnisnahme von Kants Einschätzung seiner gattungsanthropologischen und geschichtsphilosophischen Überlegungen als solche, die zur *theoretischen* Philosophie gehören. Sie sind «Weltkenntniß»³⁹ im Sinne der «systematische[n] Naturbeschreibung»⁴⁰ eines besonderen Teils der empirischen Welt. Entsprechend verfahren Kants anthropologische und geschichtsphilosophische Ausdeutungen der spezifischen kulturalen „Anlage“ des Menschen und deren sukzessiver Entwicklung derart, dass die «Perfectionirung des Menschen durch fortschreitende Cultur»⁴¹ mittels des Verweises auf eine Zweckkausalität beschrieben wird, deren Akteur nicht der Mensch selbst ist. Vielmehr bringt Kant in den relevanten Texten ausnahmslos einen „Plan der Natur,“ eine „Vorsehung“ bzw. „Naturabsicht“ ins Spiel.⁴² Dabei werden Kulturerzeugnisse der Menschen wie etwa Wissenschaft, schöne Kunst, Staatenbildung, Krieg oder Handel und die mit ihnen einhergehenden (technischen und pragmatischen) Entwicklungen als Wirkungen bloß „natürlicher“ Ursachen gedeutet, ohne auf ein freies und geplantes Wollen der Menschen Bezug nehmen zu müssen. Damit bestreitet Kant nicht, dass die Verwirklichung technischer Vernunft in verschiedenen Kulturerzeugnissen durch verschiedene Absichten einzelner bzw. mehrerer Subjekte verursacht ist. Er weist damit vielmehr nach, dass die Aktualisierung technischer Vernunft als ein von der Frage nach autonomer Urheberschaft, kurz: Moralität der menschlichen Akteure unabhängiges Geschehen beschrieben werden kann. Dadurch wird es ihm zudem möglich, nach der moralischen Relevanz dieses Geschehens zu fragen – ohne auf den (mutmaßlich) moralisch guten Charakter einzelner Subjekte verweisen zu müssen.

³⁹ Anth 07: 119.07 u. ö.

⁴⁰ ÜGTP 08: 161.20. Vgl. auch KU B 365, 05: 417.09.

⁴¹ Anth 07: 322.10f.

⁴² Vgl. z. B. Anth 07: 322.09, MAM 08: 120.28–121.05, IaG 08: 30.19, TP 08: 312.09, IaG 08: 18.08, KU B 394, 05: 433.05–08 sowie bes. ZeF 08: 360.12–362.18.

Mit der Frage nach der moralischen Relevanz des bloß als „natürlich“ genommenen Geschehens wird wiederum der maßgebliche *Zielpunkt* der teleologischen Überlegungen thematisiert, indem die technisch-pragmatische „Perfektionierung“ des Menschen als ein Mittel für die Realisierung moralischer Zwecke wie die Errichtung von Republiken oder die Vereinbarung eines globalen Rechtszustands gedeutet wird. Die Objektivität der jeweiligen moralischen Zwecke wird dabei aber nicht thematisiert oder gar infrage gestellt. Sie wird vielmehr vorausgesetzt.⁴³ Insofern die Gültigkeit moralischer Gebote Gegenstand der praktischen Philosophie ist, teleologische Reflexion aber zur theoretischen Philosophie gehört, ist dies auch ganz konsequent. Denn im Unterschied zur Moralphilosophie ist die teleologische Reflexion – auch als gattungsanthropologische und geschichtsphilosophische – auf eine Deutung *empirischer* Tatsachen beschränkt.

Die aus dem weiten, also Kultivierung, Zivilisierung und Moralisierung umfassenden Kulturbegriff resultierende Unklarheit mit Blick auf das Verhältnis von „Kultur“ und „Moralität“ lässt sich demnach dann beseitigen, wenn Kants Kulturbegriff technizistisch verstanden wird. Kultur ist damit die Gestaltung der empirischen Welt mittels technischer Vernunft (einschließlich ihrer Produkte). Mit Blick auf den Menschen selbst – als ein möglicher Gegenstand dieser Gestaltung – ist es besonders die Entwicklung von dessen technischer und pragmatischer „Anlage“, die Kant in seinen anthropologischen und geschichtsphilosophischen Überlegungen als Kultur (einschließlich Zivilisierung) versteht. *Ein* Zusammenhang dieser *technischen* Kultur mit „Moralität“ wird dann erst durch deren Finalisierung auf bestimmte moralische Zwecke hergestellt. Die Entwicklung der technisch-pragmatischen „Anlagen“ wird dabei moralteleologisch ausgedeutet, so dass sie auf die Realisierung moralischer Zwecke in der empirischen Welt zuläuft. Offen bleibt bei dieser Interpretationslage allerdings, ob und – wenn ja – inwiefern die von der Fähigkeit zu Zwecksetzung und -verwirklichung zu unterscheidende *moralische* „Anlage“ ein Gegenstand der Kultivierung qua technisches Gestalten sein kann. Um diese Frage zu beantworten, muss den teleologischen Überlegungen Kants vorerst nicht weiter nachgegangen werden. Stattdessen ist auf die je-

⁴³ Der Ausweis der Objektivität („praktischen Realität“) der genannten moralischen Zwecke ist nicht Aufgabe theoretischen Philosophierens, sondern gehört in die Moralphilosophie, genauer: in die Rechtslehre.

weilige spezifische Bestimmtheit technischer und praktischer Vernunft etwas näher einzugehen. Erst im Anschluss daran wird die Frage nach der Möglichkeit moralischer Kultur und besonders nach einer Kultivierung der moralischen „Anlage“ wieder aufgenommen.

2. Technische und praktische Vernunft

Obwohl es bereits bei flüchtiger Lektüre der Schriften Kants offensichtlich ist, dass dessen Konzeption praktischer Vernunft zumindest nicht auf ein instrumentelles Kalkül reduzierbar ist, kann die präzise Angabe des Unterschieds zwischen technischer und praktischer Vernunft einige Schwierigkeiten bereiten. Das liegt nicht zuletzt daran, dass Kant selbst keine ausgearbeitete Theorie technischer Vernunft vorgelegt hat.⁴⁴ Immerhin weist Kant gelegentlich ausdrücklich darauf hin, dass der Mensch ein wesentlich sowohl durch technische als auch durch praktische Vernunft ausgezeichnetes Wesen ist.⁴⁵ Weit häufiger verwendet Kant den Unterschied zwischen „technisch(-praktisch)“ und „(moralisch-)praktisch“ bei der Qualifikation von Urteilen und deren Geltungsgründen. Als prominente Stellen lassen sich etwa Kants Unterscheidung von technisch-praktischen Regeln und moralisch-praktischen Gesetzen im ersten Abschnitt der «Einleitung» der dritten *Kritik*⁴⁶ und seine wiederholte Disqualifikation technisch-praktischer Vernunft als Geltungs- und Verbindlichkeitsgrund von Pflichten in der *Metaphysik der Sitten*⁴⁷ anführen. Der wesentliche Punkt dabei ist, dass moralische Urteile, z. B. über Pflichten, im Unterschied zu technischen Urteilen, z. B. über für die Realisierung von Zwecken angemessene

⁴⁴ Wendungen wie „technische Vernunft“, „technisch-praktische Vernunft“ o. ä. verwendet Kant selbst nur vereinzelt (sh. bes. EEKU 20: 234.33, KU B 433, 05: 455.25f., MS 06: 384.01, MS 06: 387.09 und auch Anth 07: 271.17f.). Sh. für den Versuch einer Rekonstruktion von Kants Theorie technischer Vernunft Klingner, *Technische Vernunft*.

⁴⁵ Vgl. – neben den bereits genannten Angaben der verschiedenen „Anlagen“ des Menschen – z. B. KU B 433, AA 05: 455.25f. (dort: «in uns [ist] die moralisch-praktische Vernunft von der technisch-praktischen ihren Principien nach wesentlich unterschieden») sowie Anth, AA 07: 329.28–30 (dort: «mit erfindungsreicher, dabei auch zugleich mit einer moralischen Anlage begabte vernünftige Wesen»).

⁴⁶ Vgl. KU B XIII–XVI, AA 05: 172.14–173.36 – und auch bereits KpV A 46–48, AA 05: 25.37–26.40.

⁴⁷ Vgl. bes. MS, AA 06: 221.19–36 und 222.05–26 sowie die Bestimmung der Ethik als „objektive Zwecklehre“ im Unterschied zu einer „technischen“ bzw. „pragmatischen Zwecklehre“ in MS, AA 06: 385: 19–29.

Mittel, mit einem unbedingten Geltungsanspruch verbunden sind. Kant bezeichnet jene daher als „Gesetze,“ diese als bloße „Vorschriften“ oder „Ratschläge.“ Ebenso wie theoretische Urteile über Naturgesetze sind moralische Urteile also allgemein und notwendig. Im Unterschied zu theoretischen Urteilen betreffen sie allerdings die Willensbestimmung⁴⁸ – aber «ohne vorhergehende Bezugnehmung auf Zwecke und Absichten.»⁴⁹ Diese ist dagegen für technisch-*praktische* Urteile entscheidend, wobei deren «Prinzipien [...] gänzlich aus der theoretischen Erkenntniß der Natur hergenommen»⁵⁰ sind. Demnach sind theoretischer und praktischer Vernunft in gewisser Hinsicht eine gesetzliche Form, theoretischer und technischer Vernunft eine gewisse Bezogenheit auf Natur und technischer und praktischer Vernunft wiederum eine gewisse Relevanz für die Willensbestimmung gemeinsam. Für eine im vorliegenden Kontext hinlängliche Präzisierung dieser sehr groben Gegenüberstellung der drei genannten Arten von Vernunft darf es genügen, vor allem Kants Konzeption technischer bzw. technisch-praktischer Vernunft etwas näher vorzustellen. Dafür wird zuerst das Verhältnis zur theoretischen Vernunft erläutert, indem der Unterschied zwischen „Erkenntnis“ und „Hervorbringung“ (a) und die Abhängigkeit der objektiven Gültigkeit von Zweckvorstellungen und technischen Urteilen von theoretischer Erkenntnis (b) skizziert werden. Darauf wird das Verhältnis von technischer und praktischer Vernunft in den Blick genommen, indem die bloß hypothetische Geltung technisch-praktischer Regeln (c) und die Unabhängigkeit technischer Vernunft vom Freiheitsbegriff (d) herausgestellt werden.

(a) *Erkenntnis und Hervorbringung.* Für die Bestimmung des Verhältnisses von theoretischer und technischer Vernunft ist die Angabe des wesentlichen Unterschieds zwischen dem Anspruch auf (objektiv gültige) *Gegenstandserkenntnis* und der mit dem Zweckbegriff projek-

⁴⁸ Zwar betrifft die juridisch-moralische Beurteilung ausdrücklich nicht die Willensbestimmung, sondern lediglich die Handlungen vernünftiger Subjekte (vgl. u. a. MS, AA 06: 214.13–22). Doch werden auch hier die zu beurteilenden Subjekte als durch „freie Willkür“ ausgezeichnete verstanden. – Für die folgende Gegenüberstellung wird der Unterschied zwischen juridischen und ethischen Gesetzen nicht weiter berücksichtigt, da er lediglich die Spezifikation des allgemeinen moralischen Gesetzes betrifft und insofern hier nicht besonders relevant ist. Sh. zum Verhältnis von „Recht“ und technischer Vernunft bei Kant Klingner, „Rechtsgeltung und technische Vernunft bei Kant“.

⁴⁹ KU B XVI, AA 05: 173.35f.

⁵⁰ KU B XV, AA 05: 173.29f.

tierten Gegenstandshervorbringung hilfreich.⁵¹ Kant selbst formuliert diese Unterscheidung im § 10 seiner dritten *Kritik* in pointierter Weise folgendermaßen:

Wo [...] nicht etwa bloß die Erkenntniß von einem Gegenstande, sondern der Gegenstand selbst (die Form oder Existenz desselben) als Wirkung nur als durch einen Begriff von der letztern möglich gedacht wird, da denkt man sich einen Zweck.⁵²

Im Unterschied zur theoretischen Gegenstandsbestimmung („Erkenntnis“), bei der Begriffe lediglich als Erkenntnisgründe fungieren können, bezeichnet der Zweckbegriff als Grundbegriff der kantischen Konzeption technischer Vernunft genau den Fall, bei dem ein Gegenstand erst durch einen Begriff „möglich“ wird. Das Verhältnis zwischen Gegenstand und Begriff wird dabei als ein spezifisches Kausalverhältnis gedacht, so dass der Gegenstand als eine solche Wirkung bestimmt wird, die begrifflich antizipiert wird, als deren Ursache also – zumindest in einem gewissen Sinn – ein Begriff gelten kann.⁵³ Der Zweckbegriff ist dabei als ein von der Kausalitätskategorie abgeleiteter Verstandesbegriff a priori rekonstruierbar, der eine besondere Schematisierung impliziert.⁵⁴ Ihm kommt im Kontext technischen Entwerfens und Handelns objektive Realität durch das Vorhandensein vernünftiger Subjekte zu, die über ein begrifflich bestimmbares Begehungsvermögen verfügen. Während im Fall von „Erkenntnis“ Begriffe höchstens als erfahrungskonstituierende Gründe ihren Gegenstand „möglich machen,⁵⁵ wird mit dem Zweckbegriff genau der Fall gedacht, bei dem Begriffe ihren Gegenstand kausal, nämlich als ihre Wirkung bestimmen. Diese spezifische Funktionalität der Vernunft, bei der der (ektypische) Verstand als eine in der empirischen Welt wirkende Ursache fungiert, ist als „technische Vernunft“ zu bezeichnen.

⁵¹ Vgl. dazu ausführlicher Klingner, *Technische Vernunft*, 139–169, bes. 157f.

⁵² KU B 32, AA 05: 220.04–07.

⁵³ Vgl. auch Kants nur dem Wortlaut nach verschiedene Definitionen des Zweckbegriffs in KU B XXVIII, AA 05: 180.31f., KU B 32, AA 05: 219.31–220.03, KU B 45, AA 05: 227.14f., KU B 350, AA 05: 408.04–06, MS, AA 06: 381.04–06, MS, AA 06: 384.33f. und EEKU, AA 20: 236.04–07. Sh. dazu ausführlicher Klingner, *Technische Vernunft*, 62–81.

⁵⁴ Vgl. Klingner, *Technische Vernunft*, 170–214.

⁵⁵ Vgl. bes. KrV B 124f., AA 03: 104.06–17.

(b) *Theoretische Geltung technischer Begriffe und Urteile.* Wird ein Begriff als ein solcher gedacht, der den durch ihn bezeichneten Gegenstand als *seine* Wirkung setzt, ist er als Zweckvorstellung qualifiziert.⁵⁶ Zweckvorstellungen beziehen sich auf Gegenstände, die nicht erkannt, sondern hervorgebracht, d. h. in der empirischen Welt von einem (oder mehreren) Subjekt(en) kausal bewirkt werden sollen.⁵⁷ Für die Qualifikation von Begriffen als Zweckvorstellungen ist dabei nicht entscheidend, ob jene *tatsächlich* als «Bestimmungsgründe des Begehungsvermögens»⁵⁸ des (oder der) jeweiligen Subjekts (oder Subjekte) fungieren, sondern dass „Form“ und „Existenz“ des hervorzubringenden Gegenstands als durch die Zweckvorstellung wesentlich bestimmt gedacht werden.⁵⁹ Möglich ist dies, wenn mit der Zwecksetzung die für die Realisierung des Zweckobjekts angemessenen Mittel antizipiert werden. Das Zweckobjekt muss dafür nicht nur den „formalen Bedingungen der Erfahrung“ entsprechen, sondern und es müssen zudem für dessen Hervorbringung geeignete Regeln antizipiert werden.⁶⁰ Für diese Antizipation der Realisierung des Zweckobjekts ist die Bekanntschaft mit empirischen Gesetzen erforderlich, um den hervorzubringenden Gegenstand in der produktiven Einbildungskraft darstellen zu können. Mittels der technischen Darstellung des Zweckobjekts werden die für dessen Realisierung geeigneten Mittel in technischen Sätzen qua Konstruktionsregeln expliziert.⁶¹ Insofern diese Regeln von einem konkreten Subjekt zu befolgen sind, wenn es das entsprechende Zweckobjekt tatsächlich verwirklichen will, bilden sie die Grundlage für hypothetische Imperative.⁶² Das Wollen eines konkreten Subjekts

⁵⁶ Vgl. Klingner, *Technische Vernunft*, bes. 146–148, 157–165.

⁵⁷ Dieses Sollen kann, muss aber nicht eine moralische Normativität bezeichnen.

⁵⁸ KpV A 103, AA 05: 59.01f.

⁵⁹ Vgl. KU B 32, AA 05: 220.04–07. Diese Bestimmung muss eine der Kausalkategorie gemäße sein: Mit Blick auf die spezifische Form eines Zweckobjekts fungiert die Zweckvorstellung selbst als (innere) Ursache, indem sie «alles, was in ihm enthalten sein soll, a priori bestimmen muß» (KU B 290, AA 05: 373.07f.); mit Blick auf die Existenz eines Zweckobjekts fungiert die Zweckvorstellung selbst wiederum bloß als mittelbare Ursache des hervorgebrachten Produkts, indem sie «den Grund der Wirklichkeit dieses Objects enthält» (KU B XXVIII, AA 05: 180.31f.).

⁶⁰ Vgl. Klingner, *Technische Vernunft*, 152–154 und 262–274.

⁶¹ Vgl. dazu auch Kants Bemerkung zu technischen Sätzen in KpV A 46, AA 05: 26.34–40 Anm. sowie seine Überlegungen zum Konstruktions- und Darstellungsbegriff in KU B 255–258, AA 05: 351.23–353.12 und ÜE, AA 08: 192.24–37. Sh. dazu ausführlicher Klingner, *Technische Vernunft*, 223 und 243–259.

⁶² Sh. zum Verhältnis technisch-praktischer Regeln und hypothetischen Imperativen

ist dabei aber offenkundig nicht entscheidend für die objektive Gültigkeit der technisch-praktischen Regeln. Vielmehr ist es die objektive Gültigkeit der entsprechenden technischen Sätze, mithin die empirische Erkenntnis relevanter Kausalverhältnisse und deren gezielte Verwendung. Die Geltung technischer Urteile hat demnach ihren Grund in der technischen Vernunft als Variante theoretischer Vernunft.

(c) *Hypothetische Gültigkeit technisch-praktischer Regeln.* Damit ist klar angezeigt, warum Kant die technisch-praktischen Regeln «nur als Corollarien zur theoretischen Philosophie gezählt»⁶³ wissen will. Denn in ihrem Fall ist «der Begriff, der der Causalität des Willens die Regel giebt, ein Naturbegriff.»⁶⁴ Ihr Gehalt ist die Angabe geeigneter Mittel für die Realisierung eines Zwecks. Damit ist nicht eine bestimmte Zwecksetzung selbst, sondern die Herbeischaffung bzw. der Gebrauch bestimmter Mittel für den Fall, dass etwas als Zweck gesetzt wird, „geboten.“ Entsprechend können sie auch als Imperative formuliert werden, so dass sie an ein konkretes Subjekt (bzw. sein Wollen) adressiert sind.⁶⁵ Ihr hypothetischer Charakter betrifft dabei nicht ihre „Konsequenz,“⁶⁶ also den behaupteten Zusammenhang zwischen dem bestimmten Zweck und den für dessen Realisierung geeigneten Mitteln. Diese ist vielmehr – wie bei allen hypothetischen Urteilen – assertorisch.⁶⁷ Der hypothetische Charakter technisch-praktischer Regeln (und der entsprechenden „hypothetischen Imperative“) folgt vielmehr aus ihrem Vordersatz, der die Bedingung ihrer *praktischen* Gültigkeit angibt: das tatsächliche Wollen der Realisierung eines als Zweck gesetzten Gegenstands. Insofern technisch-praktische Regeln eine Handlungsanweisung für den Fall enthalten, dass etwas tatsächlich resp. absichtlich bewirkt werden soll, ist es nicht ihr „technischer Gehalt,“ sondern ihre Bezogenheit auf das Begehrungsvermögen als «eine von den mancherlei Naturursachen in der Welt,»⁶⁸ die ihnen ein problematisches Moment hinzufügt. Ihr „technischer Gehalt“ ist ebenso wie

Klingner, *Technische Vernunft*, 221–223.

⁶³ KU B XIII, AA 05: 172.26f.

⁶⁴ KU B XIII, AA 05: 172.12f.

⁶⁵ Sh. für eine genauere Unterscheidung technischer Sätze, technisch-praktischer Regeln und hypothetischer Imperative Klingner, *Technische Vernunft*, 216–226.

⁶⁶ Vgl. Log § 25, AA 09: 105.20–22 sowie Kants Erläuterung „hypothetischer Sätze“ in KrV B 98, AA 03: 89.01–06.

⁶⁷ Vgl. Log § 25 Anm. 2, AA 09: 105.28–30.

⁶⁸ KU B XII, AA 05: 172.04f.

die ihnen zugrundeliegende empirische Naturgesetzlichkeit ein bloßer Fall theoretischen Wissens. Ihre Vordersätze drücken dagegen (potentielle) Willensbestimmungen aus. Über diese lassen sich aber nur in zwei Fällen *a priori* gültige Aussagen treffen: entweder mit Blick auf einen Zweck, den jedes vernünftige (und endliche) Subjekt tatsächlich realisieren will, oder mittels Ausblendens der materialen Bestimmtheit des Wollens, also ausschließlich bezogen auf dessen Form. Der erste Fall ist aber Kant zufolge ebenfalls ungeeignet für die Angabe von praktischen Regeln bzw. Imperativen mit *kategorischer* Geltung. Zwar werde mit dem Begriff der Glückseligkeit ein «unvermeidlicher Bestimmungsgrund [d]es Begehungsvermögens»⁶⁹ vernünftiger (und endlicher) Subjekte bezeichnet. Allerdings sei dieser Begriff insofern unterbestimmt, als niemals sicher sei, ob das Wollen der Realisierung eines bestimmten Gegenstands auch tatsächlich jenem Zweck der «Beförderung der Glückseligkeit»⁷⁰ entspricht – „weil hierzu Allwissenheit erforderlich sein würde“⁷¹. Der zweite Fall ist dagegen derjenige, bei dem kategorische Urteile über die Willensbestimmung vernünftiger Subjekte möglich sind. Insofern diese aber ausschließlich die Form vernünftigen Wollens betreffen, sind sie «nicht bloß Vorschriften und Regeln in dieser oder jener Absicht, sondern [...] Gesetze»⁷² und betreffen somit gar nicht eine Angabe geeigneter Mittel für die Realisierung irgendeines Zwecks. Sie haben gar keinen technischen, sondern einen ausschließlich praktischen Gehalt.

(d) *Technische Vernunft und Freiheit*. Die gerade zitierte Wendung benutzt Kant zur Charakterisierung von Urteilen, bei denen «der Begriff, der der Causalität des Willens die Regel giebt»⁷³, nicht ein „Naturbegriff,“ sondern der „Freiheitsbegriff“ ist. Damit ist der Kant zufolge zentrale Begriff der gesamten praktischen Philosophie – und auch seiner Konzeption bloß praktischer Vernunft – angesprochen. Dass der hierbei relevante Freiheitsbegriff nicht nur ein negativer und auch nicht nur der der „praktischen,“ „komparativen“ oder „Willkürfreiheit“ sein kann⁷⁴, ist wesentlich für die Gegenüberstellung von technisch-prakti-

⁶⁹ KpV A 45, AA 05: 25.13f. Vgl. auch GMS 04: 415.28–35.

⁷⁰ GMS, AA 04: 415.34f.

⁷¹ GMS, AA 04: 418.23f.

⁷² KU B XVI, AA 05: 173.34f.

⁷³ KU B XIII, AA 05: 172.12f.

⁷⁴ Sh. zu den verschiedenen, in Kants Schriften verwendeten Freiheitsbegriffen und

scher und moralisch-praktischer Vernunft – und für die Einsicht in die Unabhängigkeit der ersten von demjenigen Freiheitsbegriff, der für die Qualifikation von Urteilen als kategorische Imperative relevant ist. Denn offenkundig setzt das Fungieren technisch-praktischer Vernunft zwar eine mögliche Distanzierung des Subjekts von seinen Begierden und insofern auch eine gewisse „Freiheit“ voraus. Die dabei vorausgesetzte, durch „Disziplin“ zu bewirkende Freiheit ist allerdings bloß die „praktische,“ „komparative“ oder „Willkürfreiheit:“ das «Vermögen, durch Vorstellungen von dem, was selbst auf entferntere Art nützlich oder schädlich ist, die Eindrücke auf unser sinnliches Begehungsvermögen zu überwinden.»⁷⁵ Die Frage, «ob reine Vernunft zur Bestimmung des Willens *für sich allein* zulange»⁷⁶, ist dagegen für das Fungieren technisch-praktischer Vernunft und erst recht für die Gültigkeit von Zweckurteilen, technischen Sätzen, technisch-praktischen Regeln und hypothetischen Imperativen schlichtweg irrelevant. Sie ist jedoch Kant zufolge die entscheidende für die praktische Philosophie, mithin für eine Konzeption praktischer Vernunft. Denn erst wenn sichergestellt werden kann, dass «reine Vernunft wirklich praktisch ist»⁷⁷, sind auch kategorische Urteile über die Willensbestimmungen (und „freien“ Handlungen) vernünftiger Subjekte als unbedingt geltende Imperative legitimierbar. Denn solche moralischen Urteile *in sensu stricto* betreffen ausschließlich vernünftige Subjekte als *autonome* Wesen. Sie drücken Regeln für deren begrifflich bestimmbares Begehungsvermögen aus, deren Gehalt nicht auf naturgesetzliche Verhältnisse reduzierbar ist, sondern die dessen *ausschließliche* Bestimmbarkeit durch Vernunft thematisieren. In ihrem Fall wird von allen empirischen („natürlichen“) Bedingungen abgesehen, damit sie als nicht-natürliche und zugleich allgemeine und notwendige Regeln (Gesetze) für das begrifflich bestimmbare Begehungsvermögen gelten können. Genau von dieser für moralische Gesetze konstitutiven Bezogenheit auf das Wollen (und Handeln) kann wiederum im Fall technischer Vernunft noch abstrahiert werden. Dies zeigt sich an Zweckurteilen und technischen Sätzen, die lediglich Zwecksetzungen und die mit Blick auf

den mit ihm gelegentlich verbundenen Missverständnissen in der Kantforschung ausführlicher Ludwig, „Positive und negative Freiheit“.

⁷⁵ KrV B 830, AA 03: 521.16–19.

⁷⁶ KpV A 30, AA 05: 15.16f., Hv. S.K.

⁷⁷ KpV A 3, AA 05: 03.11.

ihre mögliche objektive Gültigkeit notwendige Antizipation der Mittel thematisieren und technisch-praktischen Regeln, mithin auch dem theoretischen Gehalt hypothetischer Imperative zugrunde liegen. Wie bereits erwähnt, ist für deren theoretische Gültigkeit die Bezugnahme auf das Begehungsvermögen überflüssig.

Kants Konzeption technischer bzw. technisch-praktischer Vernunft bestimmt diese demnach als einen Typus theoretischer Vernunft. Die für seine praktische Philosophie wesentlichen Lehrstücke von Freiheit qua Autonomie, von der gesetzlichen Form kategorischer Imperative und der ihr eigenen Geltungsdifferenz „gut-böse“ bzw. „legal-illegal“ sind für jene unerheblich. Zwar ist das Thema der kantischen Konzeption technischer Vernunft nicht Erkenntnis, sondern „Hervorbringung“ qua Gestaltung der empirischen Welt. Diese setzt aber (theoretische) Erkenntnis voraus und wendet sie lediglich an. Bloß als technisch-praktisches Subjekt betrachtet, kann dem konkreten zwecksetzenden und zweckverwirklichenden Subjekt die Art der Bestimmungsgründe seines Wollens (sinnliche Triebfedern oder „reine Vernunft“) ebenso gleichgültig sein wie das Wollen anderer vernünftiger Subjekte. Sie sind für es lediglich klugerweise einzukalkulierende Faktoren für die Realisierung eines als Zweck gesetzten, mithin zu verwirklichenden Gegenstands. Sobald allerdings die Frage nach der von „natürlichen“ Bedingungen unabhängigen Gesetzlichkeit *seines* Wollens (und Handelns) aufkommt, wird das konkrete zwecksetzende und zweckverwirklichende Subjekt nicht umhinkommen, die Art der Bestimmungsgründe seines Wollens sowie das Wollen anderer vernünftiger Subjekte in den Blick zu nehmen – und dabei Begriffe wie „Zurechenbarkeit“, „praktisches Gesetz“ oder „Erlaubnis“ bzw. „Verbot“ usw. verwenden zu müssen. Denn die Beantwortung der Fragen, ob seine Handlungsvorhaben aus dem eigenen Wollen und nicht ausschließlich aus seinen „natürlichen“ Bedingungen resultieren und ob sie gegenüber anderen Subjekten berechtigte sind, muss auf den Begriff praktischer Gesetze und den Freiheitsbegriff rekurrieren.

Mit Blick auf das einzelne vernünftige Subjekt wird die Unterscheidung zwischen technisch-praktischer und moralisch-praktischer Vernunft vielleicht noch deutlicher, wenn Kants Maximenbegriff in die Überlegungen einbezogen wird. Auch als technisch-praktisches⁷⁸ kann und wird das einzelne Subjekt seine Begierden bzw. Neigung-

⁷⁸ Vgl. Klingner, *Technische Vernunft*, 301f.

gen mittels Maximen (als „subjektive praktische Grundsätze“⁷⁹) strukturieren, indem es jene «durch Vernunft vorstellt» und dadurch ein «Interesse»⁸⁰ entwickelt. Als ein solches Maximen bildendes und sein Handeln an ihnen ausrichtendes Subjekt hat es Kant zufolge einen „Charakter.“⁸¹ Der Vergleich der zu „Interessen“ entwickelten Begierden erlaubt dem einzelnen Subjekt dabei sowohl die Distanzierung von seinen ihn unmittelbar motivierenden „Triebfedern“ als auch ihre Abwägung gegeneinander und damit ihre Hierarchisierung untereinander. Diese Distanzierungs-, Abwägungs- und Hierarchisierungsleistung ist insofern eine Funktion technisch-praktischer Vernunft,⁸² als sie lediglich die Disziplinierung der subjektiven Bestimmungsgründe des Begehungsvermögens bzw. des Umgangs mit ihnen ist. Die Bildung von Maximen qua Charakterbildung kann demnach zuerst einmal bloß als Selbstdisziplinierung des einzelnen wollenden Subjekts mittels technisch-praktischer Vernunft verstanden werden. Dass diese Selbstdisziplinierung geschickt verfeinert werden kann und in pragmatischer Hinsicht eine empfehlenswerte Sache ist, steht außer Frage. Ihre Kultivierung erlaubt es, Interessen klar herauszustellen und die mit ihnen verbundenen Zwecke in möglichst effizienter Weise zu realisieren. Damit ist allerdings nichts über die objektive Gültigkeit der jeweiligen Regeln entschieden, die den Gehalt der Maximen als „praktische Grundsätze“ ausmachen. Ob die jeweiligen, als für das eigene Handeln gültig angenommenen Regeln allgemeine und in gewisser (nämlich praktischer) Hinsicht notwendige sind, dass es mithin nicht nur richtig resp. „nützlich,“ sondern (objektiv) geboten resp. „gut“ ist, sie sich als Maximen zu eigen zu machen und

⁷⁹ Vgl. bes. KpV A 35, AA 05: 19.07–10 oder auch GMS, AA 04: 420.36–421.28 Anm.

⁸⁰ KpV A 141, AA 05: 79.19–22 (beide Zitate).

⁸¹ «Einen Charakter [...] zu haben, bedeutet diejenige Eigenschaft des Willens, nach welcher das Subject sich selbst an bestimmte praktische Principien bindet, die er sich durch seine eigene Vernunft unabänderlich vorgeschrieben hat» (Anth, AA 07: 292.06–09; vgl. auch KpV A 271, AA 05: 152.24–27, wo Kant allerdings die „Gründung“ eines Charakters von einem „reinen moralischen Bewegungsgrund“ abhängig macht). Sh. zu Kants Maximenbegriff und dessen Zusammenhang mit dem Begriff „Charakter“ etwa Albrecht, „Kants Maximenethik“, bes. 142–146 und zu Kants Charakterbegriff ausführlich Munzel, *Kant's Conception of Moral Character*, bes. chap. 1 und 2.

⁸² Vgl. z. B. auch Konhardt, *Die Einheit der Vernunft*, der die «Transformation der Triebfeder in ein Interesse [...] eine Leistung der technisch-praktischen Vernunft» (210) nennt, oder Willaschek, *Praktische Vernunft*, demzufolge eine «Maxime [...] eine technische Regel, an der man ein Interesse nimmt» (74), ist.

ihnen zu folgen, kommt aus dieser (technisch-praktischen) Perspektive noch gar nicht in den Blick.

Dagegen ist die Frage, wie «ein vernünftiges Wesen sich seine Maximen als praktische allgemeine *Gesetze* denken soll»⁸³, aus der Perspektive der praktischen Philosophie zentral. Denn sie betrifft den moralphilosophisch relevanten Punkt des eher anthropologischen Themas der Bildung von Maximen qua Charakterbildung. Die mögliche Qualifikation von Maximen als objektiv gültige Grundsätze, mithin Gesetze, ist es sogar, die in gewisser Weise der kritischen *praktischen* Philosophie insgesamt zugrunde liegt. Sie erst erlaubt nämlich eine Konzeption reiner praktischer – und eben nicht „bloß“ technisch-praktischer – Vernunft, indem sie solche Gesetze des Wollens (und Handelns) zu denken erlaubt, deren Geltungsgrund ausschließlich die Vernunft ist. Die (objektive) Gültigkeit dieser praktischen Gesetze ist insofern nicht durch die materiale Bestimmtheit des jeweiligen Wollens bedingt, als es allein «*die bloße Form des Gesetzes*»⁸⁴ ist, die ihre eigentümliche Bestimmtheit ausmacht. Und entsprechend wird *im Kontext der praktischen Philosophie* das Begehungsvermögen vernünftiger Subjekte als einerseits „unabhängig von empirischen Bedingungen“ und andererseits dennoch gesetzlich bestimmbar, kurz: als *freier Wille* gedacht.⁸⁵ Nur dadurch wird es möglich, «eine ganz besondere Art von Vorschriften“ zu thematisieren, die „neben dem theoretischen Theile der Philosophie für sich ganz allein einen anderen Theil unter dem Namen der praktischen Philosophie fordern.»⁸⁶

Dass diese „besondere Art von Vorschriften“ trotz ihres Gesetzescharakters als (kategorische) Imperative zu formulieren sind, ist bekanntlich der Eigenart des Menschen geschuldet, «bei dem Vernunft nicht ganz allein Bestimmungsgrund des Willens ist.»⁸⁷ Im Fall des Menschen darf bereits nicht von einer Übereinstimmung seiner Handlungen mit seinen Maximen noch weniger aber von einer Übereinstimmung seiner Handlungen und selbst seiner Maximen mit den praktischen Gesetzen ausgegangen werden. Insofern das menschliche

⁸³ KpV A 48, AA 05: 27.03f. Hv. S.K.

⁸⁴ KpV A 55, AA 05: 31.12.

⁸⁵ Vgl. Kants Argumentation in den §§ 5–7 der zweiten *Kritik*, wo Kant die wechselseitige Bezogenheit von „Freiheit“ und „praktischem Gesetz“ herausstellt und zur Grundlage der praktischen Philosophie erklärt.

⁸⁶ KU B XV, AA 05: 173.19–25.

⁸⁷ KpV A 36, AA 05: 20.08f.

Begehrungsvermögen „eine pathologisch affizierte Willkür“⁸⁸ ist, kann eine solche Übereinstimmung der Handlungen und Maximen mit den praktischen Gesetzen nicht als *gegeben* gelten. Sie muss vielmehr erst bewerkstelligt werden. Da sie aber vonseiten der praktischen Vernunft gefordert, also moralischer Zweck ist, besteht der Bedarf an ihrer gezielten Hervorbringung. Es besteht der Bedarf an moralischer Kultur.

3. Moralische Kultur

Nach der Gegenüberstellung von technisch(-praktisch)er und (moralisch-)praktischer Vernunft ist auf Kants anthropologische Unterscheidung zwischen einer technisch-pragmatischen und einer moralischen „Anlage“ zurückzukommen. Denn Kants gelegentliche Rede von einer moralischen Kultur zielt besonders auf die Kultivierung dieser „Anlage“ und damit auf das angesprochene Problem einer technischen Gestaltung des menschlichen Begehrungsvermögens mit dem Ziel der Übereinstimmung von Handlungen und Maximen mit praktischen Gesetzen ab. Das mit der Wendung „moralische Kultur“⁸⁹ angezeigte Problem ist das einer «Gründung und Cultur ächter moralischer Gesinnungen,»⁹⁰ einer «Cultur der Moralität»⁹¹ bzw. einer «Cultur der Tugend.»⁹² Es lässt sich auf die Frage zuspitzen, «wie man [...] die objectiv praktische Vernunft auch subjectiv praktisch machen könne.»⁹³ Und diese Fragestellung setzt – als anthropologische – offenkundig eine entsprechende „Anlage“ aufseiten des adressierten Subjekts voraus.

Dabei scheint es, als wolle Kant mit dem Herausstellen der „moralischen Anlage“ als einer von der technischen und pragmatischen zu unterscheidenden, dritten spezifisch menschlichen „Anlage“ bloß eigens darauf hinweisen, dass es dem einzelnen Subjekt möglich sein

⁸⁸ Vgl. u. a. KpV A 36, AA 05: 19.17, KpV A 57, AA 05: 32.26f. sowie auch MS, AA 06: 213.32–35 u. ö.

⁸⁹ Kant selbst verwendet die Wendung „moralische Kultur“ wörtlich nur spärlich und in recht unterschiedlichen Kontexten (vgl. etwa SF, AA 07: 64.15–25 und 92.15–21, Päd, AA 09: 469.25–470.05, 480.07–15 und 481.03–09, Anth, AA 07: 328.04–07 oder auch bloß beiläufig wie etwa in Anth, AA 07: 279.12–14).

⁹⁰ KpV A 272, AA 05: 153.11.

⁹¹ MS, AA 06: 392.20.

⁹² MS, AA 06: 484.30.

⁹³ KpV A 269, AA 05: 151.11f.

muss, sich «reiner praktischer Gesetze bewußt [zu] werden,»⁹⁴ um sich als freies Subjekt verstehen zu können. Bei genauerer Lektüre der entsprechenden Passagen in der *Anthropologie* und auch der *Religionschrift*⁹⁵ ist dies aber nur *ein* Aspekt dessen, was der kantische Begriff „moralische Anlage“ bezeichnet. Hinzu kommt ein weiterer Aspekt, der eine besondere *Wirkung* des „Bewusstseins“ praktischer Gesetze auf das „Gemüt“ empirischer Subjekte betrifft: die «Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz, *als einer für sich hinreichenden Triebfeder der Willkür.*»⁹⁶ Es ist demnach weder die bloße Fähigkeit, praktische Gesetze erkennen zu können, noch die bloße Fähigkeit, im Fall einer solchen Erkenntnis ein bestimmtes (moralisches) Gefühl haben bzw. entwickeln zu können, die die „moralische Anlage“ des Menschen ausmachen. Dem Menschen ist vielmehr insofern eine solche eigens herauszustellende „Anlage“ zuzuschreiben, als er Kant zufolge für das mit der Erkenntnis praktischer Gesetze einhergehende Gefühl *auf eine bestimmte Weise* „empfänglich“ ist – und zwar so, dass dieses Gefühl zugleich hinreichend sein *kann*, gesetzestaugliche Maximen bilden und auch befolgen zu können.⁹⁷ Genau diese Fähigkeit ist der Gegenstand moralischer Kultur. Und die gezielte Verwirklichung und Verbesserung der Fähigkeit, allein durch die Erkenntnis praktischer Gesetze und das damit einhergehende Gefühl dazu gebracht werden zu können, gesetzestaugliche Maximen bilden und befolgen zu können, ist die genuine Aufgabe moralischer Kultur.

Damit liegt die Annahme nahe, dass moralische Kultur vor allem das „Gemüt“ vernünftiger Subjekte, mithin auch bloß deren *empirischen* Charakter betrifft. Bei der Durchsicht der entsprechenden Überlegungen Kants in den „Methodenlehren“ der zweiten *Kritik* und der *Tugendlehre* sowie einiger Passagen der *Pädagogik* und der *Religionschrift* wird diese Annahme bestätigt. Dabei können vier „Stufen“ moralischer Kultur unterschieden werden.⁹⁸ Der ersten beiden betreffen

⁹⁴ KpV A 53, 05: 30.04.

⁹⁵ Vgl. Anth, AA 07: 324.12–32 und RGV, AA 06: 27.27–28.07.

⁹⁶ RGV, AA 06: 27.28f. Vgl. auch Anth, AA 07: 324.17–21 (dort: «ein mit praktischem Vernunftvermögen und Bewußtsein der Freiheit seiner Willkür ausgestattetes Wesen (eine Person) sieht sich in diesem Bewußtsein selbst [...] im Gefühl (welches dann das moralische heißt), daß ihm, oder durch ihn Anderen recht oder unrecht geschehe»).

⁹⁷ Vgl. nochmals bes. RGV, AA 06: 27.27–28.07, aber auch Anth, AA 07: 324.17–21.

⁹⁸ Die genannte Differenzierung und Reihung ist keine, die Kant selbst anführt, sondern wird hier nur zur Verdeutlichung vorgeschlagen. Die folgenden Erläuterungen

zwei notwendige Bedingungen für die „Gründung“ eines moralisch guten Charakters: das Vorhandensein von Maximen (a) und die Erkenntnis praktischer Gesetze (b). Der dritte Schritt betrifft die „Gründung“ selbst, also die Bildung entsprechender gesetzestauglicher Maximen (c), wovon als vierter noch die „Kultivierung“ qua Erhaltung eines moralisch guten Charakters (d) unterschieden werden kann. Allen vier „Stufen“ der kantischen Konzeption moralischer Kultur ist es eigen, dass sie ausschließlich den empirischen Charakter des moralisch zu kultivierenden Subjekts zum Gegenstand haben:

(a) *Maximenbildung*. Eine wesentliche notwendige Bedingung für die Erfüllbarkeit der Aufgabe moralischer Kultur aufseiten des moralisch zu kultivierenden Subjekts ist offenkundig das Vorhandensein von Maximen. Nur im Fall eines seinem Handeln Maximen zugrunde legenden Subjekts kann überhaupt nach einer Übereinstimmung seiner Maximen mit praktischen Gesetzen gefragt werden. Und nur ein seinem Handeln Maximen zugrunde legendes Subjekt ist als ein sich und sein Handeln vernünftig gestaltendes Subjekt qualifiziert. Entsprechend wird es in einem ersten, wenn man so will: propädeutischen Schritt moralischer Kultur darum gehen müssen, überhaupt Maximen zu bilden und sie dem eigenen Handeln zugrunde zu legen. Kant hebt dies auch eigens hervor. So heißt es etwa in der *Pädagogik* mit Blick auf die moralische Erziehung von Kindern unmissverständlich: «Die moralische Cultur muß sich gründen auf Maximen [...]. Man muß dahin sehen, daß das Kind sich gewöhne, nach Maximen und nicht nach gewissen Triebfedern zu handeln.»⁹⁹

(b) *„Erkenntnis“ praktischer Gesetze*. Der zweite, ebenfalls eine notwendige Bedingung für die „Gründung“ eines moralisch guten Charakters darstellende Schritt besteht dann darin, das moralisch zu kultivierende Subjekt mit den praktischen Gesetzen vertraut zu machen. Dadurch wird es in die Lage versetzt, solche Maximen bilden (und befolgen) zu können, die mit den praktischen Gesetzen übereinstim-

dienen auch lediglich der Einordnung und Systematisierung der kantischen Überlegungen zum Problem einer moralischen Kultur des einzelnen Subjekts. In den letzten Jahren sind einige detaillierte Untersuchungen zu diesem Themenbereich erschienen, auf die hier lediglich verwiesen werden kann: die ausführliche Studie zu Kants *Pädagogik* in Munzel, *Kant's Conception of Pedagogy*, der Kommentar zur „*Methodenlehre*“ der *Tugendlehre* in Dörflinger, „*Ethische Methodenlehre*“ sowie die vorgeschlagene Unterscheidung verschiedener Typen moralischer Bildung bei Kant in Sticker, „*Educating the Common Agent*“.

⁹⁹ Päd, AA 09: 480.07–10. Vgl. auch Päd, AA 09: 475.23–32.

men. Kant nennt in diesem Kontext einerseits den „moralischen Katechismus“ der das «erste und nothwendigste *doctrinale* Instrument [...] für den noch rohen Zögling»¹⁰⁰ sei. Er ist Kant zufolge dadurch ausgezeichnet, dass durch gezieltes Fragen dem moralisch zu kultivierenden Subjekt eine sukzessive Erkenntnis praktischer Gesetze ermöglicht werden soll.¹⁰¹ Diese ethische Didaxe wird andererseits ergänzt durch den ersten Teil der von Kant in der zweiten *Kritik* vorgestellten «Methode der Gründung und Cultur ächter moralischer Gesinnung»¹⁰². Hierbei geht es um die Beurteilung eigenen und fremden Handelns nach den Maßstäben moralisch-praktischer Vernunft.¹⁰³ Diese sei zuerst einmal gewohnheitsmäßig einzuüben, wobei diese Einübung um die Verbindlichkeitsfrage erweitert werden solle, so dass wesentliche von unwesentlichen Pflichten unterschieden werden können. Schließlich sei besonders danach zu fragen, ob die beurteilten Handlungen bloß gesetzeskonform oder auch um der praktischen Gesetze willen geschehen seien. Die Befolgung dieser „technischen Anleitung“ zur Kultivierung der moralischen Beobachtungsgabe macht Kant zufolge das moralisch zu kultivierende Subjekt nicht nur mit den Gesetzen vertraut, sondern erzeuge bereits ein Interesse an den praktischen Gesetzen und ihnen gemäßen Handlungen.¹⁰⁴

(c) *Ausbildung der moralischen „Anlage.“* Das Vorhandensein von Maximen und das Vertrautsein mit praktischen Gesetzen und ihnen gemäßen Handlungen sind allerdings lediglich notwendige „Vorstufen“ der moralischen Kultur, also der „Gründung“ und „Kultivierung“ eines moralisch guten Charakters. Sie ermöglichen zwar die Kultivierung der Fähigkeit, durch die Erkenntnis praktischer Gesetze und das damit einhergehende Gefühl dazu gebracht werden zu können, gesetzes-taugliche Maximen bilden und befolgen zu können. Sie sind aber noch nicht die gebotene Ausbildung der „moralischen Anlage“ selbst. Kant schlägt daher mit dem zweiten Teil seiner „Methode“ moralischer Kul-

¹⁰⁰ MS, AA 06: 478.28f.

¹⁰¹ Vgl. MS, AA 06: 479.05–18. Dort hebt Kant auch hervor, dass der Inhalt des moralischen Katechismus aus „der gemeinen Menschenvernunft“ hergeleitet werde, indem der Lehrende ihn «aus der Vernunft des Lehrlings methodisch auslockt.»

¹⁰² KpV A 272, AA 05: 11. Diese „Methode“ stellt Kant dann einige Absätze später, in KpV A 284–288, AA 05: 159.18–161.24, vor.

¹⁰³ Vgl. den ersten der beiden die „Methode“ vorstellenden Absätze (KpV A 284f., AA 05: 159.18–160.13).

¹⁰⁴ Dieses Interesse ist allerdings noch kein genuin moralisches, sondern Kant zufolge eher ästhetischer Art (vgl. KpV A 285f., AA 05: 160.14–26).

tivierung die „Übung“ darin vor¹⁰⁵, in einer «lebendigen Darstellung der moralischen Gesinnung an Beispielen die Reinigkeit des Willens bemerklich zu machen.»¹⁰⁶ Dadurch werde die Aufmerksamkeit des moralisch zu kultivierenden Subjekts auf das «Bewußtsein unserer Freiheit» gelenkt, womit ein Gefühl der «Achtung für uns selbst»¹⁰⁷ als der Moralität fähige Subjekte verbunden sei. In der *Religionsschrift* bringt Kant dieses Mittel des Verweisens auf ausgewählte Beispiele und das sich damit einstellende Gefühl der Achtung auch in unmittelbaren Zusammenhang mit der „moralischen Anlage“,¹⁰⁸ die durch jene «unvergleichlich cultivirt und [...] allmählig in die Denkungsart über[gehen]»¹⁰⁹ werde. Das gezielte Bewusstmachen der „Idee einer ursprünglichen [moralischen] Anlage in uns“¹¹⁰ sei «als Mittel der Erweckung sittlicher Gesinnungen vorzüglich anzupreisen»¹¹¹, da das mit ihm einhergehende moralische Gefühl¹¹² die Bildung und Befolgung gesetzestauglicher Maximen entscheidend begünstige.

(d) *Kultivierung des moralisch guten Charakters.* Die einmal erfolgte „Gründung“ eines moralisch guten Charakters ist jedoch noch nicht der Endpunkt moralischer Kultur. Vielmehr gilt es, die zustande gebrachte Ausbildung der moralischen „Anlage“ auch zu erhalten. Kant nennt diese zweite Aufgabe der moralischen Kultur die «Übung der Tugend.»¹¹³ Dies ist das Thema der „ethischen Asketik“, die solche Regeln umfasst, die zur Bewältigung jener Aufgabe angemessenen sind. Im entsprechenden Abschnitt der „Methodenlehre“ der *Tugendlehre* gibt Kant zumindest einige spezifizierende Hinweise, indem er «die zwei Gemüthsbestimmungen [...], wackeren und fröhlichen Gemüths (animus strenuus et hilaris) in Befolgung [de]r Pflichten zu sein,»¹¹⁴

¹⁰⁵ Vgl. den zweiten der beiden die „Methode“ vorstellenden Absätze (KpV A 285–288, AA 05: 160.14–161.24).

¹⁰⁶ KpV A 286, AA 05: 160.27f.

¹⁰⁷ KpV A 287, AA 05: 161.18f.

¹⁰⁸ Vgl. RGV, AA 06: 48.17–50.11.

¹⁰⁹ RGV 06: 48.27–33.

¹¹⁰ RGV, AA 06: 49.12.

¹¹¹ RGV, AA 06: 50.05f.

¹¹² Das hier von Kant angeführte, für die Ausbildung der moralischen „Anlage“ nützliche Gefühl ist allerdings nicht das „Gefühl der Achtung“ selbst, sondern das «Gefühl der Erhabenheit der moralischen Bestimmung» (RGV, AA 06: 50.04).

¹¹³ MS, AA 06: 484.20.

¹¹⁴ MS, AA 06: 484.21–23.

als Ziel der „ethischen Asketik“ nennt. Die Hervorbringung der ersten „Gemütsbestimmung“ entspricht dabei Kants zweiter Spezifikation des allgemeinen Kulturbegriffs qua Disziplin, die allerdings auch hier nur eine negative Bestimmung ist.¹¹⁵ Sie muss Kant zufolge durch «das jederzeit fröhliche Herz»¹¹⁶ „begleitet“¹¹⁷ werden. Die Geschicklichkeit besteht im Fall der Kultivierung eines moralisch guten Charakters demnach in einer bestimmten «Gemütsstimmung»¹¹⁸, die vor der mit der Befolgung von Pflichten verbundenen Gefahr, «finster und mürisch»¹¹⁹ zu werden, schützen soll. Die Regeln der Kultivierung eines moralisch guten Charakters sind demnach solche der „Zucht“ und des „Frohsinns.“¹²⁰

Kant gibt demnach – wenn auch verstreut – konkrete Hinweise zur Hervorbringung (und Erhaltung) eines moralisch guten Charakters, indem er dafür angemessene Mittel benennt. Sie zielen alle auf eine Gestaltung des „Gemüts“ eines einzelnen Subjekts. In dieser Hinsicht ist moralische Kultur dann auch tatsächlich als eine spezifische Kultur im Sinn des technizistischen Kulturbegriffs qualifiziert. Sie ist aufgrund der Eigenart des menschlichen Begehrungsvermögens zwar zuerst einmal „lediglich“ ein Gebot der moralisch-praktischen Vernunft. Mit diesem wird aber die Idee eines moralisch guten Charakters als Zweckvorstellung genommen, deren Realisierung qua Hervorbringung eines gedachten Zweckobjekts nur eine an die technische Vernunft adressierte Aufgabe sein kann. Die für jede an die technische Vernunft adressierte Aufgabe unerlässliche Antizipation der für die Realisierung eines Zweckobjekts angemessenen Mittel setzt im Fall moralischer Kultur vor allem eine solide Kenntnis des Menschen, mithin anthropologischer Tatsachen voraus.¹²¹ Insofern verfährt Kant

¹¹⁵ Vgl. MS, AA 06: 484.30–485.03 und 485.29–31. Vgl. ferner Päd, AA 09: 480.07–15.

¹¹⁶ MS, AA 06: 485.04f.

¹¹⁷ Vgl. MS, AA 06: 485.31.

¹¹⁸ MS, AA 06: 485.07.

¹¹⁹ MS, AA 06: 484.25f.

¹²⁰ Insofern Kant zufolge «die moralische Besserung des Menschen[] den eigentlichen Zweck aller Vernunftreligion ausmacht» (RGV, AA 06: 112.04f.), hat auch die Religion eine gewisse Relevanz für die moralische Kultur – zwar nicht mit Blick auf „Gründung,“ aber auf die Erhaltung eines moralisch guten Charakters. Dem kann die hier nicht weiter nachgegangen werden. Sh. dazu aber Klingner, „Kant und die Zweckmäßigkeit.“

¹²¹ Diese grundsätzliche Verwiesenheit ihrer technischen Regeln auf empirische Tatsachen teilt die moralische Kultur mit allen anderen Spezifikationen des

auch ganz konsequent, wenn er im Kontext seiner Bemerkungen zur moralischen Kultur wiederholt empirische Belege einholt. So verweist er etwa mit Blick auf den dem Menschen eigenen „Hang zum Bösen“ auf die «Menge schreiender Beispiele, welche uns die Erfahrung *an den Thaten* der Menschen vor Augen stellt»¹²², und mit Blick auf die „Empfänglichkeit eines moralischen Interesses“ auf eine gewisse Lust am „Räsonieren“ über moralische Dinge in „gemischten Gesellschaften“¹²³ oder auf die moralische Einsichtigkeit eines „zehnjährigen Knaben“ beim Hören erzählender Darstellungen von Unrecht¹²⁴.

Mit der gegebenen Fokussierung der kantischen Konzeption moralischer Kultur auf eine allein den empirischen Charakter betreffende Gestaltung von menschlichen „Gemütern“ ist aber nicht zugleich gesagt, dass die pünktliche Einhaltung der mit den genannten „Schritten“ einer „Gründung“ und „Kultivierung“ eines moralisch guten Charakters anvisierten Regeln zwangsläufig zum beabsichtigten Ergebnis führe. Vielmehr ist Kant zufolge die tatsächliche „Gründung“ eines moralisch guten Charakters etwas, um das sich das einzelne Subjekt ganz allein (und fortwährend) bemühen muss: Sie «muß durch eine *Revolution* in der Gesinnung im Menschen (einen Übergang zur Maxime der Heiligkeit derselben)»¹²⁵ bewerkstelligt werden, wobei das einzelne Subjekt zu keinem Zeitpunkt von seinem moralisch guten Charakter überzeugt¹²⁶ sein kann. Morali-

Kulturbegriffs und deren jeweiligen Typen technisch-pragmatischer Erkenntnis (Vgl. dazu ausführlich Klingner, *Technische Vernunft*). Im Unterschied zu diesen hat die moralische Kultur aber erstens einen kategorisch gebotenen Zweck. Dies mag der Grund dafür sein, dass sich zweitens in Kants Werk zu diesem Kulturbereich mehr finden lässt als zu irgendeinem anderen. Und drittens folgt aus dem spezifischen, a priori gegebenen Zweck moralischer Kultur, dass die für die Angabe der konkreten, der Hervorbringung ihres Zwecks angemessenen Mittel in Anspruch zu nehmende empirische Kenntnis eben anthropologische ist. Denn die Bekanntschaft mit der Natur des Menschen ist notwendige Bedingung für eine mögliche Angabe solcher Mittel, «wie man den Gesetzen der reinen praktischen Vernunft *Eingang* in das menschliche Gemüth [verschaffen könne]» (KpV A 269, AA 05: 151.09–12).

¹²² RGV, AA 06: 32.35–33.01.

¹²³ Vgl. KpV A 272–274, AA 05: 153.13–154.16.

¹²⁴ Vgl. KpV A 277–279, AA 05: 155.18–156.36. Vgl. auch entsprechende Bemerkungen Kants am Ende seines «Bruchstücks eines moralischen Katechismus» in der ethischen „Methodenlehre“ (MS, AA 06: 480.14–484.16, bes. 483.09–31).

¹²⁵ RGV, AA 06: 47.24f.

¹²⁶ Vgl. RGV, AA 06: 51.12–16. Sh. dazu auch die Ausführungen zum Problem „moralisch-praktischer Beurteilung“ bei Kant in Dörflinger, „Die personifizierte Idee des Guten“, 182–186.

sche Kultur ist damit ein prinzipiell nicht abschließbares Geschäft. An ihrem kategorischen Gebotensein ändert das freilich nichts. Aber es macht darauf aufmerksam, dass moralische Kultur mit ihren Mitteln ausschließlich auf das Schaffen von geeigneten Rahmenbedingungen beschränkt bleibt. Dies betrifft, wie gesehen, besonders den empirischen Charakter einzelner Subjekte selbst, der im Rahmen von Erziehung und Bildung allererst auszubilden und zu verfeinern ist. Dies betrifft aber zudem die Gestaltung von dessen „äußerer“ Welt, in der er ausgebildet und verfeinert wird. Und an dieser Stelle kommen noch einmal die eingangs angesprochenen moralteleologischen Überlegungen Kants in den Blick.

Wie oben im ersten Abschnitt herausgestellt, deutet Kant im Kontext seiner gattungsanthropologischen und geschichtsphilosophischen Überlegungen die Entwicklung der technischen und pragmatischen „Anlage“ des Menschen (auch) als Mittel für die Realisierung moralischer Zwecke. Dabei sind es vor allem zwei moralische Zwecke, die Kant wiederholt nennt: das „bürgerliche Gemeinwesen“ sowie der „ewige Frieden.“ Beide können mit Kant so verstanden werden, dass sie nicht nur von der moralisch-praktischen Vernunft kategorisch gebotene Zwecke, sondern zudem auch geeignete Mittel zur moralischen Kultur des Menschen sind. So stellt Kant zufolge das Zusammenleben in einem Staat bereits einen «große[n] Schritt zur Moralität (obgleich noch nicht moralische[n] Schritt)»¹²⁷ dar. Und während das Vorhandensein einer „guten Staatsverfassung“ kaum «das Innere der Moralität» zur Ursache habe, ist es Kant zufolge vielmehr umgekehrt: Erst eine „gute Staatsverfassung“ führt – im günstigen Fall – zur «gute[n] moralische[n] Bildung eines Volks.»¹²⁸ Schließlich erwartet Kant die „Erreichung“ moralischer Kultur erst von der Errichtung

¹²⁷ ZeF, AA 08: 376.27f. Anm. – Kant weist an dieser Stelle dann auch ausdrücklich darauf hin, dass der mit dem Staat etablierte «Zwang der bürgerlichen Gesetze» (ZeF, AA 08: 375.31f. Anm.) dafür sorgen könne, dass «die Entwicklung der moralischen Anlage zur unmittelbaren Achtung fürs Recht wirklich viel Erleichterung bekommt» (ZeF, AA 08: 375.36–376.24 Anm.).

¹²⁸ ZeF, AA 08: 366.32–35. Vgl. auch Kants „Antwort“ im 10. Abschnitt des zweiten Teils seines *Streits der Fakultäten*, wo er die (intellektuelle und moralische) Bildung des Staatsvolks als „von oben herab“ deklariert (vgl. SF, AA 07: 92.12–21). Kants Begründung scheint auch hier eine technisch-pragmatische zu sein, denn «das ganze Maschinenwesen dieser Bildung hat keinen Zusammenhang, wenn es nicht nach einem überlegten Plane der obersten Staatsmacht und nach dieser ihrer Absicht entworfen, ins Spiel gesetzt und darin auch immer gleichförmig erhalten wird» (SF, AA 07: 93.04–07).

eines «System[s], das kosmopolitisch verbunden ist.»¹²⁹ Denn erst im Rahmen einer internationalen Rechtsordnung könnten die „Anlagen“ des Menschen optimal kultiviert werden – besonders die, «die unsere Gattung liebenswürdig machen»¹³⁰.

Damit kann die oben genannte zweite, an moralischen Zwecken orientierte naturteleologische Deutung der kulturalen „Anlagen“ des Menschen abschließend noch etwas präzisiert werden. Wie bemerkt gibt die erste die Aktualisierung der technisch-pragmatischen „Anlagen“ als „Bestimmung des Menschen,“ die zweite den damit verbundenen „Fortschritt“ als moralisch relevanten aus. Bei der zweiten, moralisch finalisierten naturteleologischen Reflexion hat Kant aber offenkundig zwei zu unterscheidende, aufeinander folgende teleologische Urteile vor Augen: Einmal das Urteil, dass die technisch-pragmatische „Perfektionierung“ des Menschen ein Mittel für die Realisierung bestimmter moralischer Zwecke – wie etwa die Errichtung von Staaten (Republiken) oder eines globalen Rechtszustands (ewiger Frieden) – sei; zum anderen auch das Urteil, dass die entsprechenden Produkte der (an moralischen Zwecken orientierten) technischen Vernunft wiederum Mittel für die Realisierung eines weiteren moralischen Zwecks seien – nämlich der „Gründung“ und „Kultivierung“ eines moralisch guten Charakters. Beide Urteile sind zwar moralisch finalisierte, aber dennoch bloß naturteleologische. Sie thematisieren ausschließlich *empirische* Tatsachen – anthropologische: die verschiedenen „Anlagen“ des Menschen, und historische: technische, ökonomische und zivilisatorische Leistungen der Menschen, besonders die empirische Errichtung von Rechtsgemeinschaften – und behaupten eine Zweck-Mittel-Relation zwischen ihnen. Sie bleiben damit auch Bestandteile der theoretischen Philosophie, wobei für sie gilt, was Kant zufolge für alle naturteleologischen Urteile gilt: Als Entwürfe reflektierender Urteilskraft zielen sie nicht auf Gegenstandsbestimmung bzw. auf Subsumtion von Einzelfällen unter eine gegebene Regel.¹³¹ Es wird mit ihnen also kein Anspruch auf objektive Gültigkeit erhoben. Und wie im Fall der moralischen Erziehung und Bildung einzelner Subjekte behaupt-

¹²⁹ Anth, AA 07: 333.09f.

¹³⁰ TP, AA 08: 307.34f. Anm.

¹³¹ Dagegen sind die Regeln zur moralischen Kultur des einzelnen Subjekts, wie sie etwa die „ethische Methodenlehre“ projiziert, durchaus als gegebene, mithin die moralische Kultur des empirischen Charakters einzelner Subjekte als „Übung“ zu verstehen. Sh. zur dabei relevanten Funktion bestimmender Urteilskraft auch Dörflinger, „Ethische Methodenlehre“.

tet Kant auch mit der moralisch finalisierten Ausdeutung gattungsanthropologischer und historischer Tatsachen keinen Mechanismus, bei dem etwa durch die Errichtung von (geeigneten) Staaten und einem globalen Rechtszustand zwangsläufig moralisch gute Charaktere realisiert würden. Recht und Frieden bieten aber günstige Rahmenbedingungen für die moralische Kultur des empirischen Charakters, wenigstens mit Blick auf eine „Tugend der Legalität.“¹³²

Inwiefern Kants individual- und gattungsanthropologische Überlegungen zur „Moralisierung“ auch heute noch tragfähig sind, mag hier nicht beurteilt werden. Insofern sie wesentlich auf empirische Kenntnis psychologischer, pädagogischer, soziologischer und historischer Art angewiesen sind, können sie sicher nicht in unmodifizierter Form Aktualität beanspruchen. Die vorangegangenen Überlegungen dürften aber wenigstens deutlich gemacht haben, dass innerhalb des kantischen Theorierahmens die Kulturphilosophie – sogar mit Blick auf ihren moralphilosophisch relevanten Teil – in den Bereich der theoretischen Philosophie gehört.

Bibliographie

Die Werke von Immanuel Kant werden zitiert nach Immanuel, Kant, *Gesammelte Schriften* Hrsg.: Bd. 1–22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ff. Im Fall der ersten und der dritten *Kritik* wird zudem die Angabe der Originalpaginierung der zweiten Auflage (B), im Fall der zweiten *Kritik* die der ersten (A) vorangestellt. Kants Hervorhebungen werden übernommen und Änderungen kenntlich gemacht.

Siglenverzeichnis

AA: Akademie-Ausgabe

Kants Schriften

Anth: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht.*

EEKU: *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft.*

¹³² Vgl. etwa RGV, AA 06: 47.01–18.

GMS: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.*

IaG: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht.*

KpV: *Kritik der praktischen Vernunft.*

KrV: *Kritik der reinen Vernunft.*

KU: *Kritik der Urteilskraft.*

Log: *Logik.*

MAM: *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte.*

Päd: *Pädagogik.*

RGV: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.*

SF: *Der Streit der Fakultäten.*

TP: *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis.*

ÜE: *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll.*

ZeF: *Zum ewigen Frieden.*

Sekundärbibliographie

Albrecht, Michael. "Kants Maximenethik und ihre Begründung." *Kant-Studien* 85 (1994), 129-146.

Beck, Lewis White. "Kant on Education". In *Essays on Kant and Hume*. New Haven 1978, 188-204.

Cassirer, Ernst. *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*. 4. Aufl. Darmstadt, 1980.

Cramer, Konrad: *Nicht-reine synthetische Urteile a priori. Ein Problem der Transzendentalphilosophie Immanuel Kants*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1985.

Dobrochtov, Alexandr L. "Kants Teleologie als Kulturtheorie". In *Kant im Spiegel der russischen Kantforschung heute* (Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung, Abt. II Bd. 20), herausgegeben von Nelly Motroschilowa, und Norbert Hinske, 19-27. Stuttgart-Bad Cannstatt: fromman-holzboog, 2008.

Dörflinger, Bernd. "Die personifizierte Idee des Guten. Zugleich ein Beitrag zu Kants Christologie". In *Worauf Vernunft hinausieht. Kants regulative Ideen im Kontext von Teleologie und praktischer Philosophie* (Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie, Bd. 84), herausgegeben von Bernhard Dörflinger, und Günther Kruck, 177-189. Hildesheim: Olms Verlag, 2012.

Dörflinger, Bernd. "Ethische Methodenlehre: Didaktik und Asketik (TL 6:477–485)." In *Kant's „Tugendlehre“*. *A Comprehensive Commentary*. Herausgegeben von.

Andreas Trampota, Oliver Sensen, und Jens Timmermann. Berlin/Boston: De Gruyter, 2013.

Düsing, Klaus. *Die Teleologie in Kants Weltbegriff* (Kantstudien-Ergänzungshefte, Bd. 96). Bonn: Bouvier, 1968.

Flach, Werner. "Erreichung und Errichtung. Über die empiriologische Orientierung der Kantischen Geschichtsphilosophie." In *Die Vollendung der Transzendentalphilosophie in Kants „Kritik der Urteilskraft“* (Philosophische Schriften, Bd. 68), herausgegeben von Reinhard Hiltcher, Stefan Klingner, und David Süß, 183-189. Berlin: Duncker & Humblot, 2006.

Göller, Thomas. "Kantische und nicht-kantische Elemente in Cassirers Begründung der Kulturphilosophie." In *Kant im Neukantianismus. Fortschritt oder Rückschritt?* (Studien und Materialien zum Neukantianismus, Bd. 23), herausgegeben von Marion Heinz, und Christian Krijnen, 167-183. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007.

Hiltcher, Reinhard: "Endliche Vernunft als Stifterin von Partialwirklichkeit". In *Die Vollendung der Transzendentalphilosophie in Kants „Kritik der Urteilskraft“* (Philosophische Schriften, Bd. 68). herausgegeben von Reinhard Hiltcher, Stefan Klingner, und David Süß, 279-311. Berlin: Duncker & Humblot, 2006.

Klingner, Stefan. *Technische Vernunft. Kants Zweckbegriff und das Problem einer Philosophie der technischen Kultur* (Kantstudien-Ergänzungshefte, Bd. 172). Berlin/Boston: De Gruyter, 2012.

Klingner, Stefan. "Kant und die Zweckmäßigkeit religiösen Glaubens." In *Kant und die Religion – die Religionen und Kant* (Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie, Bd. 83), herausgegeben von Reinhard Hiltcher, Stefan Klingner, 177-192. Hildesheim: Olms Verlag, 2012.

Klingner, Stefan. "Rechtsgeltung und technische Vernunft bei Kant." In *Das Verhältnis von Recht und Ethik in Kants praktischer Philosophie* (Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie, Bd. 92), herausgegeben von Bernd. Dörflinger, Dieter Hüning, und Günther Kruck, 219-237. Hildesheim: Georg Olms. 2017.

Konersmann, Ralf. *Kulturphilosophie zur Einführung* (Zur Einführung, Bd. 374). 2. Aufl. Hamburg: Junius, 2010.

Konhardt, Klaus. *Die Einheit der Vernunft. Zum Verhältnis von theoretischer und praktischer Vernunft in der Philosophie Immanuel Kants* (Monographien zur philosophischen Forschung, Bd. 178). Königstein: Hain, 1979.

Ludwig, Bernd. "'Positive und negative Freiheit' bei Kant? – Wie begriffliche Konfusion auf philosophi(e)historische Abwege führt." In *Jahrbuch für Recht und Ethik* 21 (2013), 271–305.

Munzel, Felicitas G.. *Kant's Conception of Moral Character. The „Critical“ Link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgment*. Chicago/London: University of Chicago Press, 1999.

Munzel, Felicitas G.. *Kant's Conception of Pedagogy. Toward Education for Freedom* (Topics in Historical Philosophy). Evanston: Northwestern University Press, 2012.

Schwaiger, Clemens. *Kategorische und andere Imperative. Zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785* (Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung, Abt. II Bd. 14). Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1999.

Sticker, Martin. "Educating the Common Agent: Kant on the Varieties of Moral Education." In *Archiv für Geschichte der Philosophie* 97 (2015), 358–387.

Willaschek, Marcus. *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler, 1992.

Kultur und Charakter. Kant über die Bestimmung des Menschen

Günter Zöllner

«Der Charakter eines lebenden Wesens
ist das, woraus sich seine Bestimmung
zum voraus erkennen läßt.»¹

Der Beitrag eruiert Kants implizite Philosophie der Kultur im Rückgriff auf sein Unternehmen einer pragmatischen Anthropologie. Im Mittelpunkt steht der zweite Teil von Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, der die «Anthropologische Charakteristik» enthält. Das spezielle Interesse gilt dabei der Kulmination von Kants Charakteranthropologie im Schlußabschnitt der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, der vom Gattungscharakter des Menschen handelt. Die drei Teile des Beitrags behandeln den systematischen und architektonischen Ort der Anthropologie bei Kant, die teleologische Dimension der anthropologischen Charakteristik bei Kant sowie die geschichtsphilosophische Dimension von Kants anthropologischer Charakteristik.²

1. Vernunftkritik und Kulturanthropologie

Im Zentrum von Kants reifem Philosophieren steht das Unternehmen einer Kritik der Vernunft und speziell der reinen oder unabhängig

¹ Anth, AA 7:329.

² Mit ihrem Fokus auf der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* im allgemeinen und auf deren Gattungscharakteristik des Menschen im besonderen sind die folgenden Ausführungen Teil eines koordiniertes Ensembles jüngerer Arbeiten des Autors zu Kants Geschichtsphilosophie, Anthropologie, physischer Geographie, politischer Philosophie und Rechtsphilosophie, auf die deshalb laufend verwiesen wird. Für weitere bibliographische Angaben und Literaturverweise siehe Brandt, *Kommentar*.

von Erfahrung gebrauchten Vernunft. Kants kritisches Projekt gilt der prinzipiellen Leistungsfähigkeit der reinen Vernunft und intendiert die Ermittlung der Bedingungen, Möglichkeiten und Grenzen reinvernünftiger Erkenntnis. Als nach Jahrzehnten der Planung und nach Jahren der Vorbereitung 1781 die *Kritik der reinen Vernunft* erscheint, ist aus dem generellen Vorhaben, die «Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft»³ zu bestimmen, zuerst einmal eine Kritik der «reinen bloß spekulativen Vernunft»⁴ geworden. Gegenstand des Werkes ist der theoretische oder gegenstandsbestimmende Gebrauch der Vernunft unter Ausschluß ihres praktischen oder willensbestimmenden Gebrauchs, der erst 1788 in der nachgelieferten *Kritik der praktischen Vernunft* zur Behandlung kommt, zusammen mit der Erörterung der prinzipiellen Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft unter der Konzeption des höchsten Guts.⁵

Den Abschluß der comprehensiven Kritik der Vernunft bildet dann 1790 die *Kritik der Urteilkraft* mit ihren Spezialthemen der Geschmackskritik und kritischen Naturteleologie und ihrem Generalthema der systematischen Einheit von (theoretischem) Verstand, (praktischer) Vernunft und (teleologischer) Urteilkraft im Verhältnis zu den Gebieten von Natur und Freiheit und im Hinblick auf die Interferenz von Natur und Freiheit (Kunst, Technik).⁶ Das kumulative Ergebnis der dreifachen Vernunftkritik ist die prinzipielle Beschränkung der rein-theoretischen Vernunft qua Verstand auf (mögliche) Erfahrung samt ihren Gegenständen (Natur), die grundsätzliche Beschränkung der rein-praktischen Vernunft qua Wille auf die mögliche allgemeine Gesetzgebung (kategorischer Imperativ) und die prinzipielle Beschränkung der selbstgesetzlich-reflektierenden Urteilkraft auf supponierte Zweckmäßigkeit (Natur als Kunst).

In engerer, schulphilosophischer Bedeutung ist die Kritik der Vernunft bei Kant Selbstzweck. Sie soll die Selbstkritik der Vernunft leisten und die endgültige Überführung der erfahrungsfreien, «reinen» Philosophie in den Status verlässlichen Wissens («Wissenschaft») liefern. In der erweiterten Perspektive auf den Gebrauch der Vernunft und die Anwendung ihrer Erkenntnisleistungen soll die Vernunftkri-

³ Br, AA 10:129 (Brief an M. Herz v. 21.2.1772)

⁴ KrV, B 29. Siehe dazu Günter Zöller, "Conditions of Objectivity."

⁵ Siehe dazu Günter Zöller, "'The supersensible.'"

⁶ Siehe daü Günter Zöller, "Reflexion und Regulation."

tik durch die Ermittlung der Prinzipien und Funktionen der Vernunft die Aufstellung des «Systems der reinen Vernunft»⁷ grundlegen. Für die ausführliche Applikation der kritischen Resultate sieht Kant eine zweiteilige Metaphysik vor,⁸ die als Metaphysik der Natur und als Metaphysik der Freiheit («Sitten,» «reine Moral») dem kritisch sondierten Gebrauch der theoretischen und der praktischen Vernunft spezifisch entsprechen soll.

Die reine Naturphilosophie hat Kant, nach einem ersten Anlauf in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* (1786), bis in die ausgedehnten naturphilosophischen Entwürfe seines un abgeschlossenen Spätwerks (*Opus postumum*) verfolgt. Die reine Moralphilosophie liefert er 1797 mit der zweiteilig angelegten *Metaphysik der Sitten*, bestehend aus einer reinen Rechtslehre («Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre») und einer reinen Ethik («Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre») samt einer die beiden Hälften übergreifenden generellen Einleitung in die rein-praktische Philosophie.

Für den geregelten Übergang von der Grundlegung der erfahrungsfrei-reinen Philosophie («Kritik») zu deren doktrinaler Ausführung («System») rekurriert Kant jeweils auf ein nicht-reines Bestimmungsstück, bei dem es sich aber nicht um eine partikuläre Erfahrung handelt, sondern um ein generisches Strukturmerkmal des jeweiligen Anwendungsbereichs. Im Fall der Metaphysik der Natur ist dies der Grundbegriff von Materie als des Beweglichen im Raum. Im Fall der Metaphysik der Sitten handelt es sich um das basale Faktum menschlicher Koexistenz auf einer begrenzten Erdoberfläche. In beiden Fällen soll der Rekurs auf Elementar-Empirisches mit der Etablierung nicht-empirischer, apriorischer Prinzipien – von Natur im einen Fall und von Freiheit im anderen Fall – vereinbar sein.

Speziell für den Fall der praktischen Philosophie, die beim kritischen Kant mit der Moralphilosophie zusammenfällt, sieht Kants Systemarchitektonik zusätzlich eine zweite Stufe der Anwendung vor, durch die den moralisch-praktischen Prinzipien von Wollen und Handeln unter gezielter Berücksichtigung der Spezifika der menschlichen Konstitution («Natur des Menschen»)⁹ Eingang und Effizienz verschafft werden soll. Das Projekt für die Implementierung univer-

⁷ KrV, A 841/B 869.

⁸ KrV, B XLIII.

⁹ GMS, AA 4:389.

seller und objektiver praktischer Prinzipien unter den kontingenten und subjektiven Bedingungen faktischen menschlichen Wollens und Handelns bringt Kant unter den Programmtitel «moralische Anthropologie.»¹⁰

Kant selbst hat keine förmliche moralische Anthropologie vorgelegt, deren Ausarbeitung ihm auch weniger dringlich erschienen haben dürfte als die Ausführung anderer Bestandteile des intendierten kompletten Systems der Philosophie. Doch wird die so verbliebene architektonische Lücke im Gesamtsystem Kants durch ein verwandtes Projekt geschlossen, das Kant über Jahrzehnte weg in Gestalt von einschlägigen Vorlesungen und Veröffentlichungen verfolgt hat. Es ist dies das Vorhaben einer empirisch geprägten Anthropologie (oder Menschenkunde), die der reinen Philosophie im allgemeinen und der Metaphysik der Sitten im besonderen nicht im Modus von Anwendung nachgeordnet ist, sondern die zum gesamten Unternehmen einer reinen Philosophie quer steht, sich zu ihr alternativ verhält und überdies zu ihr komplementär fungiert.¹¹

Mit dem Titel von Kants später Buchpublikation (1798) zu diesem förmlichen Vorhaben gesprochen, handelt es sich um eine «Anthropologie in pragmatischer Hinsicht» oder um eine philosophische Menschenkunde, die lehrt, die Kenntnis der (allgemeinen wie speziellen) Beschaffenheit der Menschen für den Umgang mit ihnen – und damit ganz generell für den Umgang der Menschen miteinander – gezielt und geschickt («klug»)¹² zum Einsatz zu bringen. Die Anwendungsdimension der pragmatisch-klugen statt praktisch-moralischen Anthropologie besteht also nicht in der Applikation von streng allgemeinen, apriorischen Prinzipien unter partikularen anthropischen Konditionen, sondern im gezielten Fokus auf Anthropologica, die das konkrete Leben der Menschen prägen und deren Kenntnis und Berücksichtigung den außer- und vormoralischen menschlichen Umgang effektiv und effizient gestalten kann und soll.

Bei Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* handelt es sich um das für die Buchpublikation redigierte Manuskript Kants aus seiner regelmäßig, einmal pro Jahr gehaltenen Vorlesung über Anthropologie.

¹⁰ MS, AA 6:217.

¹¹ Zum systematischen Verhältnis von Vernunftkritik und Kulturanthropologie bei Kant siehe Günter Zöller, "Between Rousseau and Freud."

¹² Zum Begriff des Pragmatischen und seiner Beziehung auf Glückseligkeit siehe GMS, AA 4:416f..

Die Vorlesung hat Kant seit dem Antritt seiner Königsberger Professur für Metaphysik und Logik gehalten und im Laufe der Jahre wesentlich weiterentwickelt und ambitiös ausgebaut. Am Anfang steht die Ausgliederung anthropologischer Materialien aus einer schon zuvor von Kant regelmäßig gehaltenen Vorlesung zur Physischen Geographie, die – zusätzlich zur Beschaffenheit der Erde im ganzen wie der einzelnen Erdteile – auch deren regional differenzierte Bevölkerung mit Tierarten und Besiedlung mit Menschenarten («Rassen») zum Gegenstand hatte.¹³

Des weiteren verbinden Kants Anthropologie-Vorlesungen die aus der Physischen Geographie separierten anthropologischen Bestandteile mit einschlägigen Materialien aus der zeitgenössischen empirischen Psychologie (*psychologia empirica*), speziell aus dem Metaphysik-Lehrbuch von G. A. Baumgarten, auf dem auch Kants Vorlesungen über Metaphysik basieren. Während das geo-anthropologische Material die Wesensmerkmale von Menschengruppen verschiedener Art und variierenden Umfangs zum Gegenstand hat (Naturell, Temperament, Physiognomik, Geschlecht, Volk, Rasse, Gattung), betrifft das psychologisch-anthropologische Material, das in den ersten Teil der *Anthropologie in praktischer Hinsicht* eingeht, die essentiellen Merkmale des Menschen als empirisch verfaßtem Subjekt von Erkennen, Wollen und Fühlen.

Ihrem epistemischen Status nach ist die pragmatische Anthropologie bei Kant nicht Vernunftwissenschaft sondern Erfahrungserkenntnis. Anders als im Fall der Vernunftkritik ist ihr Gegenstand nicht das reine Subjekt von Erkennen, Wollen und Fühlen im Hinblick auf dessen apriorische Leistungsbedingungen, sondern der Mensch als konkretes, leiblich verfaßtes und vernunftbegabtes Wesen. Doch erschöpft sich die Anthropologie nicht in bloßer Beobachtung und Beschreibung des Menschen, wie er in Raum und Zeit auftritt, sondern integriert die gezielt gesammelten anthropologischen Daten in eine von den Phänomenen her entwickelte, aber auf Generelles gebrachte Zusammenstellung, die durchaus als Systematik gelten kann. Das von Kant praktizierte philosophische Verfahren im Umgang mit generellen und speziellen Anthropologica ist dabei dem zeitgenössischen Projekt der Naturgeschichte (*philosophia naturalis, histoire naturelle, natural history*) verpflichtet. Im doppeltem Unterschied zur bloß deskriptiv verfahrenen «Naturbeschreibung» und zur nomologisch operierenden «Natur-

¹³ Siehe dazu Günter Zöller, «Genesis und Klima,» sowie ders., «Mensch und Erde.»

wissenschaft» (faktisch identisch mit klassischer Physik) involviert die «Naturgeschichte»¹⁴ – exemplarisch geleistet in Buffons 36-bändiger *Histoire naturelle* (1749-1789) – die Erforschung (griechisch *historia*) der Natur jenseits ihrer mathematisch geregelten Gesetzmäßigkeit, insbesondere in den Ausprägungen von tierischem und menschlichem Leben auf der Ebene der jeweiligen Gattung.

Im Übergang von der generellen Naturgeschichte der bloßen Naturdinge (belebte und unbelebte Natur) zur speziellen, ja exceptionellen Naturgeschichte des Menschen gelangt in die Anthropologie bei Kant aber auch ein historischer Zug im modernen Sinn von Geschichte als dem Zeit-Raum menschlicher Entwicklung. Anders als die übrigen Naturwesen ist der Mensch, nach Kants pragmatisch-anthropologischer Auffassung, ein der Entwicklung fähiges Wesen, das überdies die eigene Entwicklung selbst zu leisten in der Lage ist.¹⁵ Das im spezifischen Sinne Pragmatische – das generell Handlungsbezogene und speziell Sozialhandlungsbezogene – der Anthropologie betrifft so bei Kant all das, zu dem sich der Mensch, individuell wie kollektiv, zu machen vermag.¹⁶

Doch beinhaltet der in der pragmatischen Anthropologie Kants behandelte Spielraum für menschliche Eigenentwicklung keine absolute Freiheit im Sinne einer radikalen Entbundenheit von der Natur und ihrer Ordnung, wie Kant sie in seiner (reinen) Moralphilosophie einführt und reguliert. Vielmehr erfolgt die pragmatische Selbstentwicklung des Menschen im Horizont einer Naturkonzeption, die den Menschen als selbständig wollendes und handelndes Wesen miteinschließt. Die geschichtliche Entwicklung des Menschen fällt für den pragmatischen Anthropologen Kant noch ganz in die Natur, über deren Ordnungsrahmen und Gesetzeszusammenhang erst die spezifisch praktische und im engeren Sinne moralische Selbstvervollkommnung des Menschen hinausreicht. Doch kann man, im Rückgriff auf Kants einschlägige Überlegungen in der *Kritik der reinen Vernunft*, dem in seiner (natur-)geschichtlichen Entwicklung von der Natur in ihm gelenkten Menschen eine nicht-absolute, komparative Freiheit («praktische Freiheit») zuschrei-

¹⁴ Zu Kants Unterscheidung von Naturbeschreibung und Naturgeschichte siehe ÜGTP, AA 8:161-163. Zu Kants strengem Begriff von Naturwissenschaft siehe MAN, AA 4: 470.

¹⁵ Siehe Anth AA 7:119.

¹⁶ Zur Zentralität des Entwicklungsgedankens bei Kant siehe Paul Menzer, *Kants Lehre*.

ben.¹⁷ Der in der Entwicklung begriffene Mensch mag frei sein von dem das Leben der bloßen Tiere unmittelbar und direkt regelnden Diktat der Triebe und über einen Spielraum für Überlegung und Planung verfügen. Doch steht er dabei, nach Kants nüchterner Einschätzung, immer noch unter einer essentiell natürlichen und insofern heteronomen Gesetzmäßigkeit – im Gegensatz zur rein-vernünftigen Selbstbestimmung nach Maßgabe des Sittengesetzes (Autonomie).

Das Gesamt der zwischen bloßer Natur und reiner Vernunft angesiedelten Selbstentwicklungssphäre faßt Kants anthropologisches Denken durch den dem Ackerbau (Agrikultur) entlehnten Begriff der Kultur, der als «Kultur der Seele» (*cultura animae*) in die frühneuzeitliche humanistische Tradition gehört. In der deutschen Spätaufklärung, an der Kants pragmatische Anthropologie mit ihrem Fokus auf Praktikabilität und Popularität mehr partizipiert als seine elitär-esoterisch auftretende Kritik der reinen Vernunft, bildet «Kultur» zusammen mit «Bildung» und «Aufklärung» eine Trias von Programmtiteln progressiv-humanen Denkens und Trachtens.¹⁸ Im einzelnen bezeichnet der aus dem zeitgenössischen naturgeschichtlichen Diskurs entstammende Begriff der Bildung, der in seiner aktivischen Bedeutung dem Lateinischen *formatio* entspricht und deshalb ins Englische und Französische als *formation* zu übersetzen wäre, die generelle Gestaltung des Menschen auf einzelner wie gemeinschaftlicher und gesellschaftlicher Ebene. Mit «Aufklärung» wird dann speziell die kognitive Bildung durch Schulung und Gebrauch des Verstandes – in Kants pointierter Formulierung: des «eigenen Verstandes»¹⁹ – gekennzeichnet und so von der Kultur («Cultur») als Bildung und Ausbildung der technisch-praktischen Fähigkeiten und Vermögen («Gemütskräfte») unterschieden. In diesem spezifischen Sinn von Kultur als dem praktischen Part der Bildung des Menschen darf Kants pragmatische Anthropologie als Kulturanthropologie gelten.

2. Bestimmung und Charakter

Die konstitutive Offenheit des Menschen für kulturelle Entwicklung trägt in Kants pragmatische Anthropologie eine historisch-geographi-

¹⁷ Siehe KrV, A 802/ B 830.

¹⁸ Siehe dazu Günter Zöller, „Aufklärung über Aufklärung.“

¹⁹ Siehe WA, AA 8:35 (im Original Hervorhebung).

sche Dimension. Der Mensch im allgemeinen und die Menschen in ihren verschiedenen Formen und Formationen im besonderen unterliegen in pragmatisch-anthropologischer Perspektive der Differenzierung nach Raum und Zeit. Dabei erfolgt die Entwicklung durch Kultur, bei aller bloß naturalen Konditionierung, nicht von selbst, sondern bedarf eigener menschlicher Anstrengung, die immer auch ausbleiben kann. Kant trägt dem Erfordernis von Einsatz und Initiative für die Kulturentwicklung des Menschen Rechnung, indem er Entwicklung generell und deren Arten und Weisen speziell in normativer Modalität konzipiert – als zielgerichtete und zweckgeleitete Entwicklung von einem einfachen, primitiven Ausgangszustand zu immer komplexeren Kulturleistungen.

In Aufnahme eines für die deutsche Spätaufklärung insgesamt kennzeichnenden Diskurses versteht Kants pragmatische Anthropologie die Ziel- und Zweckgerichtetheit des Kulturprozesses als Ausdruck einer fundamentalen «Bestimmung des Menschen» und von deren je spezifischen Ausprägungen in verschiedenen menschlichen Populationen. Mit «Bestimmung» ist dabei nicht die definatorische Festlegung (lateinisch *determinatio*) des Menschen auf ein fixes Wesen gemeint, sondern dessen «Berufung» (lateinisch *vocatio*) zur gezielten Erstrebung und eventuellen Erlangung eines vorgestellten Zielzustandes. War die Einführung der Formel von der Bestimmung des Menschen durch die Schrift von J. J. Spalding *Betrachtung über die Bestimmung des Menschen* in der Mitte des 18. Jahrhunderts noch theologisch orientiert und religiös geprägt, so verzichtet die Aufnahme und Fortführung der Formel von der Bestimmung des Menschen, die insbesondere bei Mendelssohn, dann auch bei Kant (und, ihm folgend, Fichte) festzustellen ist, auf die transzendente Rahmung zugunsten einer innerweltlichen Teleologie menschlicher Selbstbildung durch die Parallelprojekte von Aufklärung und Kultur.²⁰

Anders als die ursprünglich theologisch-religiös geprägte Vorstellung von der Bestimmung des Menschen ist Kants Auffassung von der menschlichen Bestimmung auch nicht inhaltlich rigide reglementiert und präordiniert. In Kants pragmatisch-anthropologischer Auffassung ist der Mensch vielmehr in erster Linie dazu bestimmt, sich durch eigene Anstrengung und insbesondere durch die Kultivierung seiner Potentiale («Kultur») zu dem zu machen, was er auf der Grund-

²⁰ Siehe dazu Günter Zöller, "Die Bestimmung des Menschen."

lage generischer wie individueller Befähigung und Begabung unter optimalen Bedingungen sein kann und insofern auch sein soll – oder vielmehr durch sich selbst werden soll. Die generelle Antwort auf die Frage nach der Bestimmung des Menschen lautet deshalb in Kants pagmatisch-anthropologischer Perspektive: ein Mensch im Vollsinn des Wortes als selbstbestimmt-selbstbewirkt eigenes Kulturprodukt.

Vor dem Hintergrund von Kants vokationellem Verständnis des Menschen erweist sich auch die sonst, vor wie nach Kant, mit der Anthropologie verknüpfte Frage nach dem Wesen des Menschen als Ausdruck eines Kategorienfehlers. Bei Kant selbst taucht die essentialistische Frage «Was ist der Mensch?» denn auch an keiner Stelle seines gedruckten kritischen oder anthropologischen Œuvres auf. Wo die Frage überhaupt formuliert wird – ganze drei Mal: in einem Brief, in der Einleitung in sein gedrucktes Logik-Lehrbuch und in einem erhaltenen Manuskript («Handschrift») für den Druck der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* – dient sie als abstrakte Abbeviatur statt als spezifisch artikuliert Themenstellung. Im ersten Fall soll sie das Gesamtunternehmen der publizierten Anthropologie verkürzt markieren.²¹ Im zweiten Fall steht die Frage «Was ist der Mensch?» als summarische Formel für die drei separat zu stellenden und getrennt zu behandelnden Fragen der interessierten Vernunft: «Was kann ich wissen?,» «Was soll ich tun?,» «Was darf ich hoffen?,» deren originale Präsentation in der *Kritik der reinen Vernunft* im übrigen ohne die anthropologische Zusatz- oder Ersatzfrage auskommt.²² Im dritten Fall schließlich erwägt Kant für den ersten der beiden Teile der Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, der die grundsätzliche Vermögens- und Befähigungsausstattung des Menschen (Erkenntnisvermögen, Gefühl der Lust und Unlust und Begehrungsvermögen) in deren empirischem Gebrauch behandelt, die Frage «Was ist der Mensch?» als Überschrift, ohne daß die Formel in die gedruckte Fassung der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* Eingang gefunden hätte.²³

Für Kants originelle Antwort auf die Frage seiner pragmatischen Anthropologie, die statt auf die Begriffsbestimmung des Menschen auf dessen Zweckbestimmung zielt, ist eine Innovation ausschlaggebend, die Kants Auffassung von der Bestimmung des Menschen von der sei-

²¹ Br, AA 11:429 (Brief an C. F. Stäudlin v. 4.5.1793).

²² Log, AA 9:25 (*Logik*, Einleitung). Siehe auch KrV, A 805/B 833.

²³ Anth, AA 7:412.

ner Vorgänger und Zeitgenossen, allen voran der des anderen Hauptrepräsentanten der deutschen Spätaufklärung, Moses Mendelssohn, prinzipiell unterscheidet. Während nämlich die humanistisch geprägte Tradition die Bestimmung des Menschen in dessen je individueller Selbstvervollkommnung durch persönliche Bildung sieht, verlagert Kant die vokationelle Anthropogenese auf die Gattungsebene – als schwierigen und langwierigen Kulturprozeß, zu dem Einzelne immer nur stückweise und bruchstückhaft beitragen. Noch für Mendelssohn gilt, daß im Prinzip jeder Einzelne seine Bestimmung zu einer aufgeklärt-kulturierten Form der Existenz im Laufe seines eigenen Lebens zu erreichen vermag und erlangen soll. Für Kant dagegen ist die Menschengattung das eigentliche Objekt und Subjekt von Selbstbildung mittels Aufklärung und Kultur.²⁴

Durch die prinzipielle Verlagerung des Bestimmungsziels menschlicher Existenz von der individuellen auf die generische Ebene verbündet sich Kants Kulturanthropologie mit seiner Geschichtsphilosophie der Menschengattung. In einer Reihe von populären Zeitschriftenaufsätzen aus den 1780er und 1790er Jahren skizziert Kant Anfang, Verlauf und Ende der Menschheitsentwicklung in universalhistorischer Perspektive und in einem durch anthropologische Erwägungen abgesteckten Rahmen.²⁵ Ihrer primären Ausrichtung nach ist Kants Konzeption einer «allgemeinen Menschengeschichte» eine Geschichtsbetrachtung über den Rechtsfortschritt in Raum und Zeit. Der Gradmesser für fortschrittliche Entwicklung ist für Kant der jeweils erreichte rechtlich-politische Zustand der Menschheit auf einzelstaatlicher, zwischenstaatlicher und globaler Ebene. Die generelle Ausrichtung von Kants pragmatischer Anthropologie auf Kulturfortschritt wird so geschichtsphilosophisch fokussiert auf den Prozeß der Zivilisierung als der Kultivierung des Menschen zum Stadt- und Staatsbürger (*polites, civis*).²⁶

In der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* selbst kommt die geschichtsphilosophische Perspektive allerdings nur indirekt zum tragen. Statt im engeren Sinne historische Betrachtungen über das Gattungsleben des Menschen anzustellen, behandelt das Werk in den

²⁴ Siehe Anth, AA 7:329 sowie IaG, AA 8:18f. Siehe dazu Günter Zöller, "Die Bestimmung der Bestimmung."

²⁵ Siehe IaG, AA 8:15-32; MAM, AA 8:107-123; EAD, AA 8:325-339; sowie TP, AA 8:273-313; und ZeF, AA 8:341-386.

²⁶ Zum zivisch-politischen Fokus von Kants anthropologischem Denken siehe Günter Zöller, "Kant's Political Anthropology."

geschichtsphilosophisch signifikanten Partien die naturalen Grundlagen für den geschichtlichen Fortschritt der Menschengattung in Gestalt von Dispositionen («Anlagen»),²⁷ die ihre Aktualisierung («Ausbildung»)²⁸ durch die praktische Selbstbildung des Menschen («fortschreitende Cultur»)²⁹ ebenso ermöglichen wie erfordern. Dabei stellt Kants pragmatische Anthropologie die geschichtsphilosophisch spezifischen Dispositionen für die zivilbürgerliche Entwicklung in den weiteren Kontext der dem Geschichtsprozeß der Zivilisierung vorgelagerten und nachgeordneten Bildungsprozesse, denen je eigene generische Dispositionen zugeordnet werden.³⁰

Überdies steht die pragmatisch-anthropologische Perspektive auf die generelle Gattungsgeschichte des Menschen bei Kant im weiteren Kontext der Erörterung anderer Dispositionen und Beschaffenheiten, die nicht dem Menschen als solchem zugehören, sondern spezifischere Bestimmtheiten betreffen und dadurch die ein oder andere Gruppierung von Menschen ausmachen. Im einzelnen behandelt Kants pragmatische Anthropologie die Sortierung der Menschheit nach genereller Gemütsverfassung («Temperament»), sozial-biologischem Grundtypus («Geschlecht»), Hautpigmentierung («Rassen») und Ethnizität («Nation») im Hinblick auf die diesen Gruppen inhärierenden individuellen und sozialen Handlungsdispositionen. Erst anschließend und abschließend erörtert Kants pragmatische Anthropologie dann die generelle, allgemein-menschliche Beschaffenheit der Gattung als solcher («Menschheit»)³¹.

Kants umfassender Titel für die pragmatisch-anthropologische Inventarisierung von menschlichen Verhaltensdispositionen aller Art ist «Charakteristik.» Der methodisch-sachliche Beitrag der «anthropologischen Charakteristik,» die den gesamten zweiten der beiden Teile der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* umfaßt,³² besteht genauerhin in der Erörterung der «Art, das Innere des Menschen von dem Äußeren zu erkennen.»³³ Die pragmatisch-anthropologische Zielset-

²⁷ Anth, AA 7:322

²⁸ Anth, AA 7:324f.

²⁹ Anth, AA 7:322.

³⁰ Siehe dazu Günter Zöller, "Vom Naturzustand."

³¹ Anth, AA 7:324. Siehe dazu Günter Zöller, "Anthroponomy."

³² Anth, AA 7:283-333.

³³ Anth, AA 7:283.

zung einer solchen Charakteristik besteht für Kant darin, im Rückgriff auf äußerlich feststellbare Beschaffenheiten und Verhaltensweisen auf innere Dispositionen zu schließen, deren Erkenntnis dann umgekehrt das weitere Verhalten der Menschen erfassen und dadurch auch den strategisch geschickten, pragmatisch-klugen Umgang mit ihnen ermöglichen soll.

Der Hauptgegenstand der pragmatisch-anthropologischen Charakteristik bei Kant ist so der Charakter des Menschen in seinen verschiedenen intensionalen und extensionalen Ausprägungen. In Kants kritischer Philosophie gehört der Begriff «Charakter» in die transzendente Kosmologie der Auflösung der Dritten Antinomie in der *Kritik der reinen Vernunft*.³⁴ Er fungiert dort als Bestandteil einer generischen Handlungstheorie, die zunächst einmal Verursachung aller Art umfaßt und dann speziell auf menschliche Handlungen unter Bedingungen absoluter Spontaneität («transzendente Freiheit,» «praktische Freiheit»)³⁵ eingeschränkt wird. In der Transposition des Charakterbegriffs aus der transzendental-kosmologischen in die pragmatisch-anthropologische Sphäre wird aus dem Charakter als generischer Grundlage von Handlung, die plurale Prägung (griechisch: *charaktér*) des Menschen durch Handlungsdispositionen vielfältiger Art, die dessen Handeln, bei allem Anschein persönlicher Freiheit, bestimmen und es damit für andere vorhersehbar und dadurch den Menschen – individuell wie kollektiv – kalkulierbar machen im Hinblick auf den gesellschaftlich erfolgreichen, pragmatisch-klugen Umgang mit ihm.

3. Charakter und Kultur

Den generischen Charakter der Menschengattung bestimmt Kant in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* kontrastiv zu dem anderer Lebewesen. Allerdings bleibt die Gattungsdefinition des Menschen als terrestrischem Vernunftwesen («irdische[s] vernünftiges Wesen»)³⁶ un-informativ, weil die dafür zugrundezulegende komparative Charakteristik von terrestrischen Vernunftwesen im Unterschied zu extraterrestrischen Vernunftwesen faktisch unverfügbar ist. Stattdessen wählt

³⁴ Siehe KrV, A 538/B5 66.

³⁵ KrV, A 534/B 562.

³⁶ Anth, AA 7:321 (Hervorhebung im Original).

Kant die kontrastive Charakteristik der Menschengattung als Gattung vernunftbegabter Naturwesen und spezieller von Lebewesen («Tiere») im Unterschied zu nicht so begabten, «bloßen» Tieren. Doch ist im Hinblick auf den natural vorliegenden Gattungscharakter des Menschen nicht davon auszugehen, daß das Vernunftpotenzial dieser besonderen Art von Lebewesen immer schon und vollständig verwirklicht ist. Im Gegenteil ist für die Menschengattung die modale Differenz von Vernunftfähigkeit und verwirklichter Vernunft charakteristisch.

Zum Gattungsbegriff des Menschen gehört deshalb für Kant die normative Vorgabe, sich auf der Gattungsebene vom «mit Vernunftfähigkeit begabte[n] Thier (*animal rationabile*)» zum «vernünftige[n] Thier (*animal rationale*)»³⁷ allererst zu entwickeln – und dies durch eigene Anstrengung und Leistung zu vollbringen. In einer geradezu existenzialistisch anmutenden Formulierung Kants besteht der Gattungscharakter des Menschen darin, sich einen Charakter – im Sinne einer erworbenen fundamentalen Einstellung und verlässlichen generellen Inklination zu vernünftigem Vermögensgebrauch – «überhaupt zu verschaffen.»³⁸ Doch ist der eigens und je einzeln zu bildende Gattungscharakter des Menschen für Kant nicht beliebig und offen, sondern spezifisch vorgeprägt durch unterschiedliche, mehrstufige angeordnete Dispositionen («Anlagen»).

Im einzelnen unterscheidet Kants pragmatische Anthropologie drei Arten von Anlage in der Menschengattung, die unterschiedliche Sphären von praktisch-pragmatischer Selbstbildung («Kultur») darstellen und die in einer gewichteten und gewerteten Abfolge stehen. Es sind dies die «technische,», die «pragmatische» und die «moralische» Anlage.³⁹ Alle drei Arten von Anlagen unterscheiden den Menschen, nach Kants Einschätzung, von anderen bekannten Lebewesen («Erdbewohner»). Die «technische Anlagen» («Handhabung der Sachen»)⁴⁰ besteht im Einsatz mechanischer Mittel für bewußt gesetzte Zwecke. «Technisch» (von Griechisch *techne*) hat hier die generelle Bedeutung von Kunstfertigkeit (Lateinisch *ars*). Die pragmatische Anlage betrifft den Umgang mit anderen Menschen und besteht näherhin im sozialen Geschick, andere für die eigenen Absichten ein-

³⁷ Anth, AA 7:321.

³⁸ Anth, AA 7:329.

³⁹ Anth, AA 7:322 (im Original Hervorhebung).

⁴⁰ Anth, AA 7:322.

zuspannen («andere Menschen zu seinen Absichten geschickt zu gebrauchen».⁴¹ Die moralische Anlage schließlich betrifft Handlungen nach einem die eigenen Interessen wie die Interessen anderer übersteigenden Handeln nach Maßgabe von Normen, die statt der Natur der Vernunft selbst und als solcher entstamme («Freiheitsprincip nach Gesetzen gegen sich und andere zu handeln».⁴²

An der technischen Anlage des Menschen stellt Kant im Hinblick auf dessen Gattungscharakter vor allem die Eignung seiner Hände, samt der beweglichen Finger und empfindlichen Fingerspitzen, für Aufgaben aller Art heraus, dank der sie nicht speziell geeignet sind für einen bestimmten Gebrauch, sondern generell geschickt für alle möglichen Gebrauchsweisen («unbestimmt für alle [mögliche Art der Handhabung der Sachen]».⁴³ Doch liegt der Fokus von Kants näheren Ausführungen zum menschlichen Gattungscharakter nicht im Bereich der technisch-praktischen Geschicklichkeit zu allen möglichen Zwecken. Deren ausführliche und eigene Behandlung wäre Teil einer technischen Anthropologie, die den Menschen als Handwerker (*homo faber*) und Künstler (*homo artifex*) betrifft.

Auch die moralische Anlage der Menschengattung steht nicht im Zentrum von Kants Überlegungen zum Gattungscharakter des Menschen in der gedruckten Anthropologie (wie übrigens auch nicht in den Nachschriften der Anthropologie-Vorlesungen). Doch verweist Kant im Horizont der natural vorgegeben Anlagen des Menschen auf eine doppelte moralische Anlage der Gattung zum (Moralisch-) Guten wie zum (Moralisch-) Bösen. In anthropologischer Perspektive erscheint der Mensch, so Kant, einerseits als «von Natur» gut, andererseits aber auch als so gründlich und ursprünglich korrumpiert, daß er gleichermaßen als «von Natur» böse gelten muß.⁴⁴ Den eintretenden Widerspruch löst Kant konzeptuell unter Rückgriff auf die kritisch-transzendente Unterscheidung von «sensible[m] Charakter» oder «Sinnesart» und «intelligible[m] Charakter» oder «Denkungsart.»⁴⁵ Im Hinblick auf die für Kants anthropologisches Denken kennzeichnende Konstellation von Kultur und Charakter ist

⁴¹ Anth, AA 7:322.

⁴² Anth, AA 7:322.

⁴³ Anth, AA 7:322.

⁴⁴ Anth, AA 7:324.

⁴⁵ Anth, AA 7:324

es dabei wichtig und wegweisend, wie Kant den Gegensatz zwischen einer Naturanlage zum Guten und einer Naturanlage zum Bösen entwicklungsgeschichtlich vermittelt: als vorgesehenen Fortschritt vom Bösen zum Guten im Gestalt einer gezielten (Selbst-)Moralisierung des Menschen.

Doch liegt das eigentliche Interesse von Kants pragmatischer Anthropologie weder in der Gattungsanlage des Menschen zur Kultivierung seiner Geschicklichkeit im Umgang mit allen möglichen Dingen noch in der Anlage der Menschengattung zur Kultivierung seiner Moralität im Verfolg von rein-vernünftigen Zwecken. Im Rahmen einer spezifisch pragmatischen Anthropologie fokussiert die Charakteristik der Menschengattung bei Kant vielmehr auf der Anlage des Menschen zu einem verträglich geregelten («gesitteten») Umgang der Menschen miteinander. In dieser Perspektive entwickelt sich der Mensch zu einem «gesittete[n] (wenn gleich noch nicht sittliche[n]) [...] Wesen.»⁴⁶ Funktional zielt die Anlage zur Zivilisierung darauf ab, den anthropologisch kundigen («klugen») Gebrauch anderer für eigene Zwecke unter Bedingungen einer ebensolchen Handlungs- und Umgangseinstellung auf Seiten der anderen zu realisieren.

Im Mittelpunkt der zivilisatorischen Gattungscharakteristik des Menschen steht die Aufgabe, die naturgegebene Konkurrenz und Konflikthaltigkeit koexistierender Exemplare der Gattung («Zwietracht») in künstlich erzeugte und auch artifiziell aufrechterhaltene Übereinstimmung («Eintracht») zu überführen.⁴⁷ Der durch zivische Selbstkultivierung approximierte Zielstand ist die «bürgerliche Verfassung»⁴⁸ der menschlichen Gesellschaft, die jedermanns natürlich gewollte und verfolgte «unbedingte Freiheit»⁴⁹ ersetzt durch die gesetzlich geregelte, auf Bedingungen der Koexistenz eingeschränkte, verbürgerlichte oder zivierte Freiheit. Das institutionelle Instrument für die egale und effektive Durchsetzung der bürgerlichen Gesetze ist der rechtliche Zwang («gesetzmäßige[s] Zwangs-Princip»)⁵⁰.

Wenn Kant den faktischen Verfolg und das eventuelle Erreichen des Zivilisationsziel der bürgerlichen Gesellschaftsverfassung einem

⁴⁶ Anth, AA 7:323.

⁴⁷ Anth, AA 7:322 (im Original Hervorhebung).

⁴⁸ Anth, AA 7:327.

⁴⁹ Anth, AA 7:327.

⁵⁰ Anth, AA 7:328.

teleologischen Arrangement der Geschichte («Vorsehung,» «Weisheit»)⁵¹ zuschreibt, dann ist damit keine höhere Macht eingeführt, die das menschliche Handeln extern und «von oben herab»⁵² dirigieren würde. Der Rechtsfortschritt im geschichtlichen Prozeß der Zivilisation ist für Kant vielmehr eine «Idee seiner [des Menschen] eigenen Vernunft,»⁵³ auch wenn deren Verfolg über lange Zeit nicht absichtlich und um ihrer selbst willen erfolgt. Den Kern der zivisch-bürgerlichen Verfassung bildet in Kants universalhistorischer Charakteristik des Menschen die Verbindung der fundamentalen Freiheit aller (Bürger) mit dem (Rechts-)Gesetz und der (politischen) Gewalt. Erst durch das Gesetz qua Freiheitsgesetz wird die Freiheit generell («allgemein»), und erst durch die (rechtmäßige, gesetzlich geregelte) Gewalt wird die (bürgerliche) Freiheit aller gesichert.

Nach Kants Einschätzung in der pragmatischen Anthropologie, die darin mit den einschlägigen Ausführungen in seinen im engeren Sinne politischen und rechtlichen Schriften übereinstimmt, konstituiert die zivische Triplizität von «Gewalt mit Freiheit und Gesetz» die «wahre bürgerliche Verfassung» und damit das Gemeinwesen in eigentlicher Bedeutung («Republik»), noch ganz unabhängig von der partikularen Staatsform («Staat überhaupt»)⁵⁴. Doch reicht die universalhistorische Perspektive von Kants anthropologischer Charakteristik über den einzelnen bürgerlich verfaßten Staat hinaus auf die zivile Verfassung der gesamten Gattung über Raum und Zeit hinweg («ein Ganzes des Menschengeschlechts»)⁵⁵. Den unendlichen und durchaus falliblen Gang der Gattungsgeschichte sieht Kant dabei als zunehmenden kollektiven kosmopolitischen Zusammenschluß der Gattungsexemplare («allgemein fortschreitende[n] Coalition in eine weltbürgerliche Gesellschaft»)⁵⁶.

Kant konzidiert, daß die vernünftig begründete Vorstellung einer vollumfänglichen, genuin weltbürgerlichen Verfassung kein faktisch erzielbarer Zustand ist («an sich unerreichbare Idee»)⁵⁷. Stattdessen

⁵¹ Anth, AA 7:328.

⁵² Anth, AA 7:328.

⁵³ Anth, AA 7:328 (im Original Hervorhebung).

⁵⁴ Anth, AA 7:331 (im Original Hervorhebung). Zu Kants rechtlich-politischem Republikanismus siehe Günter Zöller, "True Republic."

⁵⁵ Anth, AA 7:331.

⁵⁶ Anth, AA 7:331 (im Original Hervorhebung).

⁵⁷ Anth, AA 7:331.

fungiert die kosmopolitische Vision als Leitvorstellung («regulatives Prinzip»),⁵⁸ die auf Anzeichen im Gattungscharakter des Menschen beruht («Vermuthung einer natürlichen Tendenz») und dessen kollektive Destination ausmacht («Bestimmung des Menschengeschlechts»), der die Kultur-Geschichte des Menschen und speziell seine Selbstbildung zum (Staats-)Bürger folgen soll («fleißig nachzugehen»).⁵⁹ Nach Kants Schlußüberlegungen in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, ganz am Ende ihrer Charakteristik der Menschengattung, ist aber das zivische Ziel der Menschheitsentwicklung genauso wenig politisch individuell (einzelstaatlich) zu erreichen wie das moralische Ziel der Menschheitsentwicklung, der Fortschritt vom Bösen zum Guten, ethisch individuell (einzelmenschlich) erlangt wird.⁶⁰ Der Gattungscharakter des Menschen findet Verwirklichung erst in einem integralen Ganzen («System»), das alle Menschen qua Bürger föderativ-kooperativ («kosmopolitisch») umfaßt.⁶¹ Kants pragmatische Anthropologie ist so, nach Konzeption wie Intention, zivisch-politisch ausgerichtet.

Bibliographie

Die Werke von Immanuel Kant werden zitiert nach: Immanuel, Kant, *Gesammelte Schriften* Hrsg.: Bd. 1–22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ff. Die *Kritik der reinen Vernunft* wird nach der Originalpaginierung der ersten und zweiten Auflage („A“ bzw. „B“) zitiert. Kants Hervorhebungen werden übernommen und Änderungen kenntlich gemacht.

Siglenverzeichnis

AA: Akademie-Ausgabe

⁵⁸ Anth, AA 7:331.

⁵⁹ Anth, AA 7:331.

⁶⁰ Zur quasipolitischen Organisation der fortschrittlichen ethisch-bürgerlichen Gesellschaft («ethisches Gemeinwesen») bei Kant siehe Günter Zöller, „Religion libre,“ und ders., „The Virtuous Republic.“

⁶¹ Anth, AA 7:333.

Kants Schriften

Anth: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht.*

Br: *Briefe.*

EAD: *Das Ende aller Dinge.*

GMS: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.*

IaG: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht.*

KrV: *Kritik der reinen Vernunft.*

Log: *Logik.*

MAM: *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte.*

TP: *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis.*

ÜGPT: *Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie.*

WA: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?.*

ZeF: *Zum ewigen Frieden.*

Sekundärbibliographie

Brandt, Reinhard. *Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999.

Menzer, Paul. *Kants Lehre von der Entwicklung in Natur und Geschichte*. Berlin: G. Reimer, 1911.

Zöller, Günter. "Anthroponomy. Kant on the Natural and the Rational Human Being." Forthcoming in *Humanity and Humankind in the Philosophy of the Enlightenment. From Montesquieu to Kant*, hg. Stefanie Buchenau und Ansgar Lyssy. London/New York/Oxford/New Delhi/Sydney: Bloomsbury Academic.

Zöller, Günter. "'Wahre Republik'. Kants legalistischer Republikanismus im historischen und systematischen Kontext." In *Zwischen Rechten und Pflichten – Kants "Metaphysik der Sitten"*, hg. Jean-Christophe Merle und Carola Freiin von Villiez, 201-222. Berlin/Boston: De Gruyter, 2021.

Zöller, Günter. "Conditions of Objectivity. Kant's Critical Conception of Transcendental Logic". In *Logik/Logic*, hg. Sally Sedgwick und Dina Emundts, 3-28, Berlin/Boston: De Gruyter, 2018.

Zöller, Günter. "Vom Naturzustand zur bürgerlichen Gesellschaft. Das Erbe von Rousseau." In *Vom Naturzustand zur kosmopolitischen Gesellschaft. Souveränität und Staat bei Kant*, hg. Massimo Mori, 69-98, Berlin: Springer, 2017.

Zöller, Günter. "'The supersensible...in us, above us and after us'. The Critical Conception of the Highest Good in Kant's Practico-Dogmatic Metaphysics."

In *The Highest Good in Kant's Philosophy*, hg. Thomas Höwing, 263-279. Berlin/Boston: De Gruyter, 2016.

Zöller, Günter. "Die Bestimmung des Menschen. Ein Diskurs in der deutschen Spätaufklärung." In *Orientierung am Menschen. Anthropologische Konzeptionen und normative Perspektiven*, hg. Oliver Müller und Giovanni Maio, 80-91. Göttingen: Wallstein, 2015.

Zöller, Günter. "The Virtuous Republic. Rousseau and Kant on the Relation Between Civil and Moral Religion." In *Kant, Fichte, and the Legacy of German Idealism*, hg. Halla Kim und Steve Hoeltzel, 31-51. Lanham/Boulder/New York/London: Lexington Books, 2015.

Zöller, Günter. "Genesis und Klima. Geo-Anthropologie bei Herder und Kant." In *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses Pisa 2010/Kant and Philosophy With a Cosmopolitan Intent. Proceedings of the XIth Kant Congress Pisa 2010*, hg. Stefano Bacin, Alfredo Ferrarin, Claudio La Rocca und Margit Ruffing, vol. 4, 551-563. Berlin: De Gruyter, 2013.

Zöller, Günter. "'Religion libre'. La Religion dans les Limites de la simple raison de Kant comme traité théologico-politique", in *Kant. Théologie et Religion*, hg. Robert Theis, 43-56. Paris: Vrin, 2013.

Zöller, Günter. "Mensch und Erde. Die geo-anthropologische Parallelaktion von Herder und Kant." In *Herders "Metakritik." Analysen und Interpretationen*, hg. Marion Heinz, 253-271. Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromman Holzboog, 2013.

Zöller, Günter. "Reflexion und Regulation. Kant über Begriffe und Prinzipien der Vernunft in der *Kritik der Urteilskraft*." In *Worauf die Philosophie hinausieht. Kants regulative Ideen im Kontext von Teleologie und praktischer Philosophie*, hg. Bernd Dörflinger und Günter Kruck, 31-48, Hildesheim/New York: Olms Verlag, 2012.

Zöller, Günter. "Kant's Political Anthropology", *Kant Yearbook* 3 (2011): 131-161.

Zöller, Günter. "Between Rousseau and Freud. Kant on Cultural Uneasiness." In *Rethinking Kant*, vol. 3, hg. Oliver Thorndike, 52-77. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2011.

Zöller, Günter. "Aufklärung über Aufklärung. Kants Konzeption des selbständigen, öffentlichen und gemeinschaftlichen Gebrauchs der Vernunft." In *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, hg. Heiner F. Klemme, 82-99. Berlin/New York: De Gruyter, 2009.

Zöller, Günter. "Die Bestimmung der Bestimmung des Menschen bei Mendelssohn und Kant". In *Kant und die Berliner Auflärung. Akten des 9. Internationalen Kant-Kongresses (26. bis 31. März 2000 in Berlin)*, hg. Volker Gerhardt, Rolf Peter Horstmann und Ralph Schumacher, vol. 4, 476-489, Berlin/New York: De Gruyter, 2001.

The Perfection of Humanity: Kant on Education and Culture

Robert B. Loudon

I have been trying to show that culture is, or ought to be,
the study and pursuit of perfection

Matthew Arnold, *Culture and Anarchy*

A Very Indeterminate Word

No one is quite sure what culture is. Not only is it an essentially contested concept, . . . it is a multiply defined one, multiply employed, ineradicably imprecise. It is fugitive, unsteady, encyclopedic, and normatively charged, and there are those . . . who think it vacuous altogether, or even dangerous, and would ban it from the serious discourse of serious persons.

Clifford Geertz, *Available Light:
Anthropological Reflections on Philosophical Topics*

In the late eighteenth century, German writers began using the term “*Kultur*” – often spelled “*Cultur*” until the late nineteenth century – in a confusing variety of ways. Mendelssohn, for instance, notes in the opening sentence of his 1784 essay, *On the Question: What Does “To Enlighten” Mean?* that «the words *Aufklärung*, *Kultur*, and *Bildung* are still newcomers to our language. At the present time they belong merely to the language of books. The common masses scarcely understand them.»¹ And Herder, in the Preface to his *Ideas for the Philosophy*

¹ Moses Mendelssohn, *Über die Frage*, 3. Mendelssohn goes on to state that all three terms concern «efforts of human beings to improve their social condition,» but that *Kultur* refers «more to the *practical* dimension, that means – objectively – to excellence, finesse, and beauty in trades, arts and society’s mores, and – subjectively – to proficiency, hard work, and skill at those trades, arts, and mores as well as to

of *History of Humanity* (1784-91), remarks that «nothing is more indeterminate [*unbestimmter*] than this word» “*Kultur*”.²

Within Germany, Samuel Pufendorf (1632-1694) – still writing in Latin – was apparently the first author to appropriate the ancient Ciceronian notion of *cultura*. In his *Tusculan Disputations* (45 B.C.), Cicero writes: «the cultivation of the soul is philosophy (*cultura autem animi philosophia est*) (II.5.13).» And Pufendorf, in his *Eris Scandica* (1686), refers to «that *cultura* which human life has acquired through the help, industry, and inventions of other men, by means of their own reflection and labor or divine instruction.»³ But which German author first coined “*Kultur*” as a German word? A. L. Kroeber and Clyde Kluckhohn, in *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, point to a 1779 work by Karl Franz von Irwing (1728-1801), in which the last part of a section title reads: “An Essay on the *Kultur* of Humanity in General.”⁴ However, Kant had already used the term “*Kultur*” well before 1779. For instance, in his 1765 publication, *Announcement of the Program of his Lectures for the Winter Semester, 1765-1766*, he describes the text to be used for his logic course as one that promotes «the *Cultur* of the more refined and learned reason»⁵ – a fact that may have led Allan Bloom to declare: «‘Culture’ in the modern sense was first used by Immanuel Kant.»⁶

inclinations, drives, and habits making up that proficiency, hard work, and skill» Mendelssohn, *Über die Frage*, 4. Mendelssohn’s essay, first published in the September 1784 issue of the *Berlinische Monatsschrift*, is one of several notable eighteenth-century German attempts to answer the question “What is Enlightenment? – Kant’s *An Answer to the Question: What is Enlightenment?*”, published in the December issue of the same journal – being the most famous.

² Johann Gottfried Herder, *Outlines*, v.

³ As cited by Franz Rauhut in “Die Herkunft”, 83. At the beginning of his essay, Rauhut states: «The word *Kultur* has come into existence as a result of a famous passage in Cicero’s *Tusculan Disputations*» (81). See also Joseph Niedermann, “*Kultur*: Werden und Wandlungen”.

⁴ A. L. Kroeber and Clyde Kluckhohn, *Culture: A Critical Review*, 34 n. 47. The quoted phrase occurs in the title of § 188, vol. 3 of Irwing’s four-volume work, *Erfahrungen und Untersuchungen*.

⁵ NEV, AA 2: 311. I am indebted here to G. Felicitas Munzel’s analysis of Kant’s concept of culture in *Kant’s Conception of Moral Character*. On 282 she writes: «The term [*‘Cultur’*] first appears in his 1765-66 ‘Announcement’ of his lectures.»

⁶ Allan Bloom, *The Closing of the American Mind*, 185. Bloom does not cite any references from Kant to support his assertion, nor does he specify what he means by «‘culture’ in the modern sense.» Here I side with Nathan Rotenstreich: «Given the variety of meanings attached to the concept of culture in modern discourse since the Enlightenment, this statement [of Bloom’s] seems questionable. Even Kant’s usage of the term varied and is not bereft of ambiguity» [*“Morality and Culture”*, 303].

However, as others have noted,⁷ Kant also uses the term ‘*Kultur*’ in a variety of ways, and most of these ways do not correspond to current uses of the term. In the *Critique of Pure Reason*, he refers repeatedly to the «*Kultur* of reason,»⁸ whereas in the *Metaphysics of Morals* his focus is on «the *Cultur* of morality in us» and the «culture [*Anbau*] (*cultura*) of one’s natural powers (powers of spirit, mind, and body).»⁹ And in the third *Critique*, where he comes closest to offering readers a formal definition of culture, he writes: «the production of the capacity of a rational being for any ends in general (thus those of his freedom) is *Cultur*.»¹⁰ This «development of human capacities» notion is Kant’s core use of the term “*Kultur*,” and it is close to Cicero’s original sense of *cultura* as cultivation, but even here he quickly subdivides it into «the culture of skill» and «the culture of discipline.»¹¹

But elsewhere Kant uses the term ‘*Kultur*’ to refer not to the development of human capacities but rather to the products and end-results of this cultivation – art and science. For instance, in *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim*, he surveys humanity’s «steps from crudity toward *Cultur*,»¹² noting that «all *Cultur* and art that adorn humanity» are fruits of our «unsociable sociability»¹³ – viz., our bi-directional inclination to both associate with other members of our species and to constantly compete against them. And this «product or end-result» sense of *Kultur* is closer to current dictionary definitions of culture: «the arts and other manifestations of human intellectual achievement regarded collectively.»¹⁴

1. Culture/Perfection/Education

However, there is a further fundamental feature of Kant’s use of the term ‘*Kultur*’ on which I wish to focus for the remainder of this essay.

⁷ Pauline Kleingeld, *Fortschritt und Vernunft*, 44; Michael Pauen, “Kultur”, 1351-53. See also Rotenstreich, “Morality and Culture.”

⁸ KrV B xxx; see also KrV, A 850/B 878; KrV B xxxiii; KrV, A 817/B 845; KrV, A 669/B 697; MS AA 6: 484

⁹ MS, AA 6: 444; cf. 391-2.

¹⁰ KU, AA 5: 431.

¹¹ KU, AA 5: 431-2.

¹² IaG, AA 8: 21.

¹³ IaG, AA 8: 20-22,

¹⁴ *The New Oxford American Dictionary*, s.v. “culture” (first definition).

A persistent theme in many of his discussions of culture concerns the way in which he links culture to the perfection of the human species via education. «Nature's plan,» as he remarks toward the end of the *Anthropology*, is «to bring about the perfection of the human being through progressive culture [*die Perfektionierung des Menschen durch fortschreitende Kultur*].»¹⁵ And the task of achieving nature's plan falls squarely on the shoulders of education: «Perhaps education [*Erziehung*] will get better and better and each generation will move one step closer to the perfection of humanity [*Vollkommenheit der Menschheit*]; for behind education lies the great secret of the perfection of human nature.»¹⁶

Granted, in Kant's view raising humanity to perfection is not the exclusive responsibility of education. Another key factor is an improved civil constitution, in which all of humanity's «germs [*Keime*] could be developed»¹⁷ – «through this it happens that the predisposition to talents is developed.»¹⁸ And in one text Kant asserts that «an externally perfect constitution» is «the only condition [*den einzigen Zustand*] in which it [*viz., nature*] can fully develop all its predispositions [*Anlagen*] in humanity.»¹⁹ Peace between nations is another necessary condition. As Kant remarks in one of his drafts for *The Conflict of the Faculties*, when «the ills of war, which reverses and corrupts everything good, are averted, there can be perceived in the predispositions of humanity a propensity and direction which allows one to be able to conclude that there will be further progress of humanity toward perfection.»²⁰

Strictly speaking, improved education, a better civil constitution, and peace between nations should all be viewed as necessary conditions for the perfection of humanity, though Kant himself is not always careful to put matters this way.²¹ And taken together, they are still not quite jointly sufficient conditions, for there are still more nec-

¹⁵ Anth, AA 7: 322.

¹⁶ Päd, AA 9: 444.

¹⁷ IaG, AA 8: 25.

¹⁸ V-Anth/Pillau 25: 843. Cf. V-Anth/Mensch, AA 25: 1199; V-Anth/Mron, AA 25: 1426, 1429.

¹⁹ IaG, AA 8: 27

²⁰ Kant, *Drafts for Conflict of Faculties*, 362. Kant's German text is contained in the *Loses Blatt Krakau* first published in *Kantstudien* 51 (1959-60): 3-13, at 9.

²¹ As I remarked in an earlier study: «Kant tends both to ignore some of the means of progress when he is focusing on others and to make exclusivist claims on behalf of some to the detriment of others. If we are to make his remarks consistent with one another we need to read him charitably at this point. On this more charitable

essary factors – for instance, improvements in religion. As he states at the end of the *Pillau* anthropology transcription: «If the human race is to come nearer to its vocation [*Bestimmung*], then to this belongs a perfect civil constitution, good education [*gute Erziehung*], and the best concepts in religion.»²² Nevertheless, within these multiple necessary conditions for the perfection of humanity, education – for reasons on which I will elaborate in the following sections – does play a special role. For again, «behind education lies the great secret of the perfection of human nature.»²³

It is of course also no secret that many Enlightenment authors wrote about the perfection of humanity – an obsession that readers today often find perplexing, given our present less-than-perfect situation. Condorcet, for instance, writes that his «hopes for the future condition of the human race can be subsumed under three important heads: the abolition of inequality between nations, the progress of equality within each nation, and the true perfection of mankind.»²⁴ And Bentham, in the opening line of the Preface to his *Fragment on Government*, declares: «The age we live in is a busy age: an age in which knowledge is rapidly advancing towards perfection.»²⁵ Etc. Kant is certainly not unique here – he was one of many who lived «in an *age of enlightenment*.»²⁶ Nevertheless, the specific connections that he draws between culture, education, and the perfection of humanity are an underexplored theme in his work that deserve further scrutiny.

2. Harvest Time

One important facet of Kant's discussion of culture – particularly in those instances where he links it to education and the perfection of humanity – is how closely it tracks the original Ciceronian sense of *cultura* or cultivation. But Kant, via his philosophy of biology, adds two further elements to Cicero's agricultural metaphor. The first element is

reading, his considered view is simply that all of these factors are necessary means of human progress, while none is sufficient.» Louden, *Kant's Impure Ethics*, 157.

²² V-Anth/Pillau, AA 25: 847.

²³ Päd, AA 9: 444.

²⁴ Condorcet, *Sketch for a Historical Picture*, 258.

²⁵ Jeremy Bentham, "A Fragment on Government", 45. For a classic discussion, see J. B. Bury, *The Idea of Progress*.

²⁶ WA AA, 8: 40.

what I call his quasi-innatism.²⁷ In Kant's view, each biological species is definable, at least in part, by reference to its unique set of *Keime* and *Anlagen*, germs and predispositions. As he remarks in *On the Use of Teleological Principles in Philosophy* (1788):

I myself derive all organization from *organic beings* (through generation) and all later forms (of this kind of natural things) from laws of the gradual development of *original predispositions* [*ursprüngliche Anlagen*], which were to be found in the organization of its phylum.²⁸

Kant's innatism is "quasi" rather than complete because, while these germs and predispositions are themselves part of our genetic inheritance, favorable environmental circumstances are necessary in order for them to develop properly. As Leibniz remarks, in comparing his more subtle metaphor of «a block of veined marble» with the cruder empiricist notion of a blank slate, «some labor would be required for these veins to be exposed and polished into clarity by the removal of everything that prevents them from appearing.»²⁹ And in the peculiar case of the species *Homo sapiens*, education is needed in order for humans to properly develop their *Keime* and *Anlagen*. Humans require «formation [*Bildung*],» which, Kant adds, «as far as we know, no [other] animal needs,» even though he allows that birds «are taught [*unterrichtet*] by the parents» to sing – «birds do not sing by instinct, but actually learn it [*es wirklich lernen*].»³⁰

Nature's plan for each biological species is essentially the same – viz., to realize the species' inherent seeds and predispositions. As he states in the First Proposition of his *Idea for a Universal History*: «All natural predispositions [*Naturanlagen*] of a creature are determined [*bestimmt*] sometime to develop themselves completely and purposively.»³¹ The realization and complete development of these inherent capacities is what he calls the species *Bestimmung* – 'destiny', 'determination', or, in the special case of the human species, where education and culture are required, 'vocation'. And this teleological commitment within his

²⁷ For more detailed discussion of these topics, see Robert Louden, "Cosmopolitical Unity", 213-22; and Idem, "Total Transformation", 405-09.

²⁸ ÜGTP, AA 8: 179.

²⁹ Leibniz, "Preface", 294.

³⁰ Päd, AA 9: 443.

³¹ IaG, AA 8: 18.

philosophy of biology is Kant's second addition to Ciceronian *cultura*. As he remarks toward the end of the *Anthropology*: «one can assume as a principle that nature wants every creature to reach its *Bestimmung* through the appropriate development of all *Anlagen* of its nature.»³²

Within each biological species, the achievement of its *Bestimmung* also constitutes its unique perfection or apex – it can go no higher. «Every creature [*jedes Geschöpf*] surely reaches its *Bestimmung* in the end, i.e., reaches the time in which all of its *Naturanlagen* are developed and ripen [*zur Reife kommen*].»³³ This moment of ripening – the point in time at which the seeds and predispositions are developed to maturity – is what farmers call harvest time. By means of his quasi-innatism and teleology, Kant thereby extends and deepens Cicero's original agricultural metaphor of *cultura*.

3. Species Perfectionism

A second distinctive feature of Kant's conception of culture – one that strongly highlights its connection to education – is what I have elsewhere called his commitment to «*species perfectionism*, that is, . . . [the] claim that the ultimate objective of education is to advance not the welfare of the individual student but rather the moral perfection of the human species as a whole.»³⁴ Human beings, in Kant's view, are unique in this respect. In the case of every other terrestrial organic creature, each normal individual member of the species will – again, given favorable external circumstances – achieve its species's unique *Bestimmung*. But in the special case of *Homo sapiens*, only the species as a whole reaches its *Bestimmung*, via an extensive intergenerational process of education.

Kant emphasizes his commitment to species perfectionism (but, again, only in the special case of human beings) in a number of texts. For instance, near the beginning of the *Pedagogy* lectures he states:

Animals achieve this [*viz.*, their *Bestimmung*] automatically [*von selbst*] and without knowing it. The human being must first seek to reach his [*Bestimmung*], but this cannot happen if he does not have a concept of

³² Anth, AA 7: 329.

³³ V-Anth/Mron, AA 25: 1417-18.

³⁴ Louden, *Kant's Impure Ethics*, 37; see also 53-54.

his *Bestimmung*. For the [human] individual the attainment of the *Bestimmung* is also completely impossible.³⁵

Similarly, toward the end of the *Anthropology*, he stresses that with all of the other animals every individual members of the species fulfills nature's purpose, «however with human beings only the species [*nur die Gattung*] reaches it.»³⁶ This claim is also repeated in several of the Lectures on Anthropology. E.g., in the *Menschenkunde* transcription he states: «In the animal species each individual reaches its *Bestimmung*, but in the human race a single individual can never do this, rather only the whole human species can reach its *Bestimmung*.»³⁷

Why does Kant insist that «the human being can work its way up to its *Bestimmung* only through *progress* in a series of innumerable many generations»?³⁸ Because humans, unlike other animals, are able to extend the cultural achievements of previous generations:

With the human being, the species first reaches the *Bestimmung* of humanity from generation to generation, since a generation always adds something to the enlightenment of the previous one, and thus it makes the [next] generation more perfectly endowed than it was.³⁹

With the other animals, we do not find this progressive or cumulative sense of culture. Even in the case of birds, a species in which (as we saw earlier) Kant acknowledges that the young «actually learn»⁴⁰ how to sing from their parents and do not merely do so by rote instinct, the songs they sing from one generation to the next do not exhibit the kind of progressive development that one finds in human musical traditions or – to pick an even clearer example of a human practice that progresses over time – science.⁴¹ In the *Pillau* anthropology transcription, Kant comments on this fundamental difference between human

³⁵ Päd, AA 9: 445.

³⁶ Anth, AA 7: 329.

³⁷ V-Anth/Mensch, AA 25: 1196; cf. V-Anth/Pillau, AA 25: 839, V-Anth/Mron, AA 25: 1418.

³⁸ Anth, AA: 7: 324.

³⁹ V-Anth/Mron, AA 25: 1417.

⁴⁰ Päd, Aa 9:443; cf. V-Anth/Mron, AA 25: 1416.

⁴¹ For a contemporary discussion of bird song, see C.K. Catchpole and P.J.B. Slater, *Bird Song*.

intergenerational cultural progress and its absence in other species by reference to bees:

Each single bee is born, learns [*lernt*] to make hives, produce honey, and dies, thus it has come to the highest degree of its *Bestimmung*. But this is what bees have done from the beginning of the world until even now; therefore they do not change at all. However, with humans it is completely different. [Those in] in the ancient and first times were further away from their *Bestimmung* than the following ones⁴²

In recent years, this Kantian notion of the progressive nature of human culture has been most frequently associated with Michael Tomasello's idea of the "ratchet effect." In Tomasello's view, although we do find some components of culture present among nonhuman animals (a view with which Kant agrees, given his acknowledgement that bees and birds do exhibit learning behavior), the crucial ratchet effect is absent:

Many nonhuman primate individuals regularly produce intelligent behavioral innovations and novelties, but then their group mates do not engage in the kinds of social learning that would enable, over time, the cultural ratchet to do its work The basic fact is thus that human beings are able to pool their cognitive resources in ways that other animal species are not.⁴³

However, as I will argue in the final section of this essay, Kant's eighteenth-century conception of the distinctively progressive nature of human culture is superior to Tomasello's more recent idea of the ratchet effect.⁴⁴

⁴² V-Anth/Pillau, AA 25: 839.

⁴³ Michael Tomasello, *The Cultural Origins*, 5. Tomasello first presented the ratchet effect thesis in a 1993 article that was co-authored by A. C. Kruger and H. H. Ratner, "Cultural Learning".

⁴⁴ Versions of the ratchet effect thesis are also present in the works of several nineteenth-century authors. E.g., Robert Browning, in his poem *A Death in the Desert*, 391 (1864), remarks: «progress, man's distinctive mark alone,/Not God's, and not the beasts': God is, they are;/Man partly is, and wholly hopes to be» (lines 586-88). And Irish historian and political theorist William Edward Hartpole Lecky, in his *History of European Morals*, 121-122 writes: «If it could be shown that there is a stage of barbarism in which man knows, feels, and does nothing that might not be known, felt, and done by an ape, this would not be sufficient to reduce him to the level of the brute. There would still be this broad distinction between them – the one possesses a capacity for development which the other does not possess. Under

4. Freedom

Because the internal machinery of a ratchet is designed to allow motion only in an upward direction, Tomasello's influential analogy, when applied to human culture, implies that the latter is both unilinear and causally determined. Once the cultural ratchet starts doing its work, human culture will continue to progress, and we can explain this cultural progress causally by drawing attention to the collective cognitive achievements of the preceding generation and then showing how it leads to the achievements of the present era.

Kant, however – despite his well-known self-identification with the «*age of enlightenment*»⁴⁵ – in fact defends a much darker theory of human cultural progress than Tomasello. The latter theory, with its assumption of «perpetual *progression* toward improvement», is a mere eudaimonistic fable filled with «sanguine hopes» that are ultimately «untenable [*unhaltbar*].»⁴⁶ Kant's clearest statement on this issue occurs in the Second Part of *The Conflict of the Faculties*, which is entitled: «An Old Question Raised Again: Is the Human Race Constantly Progressing?»⁴⁷. His answer to the question – his conviction that the French Revolution is a «*historical sign*»⁴⁸ of humanity's progress notwithstanding – is a clear “no,” as the following passage indicates:

No one can guarantee that now, this very moment, with regard to the physical disposition of our species, the epoch of its decline [*die Epoche seines Rückganges*] would not be liable to occur . . . For we are dealing with beings that act freely, to whom, it is true, what they *ought* to do may well be *dictated* in advance, but of whom it may not be *predicted* what they will do.⁴⁹

Or, as US President Obama remarked to his staff after the unfortunate 2016 election results came in, «History does not move in straight lines; sometimes it goes sideways, sometimes it goes backward.»⁵⁰

favorable circumstances the savage will become a reasoning, progressive, and moral man: under no circumstances can a similar transformation be effected in the ape.»

⁴⁵ WA, AA 8: 40.

⁴⁶ SF, AA 7: 81-82.

⁴⁷ SF, AA 7: 79.

⁴⁸ SF, AA 7: 84.

⁴⁹ SF, AA 7: 83.

⁵⁰ As cited by David Remnick in “It Happened Here”, 54.

On this point too, both Kant's philosophy of biology and his sense of how humans differ from other animals are operating in the background. As we saw earlier, «nature wants every creature to reach its *Bestimmung* through the appropriate development of *alle Anlagen* of its nature»⁵¹, but because human nature differs from animal nature, our *Bestimmung* differs from theirs. All of the other «animals fulfill their *Bestimmung* automatically and unknowingly»⁵²; i.e., each nonhuman «animal already knows through instinct [*durch den Instinct*] what it has to do»⁵³. The various *Bestimmungen* of plants and nonhuman animals involve no intentional planning, deliberation, or free choice. But in the case of human beings, again, «we are dealing with free beings»⁵⁴, and this implies that uncertainty or indeterminateness – *Unbestimmtheit* – is itself part of our *Bestimmung*. In describing the dexterity of the human hand, for instance, Kant notes: «by this means nature has made the human being not suited for one way of manipulating things but undetermined for every way [*unbestimmt für alle*], consequently suited for the use of reason.»⁵⁵ Similarly, «the human being is able to live in any climate, but an animal cannot do this. This ability derives from the human being's reason, for in order to nourish himself he can make use of any product, products from both land and sea.»⁵⁶ But this too is part of nature's plan and «providence's purpose.»⁵⁷

Still, despite Kant's clear rejection of a mechanistic cultural ratchet which guarantees continual human progress, he does hold that even though cultural regress is possible due to our own radical freedom,

⁵¹ Anth, AA 7: 329.

⁵² Päd, AA 9: 445.

⁵³ V-Anth/Mron, AA 25: 1416.

⁵⁴ SF, AA 7: 83.

⁵⁵ Anth, AA 7: 323.

⁵⁶ V-Anth/Mron 25: 1415. In his essay *Of the Different Races of Human Beings*, Kant also incorporates the above observation into his race theory: "the human being was *bestimmt* for all climates and every soil; consequently various *Keime* and natural *Anlagen* had to lie ready in him to be on occasion either unfolded or restrained, so that he would become suited to his place in the world" (VvRM, AA 2: 435). But the seeds and predispositions referred to here are different human skin colors. Our distant ancestors had the *Keime* for all of the various skin colors inside them, so that they could be "unfolded or restrained" depending on which part of the world they settled in. "We were all potentially black, red, yellow, and white. Racial differences emerged gradually with the dispersal of human beings to different climatic conditions" (Louden, *Kant's Impure Ethics*, 97).

⁵⁷ V-Anth/Fried, AA 25: 679.

humanity's collective experience and memory of better times will prevent it from perpetual backsliding: «While the *tendency* to this final end [viz., humanity's *Bestimmung*] can often be hindered, it can never be completely reversed.»⁵⁸ As he notes in a crossed-out Remark in the *Handschrift for Anthropology from a Pragmatic Point of View*, in those cases where humanity does suffer a cultural setback, «prudence seasoned by means of experience naturally knows how to always lead progress onto a better track.»⁵⁹

Granted, there is much in Kant's concept of culture that strikes us today as strange, but given the essentially contested nature of this concept and the fear of many that history is now going backward, it behooves us to consider it carefully.

Bibliography

Immanuel Kant's works are quoted from: Kant, Immanuel, *Gesammelte Schriften*, herausgegeben von: Bd. 1–22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ff. <A> indicates the first and the second edition. Where not indicated, translations are by the writer.

Acronyms and abbreviations

AA: Akademie-Ausgabe.

Kant's works

Anth: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*

IaG: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht.*

KrV: *Kritik der reinen Vernunft*

KU: *Kritik der Urteilskraft.*

MS: *Die Metaphysik der Sitten.*

NEV: *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765-1766.*

Päd: *Pädagogik.*

⁵⁸ Anth, AA 7: 324.

⁵⁹ Anth, AA 7: 412.

SF: *Der Streit der Fakultäten*.

ÜGTP: *Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie*.

V-Anth/Fried: *Vorlesungen Wintersemester 1775/1776 Friedländer*.

V-Anth/Mron: *Vorlesungen Wintersemester 1784/1785 Mrongovius*.

V-Anth/Mensch: *Vorlesungen Wintersemester 1781/1782 Menschenkunde, Petersburg*.

V-Anth/Pillau: *Vorlesungen Wintersemester 1777/1778 Pillau*.

WA: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*.

Klaus Weyand, and Gerhard Lehmann, hg. "Ein Reinschriftfragment zu Kants Streit der Fakultäten (»Loses Blatt Krakau«)", *Kant Studien* 51(1959-60): 3-13. "Drafts for Conflict of Faculties". In *Lectures and Drafts on Political Philosophy*, translated and edited by Frederick Rauscher, 359-367. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

Secondary bibliography

Bentham, Jeremy. "A Fragment on Government". In *A Bentham Reader*, edited by Robert Mary, and Peter Mack, 42-72. New York: Pegasus, 1969.

Bloom, Allan *The Closing of the American Mind: How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students*. New York: Simon & Schuster, 1987.

Browning, Robert. "A Death in the Desert." In *The Complete Poetic and Dramatic Works of Robert Browning*. Cambridge: The Riverside Press, 1895.

Bury, John Bagnel. *The Idea of Progress: An Inquiry into its Origin and Growth*. New York: Macmillan, 1932.

Catchpole, Clive K., and Slater, Peter James Bramwell. *Bird Song: Biological Themes and Variations*, 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Condorcet, Nicolas de. "Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind". In *Selected Writings*, edited by Keith Michael Baker, 209-282. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1976.

Hartpole Lecky, William Edward. *History of European Morals from Augustus to Charlemagne* (1st ed., 1869), 3rd ed., rev. New York: D. Appleton and Company, 1887.

Herder, Johann Gottfried *Outlines of the History of Man*. Translated by Thomas Churchill. New York: Bergman Publishers, 1800.

Irwing, Karl Franz von. *Erfahrungen und Untersuchungen über den Menschen*. Berlin: Verlag der Realschulbuchhandlung, 1772-85.

Kleingeld, Pauline. *Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1995.

Kroeber, Alfred Louis, and Clyde Kluckhohn. *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. New York: Random House, 1963.

Leibniz, Gottfried Wilhelm von, "Preface to the New Essays." In *Philosophical Essays*, edited by Roger Ariew, and Daniel Garber, 291-306. Indianapolis: Hackett, 1989.

Louden, Robert. *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings*. New York: Oxford University Press, 2000.

Louden, Robert. "Cosmopolitical Unity: The Final Destiny of the Human Species." In *Kant's Lectures on Anthropology: A Critical Guide*, edited by Alix Cohen, 211-29. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Louden, Robert. "'Total Transformation': Why Kant Did Not Give Up on Education," *Kantian Review* 21 (2016): 393-413.

Mendelssohn, Moses "Über die Frage: was heißt aufklären?." In *Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen*, herausgegeben von Ehrhard Bahr, 2-8. Stuttgart: Reclam, 1974.

Rauhut, Franz, "Die Herkunft der Worte und Begriffe 'Kultur', 'Civilisation', und 'Bildung', *Germanisch-Romanische Monatsschrift* 34 (1953): 81-91.

Munzel, G. Felicitas. *Kant's Conception of Moral Character: The "Critical" Link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgment*. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.

Niedermann, Joseph. *Kultur: Werden und Wandlungen des Begriffes und seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Herder*, Biblioteca dell'Archivum Romanicum, ser. 1, vol. 28. Firenze: Bibliopolis, 1941.

Rotenstreich, Nathan. "Morality and Culture: A Note on Kant," *History of Philosophy Quarterly* 6 (1989): 303-316.

Pauen, Michael. "Kultur". In *Kant-Lexikon*, edited by Marcus Willaschek, Jürgen Stolzenberg, Georg Mohr, and Stefano Bacin, 1351-53. Berlin: De Gruyter, 2015.

Remnick, David. "It Happened Here: Obama Confronts the Election's Outcome", *The New Yorker*, (November 28, 2016): 54-65.

The New Oxford American Dictionary, 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Tomasello, Michael. *The Cultural Origins of Human Cognition*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

Tomasello, Michael, Kruger, Ann Cale, and Ratner, Hilary Horn. "Cultural Learning". *Behavioral and Brain Sciences* 16 (2010): 495-552.

Animality, Humanity, and Culture in Kant and the Problem of Multicultural Engagement Today

Rudolf A. Makkreel

Culture plays an important role in advancing human history according to Kant. In this essay, I will examine what he thinks culture can contribute to human improvement by drawing on a wide range of his philosophical, religious, and anthropological writings. I will also probe more deeply into the relevance of culture by considering how far Kant's views can be extended beyond their original Enlightenment context.

1. The Role of Culture in Kant's Anthropological Project

The opening sentences of the preface to Immanuel Kant's *Anthropology from a Pragmatic Point of View* claim that cultural progress depends on human beings knowing themselves as a species. This centrality of culture is reinforced by the fact that the Neo-Kantians proposed the term "cultural sciences (*Kulturwissenschaften*)" as an alternative to the more commonly accepted term "human sciences (*Geisteswissenschaften*)" that Wilhelm Dilthey and others had proposed. The realization that Dilthey's theory of the human sciences makes room for psychology, whereas the cultural sciences do not, is also relevant because Kant's interest in anthropology was inspired by his increasing doubts about the scientific status of psychology. His "Antinomies of Pure Reason" made it clear that demonstrations about the soul as a permanent substance are not available to us. Nor are the traditional claims of rational psychology about the soul and its immortality granted any scientific validity. Even the introspection needed for empirical psychology to describe our mortal and ephemeral inner life is suspect for Kant.

Kant proposes an anthropology that replaces psychological introspection of the soul with observations that are concerned with «cognizing both the interior as well as the exterior of the human being.»¹ But the goal of correlating inner experience with our surrounding context leads Kant to make it clear that he does not want a physiological anthropology because that would study human beings merely in terms of their animal nature and their earthly origins. Instead, he proposes a pragmatic anthropology that is worldly and cosmopolitan. It considers human beings not only in terms of what nature has made of them, but also according to what they can make of themselves as persons with practical reason. Although the nature of our humanity is at the heart of Kant's anthropology, it stands in between our animal nature and our moral destination. Anthropology covers this whole range and must bridge all three phases of our being: our animality, humanity, and personality. What makes the transition from one to the other possible is culture.

To adequately assess how culture contributes to human development, I will consider how it fits in with what Kant says in the *Religion within the Boundaries of Mere Reason* about the three original predispositions to good in human beings. They are:

1. The predisposition to the *animality* of the human being, as a *living being*.
2. The predisposition to *humanity* as a living and at the same time *rational* being.
3. The predisposition to *personality* as a rational and at the same time *responsible* being.²

Our animality defines us as mere living beings who behave on the basis of «physical or mechanical self-love, i.e., a love for which reason is not required.»³ Even without the aid of reason, this predisposition to animality is considered a source of good. It is needed for «self-preservation...the propagation of the species, [and] for community with other human beings.»⁴ What Kant calls mechanical self-love is not necessarily egoistic for it extends to one's offspring and even to one's local community. We could thus say that at the stage of animality, self-love encom-

¹ Anth, AA 7:125.

² RGV, AA 6: 26.

³ RGV, AA 6: 26.

⁴ RGV, AA 6: 26.

passes a sense of solidarity with those akin to us. Undoubtedly, we must learn to rise above this level of animality, but to the extent that it involves instincts of survival it needs to be accepted as good. We will see that if there are vices associated with this kind of animal self-love they are «grafted (*gefropt*)»⁵ onto it. Kant is generally accused of wanting to negate our sensuous animal nature as much as possible, but as Kant makes clear further on in the *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, «incentives of self-love» may be «incorporated»⁶ into our maxims of action if they do not claim priority over the way our respect for the moral law is incorporated. In this later section where Kant is concerned with moral goodness, he is still willing to acknowledge man's dependence on the incentives of «sensuous nature because of his equally innocent natural predisposition ... (according to the subjective principle of self-love).»⁷

To be sure, Kant's attitude toward our animality is complicated by the fact that he denies animals consciousness in some of his *Reflections*.⁸ Animals have sensuous acquaintance with things that allow them to relate to their surroundings and to the extent that their material bodies are able to move they can be said to possess a soul. However, this is not the full sense of soul that metaphysicians think of. A passage from the Collins anthropology lecture notes from 1772-73 distinguishes between lower and higher powers of the soul. The lower power of soul that we share with animals is merely «the capacity to be modified,» or to have «impressions that the body suffers passively» and it is called «*anima* (*Seele* = *soul*).»⁹ We humans also have what Kant calls «*animus* (*Gemüth*=*mind*) and *mens* (*Geist*=*spirit*).»¹⁰ He adds that soul, mind and spirit «are not three substances, but three ways we feel ourselves living. In regard to the first way we are passive, in regard to the other [second] we are passive but simultaneously reactive (*reagirend*), in regard to the third way we are entirely self-active.»¹¹

This suggests that at the childhood level of animality we rely mainly on the lower, passive power of soul to have impressions and

⁵ RGV, AA 6: 26.

⁶ RGV, AA 6: 36.

⁷ RGV, AA 6: 36.

⁸ Refl. 1678, 1680, AA 16: 79-80.

⁹ V-Anth/Collins, AA 25:16.

¹⁰ V-Anth/Collins, AA 25:16.

¹¹ V-Anth/Collins, AA 25:16.

feel pleasure and pain, but not the consciousness associated with mind.¹² It is at the level of the second predisposition to humanity that the power of mind to react manifests itself and only the third predisposition to personality can express self-active spirit. In elaborating what is involved in the predisposition to humanity, Kant claims that it exhibits another form of self-love. It too is physical, but not merely instinctively induced; it involves making mental comparisons with other human beings. This mental form of self-love is more egoistic because it is concerned “to gain worth in the opinion of others.”¹³ (R 51; 6:27). To use the language of the Collins anthropology lecture notes, the predisposition to humanity involves a state of mind (*Gemüth*) that is reactive to the views of others. But it seems that animals too can be reactive, which raises the question why Kant does not admit that they can be conscious? After all, in the First Introduction to the *Critique of Judgment*, Kant goes so far as to say that animals can reflect, which is commonly regarded as a conscious activity that can compare things. But Kant seems to think that animals reflect without appealing to the conceptual comparisons that adult humans make. We are told that animals reflect, not in an attempt to attain a new concept, but «instinctively»¹⁴ to determine an inclination. Animals can compare representations with another, but they cannot consciously hold them together with any faculty of cognition and judge them. If they relate to things instinctively, they remain at the level of mechanical movement that is either activated from without or from within by an impulse or drive that is irresistible. What distinguishes the human power to react to things is that it can be responsive in a conscious manner, and what gives our reflecting a humanizing quality is the ability to use comparisons not just to differentiate things, but to also judge what those differences mean.¹⁵ At the level of animality most representations are obscure and even if some reach sensible distinctness, it is not yet intelligible distinctness or conscious determinateness.

¹² Kant notes that when children begin to speak, they refer to themselves in the third person. About a year later «a light seems to dawn» and they start to «speak by means of ‘I.’» Merely feeling themselves is replaced by thinking themselves. See Anth, AA 7:127.

¹³ RGV, AA 6: 27.

¹⁴ EEKU, AA 21:211.

¹⁵ DfS, AA 2: 60. For a more detailed examination of Kant’s reasons for denying animals consciousness, see Patrick Leland, “Kant on Consciousness in Animals”.

The third predisposition that pertains to personality is defined as «the susceptibility to respect the moral law as of itself a sufficient to the power of choice.»¹⁶ Here alone is reason self-active. The predisposition to animality does not make use of reason, only of sense and instinct, and therefore can merely produce natural goods. Humanity «is rooted in a reason which is indeed practical, but only as subservient to other incentives.»¹⁷ Our humanity is displayed in our social and political dealings with others where the incentive is to assert our own standing while maintaining civil relations in our prudential affairs. Only personality is «rooted in reason practical of itself, i.e., in reason legislating unconditionally.»¹⁸ Personality is the true source of moral goodness.

Natural goods or ends related to our animality are subject to corruption, but they are not the source of human evil. The natural need for food can lead to the vice of gluttony, the sex drive to lust, and the social drive to wild lawlessness. These vices (*Laster*) are not instances of evil (*das Böse*). There are also vices that can be grafted onto the predisposition to humanity to gain worth relative to others. This sense of worth derives from a *need for honor* that makes us competitive. Allen Wood sees this competitiveness as the source of human evil.¹⁹ But Kant regards competition as good in that it leads us to improve ourselves. Competitiveness as an expression of our humanity is acceptable in so far as it aims to assure us equal worth with others. It can however easily be corrupted if it leads to the «unjust desire to acquire superiority for oneself over others»²⁰ Here Kant speaks of «vices of culture», such as envy and joy in the misfortune of others. In their extreme degree they are called evil, but the source of evil lies in practical reason itself and in the free power of choice. Evil is a perversion of reason in which a person «makes the incentives of self-love and their inclinations the condition of compliance with the moral law.»²¹ Evil can be ascribed to our humanitarian strivings only to the extent that our state of mind

¹⁶ RGV, AA 6: 27.

¹⁷ RGV, AA 6: 28.

¹⁸ RGV, AA 6: 28.

¹⁹ See Allen Wood, *Kant's Ethical Thought*, 290. For a more detailed examination of the aesthetic feeling *for* honor, the ambitious desire *for* honor focused on by Wood, and the virtuous love *of* honor, see Makkreel, "Relating aesthetic".

²⁰ RGV, AA 6: 27.

²¹ RGV, AA 6:36.

stands under the influence of practical reason at the level of spirit or moral personality.

2. Theoretical Stages of Cultural Progress

Since human progress must occur on the level of theoretical as well as practical reason, we can now ask to what extent these three levels of animality, humanity, and moral personality also manifest themselves at the cognitive level. This would extend attempts I have made elsewhere to distinguish several theoretical levels of responding to the world by considering Kant's epistemology holistically, that is, by placing what he understands by cognition (*Erkenntnis*) in the context of how we are initially oriented to the world from birth on and what ultimately counts as rational knowledge (*Wissen*).²²

In section 1, I suggested that animality applies not only to the instincts and inclinations by which the soul is thought to animate our body mechanically or passively, but also to our sense impressions. That would mean that at the level of animality, the representational life associated with the sense impressions of children do not meet Kant's determinate standard of consciousness. This carries over into Kant's epistemology: even at later levels of development, our sense impressions are not really conscious because as instantaneous limiting points, they are not part of the timeline of our consciousness. In the "Anticipations of Perception" of the *Critique of Pure Reason* Kant refers to «the real of sensation» as merely that by which «the subject is affected»²³. Any sense impression or «sensation in itself is not an objective representation»²⁴ and can at best be felt. Our sense impressions are received as bodily states that are sometimes felt as either pleasurable or painful and may mechanically arouse animal-like instinctive movements, but they are not conscious or determinate representations of things until we synthetically process them. As Kant makes clear in the Subjective Deduction, for sensibility to be apprehensible as an intuitive manifold it has to be assimilated into the time-continuum of con-

²² I articulated this multilevel approach to Kant's theory of understanding in Rudolf A. Makkreel, *Orientation and Judgment*. See especially chapter 3, starting with the section on "Reflective Judgment and Orientation," and chapter 4, starting with the section on "Interpreting as Cognizing Meaning and Knowing Truth".

²³ KrV, A 165/B 207.

²⁴ KrV, A 165/B 208.

sciousness through synthetic activity. When this happens, we begin to shift from mere animality to humanity.

Once we attain this level of humanity, we can have conscious states of mind according to Kant. Here we could be said to apply not only the syntheses of apprehension needed for perception but also the syntheses of reproduction needed for memory. What is important now is the power of «*comparison* (for which reason is required)» and «the inclination to *acquire* (*verschaffen*) worth in the opinion of others.»²⁵ At this level, reason is merely “pragmatic” in that we judge others as either useful to us or not. We begin to compete with others which leaves our reason to be still as much reactive as active. The comparison of ourselves to others is claimed to be necessary for judging ourselves to be happy or unhappy.²⁶ Pain is a felt state of an ensouled body, but happiness is a representational state of mind. Thus it is possible to be happy even when we suffer pain. Happiness is conceived as a reflective feeling and seems to be similar to aesthetic feelings that can be culturally shared. Kant spoke of animality as including a social drive that leads us to instinctively associate with those around us. However, at the level of humanity we are not content to always lose ourselves through a sense of belonging to a social group. Instead, we begin to conceive society in terms of a civil interplay of self and others. Here we consciously represent ourselves and others comparatively.

The third predisposition to personality aims at our moral character, but in that it involves being rationally self-active, it is at the same level as the spontaneity needed for objective apperception. It is at this level that we are first truly self-conscious and responsible for what we decide to do and what we claim to know. Here worth in relation to others can be replaced with inner worth. If we do a good deed out of the need for honor, we allow ourselves to be influenced by the opinion of others. For our good deeds to also be moral, we must act autonomously, based on an inner conviction that we are doing what our own reason demands of us. Only as individuals can we know that we have decided to do what is right on the basis of having a feeling of respect for the moral law. But because, as we already indicated, self-love remains a factor in the decision, what needs to be judged is which incentive predominates. To keep the incentive of self-love in

²⁵ RGV, AA 6:27.

²⁶ RGV, AA 6:27.

check, we must learn to transcend ourselves by regarding ourselves as willing participants in a spiritual community like Kant's kingdom of ends. There is a similar kind of interdependency in the *Critique of Pure Reason*. To be sure, we each possess the transcendental conditions for cognitive apperception. But these conditions for cognition (*Erkenntnis*) are merely formal and do not suffice to produce knowledge (*Wissen*) of the content of the world without further testing. Our judgmental assent to the truth of a knowledge claim must be geared to the consent of the community of researchers. This relation between meaningful cognition and truthful knowledge is not resolved until we finally reach the third section of the "Canon of Pure Reason" near the end of the *Critique of Pure Reason*.²⁷

3. Culture in the *Critique of Judgment*.

We are now ready to use the orientational scheme of our three predispositions to explicate the cultivating capacities of culture as described in Kant's *Critique of Judgment*. The "Critique of Aesthetic Judgment" is about the cultivation of taste. Kant acknowledges that there is a literal sense of taste that refers to the tongue and finds pleasure or displeasure in what the mouth is fed. Here displeasure can be a warning that food is spoiled and should not be consumed. This can be cultivated into a judgmental capacity to find pleasure in what the mind processes representationally. Whereas the taste of the tongue can provide a private sensuous pleasure, aesthetic taste requires its pleasure to be representable and sharable. There is a social element to aesthetic taste that leads Kant to initially describe it in §8 as being «public (*publik*)» and «commonly valid (*gemeingültig*).»²⁸ This is the first aesthetic consensus acknowledged by Kant. It involves a contingently shared pleasure that is the product of some preexisting commonality. In the *Blomberg Lectures on Logic*, this is described in terms of prejudices of taste. To the extent that nature supports our animality and its social drive, we are likely to imitate the taste of those around us. We consent to the fashions of our local community. Just as logical prejudices tend to imitate public opinion, prejudices of taste imitate public fashion. Not surprisingly, Kant warns that «taste is quite ruined by imitation,

²⁷ See KrV, A 820/B848-849.

²⁸ KU, AA 5: 214.

a fertile source of all prejudices, since one borrows everything, thinks nothing of a beauty that one might be able to invent and come up with oneself.»²⁹ Obviously, the task of the “Critique of Aesthetic Judgment” is to move us to the level of our humanity and this requires us to judge for ourselves and aim at «universally valid (*allgemeingültige*) judgments of taste. Such judgments link aesthetic feeling to a harmony of the faculties involving an attunement (*Zusammenstimmung*)³⁰ that is applicable to «us human beings as such (*für uns Menschen überhaupt*).»³¹

In §60 entitled “Appendix on the Methodology of Taste,” Kant aims at an even higher consensus that involves the univocity (*Einstimmung*) of an ideal community. This requires the «culture of the mental powers through those preliminary modes learning (*Vorkenntnisse*) that are called *humaniora*.»³² Here Kant aims at a kind of educational «perfection»³³ that was not expected from aesthetic appreciation based on feeling at the level of our humanity. This final methodology of taste moves beyond the playful «manner (*modus*)» of aesthetic purposiveness, which dispensed with specific purposes by which perfection could be measured; it points ahead to the serious purposes of culture that are spelled out in §83 of the “Critique of Teleological Judgment.” The ultimate aim of culture is «the art of the reciprocal communication of the ideas of the most educated part with the cruder, the coordination of the breadth and refinement of the former with the natural simplicity and originality of the latter.»³⁴ The personal community to be cultivated must encompass both «the universal feeling of participation (*Theilnehmung*)» and «the capacity to communicate or impart (*mittheilen*) one’s inmost self universally, which properties taken together constitute the sociability that is appropriate to humankind, by means of which it distinguishes itself from animalistic limitations.»³⁵ The appropriate social sphere for this participatory communication is what Kant elsewhere calls the «open public (*öffentliche*)» space of human reason. He expects us to proceed from the restricted public (*publike*)

²⁹ V-Lo/Blomberg, AA 24: 173.

³⁰ See KU, AA 5: 219.

³¹ KU, AA 5: 462.

³² KU, AA 5: 355.

³³ KU, AA 5: 355.

³⁴ KU, AA 5: 356.

³⁵ KU, AA 5: 355.

space of common taste to the general *sensus communis* of aesthetic taste and end with the goal of actively participating in a universal human community.

4. Purposiveness in History and Kant's Two Kinds of Culture

So far we have conceived of human beings in terms of the three levels of 1) sensuous animality, 2) aesthetic humanity, and 3) moral personality. However, in many of Kant's popular writings he regards us being either part of the history of nature or the history of freedom without focusing on the intermediary role of aesthetic cultivation. In the 1784 essay "Idea for a Universal History," Kant speaks of nature in providential terms, namely, as spurring us on to improve ourselves. Thus he writes: «The human being wills concord; but nature knows better what is good for his species: it wills discord.»³⁶ This tension ends up defining human sociability as containing an unsociable component. In the "Critique of Teleological Judgment" these speculative, regulative attributions about nature's intentions for us are reformulated as reflective ascriptions from the human standpoint. Reflective judgment is self-limiting and does not objectively attribute purposiveness to nature. For no inductive generalizations based on experience warrant the claim that nature has endowed us with a purpose. It is only by prescribing purposiveness to ourselves that we can reflect on the telos both of nature and of history as they intersect in culture. The hypothetical paradox of unsociable sociability is now reconceived as a conditional characterization that humans can be the ultimate purpose (*letzter Zweck*) of nature only if they become capable of setting themselves final purposes (*Endzwecke*) that are independent of nature.³⁷ We are not justified in asserting the objective determinant judgment that we are in fact the ultimate purpose of nature. Nor is Kant claiming that nature has favored human beings «with beneficence above all other animals.»³⁸ Instead, nature has endowed us with «conflicting natural predispositions»³⁹ that tend to leave us unsatisfied and make earthly

³⁶ IaG, AA 8: 21.

³⁷ See KU, AA 5: 431.

³⁸ KU, AA 5: 430.

³⁹ KU, AA 5: 430.

happiness unlikely. Thus Kant writes that «if nature is regarded as a teleological system, then it is [the human being's] vocation to be the ultimate end of nature; but always only... subject to the condition that he has the understanding and the will to give to nature and to himself a relation to an end that can be sufficient for itself independently of nature.»⁴⁰ This end is a final purpose that nature can only prepare us to be receptive to, for we must set it for ourselves. What makes us receptive in that way is human culture.

Kant distinguishes two kinds of culture: that of skill and that of discipline. The culture of skill mainly serves our desire for happiness and therefore it is the culture of discipline that more truly makes us deserving to be the ultimate end of nature. However, the culture of skill still plays an important role. It is the foremost means of furthering human progress, although it «cannot very well be developed in the human race except by means of inequality among people.»⁴¹ Kant admits that the higher classes of human beings, who cultivate the arts and the sciences, very much rely on the lower classes to provide for their basic necessities of life that are produced «mechanically» through animal-like «bitter work.»⁴² The formal condition under which human skills can be more properly practiced and inequalities mitigated is the lawful power of civil society. And just as conflicting individual interests must be reciprocally regulated, so must nation states that «are at risk of detrimentally affecting each other»⁴³ subject themselves willingly to the coercion of «a cosmopolitan whole, i.e. a system of all states.»⁴⁴ Kant's famous cosmopolitan goal of a confederation of states that keeps them in check to prevent war belongs to the predisposition to humanity and its comparative urge to maintain a balance of power. The cosmopolitan ideal is itself a product of human skill. Indeed, it could be seen as the supreme skill of regulating the skills of others. As Kant points out in *Perpetual Peace*, the constitutions of states and of their confederation must be designed in such a way as to force opposing forces to reign themselves in. This is a political skill, which «does not involve the moral improvement of man; it only means finding out how the

⁴⁰ KU, AA 5: 431.

⁴¹ KU, AA 5: 432.

⁴² KU, AA 5: 432.

⁴³ KU, AA 5: 432.

⁴⁴ KU, AA 5: 432.

mechanism of nature can be applied to men in such a manner that the antagonism of their hostile attitudes will make them compel one another to submit to coercive laws, thereby producing a condition of peace within which the law can be enforced.»⁴⁵ This makes it clear that the culture of skill can at most move us from animality to humanity. Only the culture of discipline can move us from the level of humanity to personality where individuals show mutual respect for each other and for the moral law.

5. Unilateral, Bilateral, and Omnilateral Legitimacy

Our animalistic predisposition derives from instincts that influence us mechanically to preserve ourselves and our offspring. This genetic self-love can be expanded somewhat to make room for others like ourselves. In both cases, the incentive is the well-being of self and those for whom we feel «sympathy» to use Kant's term, or have empathy in more contemporary terms. Our interests at this stage are merely *unilateral*. We are indifferent to those who are different. Sympathy and empathy are by nature limited in scope and therefore not reliable bases for coexisting with strangers. The culture of skill can raise the level of living well by striving for higher goods, encouraging coexistence with others, and cultivating human honor. Here the incentive is mutual respectability, which allows peaceful coexistence with strangers as well. At this stage of our so-called humanity we agree to curb some of our egoism on the basis of the calculation that our opponents will also curb theirs to attain a mutually beneficial end. This can maintain a social equilibrium that is *bilateral* like a contract that we are expected to honor. By means of contracts we compromise in order to secure our most important interests. Here we may abide by an agreement or a law for fear that its violation will have negative consequences for us, such as a fine, losing our honor in the eyes of the other, or even imprisonment. In the *Observations on the Beautiful and the Sublime*, Kant claims that the «feeling for honor» can merely possess the «sheen of virtue.»⁴⁶ This is because acting on the basis of a felt need for honor is to decide to do what will gain the approval of others, which is to fail to act autonomously. But Kant's references to honor are not always so deflationary,

⁴⁵ ZeF, AA 8: 366.

⁴⁶ GSE, AA 2: 218.

for he speaks admiringly of the «love of honor»⁴⁷ that is possessed by those who have an inner sense of worth. Here a sense of what is honorable is not measured from the outside and this is perfectly compatible with acting on the basis of moral incentives.

The culture of discipline can move us from the level of humanity to the next level of personality where we act not only in accordance with the letter of the law, but also out of respect for its spirit. At this level we are expected to act autonomously and aim at deeds that can be *omnilaterally* legitimated. In the *Metaphysics of Morals*, Kant is concerned with how our deeds as manifestations of our autonomous decisions affect the freedom of others. Thus in examining the right to acquire property, he writes that it can only be completely legitimate if it is compatible with the rights of all others who reside on this planet.⁴⁸ More generally, any moral action must be compatible with the freedom of all. This ideal of omnilateral legitimacy regards everyone as equally participating (*teilnehmen*) in the moral community. Sym-pathy (*Mit-leid*), that passive manifestation of our animality leading us to feel for those close at hand, which Kant had rejected as a moral incentive in the earlier *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, is now replaced with an active mode of participation (*Teilnehmung*) that makes us feel committed to everyone else.⁴⁹ From the corresponding legal perspective, Kant claims that what makes any acquisition of property a rightful «appropriation (*appropriatio*) is the act of a general will (in idea) giving an external law through which everyone is bound to agree with my choice.»⁵⁰ The acquisition of property is only appropriate if it can be legitimated omnilaterally.

Later, Kant adds that the appropriation of property involves a formal bureaucratic judicial decision that still «takes place in the civil condition»⁵¹ of specific nation states. Similarly, it needs to be recognized that Kant's conception of human culture is at best formally universal. Indeed, as has become ever more obvious since Kant's time, culture manifests itself in distinctive ethnic configurations. For this re-

⁴⁷ GSE, AA 2: 227.

⁴⁸ MS, AA 6: 259.

⁴⁹ Kant calls this feeling the love of human beings. Unfortunately, the Cambridge edition translates *Teilnehmung* as sympathy, which makes it hard for the English reader to recognize how Kant refined his earlier and better-known standpoint.

⁵⁰ MS, AA 6: 259.

⁵¹ MS, AA 6: 264.

ason, we need to make room for another legitimate form of human coexistence that falls between Kant's bilateral contract variety and his omnilateral all-encompassing kind.

6. The Multilateral Legitimacy of Cultures

The original notion of culture involves the cultivation of one's native soil. There is therefore something inherently *multilateral* about cultures. Yet they should be encompassing enough to emulate the participatory stance that Kant adopts for his omnilateral ideal. We must preserve the active openness of moral participation, but without its commitment to total judgmental consent. The multicultural analogue of this communal participation would have to leave room for a measure of difference and even allow for a kind of «post-judgmental engagement» with the strangeness that we often ascribe to other traditions.

Kant's aesthetic way of fostering culture was to overcome local prejudices of taste by transforming them into disinterested judgments where the communicability of feeling allows us to engage «with the whole sphere of those who judge.»⁵² But «multicultural engagement» may need to be non- or pre-judgmental in that it occurs not in some aethereal worldly context as Kant conceived it, but in more earthbound contexts that come with regional or institutional constraints on how feeling should evaluate works of art. Much art has been and still is produced for religious, social, and political purposes meant to satisfy existential emotional and volitional needs and is therefore unconcerned with universal aesthetic expectations of beauty. Since aesthetic appreciation of beauty appeals to indeterminate feelings and is formal in nature, consensus is easier to attain than when we are seeking more determinate agreements about the content of art. Much of the content of literature touches on controversial themes about what is and should be the case. Here local preferences and more global concerns intersect in ways that are still unresolved. It seems to me that the current art scene is an acknowledgment of this impasse. The arts today are not so much about beauty and the expression of ideas that invite our judgmental consent as they are about the *medial presentation* of provocative

⁵² See the section on "Reflective Schematization and Contextual Reconfiguration," in Makkreel, *Orientation and Judgment*, 105-08.

themes that challenge us to be post-judgmental or open to difference.⁵³ Artistic medial presentation goes beyond the conceptual communication of meaning involved in the expression of ideas and feelings. What is presented in a work of art can also transmit subliminal stimuli and allude to problematic circumstantial factors.

The arts are medial in integrating both material and meaning content. Poetry differs from prose by being as much about the material sound of words as about their meaning. The poet is thus immersed in the medial context of language in the way Dilthey described the musical genius as absorbed «in the tonal sphere as if it alone existed.»⁵⁴ It seems to me that culture is a similar, but more pervasive medial sphere. Culture is not just a general formal means to improve ourselves: it provides a more specific, but enduring, medial context for the art of living. Culture is thus a socially informed orientational medium that allows us to relate the way we inhabit the earth around us to the way we imagine the possibilities of the world at large. This relation will differ from region to region and does not allow for an omnilateral solution.

Kant did not consider the idea of multilateral legitimacy when it comes to evaluative judgments and practical ideals, because he assumed that as we move from the level of animality to humanity and personality, the former levels merely remain operative in terms of formal functional needs such as preservation and procreation. But much of the actual content of what is assimilated as we move from the level of animality to humanity remains as a residue. Kant speaks of moving from local prejudices of taste to universal judgments of taste. But our eventual realization that a foreign painter's work has greater aesthetic value than the work of a local painter, does not entail that we will not continue to appreciate and enjoy the latter. Similarly, it may be more realistic to think that most people will at best shift from a narrow cultural perspective to one that is more accommodating without being universal. It is possible to transform many of our instinctive habits, but it is unreasonable to expect us to eradicate them all. Kant sees the achievements of others as a spur for us to rival them and improve ourselves. But there is also the opposite cultural effect of going along

⁵³ See the sections on "Medial Contexts of Works of Art," and "The Medial Presentation of the Commonplace in Contemporary Art," in Makkreel, *Orientation and Judgment*, 211-20.

⁵⁴ Dilthey, "The Understanding of Other Persons and Their Manifestations of Life," 242.

with what others settle for. And while fundamental issues of what is morally right and politically just do demand an omnilateral consensus, especially in an age of heightened interdependence when nuclear extinction and climate change threaten our planet, many evaluative issues about how to live our lives remain unresolved. To not settle for a premature omnilateral consensus about what is and should be the case, it is important to cherish the value of a multilateral cultural perspective that leaves some, but not all, alternatives open. Making room for a multilateral understanding of the cultural world can also serve self-understanding if it continues to draw on all three levels of our being. Multilateral understanding is also multidimensional, and what is most important about this is the ability to recall aspects of ourselves that can link us to others whose current interests differ from our current interests.

Although these ideas about the value of multilateral understanding are not Kant's own, they can be made compatible with the *Critique of Judgment* if one does not insist on framing it only in its immediate Enlightenment context. First of all, I do not regard the third *Critique* as an effort to complete and synthetically reconcile the earlier *Critiques*. Whereas the first two *Critiques* ground the doctrinal metaphysical systems of natural science and morals, the third *Critique* has no metaphysical import. What it does is to provide an orientational framework for the earlier *Critiques* by broadening our comprehension of the functions of judgment.⁵⁵ Beyond clarifying the relation between reflection, feeling and conceptualization, Kant brings out four formally distinct kinds of context to which the capacity to judge can appeal. By elaborating these four worldly contexts spelled out in section 2 of Kant's Introduction to the *Critique of Judgment* in modal terms, we can say that judgment can be oriented either by a *field* of possibilities, a *territory* of actuality, a *domain* of necessity or a *habitat* of contingency.⁵⁶ This means that an object of everyday experience can be judged in multiple ways even by the same person. Although we know that a property of an object stands in a necessary causal relation to certain conditions of a physical domain, we can also represent it as standing in a relation to us that we find contingently pleasurable. To assess whether what is plea-

⁵⁵ This was a central claim in Makkreel, *Imagination and Interpretation*, 2-3; 154-71.

⁵⁶ For an extended exploration of these and other reflective contexts, see Makkreel, *Orientation and Judgment*, chapter 3.

surable in the context of my local habitat possesses value for others as well, I must reorient myself to the territory of human communication or the *sensus communis*. But when it comes to interpreting views of others whom we only partially understand or cannot agree with, we should ask ourselves whether that may be because they are framing their claims within a different kind of judgmental context. Perhaps there is some other level of our own experience that might be relevant to make some sense of why people from another culture hold views that disagree with ours. The idea of fate that figures prominently in ancient Greece may seem primitive from the standpoint of the lawful domain of natural science, but it can still make sense emotionally when we watch a Greek tragedy and enter its existential habitat.

There are thus aspects of culture that are not encompassed by Kant's formal and unilinear account of it as the art of cultivation that moves us from animality to humanity and moral responsibility. Both the culture of skill and the culture of discipline have the progressive goal of making us the ultimate purpose of nature. The Enlightenment version of this also aims to make us speak with one voice. A post-Enlightenment conception of culture must make room for the various voices that express the distinctive values of different people. On the level of human culture, active participation is not bound solely by universal laws, but is also rooted in territorial belonging. Cultural values articulate limited commonalities that individuate specific groups. We saw that the notion of commonality can extend from the local sense of public (*publike*) attachment to the more open reach of public (*öffentliche*) debate in search of universal agreement. There are many kinds of culture that fill in that spectrum of commonality and must be taken into account. And because not all cultures have the same goals in mind there will always be the possibility of a clash of cultures and the need for an orientational hermeneutics to cope with diversity.

7. Human Diversity and Technical Skills

There is one overlooked part of Kant's *Anthropology* that speaks to human diversity, namely, the brief sections on the character of the races, sexes, peoples, and the species. Fortunately, little is said there about the diversity of the races and nothing about the way he had endorsed but modified Linnaeus's prejudicial efforts to correlate them with the four temperaments. The *Anthropology* does point to the differences

between men and women in order to claim that at the stage of culture each partner in a marriage «must be superior in a different way.»⁵⁷ The man must be superior in physical power and courage whereas the woman must be superior «through her natural talent for mastering his desire for her.»⁵⁸ Supposedly this will advance them from self-love to love of family. Then Kant goes on to differentiate what he considers the two most civilized peoples or nations – France and England – in terms of how they deal with other nations. The French are said to have perfected the skill of conversation in ways that make them courteous to foreigners and masters of diplomacy. The British are seen to be more insular and mainly exchange with other people by means of commerce. This points to differences that have developed from human skills. But when it comes to defining the character of the human species, he makes an unexpected claim that could be used to support an argument for multiculturalism and the legitimacy of multilateralism. In considering what distinguishes the human species from other animal species, Kant introduces a revised set of predispositions. The animalistic predisposition that according to Kant leads us to relate to things instinctively or mechanically, is replaced by the idea of a «technical predisposition,»⁵⁹ and the predisposition to humanity is expanded into a «pragmatic predisposition.»⁶⁰ At the level of the human species as a whole, the predisposition to personality makes no more sense and becomes simply the «moral predisposition.»⁶¹ The *Religion* text of 1793 that we started with, related our animality merely to our being living creatures. Only at the level of our predisposition to humanity did Kant begin to factor in our rationality. But in the *Anthropology* of 1798, Kant writes that «the characterization of the human being as a rational animal is already present in the form and organization of his hand, his fingers and fingertips... By this means, nature has made the human being not suited for one way of manipulating things, but undetermined for every way, consequently suited for the use of reason.»⁶² Thus there is a *technical* predisposition already embedded in our animality. The fact that we

⁵⁷ Anth, AA 7: 303.

⁵⁸ Anth, AA 7: 303.

⁵⁹ Anth, AA 7: 322.

⁶⁰ Anth, AA 7: 323.

⁶¹ Anth, AA 7: 324.

⁶² Anth, AA 7: 323.

have sensitive fingertips instead of claws means that we have a range of skills in making use of nature that other animals lack. As a species we are mechanically and instinctively underdetermined and can develop technical skills that are best adapted to our region and climate. It is here that the idea of multilateral legitimacy could find its basis.

The general cultural skills that were discussed in the *Critique of Judgment* of 1790 are now called *pragmatic* skills that go beyond the ordinary technical skills of using objects to also make use of other human beings for cultural purposes. This pragmatic skill is special in that it must make sure that in using others we do not reduce them to mere means. These second-order skills that we saw to be exhibited by politicians in the cosmopolitan order go beyond the *cultivation* of nature to also *civilize* human beings. But we can still say that only the culture of discipline serves to *moralize* us.⁶³

The idea of technical skill that Kant embeds in the animality of the human species opens up the possibility that our inclinations can be cultivated in ways that accord with our region. There is no reason to think that these should all be universalized or overcome. This would allow for an ethnic diversity that should be respected for what it is. We tend to think of culture in terms of its function to move us forward, but culture is also a medium of transmission and communication that continues to affect us from the past and enriches our present. Thus Kant's ideal of an omnilaterally moral consensus about what is right can be matched by a multicultural appreciation of what a good life includes. The one aims to reach higher, the other can help us to probe deeper.

Kant tends to think of culture as a formal means to human advancement. We have found that it is also an end in itself that embodies a style of living and to that extent it must be recognized that culture can encompass many ways of coexisting with others and appreciating and furthering life as we find it.

⁶³ Frithjof Rodi points out that Kant's two kinds of culture encompass the tasks of cultivating, civilizing, and moralizing us and therefore do not support subsequent conservative German efforts to contrast the profundity of their national culture to the superficiality of other civilizations. See Rodi, "Kultur und Zivilisation", 238. I should add that my defense of multiculturalism is not meant to give a special place to one's own culture, but to make room for considering the competing claims of other cultures.

Bibliography

Immanuel Kant's works are quoted from: Kant, Immanuel, *Gesammelte Schriften*, herausgegeben von: Bd. 1–22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ff. <A> indicates the first and the second edition. Where not indicated, translations are by the writer.

Acronyms and abbreviations

AA: Akademie-Ausgabe.

Refl: Reflexion

Kant's works

Anth: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Anthropology from a pragmatic point of view.* Translated by Robert Loudon. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

EEKU: *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft, "First Introduction".* In *Critique of the Power of Judgment.* Translated and edited by Paul Guyer, and Eric Matthews, 1-51. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

KrV: *Kritik der reinen Vernunft. Critique of pure reason.* Translated and edited by Paul Guyer, and Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

DfS: *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren.*

GSE: *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. "Observations on the feeling of the beautiful and sublime".* Translated by Paul Guyer. In *Anthropology, History and Education*, edited by Robert Loudon, and Gunther Zöller, 18-62. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

IaG: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, "Idea for a universal history with a cosmopolitan aim".* Translated by Allen W. Wood. In *Anthropology, History and Education*, edited by Robert Loudon, and Gunther Zöller, 107-120. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

KU: *Kritik der Urteilskraft, Critique of the Power of Judgment.* Translated and edited by Paul Guyer, and Eric Matthews. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

MS: *Die Metaphysik der Sitten, Metaphysics of Morals.* Translated by Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

RGV: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Religion within the Boundaries of Mere Reason.* Edited by Gordon Michalson. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

V-Anth/Collins: *Vorlesungen Wintersemester 1772/1773 Collins.*

V-Lo/Blomberg: *Logik Blomberg, "The Blomberg Logic".* In *Lectures on Logic.* Translated and edited by J. Michael Young, 5-244. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

ZeF: *Zum ewigen Frieden, Perpetual Peace.* Translated by Hugh Barr Nisbet. In *Political Writings*, edited by Hans Reiss, 93-130. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

Secondary bibliography

Dilthey, "The Understanding of Other Persons and Their Manifestations of Life". In *Selected Works*, vol. 3, edited by Rudolf A. Makkreel and Frithjof Rodi. Princeton: Princeton University Press, 2002, 226-246.

Leland, Patrick. "Kant on Consciousness in Animals", *Studi Kantiani* 31 (2018): 75-107.

Makkreel, Rudolf A.. *Orientation and Judgment in Hermeneutics.* Chicago: University of Chicago Press, 2015.

Makkreel, Rudolf A.. "Relating aesthetic". In *Kant's Observations and Remarks; A Critical Guide*, edited by Susan Shell and Richard Velkley, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, 101-115.

Makkreel, Rudolf A.. *Imagination and Interpretation in Kant: The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment.* Chicago: University of Chicago Press, 1990.

Rodi, Frithjof. "Kultur und Zivilisation. Versuch einer Neubesinnung auf ein abgewertetes Begriffspaar". In *Über die Erfahrung von Bedeutsamkeit*, edited by Frithjof Rodi, 231-249. Freiburg: Verlag Karl Alber, 2015.

Wood, Allen. *Kant's Ethical Thought.* Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Kantian Reasons for Moral Relativism

Katrin Flikschuh

1. A “Kinda Kantian” Moral Relativism?

In chapter 2 of his *Foundations for Moral Relativism*, David Velleman says that, «what’s ordinary in New York or Omaha is not the same as what’s ordinary in Ramallah or Singapore, as everyone knows.»¹ While I believe the first part of Velleman’s statement to be correct, I am more doubtful about the second part. *Does* everyone know that ordinariness in Ramallah differs from ordinariness in New York? Perhaps. Even then, there is a difference between “knowing” and “accepting.” Even if everyone in some sense “knows” (i.e., has heard it said, imagines or surmises, or has observed first-hand) that what’s doable in New York differs from what’s doable in Ramallah, it does not follow that everyone accepts that ordinariness in Ramallah legitimately differs from that in New York. I have a hard time believing that everyone accepts what Velleman goes on to speak of as “moral relativism’.

To the contrary, most of us believe that, ideally, there would be little or no difference between the ordinariness of New York and that of Ramallah – ideally, there would be at least some norms that are universally valid. Indeed, many of us believe that (some of) *our* norms are those universally valid norms which everybody should accept even if in fact they don’t.² Even if all of us know that ordinariness in Ramallah differs from ordinariness in New York, many of us also believe that

¹ Velleman, *Foundations*, 24.

² This is the sort of belief that underpins the enormously influential human rights discourse, for example.

Ramallah ought to be more like New York at least with regard to *some* moral norms or values.

Velleman goes on to claim more generally that, «the case for moral relativism is not an argument; it's a pair of observations. The first observation is that people live and have lived by mutually incompatible moral norms. The second observation is that no one has ever succeeded in showing any one set of norms to be universally valid.»³ Again, I think this is basically correct. But again, many will contest this claim. Has *no one ever* succeeded in showing any one set of norms to be universally valid? Not even Kant? No, not even Kant: elsewhere, Velleman says that his relativistic account of practical reasoning involves a «kinda Kantian metaethics» that appeals to the intelligibility of practical reasoning and to the value of personhood rather than to that of any particular set of substantive norms.⁴ So on Velleman's account, not even Kant has succeeded in showing any one set of norms to be universally valid – indeed, Kant never set out to achieve this.

Foundations for Moral Relativism exhorts us to take the social and historical fact of moral relativism philosophically seriously. It elicits Kant's support in behalf of that exhortation. This is highly counterintuitive – Kant is generally read as the modern moral universalist *par excellence*. Yet Velleman's case in favour of a “kinda Kantian” moral relativism is quite compelling. It has its limitations, of course. One, which Velleman acknowledges, is that it is not really clear to what extent his account shores up moral relativism at all. There are several reasons for doubting that it does, most obviously the very appeal to shared “foundations.” Velleman supplies a universal criterion by reference to which we can render the fact of radical value diversity across communities intelligible. We do not literally live in different worlds.⁵ Velleman may be accused of changing the terms of argument; however, this may

³ Velleman, *Foundations*, 45. By contrast, Bernard Williams' famously claimed that the thesis of moral relativism cannot even be clearly formulated. Cf. Bernard Williams, *Morality*, 34-9. In “The Truth in Relativism”, Williams modifies his argument; he there concedes that under certain conditions it may be possible for two divergent social moralities to be in a real confrontation with each other. Cf. Bernard Williams, *Moral Luck*, 132-43. Williams' later position, especially his thought on the possibility of a “real confrontation” anticipates Velleman's point about moral relativism as social fact.

⁴ Velleman, *How We Get*, 149.

⁵ This is the sense in which Williams finds moral relativism unstatable. His target here is Peter Winch, *The Idea of a Social Science*.

be part of his intention: if moral relativism is a fact that peoples and cultures have successfully negotiated over generations, philosophical arguments about moral relativism ought not to over-estimate its meaning and significance. The *intelligibility* of moral relativism may nonetheless ultimately be a side issue – the main issue may be its *acceptability*, and I am not sure that Velleman, by showing it to be practically intelligible, has also succeeded in showing it to be morally acceptable.

In what follows I want to ask to what extent Kantian practical reasoning can endorse the moral *acceptability* of radically different norms of conduct to agents who confront one another across culturally different communities. More specifically, I shall ask whether it is possible for a Kantian agent to accept as morally valid for some reasons for action which she does not accept as morally valid for herself. I begin with a summary of Velleman's account of reasons' context-dependent action-guidingness, and then note some of the Kantian elements in that account before pointing out one notable difference. I go on to ask whether factoring in that difference gives us the resources to extend Velleman's argument from the intelligibility of different substantive moralities to their acceptability. I close with some remarks on the reception of Kant's remarks about cultural differences in the light of my proposal in behalf of a Kantian moral relativism.

2. Velleman on Reasons for Action

I shall focus on chapter 4 of *Foundations for Moral Relativism*; it bears the same title as the book as a whole. The chapter identifies reasons' action-guiding character as the "foundation" for moral relativism, which is to say that the latter is rendered intelligible by reference to the former. Velleman begins with a statement of the problem that confronts moral relativists: they must show not only that *mores* differ across cultures but that *norms* do as well. Mores are simply culturally specific practices; by contrast, norms carry the burden of reasoned justification. Showing that a given culture engages in a particular practice is not yet to show that it is justified in engaging in that practice. While Velleman accepts that different mores are indicative of different moralities, the challenge for moral relativists lies in «bridging the fundamental difference between mores and moral norms».⁶ Velleman goes on to suggest

⁶ Velleman, *Foundations*, 47.

that what bridges the difference is the justificatory weight of action-guiding reasons: mores are norms to the extent to which they supply reasons for action.

Insofar as they are action-guiding, reasons in turn are ineliminably perspectival: they are reasons *for those* whose actions they guide. Another way of putting it is to say that normative reasons are implicitly indexical: to say that «x is wrong» is implicitly to say that «x is wrong for A». Velleman nonetheless concedes that the elliptical formulation is essential to the proposition's action-guidingness: «“female circumcision is wrong”, said by a Mbuti is action-guiding; “female circumcision is wrong for the Mbuti” is not». ⁷ So although reasons for action are ineliminably perspectival, they must be expressed by those whose actions they guide as though they were not. If I take x to be a reason for me, I must treat it as a reason full stop even though at a meta-level of reflection I must also acknowledge the indexical nature of *my* reasons for action.

Further on, Velleman says that «morality obligates its subjects by being rationally binding on them.» ⁸ This strikes me as a very strong (Kantian) statement about the nature of morality of which one might think that it requires some defense. However, I shall simply accept it at face value. The claim is that, whatever your substantive norms, they obligate you by virtue of being *rationally* binding on you. What matters about these norms is not the fact that your community has engaged in them since time immemorial. Nor is it the content of those norms itself that has obligating force for you. Rather, what gives these norms their moral authority over you is the fact that they constitute reasons for action for you. In fact, for Velleman, the aspect that all moralities share is precisely the rational bindingness of their norms, as reasons of action, for their members. Ironically, reason – that supposed bulwark against relativism – in fact accounts for the bindingness of different norms in different communities. But now Velleman must show why or how reasons' action-guidingness produces different norms in different communities: “the relativist must characterize a single relation that reasons always bear to what they are reasons for. His relativism must consist in the claim that one and the same relation is sensitive to differences among communities”.

⁷ Ibid.

⁸ Ibid.

What is that single relation? Velleman proposes an analogy. Rocks are heavy, he notes. In fact, this proposition is implicitly indexical: rocks are heavy *on earth*. Rocks are not heavy simpliciter; they lack gravitational pull in space, for example. Reasons are like rocks; whether or not they have gravitational force depends on their context: «like a rock, a reason would exert its weight within a frame of reference established by some weight-conferring force».⁹ The single relation that reasons always bear to what they are reasons for is the gravitational force they exert on agents within a given frame of reference. Velleman calls this reasons' "constant nature" – in that sense, there are no different "local methods of reasoning." Nonetheless, there are different contexts, and whether or not a given reason has gravitational force depends on the context: just as rocks have gravitational force on earth but not in space, so reasons will have gravitational force in some contexts but not in others.

What gives reasons their gravitational force is human beings' drive towards sociality and the related demand for mutual interpretability. Our drive towards sociability leads us to seek to render ourselves intelligible to each other. We render ourselves intelligible to each other through establishing common frames of references that allow us to interpret each other's moves and actions: «the normative force of reasons is the force of the drive towards mutual interpretability, which arises out of the drive toward sociality».¹⁰ It is the quest for mutual intelligibility that accounts for the emergence of community specific norms that guide and regulate action and interaction between community members. We are all of us rational animals with a drive towards sociality. We seek others' company so as to render ourselves intelligible to them, and they to us. In the process of so doing we establish contextually different norms – frames of reference – through which we render ourselves mutually intelligible to one another. Moral relativism is the rationally accountable outcome of this general but contextually satisfied human drive towards sociality and mutual intelligibility. There is nothing mysterious or threatening about moral relativism – it simply results from the process of ineliminably perspectival reasoning in different social contexts.

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid.

3. The Extent and Limits of Velleman's Kantianism

Two features of Velleman's account strike me as characteristically Kantian. One is the idea of morality as rationally binding on agents; the other is the first-personal nature of Kantian practical reasoning. The first of these features is widely accepted as characteristically Kantian – perhaps even as distinctly Kantian. The second feature is less widely so recognized, possibly on account of the widespread association of Kant with substantive moral universalism, i.e. with a commitment to there being moral norms or values that are context-independently valid for everyone.¹¹ For one who is committed to there being an identifiable set of universally valid substantive norms or values, it does not matter that there be reasons for action that are valid for anyone in particular – it only matters that those reasons be valid for everyone. Reasons that are valid for everyone are valid for anyone. Nor does it matter that the agent herself arrives at the reasons that are valid for her; what matters is that someone – anyone – arrive at reasons that are valid for everyone. This non-first-personal view of Kantian moral universalism has been decried as a form of external reason-giving.¹² According to it, an identified set of substantive norms is said to be binding on me precisely because, being rationally grounded, those norms are binding on everyone. This view moves from the affirmed universal validity of said norms to their rational bindingness on me. By contrast, in *Groundwork* Kant moves from my acknowledgment of my examined maxim as rationally binding on me to my claim of its universal validity for anyone in relevantly similar circumstances: it is because I accept the maxim as rationally binding on me that I proclaim its universal validity for anyone in relevantly similar circumstances.¹³ Kant thus agrees with Velleman that reasons for action are ineliminably perspectival or indexical: they are not valid for me because they are valid for everyone; rather I judge them to be valid for everyone because I judge

¹¹ Such as the value of rational nature itself.

¹² Williams, "Internal and External Reasons".

¹³ This way of putting it is perhaps misleading – Kant certainly does not infer the universal validity of a maxim from an antecedent judgement about its moral permissibility: rather the judgement that the maxim is universally valid assures the agent of its moral permissibility. Nonetheless, the agent's judgement of the proposed maxim as universally binding is a function of her experience of it as rationally binding on her – in that sense the movement is from rational bindingness to universal validity.

them to be valid for me. For Velleman, of course, my reasons for action are valid for me because they are also valid for you, and they are valid for you because they are also valid for me – Velleman offers a first-person plural, extroverted account of mutual reason-giving that diverges from Kant's introspective first-person singular account. Nonetheless, the point about the indexical nature of reasons for action holds for both Kant and Velleman.¹⁴ It contrasts with the external reasons view according to which there are substantive norms or values which are valid for everyone because they are rationally binding in themselves.¹⁵

If practical reasoning is ineliminably first-personal (whether in the singular or plural mode), then it is ineliminably perspectival, since the first-person standpoint is not the view from nowhere. In that case, it is hard to see how first-personal practical reasoning can deliver universally valid verdicts. I just noted, however, that for Kant any first-personal moral judgement raises a claim to universal validity in virtue of being recognized as rationally binding on the agent whose judgement it is. The thought is that the judgement can exert its rationally binding authority on the agent only insofar as the agent can think of that judgement as binding on anyone in those circumstances. Velleman and Kant do not disagree on this point. Recall that, for Velleman, reasons' perspectivalism is implicit: although a given reason for action is valid *for A*, in acting on it, A must take it to be valid *simpliciter*; if he didn't, the reason could not be action-guiding. Conversely, Kant does not deny that in judging a maxim to be rationally binding on him, hence rationally binding on anyone in *relevantly similar circumstances*, the agent's universality claim is contextually constrained. So Velleman concedes that implicitly indexical reasons for action have an overtly universal form, and Kant concedes that overt universality claims are implicitly context-sensitive.

There is nonetheless also an important difference between Velleman and Kant. It concerns the ground (or end) of moral judgement;¹⁶ what Velleman calls the "gravitational pull" of reasons. For Velleman, the gravitational pull of reasons is not reason itself but the drive for sociali-

¹⁴ See also, in this context, David Velleman, "The Voice of Conscience", 170-202.

¹⁵ On the internal / external reasons dispute in relation to Kant, see Bernard Williams, "Internal and External Reasons", 101-113. Contrast Christine Korsgaard, "Skepticism about Practical Reason", 311-34.

¹⁶ Grounds and ends are hard to distinguish in a non-foundationalist account of practical reasoning such as Kant's.

ty and the related desire for mutual interpretability. We do not act from reason “for the sake of reason”; there is instead a sense in which practical reasoning is instrumentally valid: it fosters mutual interpretability. Mutual interpretability is of course responsive to our rational nature; however, the overall picture is of a naturalized conception of practical reasoning. We act from reasons to foster mutual interpretability because that’s the sort of rational animal we are. For Kant, by contrast, the ground of practical reasoning is our capacity for it – we act morally (when we do) for the sake of morality itself. Nor does Kant think of us as rational *animals*. To the contrary, in acting morally we transpose ourselves into the noumenal realm – even if only ideationally so.¹⁷

One might think that where the reason for acting morally is morality itself, morality must be context-transcending. Morality itself is, after all, a universal even on Velleman’s account of it – he speaks of the “single relation” that characterizes the form of reason giving across all communities: different content, same form. But where the form *is* the content, i.e. where the end of moral reasoning is moral reasoning itself, is any contextual exercise of moral reasoning not perforce context-transcending? Yes and no. In reasoning morally, i.e., in seeking to act from duty merely for the sake of duty, the Kantian moral agent does abstract from merely contingent considerations. But these concern inner contingencies – desires and inclinations. The endeavour to act from purity of will does not amount to a form of *context*-transcendence. It is not within the agent’s volitional power to disregard the constraints of the context that forms his externally given domain of agency.¹⁸ Still, the ground of reasoned action is the inner experience of practical reason’s unconditionally binding authority on him, i.e., the inner experience of duty.¹⁹ Our inner experience of duty as an unconditional demand of reason which we are able to respond does lift us out of the constraints of our externally given contexts and enables us to think of ourselves as part-members of an intelligible order of things. Again, this relates to our inner sense of self – we are able to will independently of our inclinations and merely from principles of reason; the idea of our part-membership in a noumenal realm has nothing to do with our transfor-

¹⁷ Cf. GMS, AA 4:451-452; KpV, AA 5:43.

¹⁸ The external domain of agency is the subject of Kant’s political philosophy, not of his ethics. See the Introduction to *The Metaphysics of Morals* (MS, AA 6:221-228) for Kant’s account of the distinction between these two fields of moral inquiry.

¹⁹ GMS, AA 4:397.

ming our outer, social, world in accordance with that image or idea: according to *Groundwork*, personal morality aims at a good will, not at the transformation of our social environment.²⁰ Insofar as the end of moral agency is moral agency itself we relate morally to others not by making ourselves intelligible to them as the rational animals we are but by way of acknowledging the obligations which our consciousness of our part-noumenal status imposes on us. Our moral relation to other part-noumenal beings is out of the natural order of relations – by Kant’s lights, that relation is in some sense non-instrumental.

Velleman deliberately sidesteps the noumenal aspects of Kantian morality. He thinks morality a more mundane enterprise: «morality is distributed holographically throughout our lives, in the various ways that our shared practices and values reflect various rational pressures and the underlying human nature in light of which those pressures have been accommodated.»²¹ Velleman may even believe the ordinarieness of morality to be a function of its reason-giving nature. If reasons are action-guiding such that they must be perspectival and sensitive to context, then it may be endangering of its action-guiding capacity to entertain ideas about morality’s context-transcending character. Reasons’ action-guidingness may come at the price of morality’s mundaneness.

I do not think the above is an implausible objection to Kantian moral noumenalism so far as it goes. The trouble is that, on Velleman’s account, it remains at least unclear to what extent it is in fact *reason* that is action-guiding. In one sense, it is: we engage in mutual reasoning in order to render ourselves intelligible to each other. It is nonetheless not clear how much of a grip we have on this drive towards mutual interpretability. We seem rather to be in *its* grip. We throw each other socially constructed cues for interacting, which we interpret as we go along interacting with one another. We are aware of the fact that we are thrown cues by others to which we respond, and are aware that we in turn throw others cues to which they respond. We are aware that they are aware that we are aware – we are busy all the while drawing on and sustaining the social fabric of norms that enables us to interpret one another’s moves correctly, thereby rendering ourselves intelli-

²⁰ That said, the Kingdom of Ends formula of *Groundwork* is often interpreted in an explicitly political mode. For critique, see Flikschuh, “The Kingdom of Ends”, 119-39.

²¹ Velleman, *How We Get Along*, 154.

ble to one another in a mundane, everyday sort of way. But in all this mutual activity we are never pulled up short. Nor, it seems, could we be: there is no extra-ordinary ground to retreat to. It is as though the form of reason-giving which Velleman describes – “the single relation that reasons always bear to what they are reasons for” – must be kept constantly in play without ever itself surfacing above agents’ moral subconscious. Agents themselves remain oblivious of the normative significance of reason giving for them. For Kant, by contrast, our inner experience of duty as an unconditional demand of reason on us pulls us up short: it occasions suspense of ordinary moral interaction and leads to inquiry into the normative significance, for us, of substantive morality’s underlying reason-giving structure.²² It is this suspense of everyday morality and attention to the moral significance of the underlying structure of reason-giving itself upon which the acceptability of moral relativism may depend.

4. The Shock of Moral Relativism

The problematic aspect of moral relativism is not the fact that other people do things differently from us but what that fact implies with regard to our own moral commitments. Mundanely, the fact that other people do things differently shows us that ours is not the only way in which to do things. That is fine where only mores are concerned; it becomes undermining of deeply held convictions where morality is at stake. Morality is supposed to have universal validity – certainly a morality built on the authority of reason, such as Kant’s. The appeal of *Foundations for Moral Relativism* lies in the way in which Velleman mobilises that assumption against claims in behalf of substantive universalism. And yet he seems in the end to succeed only by way of coming away with a severely deflated conception of morality. While norms are shown to be distinct from mores, it may in the end turn out to be a distinction without a difference. In the end, morality consists of little more than co-operative daily interaction between people who interpret the social cues they throw each other. Norms are justified mores – justified with reference to how well they enable us to get along. They might as well be no more than mores.

²² Consider Kant’s remarks in GMS, AA 4:405 as to why ordinary moral knowledge is insufficient for a critical understanding of the grounds of morality.

To see just how deflationary Velleman's account of morality turns out to be, let's consider what happens when two communities encounter one another – each from within its own particular frame of reference. Oddly, not very much happens at all. There is no relativistic stand-off – no squaring up of one's own community norms against those of the other. Instead, Velleman simply assumes the drive for sociality to extend outward. Members of each respective community will wish to render themselves intelligible to members of the opposite community. The ensuing game of mutual cue-giving across communal borders commences and a new inter-communal frame of reference is gradually established. One might think of trade relations as emerging in this way (which is not say to that, historically, they did emerge in this way). Each party is curious about the other, the curiosity may be motivated by ulterior concerns, yet in the course of pursuing that concern the trading parties render themselves intelligible to each other at least to the extent necessary to facilitate mutual trade. In time, these new inter-communal norms may affect each set of intra-communal norms so that eventually, all three may gradually converge into a single, enlarged frame of reference.

Velleman does acknowledge that norms practiced by one community may elicit strong disapproval by members of the other community. On his account, these norms cannot count as morally aberrant practices: they are *bona fide* reasons for action for the community in question. Yet outsiders who abhor those practices can account for their prevalence in those communities in ways that avoid direct moral confrontation: they might treat the prevalence of these practices as indicative of the community's backwardness or lesser developed status, for example. It is then not the case that, relative to their contexts, these practices do not constitute reasons for action. Rather, something about these contexts may be amiss which we might want to change in order to encourage a change in reasons for action. Velleman sensibly warns that, even so, «reason-guided change is path-dependent: where it ends up largely depends on where it began. Different communities may have reason to change in ways that still lead to different ways of life.»²³ In the final analysis, we must learn to live with the fact of moral relativism. We cannot compel others to have reasons for action which their contexts do not make available to them: «the rational way to disagree with those who live differently is to articulate our own self-

²³ Velleman, *Foundations*, 68.

understanding, listen as they articulate theirs, and then go back to our respective experiments to see whether we have learned something by which to understand ourselves better by living differently.»²⁴

I am sympathetic to the idea that the best way in which to come to understand each other across the cultural divide is by talking and listening to each other. At the same time, Velleman's intimation that this is the typical way in which culturally differentiated people in fact encounter each other depends on his holding a conception of morality that is so undemanding as to make it a mystery how the problem of moral relativism could ever arise in the first place. We encounter each other, observe our respectively different ways of going on, either do or do not learn from each other, and then each go on our merry way again. But this is not what an encounter of moral difference usually looks like. Velleman's argument is highly plausible, that the fact of moral relativism can intelligibly be understood as arising out of reasons' action-guiding character. But in a sense this ups the ante, for there is then a tension internal to the structure of reasoned morality between its ineliminably perspectival action-guidance and its equally authoritative claim to universal validity. It is *because* we believe our moral norms to be rationally justified that we react with hostility to other cultures' different moral norms.

Let me suggest an alternative phenomenology of difference: the fact that others do things differently from us undermines our confidence in our own norms precisely because, having the authority of reason on their side, we treat these norms as universally valid. Others' norms and values thus pose a threat to our confidence in the validity of our own norms and values. Our first reaction is likely to be one of protectiveness towards our own norms, not curiosity about those others' norms – so our first reaction to moral relativism is going to be one of hostility towards the other community. The question is whether we can step back from that reaction in order to adopt the first-personal stance at the meta-level of moral reflection which Velleman counsels at the level of ordinary moral agency and understanding.

5. Encountering Moral Strangers

Earlier, I identified as a contrast to Kant Velleman's failure to acknowledge as morally significant agents' reflexive awareness of the

²⁴ Ibid., 69.

structure of practical reasoning. In Velleman's account, the structure of practical reason figures as a third-personally delivered general fact about peoples' first-personal, norm-cladded practical reasoning. Kant, by contrast, casts an agent's acknowledgement of morality's unconditional demand on her as lying within the agent's reflexively first personal experience of herself as a moral agent. The Kantian agent's reflexive awareness of the structure of morality is transformative of her understanding of everyday morality. *Groundwork* shows us that that which we had assumed to be decisive about our moral norms – their substantive content – in fact depends on the moral purity of our will. So it is not everyday ways of getting along that is morally decisive but our reflexive awareness of ourselves as doing just that. I want now to ask what resources our reflexive awareness of the structure of practical reasoning itself may offer with regard to our possible acceptance of the fact of moral relativism.

Return to Velleman's suggestion that the practice of mutual interpretation may extend outwards across communities. When two communities encounter one another the drive to sociality enables them to construct a cross-communal frame of reference for sharable reasons for action. I mentioned mutual interest in trade as a possible example of how such cross-cultural contact may get going. Kant's teleological arguments in his political essays invoke something similar to Velleman's drive towards sociality – though Kant famously speaks of our "*unsocial sociability*"²⁵: we can abide in each other's company as little as we are able to leave one another be. Thus, while the opportunity for trade responds to our drive towards "sociality," the propensity for war is evidence for our ceaseless "unsociability."²⁶ Human nature considered in itself is not a stable guide to our getting along. Given our unsocial sociability, Kant thinks limited cross-communal contact advisable; Kantian cosmopolitanism encourages the cultivation of "peaceful if not friendly" relations between nations.²⁷ Much as nature ensures that we are driven to co-operate with one another, so she has also wisely instituted linguistic barriers and divergent social norms by means of which to keep us apart. Peaceful if not friendly contact then takes the form of extending limited rights of hospitality to one another:

²⁵ Cf. IaG, AA 8:20.

²⁶ Cf. VNAE, AA 8:363; TP, AA 8:310-313.

²⁷ For thorough discussion, see Sankar Muthu, "Productive Resistance", 69-98.

the guest is well-received and treated with courtesy but equally knows not to outstay his welcome.

Kant's political teleology is not usually interpreted with moral relativism in mind. Perhaps it should be, though the defense would have to be similarly circumspect as that offered by Velleman: neither believes that we literally live in different worlds. To the contrary, and perhaps more strongly than Velleman, Kant treats our cultural differences as contributory to that which enables us to share the world in the first place. Contact is possible but to be peacefully sustainable should occur against the background acknowledgement of persistent cultural differences. That said, Kant's political teleology deals with general social and political developments of which he believes that they will stretch impersonally over many generations. The teleology says little about face to face encounters between members of radically different cultures. There is, however, at least one such encounter to be found in the final pages of the *Doctrine of Right*, under the (non-teleological) section entitled «On Cosmopolitan Right.»²⁸ The immediate context is historically real encounters between unsettled nomadic peoples and prospective European settlers in the Americas. The dispute is ostensibly about European settlers' entitlement to claim unsettled nomadic lands, though it is clear even from the brevity of Kant's remarks that he realizes an entire way of life to be at stake. I have analyzed the encounter in detail elsewhere and do not want to go over the same ground here.²⁹ Nonetheless, in the context of the present discussion the most astoni-

²⁸ I shall not quote the relevant passage in the main body of this chapter, as I am here concerned with a general point it raises, not with the details of the encounter itself. For those interested, the passage in question is the following: «The questions arises, however: in newly discovered lands, may a nation undertake to settle (*accolatus*) and take possession in the neighbourhood of a people that has already settled in the region, even without its consent? If the settlement is made so far from where that people resides that there is n encroachment on anyone's use of his land, the righto settle is not open to doubt. But of these peoples are sheperds or hunters (like the Hottentots, the Tungusi, or most of the American Indian nations) who depend for their sustenance on great open regions, this settlement may not take place by force but only by contract, and indeed by a contract that does not take advantage of the ignorance of those inhabitants with respect to ceding their lands. This is true despite the fact that sufficient specious reasons to justify the use of force are available: that it is to the world's advantage, partly because these crude peoples will become civilized, and partly because one's own country will be cleaned of corrupt human beings, and they or their descendants will, it is hoped, become better in another part of the world (such as new Holland). But all these supposedly good intentions cannot wash away the stain of injustice in the means used for them.» MS, AA 6:353

²⁹ Cf. Flikschuh, *What is Orientation*, chapter 2.

shing feature about the encounter referenced in the *Doctrine of Right* is the impression it gives of Kant's partial suspense of his own earlier argument in behalf of an *a priori* duty of state entrance. In the passage in question, Kant denies that Europeans have a right to coerce nomads into the civil condition under the pretext of wanting to civilize them. He also denies that settlers can legitimately appropriate nomadic lands – and he denies the legitimacy of settlement and acquisition despite the fact that he does not appear to believe those lands to be owned by the nomads themselves. To the contrary, he appears to think of nomadic lands as held in common: they are lands over which the nomads roam and which they use for their sustenance; yet in relation to which none of the nomads or even the entire group claims exclusive possession.

Kant's belief in nomadic non-ownership may explain his denial of a nomadic duty of state entrance: earlier chapters in the *Doctrine of Right* derive the duty of state entrance from the act of unilateral acquisition. Insofar as nomads commit no acts of acquisition, they also incur no duty of state entrance. However, while nomadic non-possession may consistently rule out a nomadic duty of state entrance, Kant's rejection of settlers' legitimate acquisition of nomadic lands is not consistent with his belief about nomadic non-ownership. Where land is not owned but merely used, Kant's property argument licenses unilateral acquisition and, through this, common state entrance. In short, the cosmopolitan passage throws into disarray Kant's earlier argument in the text regarding the permissibility of acquisition of previously unowned land followed by a duty of state entrance. While we may concede that nomads, who raise no claim to possession, have no duty of state entrance, we should then also acknowledge that settlers do no wrong in laying claim to possession of lands merely used by the nomads. It is odd for Kant to deny *both* a nomadic duty of state entrance *and* the legitimacy of settlers' claims to presumptively un-owned nomadic lands.

Kant cannot be simply unaware of his inconsistency: the inconsistency is too apparent to be satisfactorily explained away in those terms. Kant's overall stance appears to be that even if we were to disregard the "specious reasons" offered by settlers in their endeavor to deprive nomads of their lands, settlers would still be mistaken in raising claims to those lands. In other words, Kant's objection is not merely to settlers' moral hypocrisy. Even if, having read the property argument of the first part of the *Doctrine of Right*, the settlers genuinely believed themselves entitled to take into their possession lands used

but not owned by nomads, they would be under a misapprehension about this. At the point of the nomadic encounter, Kant appears to be rowing back from his earlier, confidently affirmed argument in favour of the acquisition of unowned lands: contrary to his earlier property argument, the settlers are not entitled simply to claim those unowned land as theirs. It is as if everything which Kant had confidently affirmed prior to the encounter with the nomads needed to be re-assessed in light of that encounter.

Implicit in the passage is a phenomenology of cultural encounter that fits neither Velleman's optimistic expectation that mutual curiosity will win out nor Kant's darker suggestions concerning the human tendency towards hostility. True, the latter is more or less the attitude taken by European settlers, for whom the pretext of wishing to civilize the nomads may in fact be a grimly held conviction concerning their own moral superiority. Still, Kant's response to settlers' comportment counsels neither trust in natural sociability nor acquiescence in natural hostility. Instead Kant admonishes the settlers to comport themselves towards the nomads on strictly reciprocal terms – which in the context of the *Doctrine of Right* means contractual interaction. There might be nothing unusual about this advice in itself – expect that it comes with the simultaneous reminder to the settlers that the nomads are likely to be ignorant of contractual terms. The settlers are advised to engage with the nomads on terms that acknowledges nomads' juridical status by the lights of European juridical norms whilst remaining mindful of nomads' likely unfamiliarity with those norms: «settlement may not take place by force but only by contract, and indeed by a contract that does not take advantage of the ignorance of the inhabitants with respect to ceding their lands.»³⁰

Elsewhere, I have argued that Kant's proposal should be construed as an attempt at cross-communal communication in the absence of an available moral meta-language.³¹ If the settlers are to treat the nomads with juridical respect, all they (the settlers) have to fall back on are the juridical norms familiar to them from their own home contexts – in the case at hand, contractual interaction and agreement on strictly reciprocal terms. Yet the settlers must remain mindful of the fact that their locally valid juridical norms are unlikely to be understood as such by

³⁰ MS, AA 6:353.

³¹ Flikschuh, *What is Orientation*.

the nomads; the nomads are likely to operate by their own locally valid juridical norms in turn. What justifies settlers' appeal to norms unfamiliar to the nomads is the absence of non-perspectival norms from nowhere, as it were. It is then the gesture itself rather than the substantive content of those norms that counts – the gesture of acknowledging the nomads as moral equals even in the absence of shared norms.

Let us say that it is not the norm itself that counts, morally, but rather the structure of reason-giving that makes the norm possible in the first place.³² I want to suggest that it must be possible for that structure to surface above agents' moral subconscious at the point of the intercultural encounter. This is, I admit, very rough and ready – the original response to the others' different way of doing things is the shock of having the validity of one's own normative framework put in question thereby: what we presumed to be of universal validity turns out to be no more than parochially binding. The question is whether that which we took morality to be – something that is somehow valid universally – can survive this shock of having our norms shown up to be no more than parochially valid. Whether or not it can – whether moral universality can be preserved – depends on our next move. We may react with hostility. In that case, we try to affirm our norms' universal validity by way of imposing them on others. We may say, with the settlers that the acquisition of unowned lands is morally permissible anywhere and anytime because it is so parochially for us. But in making that move, we will also show our norms to be non-rationally binding on the nomads for whom they present no reasons for action given their contexts – so we will simply dogmatically insist on the (a-rational) validity of our norms. If, by contrast, we react with curiosity, and get busy constructing a new, cross-cultural frame of reference that supersedes both our respective normative frameworks then we never took our morality all that seriously anyway – we dissolve the moral conflict by denying the very phenomenon.

In the passage under discussion Kant may be taken to suggest that our reflexive acknowledgement of our *norms* as having no more than parochial validity makes it possible for us to attempt a form of moral contact without norms. The contact takes the form of settlers acknowledging nomads' likely ignorance of settlers' norms even though the latter are also the only norms which the settlers themselves have

³² On this, see the excellent Adrian Moore, "Maxims and Thick", 129-47.

available to them for signaling their acknowledgement of nomads' equal moral status to the nomads. It is as though the ordinary meaning of the settlers' contractual norm were being suspended in order to employ that norm for the sake of signaling a form of moral recognition that is independent of any particular norm employed to that effect. I employ my local norm, of which I suspect that you do not know its meaning, in order to signal to you that I acknowledge you as moral agent in the hope of your signal to me, by norms which I am unlikely to understand, that you acknowledge me in return. What we are showing here is not reasons for action so much as a reflexive awareness of the structure of reason-giving that underlies any particular set of parochially valid norms.

6. Kantian Acceptance of Moral Relativism

In the nomadic passage Kant appears not so much to retract his earlier property argument as retrospectively to relativize it to its appropriate context. The nomadic encounter shows that property disputes are not a universally prevalent social phenomenon. Nor, therefore, is there a universally valid duty of state entrance. Non-property claiming nomads are not treated as a counter-example to the earlier property argument and attendant duty of state entrance: the fact that property-less nomads have no duty of state entrance does not absolve property claiming European peoples from their duty to that effect. Rather, Kant appears to accept that while some people do operate property regimes with consequent obligations on them, others do not. Both communities ought nonetheless to find ways of arranging themselves with the other. At the end of the *Doctrine of Right* it remains open what specific norms of interaction may or may not emerge between nomads and settlers. In contrast to Velleman, Kant does not assume that the drive to sociality will simply dissolve norm difference. If anything, the nomadic passage portrays settlers' historically much more prevalent attitude of *hostility* to norm difference – it protests their readiness to seize nomadic lands under the pretext of wishing to civilize the nomads into European norms. On neither scenario – whether on Velleman's peaceful drive towards sociality or on settlers' the tendency towards hostility – is norm divergence explicitly acknowledged as such. Under both scenarios we have a *fact* of moral relativism, but no moral acceptance of that fact.

I suggested that norm difference is recognized and respected as such where settlers treat nomads as their juridical (or moral) equals *despite* acknowledging nomads' likely ignorance of those European norms. In this scenario, settlers know that their own norms are likely to be of no more than parochial value; they merely reference those norms to signal a readiness for contact despite norm-divergence. This is unusual: a much more common reaction is to reject as immoral those who do not share our norms. The implication of Kant's strategy is that contextually valid norms are of no intrinsic moral significance; they are simply contextually adequate vehicles for that which is of intrinsic moral significance. My sense is that Velleman is reluctant to commit himself to claims about intrinsic moral significance. In any case, I share that reluctance. The problem is that Velleman's fallback on our rationally social nature comes at the price of slipping from the first-personal into the third-personal perspective: it is a claim Velleman makes *about* the kind of beings we are. But if we simply are the sort of beings who come equipped with an ever-expanding drive towards sociality, can that drive itself be a reason for action for us? I doubt it: we then just do the sort of things beings with that kind of drive do. When we encounter another culture, we will be driven towards establishing a new cross-cultural frame of reference with that culture. But it is not clear to me that, being driven in that way, we will be in a position to acknowledge the fact that their norms differ from ours.

The difference between the intelligibility of moral relativism as fact and its acceptability as norm lies in the absence or presence of that fact to our moral consciousness. An agent who interacts with culturally different others on the basis of a drive towards sociality need not experience norm difference as a self-undermining encounter with cultural others – she will be wholly focused on getting the new frame of reference going. An agent whose encounter with cultural others does undermine her moral confidence in her own norms is thereby made acutely aware of the fact of moral relativism. She can reject moral relativism or accept it. If she rejects it and insists that the norms whose universal validity she had always presumed are indeed universally valid, she may seek to impose those norms on the now morally errant culture. On Velleman's Kantian analysis, her norms' universal validity cannot then derive from their action-guidingness, given that her norms cannot be action-guiding for those on whom she imposes them. These norms' claim to universal validity will then have to be grounded in

something other than practical reason itself. If, on the other hand, she accepts moral relativism, she must treat her local norms as in certain respects inessential to morality itself. She must accept that although her norms are reasons for action for her, they are not therefore reasons for action for everyone. Equally, she will have to accept that although the culturally alien norms she encounters are not reasons for action for her, they are for those whose norms they are. She then accepts as of intrinsic moral significance the fact that norms are reasons for action for someone, not the fact that they are norms “as such.”

My own view is that the kinda Kantianism of Velleman’s *Foundations for Reasons* makes it hard for Kantians both to subscribe to the authority of practical reason and to reject the moral acceptability of local norm divergence. This is a way of saying that Kantian practical reasoning invites a form of moral relativism: it invites acknowledgement of the contextual validity of reasons for action for persons precisely because of the premium it places on agents’ judging for themselves. As noted above, in the context of the discussion of reason externalism and the first-person standpoint, Kant is a proponent of the latter: what matters, morally, is purity of will, not correctness of substantive principle. If you judge of a self-proposed maxim that anyone who found themselves in a relevantly similarly situation could adopt that maxim as law then it has universal validity for you in virtue of that judgement. This does not mean that the proposed judgement is universally valid for all in your type of situation – it only means that you have judged it so to be, and this is all morality can ask of you. But others could reach contrary judgements as to what it is they (and therefore, anyone else) should do in the situation at hand. What matters morally in Kant is not that our judgements converge but that we each seek, to the best of our ability, to judge morally.³³

Velleman does not speak of purity of will – he speaks of indexical reasons for action. I take that to be a way of up-dating the basic form of Kantian practical reasoning. Where Velleman departs from Kant is in his down-grading of morality as a socially useful heuristic that helps us get along with each other. I think that Velleman is right to be suspicious about claims to intrinsic moral significance: such claims make it hard to keep externalism about reasons at bay. At the same time, Velleman’s down-grading of morality to a way of getting along obscures the

³³ Cf. Moore, “Maxims and Thick Ethical Concepts”.

challenge posed by moral relativism. That down-grading is connected to his third-personal turn from indexical reasons to a drive to sociality. Just at the point at which his agent would have to confront the fact that their norms are not others' norms, Velleman sidesteps that confrontation by equipping his agents with an ever-expanding drive towards sociality that renders norm-divergence insignificant in itself. The implication is that a more thoroughgoing Kantian relativism would have to maintain the first-personal standpoint all the way down. From a Kantian perspective, there can be no moral relativism until it is acknowledged as such – until, that is, agents' cultural encounters of one another undermine their confidence in the presumptive universal validity of their own norms. Until the norms of another culture put your commitment to yours into question, there is no moral relativism for you. Where another culture does achieve this, you then confront two possibilities: denial or acceptance. Denial will preserve your norms but not their reasoned justification; acceptance will relativize your norms but may open the door to cross-cultural communication.

Bibliography

Immanuel Kant's works are quoted from: Kant, Immanuel, *Gesammelte Schriften*, herausgegeben von: Bd. 1–22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ff. <A> indicates the first and the second edition. Where not indicated, translations are by the writer.

Acronyms and abbreviations

AA: Akademie-Ausgabe.

Kant's works

GMS: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Groundwork metaphysics of morals*. Edited by Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

KpV: *Kritik der praktischen Vernunft, Critique of practical reason*. Translated by Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

MS: *Die Metaphysik der Sitten, Metaphysics of Morals*. Translated by Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

VNAE: *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie*, "Proclamation of the imminent conclusion of a treaty of perpetual peace in philosophy". In *Theoretical Philosophy after 1781*, edited by Henry Allison, and Peter Heath, 451-460. Cambridge: Cambridge University Press.

TP: *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, "On the common saying: That may be correct in theory, but is of no use in practice". In *Practical Philosophy*, edited by Mary J. Gregor, 273-310. Cambridge: Cambridge University Press.

Secondary Sources

Flikschuh, Katrin. *What is Orientation in Global Thinking? A Kantian Inquiry*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

Flikschuh, Katrin. "The Kingdom of Ends: Metaphysical, not Political". In *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Critical Guide*, edited by Jens Timmermann, 119-139. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Korsgaard, Christine. "Skepticism about Practical Reason". In *Creating the Kingdom of Ends*, 311-334, Cambridge: Cambridge University Press 1996.

Moore, Adrian. 'Maxims and Thick Ethical Concepts', *Ratio* XIX (2006), 129-47.

Muthu, Sankar. "Productive Resistance in Kant's Political Thought: Domination, Counter-Domination, and Global Unsocial Sociability". In *Kant and Colonialism*, edited by Katrin Flikschuh and Lea Yi, 69-98. Oxford: Oxford University Press 2014.

Velleman, David. *Foundations for Moral Relativism*. Open Books, 2013, <<https://books.openedition.org/product/181/foundations-for-moral-relativism>>.

Velleman, David. *How We Get Along*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Velleman, David. "The Voice of Conscience". In *Self to Self*, 170-202. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Williams, Bernard. "The Truth in Relativism". In *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, 75 (1974 - 1975), 215- 228.

Williams, Bernard. *Morality. An Introduction to Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Williams, Bernard. *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Williams, Bernard. "Internal and External Reasons". In *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980*, 101-113. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Winch, Peter. *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*. London: Routledge, 1958.

Re-mapping Kant's Planetary Consciousness

Tommaso Morawski

1. What does it mean to be in a place?

In the last decades, several scholars and researchers have been focused on the issue of the so-called *spatial turn*, stressing the problem of the embodiment of rationality and pointing out the significant implications, coming from the assumption of this spatial paradigm in the history of ideas and philosophy. In *Putting Science in its Place*, the geographer David Livingstone provides arguments for the way in which the concepts of *space* and *place* may obtain significance in the analysis of Western cultural and scientific discourse. What has been promoted «as scientific objectivity, as *the view from nowhere*, turns out to have always been a *view from somewhere*.»¹ As Livingstone observes, both the intellectual historian and the historian of science ought to challenge the traditional idea of a disembodied rationality, and recognize that the sense of place is necessary to historical understanding – even to the understanding of concepts and ideas – as the sense of time. In his view, there can be no geography of science without the admission that rationality is embodied *somewhere* and connected to a particular «spatial dimension.»²

Understanding the geography of knowledge in opposition to a mere descriptive perspective, I assume in my approach that the *view from somewhere* should be conceived in relation to the way we interpret and negotiate our location in an intersubjective spatial world. As Derek Gregory states, geography «produces the effects it names.»³ Thus,

¹ Livingstone, *Putting Science in its Place*, 184.

² Ivi, 12.

³ Gregory, "Palestine and the War on Terror," 183.

it cannot be reduced to a simply descriptive form of knowledge, but must be understood as a poetical and performative activity that writes, reads and constructs the world at the same time. Drawing on Gregory's conceptualization of geography, I will concentrate myself on the work of Immanuel Kant, who emerges as a relevant figure both in the history of philosophy and geography.

I choose to look at Kant for two reasons. The first is strictly geographical, and is connected with Antoine Sylvan Bailly and Jean-Baptiste Racine's concern about the state of contemporary geographical enquiry. According to the French geographers, a long time has passed since geographers made a new discovery *in* space and *on* space.⁴ But Kant lived in a century of geographical and cartographic transformation, prompted by state-sponsored scientific expeditions; he was an outstanding example «in Western thought of a professional philosopher concerned with geography,»⁵ and his masterwork, the *Critique of pure Reason*, presented a new concept of space, understood as a form of intuition.

The second reason, is linked to the question *What does it mean to orient oneself in thinking?*, which is the title of one of Kant's most famous essays. Regarding it, Deleuze observes that from this question «it appears that thought itself presupposes axes and orientation according to which it develops, that it has a geography before having a history, and that it traces dimensions before constructing systems.»⁶ Following Deleuze's observation, I will examine the correlation between Kant's philosophical text and his metaphorical use of geographical concepts, with the goal of determining the imaginative geography behind his philosophical work.

2. Kant's *imaginative geography* and its (geo)-critical comprehension

Since, as it is well known, Kant has never left Königsberg, except for the short period he spent as a tutor in Judtschen, *prima facie* it seems that it should be easy to determine the spatial and local factors that influenced his philosophical thought. Indeed, it would be sufficient to

⁴ Bailly, and Racine "Les géographes ont-ils jamais trouvé le Nord?."

⁵ May, *Kant's Concept of Geography*, 3.

⁶ Deleuze, *The Logic of Sense*, 127.

reconstruct his geography from the perspective of a report of the few places he visited.⁷ However, such a perspective ignores alternative vectors and occludes the understanding of Kant's embodiment within the frame of a general comprehension of geography as a web of discursive and visual practices that articulate location in an over-regional and intersubjective scenario. In the *Anthropology from a pragmatic point of view* there are some interesting remarks about Kant's own relationship with his birth city, that could enable a deeper understanding of his sedentary life, indicating the geographical models of his philosophizing at the same time:

A large city such as Königsberg on the river Pregel, which is the centre of a kingdom, in which the provincial councils of the government are located, which has a university (for cultivation of the sciences) and which has also the right location for maritime commerce – a city which, by way of rivers, has the advantages of commerce both with the interior of the country and with neighbouring and distant lands of different languages and customs, can well be taken as an appropriate place for broadening one's knowledge of human as well as of the world, where this knowledge can be acquired without even traveling.⁸

For Kant, Königsberg's location and its socio-political structure perfectly embody the urban model of an enlightened city: a city where everyday life encourages knowledge of men and the world, without having to travel. In this respect, we can assume that two different ways of referring to the spatial dimension of the city coexist: the first, more concrete, is connected with the *actual place* of Kant's personal experience; the second, more abstract, embraces the world's *open space*. It is this oscillation between the enclosed *place* and the open *space* that suggests a *geo-critically* oriented approach to Kant's geography of knowledge; that is, an approach, that does not aim to map a particular segment of geographical space (the area of Königsberg), but to analyze the relation between his «direct polysensorial perceptions and the intertextual construction that makes up [his] personal encyclopaedia»⁹ of the world.

⁷ See the map of Kant's travels drawn by Werner Stark at: http://www.online.uni-marburg.de/kant_old/webseite/bio_reis.htm#Stationen, accessed September 10.9. 2019.

⁸ Anth, AA 7: 121.

⁹ Westphal, *Geocriticism*, 152.

The idea to investigate the connection between Kant's philosophy and the intertextual construction of his «geographical consciousness,»¹⁰ is grounded on a simple argument: if Kant never left Königsberg, his inner landscape of the globe could not have been fed by personal observation and experience. Therefore, his image of the world-space depends on external sources, namely the stratification of readings, conversations and discourses, partially prompted by the success of the systematically empirical style of exploration that he could find in the reports of explorers such as James Cook or Georg Forster.¹¹ Kant explains this clearly in his lectures on *Physical Geography*:

Ideally, we should concern ourselves only with our own experience, but this is not sufficient to enable us to know everything; as far as time is concerned, human beings live for only a short interval and can therefore experience only a little for themselves, but as for space, even if a person travels, he is still not in a position to observe or perceive a great many things. Therefore, we must necessarily also have recourse to the experiences of others. But these experiences will have to be reliable, and for his reason written information is preferable to that passed on merely by word of mouth.¹²

It is the reliable experience of others that integrates and orients Kant's everyday life-space, providing contents and references for conceiving and representing the shape of the Earth in a mythical and imaginative space. As Gregory observes, imaginative geographies «are global as well as local,» since they «articulate not simply the differences between this place and that, inscribing different images of here and there, but they also shape the way in which, from our particular perspective, we conceive of the separation between them.» In this sense, the «global is not the *universal*, but is itself a situated construction.»¹³

Gregory's statement seems justified particularly when applied to Kant's imaginative representation of the world and to the paradoxical

¹⁰ Besse, *Face au monde*, 7-8.

¹¹ As Werner Stark, the editor of the *Physical Geography* for the German Edition of Kant's collected writings (*Kant's gesammelte Schriften*), has observed, around two-third of the Holstein Manuscript – a text written by Kant himself at the beginning of his career and donated to the Count Friedrich Karl Ludwig von Holstein at the beginning of the 1770's – «consists of excerpts from, textbooks, travel descriptions, and other works» (Stark, «Kant's Lectures,» 76).

¹² PG, AA 9: 159.

¹³ Gregory, *Geographical Imaginations*, 204.

situation of a philosopher who has been travelling without moving. Building on these considerations, in the following paragraphs I will focus my attention on the spatial dimension of Kant's philosophy, as well as on his special status as a practicing geographer who developed a cosmopolitan philosophical system in a cultural epoch that «was national and local and international.»¹⁴ For it can be said that Enlightenment and the «attitude of world openness»¹⁵ cultivated by cosmopolitan culture are exemplified in Kant's ideas¹⁶ and his work illustrates at best how the geographical processes of global exploration, oceanic navigation and terrestrial encounter, prompted new forms of «planetary awareness» and «geo-literary consciousness.»¹⁷

3. The map and the architectonic archive of the world-whole

We can easily imagine Kant, looking out of the window of his room while seeking the way of conceiving and representing the world-space that stands beyond the perceptual limits of his being embodied in a place. Moreover, we can presume that it is in response to this very concern over staging the «world-as-exhibition»¹⁸ that Kant, in the *Introduction* to the *Physical Geography*, evokes the necessity of a preliminary plan, which, depending on a non-conceptual model of spatial disposition, anticipates our future experience in the world-space:

The physical description of the earth is thus the first part of knowledge of the world. It belongs to an idea that one might call a *propaedeutic* for *knowledge of the world*. Instruction in this still seems to be very deficient. Nonetheless, it is precisely from this that we may derive the most useful application for all manner of circumstances in life. Consequently, it is necessary to learn the physical description of the earth as a knowledge that can be completed and corrected with the help of experience. What this instruction and general survey does, is to anticipate our future experience in the world, giving us, as it were, a pre-formed

¹⁴ Whitters, *Placing Enlightenment*, 7.

¹⁵ Delanty, *The Cosmopolitan Imagination*, 29.

¹⁶ Since his first lectures on *Physical geography*, Kant maintains that: «The rational taste of our enlightened times has presumably become so general that one can assume that one will find only a few persons who are indifferent to the Earth's natural peculiarities in regions outside their own» (EACG, AA 2: 3).

¹⁷ Whitters, "The Enlightenment and Geographies of Cosmopolitanism," 45.

¹⁸ Gregory, *Geographical Imaginations*, 15.

conception of everything. We say of someone who has travelled widely that he has seen the world. But knowledge of the world is more than merely seeing it. Anyone who wants to derive benefit from a journey must make a plan in advance, and not regard the world merely as an object of the outer sense.¹⁹

As the Italian geographer Franco Farinelli has claimed, the word *plan* is deeply connected with the cartographic logic. Similar to the map, the plan is a project on the world; and the project of every map is to anticipate and transform the face of the earth according to its own image²⁰. If we follow Farinelli's argument, while assuming, at the same time, that Kant's *mythical* image of the globe depends on external and preferably written sources, then «there remains the question of knowing if it is equally possible to represent the earth as a system of regions oriented only by the resource of discourse, without recourse to a map which would permit, in a worst-case scenario, the organization of space on a human scale in order to understand that which, in reality, unfolds on a planetary scale.»²¹ As Marcuzzi points out, examining the relation between the discursive practices which constitute Kant's personal geographical encyclopaedia, and the articulation of a preliminary cartographic space of representation, is an obligatory step to understanding Kant's conceptualization of geography as the first and propaedeutic part of the knowledge of the world. The lack of maps in Kant's texts may suggest that the preliminary space to which he called the attention should not be assimilated to a cartographic image. Nevertheless, it is also true that Kant refers to geographical maps in many of his works,²² providing evidence for his continuous reflection about their nature and utility for the representation of the world-whole.

In *History and natural description of the most noteworthy occurrences of the earthquake that struck a large part of the Earth on the year 1755*, Kant claims that among all the regions of the earth «the western coasts have suffered from more incidents» because they are «steeper than the eastern and northern coasts». An observation, that can easily be «confirmed by a glance at the map as well as the reports of Dampier, who, on

¹⁹ PG, AA 9: 157.

²⁰ Farinelli, *I segni del mondo*, 77.

²¹ Marcuzzi, "Writing Space", 129.

²² See for example GSE, AA 2: 231.

all his maritime journeys found this to be almost universal.»²³ This passage partially substantiates what we saw above, namely that maps, as well as the pieces of information compiled by voyagers and explorers, are two inseparable and interdependent elements of what we may call Kant's geographical knowledge. Yet, if we read between the lines of his *Physical Geography*, it seems as if the former has an epistemological supremacy over the latter. In fact, while talking about the utility of geography for cultivating understanding, Kant notes:

There can hardly be a nation where common sense extends so generally, and down to the lowest classes, than is the case with the English. This is due to the newspapers, for their reading presupposes an extensive mental picture of the whole surface of the earth. Otherwise all the news they contained would be a matter of indifference to us, for we should be unable to utilize these reports in any way.²⁴

There is only one gateway to the world-space for the situated reader, or listener, or student who intends to deal with information about «phaenomena that occurs simultaneously in space.»²⁵ This gateway is the cartographic gaze, «an all seeing eye that views everywhere at the same time,»²⁶ and whose conceptualization is dominated by what Gregory calls «the problematic of visualization.»²⁷ With its homogeneous and isotropic representation of the terrestrial sphere, the plain surface of the *tabula* provides a synoptic image of the space explored and described by voyagers: this is a preliminary space which permits the mental disposal of objects in their proper location. The map and its visual plain emerge here as cognitive tools capable of articulating the spatial character of those objects, which the subject cannot directly perceive, both for the purpose of description and for that of experimental thought. Thus, again, it is the cartographic *Erdbeschreibung*, that is, the space of representation through which we organize and situate the intertextual stratification of our planetary exploration on human scale, that carries out the task of mediating our embodied understanding of the world-as-exhibition.

²³ GNVE, AA 1: 459.

²⁴ PG, AA 9: 163.

²⁵ PG, AA 9: 160.

²⁶ Pickles, *A History of Spaces*, 80.

²⁷ Gregory, *Geographical Imaginations*, 15.

To examine Kant's conceptualisation of maps and mapmaking in greater detail, while considering their connection to both the preliminary imaginative space of the world-whole, and to the discursive content of Enlightenment's geographical knowledge, it may be useful to examine how, in Kant's view, geography describes the earth according to space.

In the *Introduction* of his *Physical Geography* Kant sketches different kinds of geography (physical, mathematical, political, moral, theological, and mercantile) and offers a preliminary account of mathematical geography as a necessary prolegomenon for physical geography. In his opinion, mathematical geography comprises «the shape, which as Newton established is that of a spheroid,» and the «size and motion of the earth, as well as its relation to the solar system.»²⁸

As Eric Forbes has shown, in the eighteenth-century mathematical geography was also called mathematical cosmography, an ambiguous term which constituted the broad conceptual fusion of astronomy, geography and cartography, and which possessed a terrestrial as well as a celestial component.²⁹ By adopting mathematical precognition in the realm of geography Enlightenment geographers could draw imaginary lines of longitude and latitude «on the surface of a sphere on which we normally do not distinguish anything.»³⁰ Setting a meridian was then the primary act of global representation. Practical because the geometric expression of location is never ambiguous, in so far as each place exists only in one fixed position; imaginative in terms of signifying origin, ends and directions on a turning sphere. Moreover, it is the graticule that establishes the epistemological truth of geographic representations, promoting a «unified and geometrical philosophy of mapmaking,»³¹ as we can surmise from Samuel Johnson's paradigmatic definition of maps as «a geographical picture on which lands and seas are delineated according to longitude and latitude.»³²

To understand Kant's conceptualization of maps as a spatial representation of the preliminary space of geography, we need now to examine to what extent geography's mathematical precognition, which

²⁸ PG, AA 9: 164.

²⁹ See Forbes, "Mathematical Cosmography," 417-418.

³⁰ PG, AA 9: 171.

³¹ Edney, "Cartography Without Progress," 78.

³² Edney, "Reconsidering Enlightenment Geography and Map Making," 172.

makes an accurate representation of the spherical shape of the world possible, mediates the flow of information gathered from the reports of global explorations and transoceanic navigations.

Despite the strong link between cartography and mathematical cosmography, which lay at the core of eighteenth-century geography, Kant – as May states – «did not conceive or define geography as a branch of mathematics. Mathematics is an indispensable tool in geography, but the latter is not a mathematical discipline. Kant defined geography as the description of the whole earth, and thought of it as a propaedeutic to both life and science.»³³ To substantiate May's claim, we need to consider that, in his *Physical Geography*, Kant divides the knowledge of the lands we can find on the planetary surface, according to criteria, which are not geometrical, but rather connected to the practices of exploration. According to Kant the inhabitable world is divided in:

- 1) Lands whose extent and interior are known to us.
- 2) Lands which we know only in part.
- 3) Lands of which only the coasts are known.
- 4) Lands that have genuinely been seen but not found again.
- 5) Lands that were known to the ancients but which now appear to be lost.
- 6) Finally, lands the existence of which is only conjectured.³⁴

If we assume that in Kant's view the map is a spatial rather than narrative and textual presentation, then we can expect that it should mediate, as a network of trust and credibility, between the different levels of knowledge of lands and continents we have, by outlining and differentiating those we know completely, from those we know in part or we can't find any more, and incorporating those we still don't know. A task that emerges in an exemplary way, if we look at James Cook's *General Chart*, where the interior of the American continent has been left blank, in anticipation of future discoveries; or if we consider what Kant writes about Peru, which had «been observed only by the shore and which von Roden was the first to mark on a map.»³⁵ In this respect, Enlightenment's maps are different from medieval *mappamundi*, where the T-O structure itself precluded the addition of new continents, and the space external to the *oecumene* was «generally conceptualized as

³³ May, *Kant's Concept of Geography*, 56.

³⁴ PG, AA 9: 228.

³⁵ PG, AA 9: 230.

a mysterious cosmology populated by some external authority, heavenly hosts, or more sinister figures of myth and imagination.»³⁶ After the discovery of the Americas, in fact, the new worlds appeared on the map as empty and free spaces, open to the incorporations of lands and to the integration of ancient authority with empirical discovery. This incorporation was made possible by the graticule that encompassed the globe, known and unknown, in one synoptic image.

In his investigation of Enlightenment's geography, the historian of cartography Matthew Edney presents a clear picture of eighteenth-century cartography. In his view, the idealized conception that lay at the core of Enlightenment's geographical representation, is that of a comprehensive archive constructed through the practices of reconnaissance and mapping:

The map's ideological equivalency with the world was defined by its visible graticule of parallels and meridian, which replicates the invisible parallels and meridians that score the earth's surface [...]. The map's graticule thus established the structural correctness of the conceptual geographical archive. Graticules were uniformly precise and internally coherent; they could reconstruct the world at any scale, from the entire globe to, in principle, its tiniest portion. The knowledge space of the graticule is flexible and allows geographical data produced by the European reconnaissance of the world – whatever their scale and extent – to be related and reconciled to each other, so as to recapitulate the world's geography. The scale independency of Enlightenment's archive was manifested in the reformulation of geography's subdivision by subject (mathematical, human, physical) rather than the traditional subdivision by scale (topography, corography, and geography).³⁷

As suggested by Edney's investigation of Enlightenment's mapmaking, the preliminary space described by Kant in his lectures on *Physical Geography* is none other than the cartographic space, which anticipates the shape of the globe, providing a universal archive for the amount of geographical information and anthropological evidences revealed by global explorations. In the *Introduction* of Kant's *Physical Geography*, we can find a confirmation of the overlapping between the encyclopaedic model of the map-archive and the architectonic structure of the world-whole as system. As Kant claims,

³⁶ Harvey, *The Condition of Postmodernity*, 241.

³⁷ Edney, "Reconsidering Enlightenment Geography and Map Making", 165.

we need to become acquainted with the objects of our experience as a whole. Thereby our knowledge is not an aggregation but a system; for in a system the whole is prior to the parts, while in an aggregation the parts have priority. It is the same in all branches of knowledge that produce an understanding of connections, as with the *Encyclopaedia*, where the whole becomes apparent only when seen in context. Idea[s] are architectonic; they create the sciences. Anyone intending to build a house, for instance, will first form a conception of the whole, from which all the parts will subsequently be deduced. In the same way, our present introduction serves as an idea for knowledge of the world. What we are doing here is making an architectonic concept for ourselves, which is a concept whereby the manifold parts are derived from the whole. The whole, in our case, is the world, the stage for all our experiences. Contact with people and travel broaden all our knowledge. Such contact will teach us about people, but it requires a great deal of time if the purpose is to be attained. However, if we are prepared in advance by [appropriate] instruction, then we have a conceptual whole by means of which we can learn about people. We are then in a position to allocate to every experience its class and its place within the whole. By travel we extend our knowledge of the external world, which is, however, of little use unless one has previously had a suitable preparatory exercise.³⁸

It is on the basis of this conceptualization of the map-archive as an instrument to construct spaces of representation which regulate the organization and disposal of geographical knowledge, that we can now examine how Kant's geographical consciousness of a planetary world-space has influenced his understanding of philosophy.

4. The island, the ocean, and the geography of reason

The issue of cartographic metaphors runs to the very heart of western imagination and it is no coincidence if the sphere and the map have become the main instruments of the human geography's genealogies.³⁹ The sphere embodies our cosmological landscape, it is the icon which «represents the essence of our holistic existence.»⁴⁰ The map, refers to a space of representation, which since modernity has been involved both in the ordering of knowledge – as for example when

³⁸ PG, AA 9: 157.

³⁹ See Cosgrove, *Apollo's Eye*.

⁴⁰ Woodward, "The Image of the spherical World," 2.

Carl von Linné characterized his taxonomic system as a *mappa naturae*, or again when Denis Diderot and Jean Baptiste d’Alembert described their *Encyclopédie* as «a kind of world map which is to show the principal countries, their position and their mutual dependence, the road that leads directly from one to the other»⁴¹ – and in the coding of national and social spaces according to an Euclidean *geopolitical* geometry – as in the most significant example of the Treaty of Tordesillas when an abstract geometric system was used to define a global area of control.⁴²

The best way to put the instruments of what we may call a geographical *metaphorology* to the test, is to consider what Kant writes in the pivotal chapter of his first *Critique: On the Ground of Distinction of all Objects in General in Phenomena and Noumena*:

We have now not only travelled through the land of pure understanding, and carefully inspected each part of it, but we have also surveyed it, and determined the place for each thing in it. This however, is an island, and enclosed in unalterable boundaries by nature itself. It is the land of truth (a charming name), surrounded by a broad and stormy ocean, the true seat of illusion, where many a fog bank and melting iceberg pretend to be new lands and, ceaselessly deceiving with empty hopes the voyager looking around for new discoveries, entwine him in adventures from which he can never escape and yet also never bring to an end. But before we venture out on this sea, to search through all its breadth and become certain of whether there is to hope for in it, it will be useful first to cast yet another glance at the map of the land that we would not leave, and to ask, first, whether we could not be satisfied with what it contains, or even must be satisfied with it out of necessity, if there is no other ground on which we could build; and, second, by what title we occupy even this it securely against all hostile claims.⁴³

The first thing we recognize in this passage is the strong opposition between the inhabitable and measurable land of experience, and the impulse to sail the ocean of metaphysics. Such an opposition is constructed in analogy to the imaginative distinction between spaces of state control on land and spaces outside state control on the ocean. As Paul Carter observes, the era of European expansion and coloni-

⁴¹ D’Alembert, “Discours Préliminaire”, quoted in Whilters, “Geography in its Time,” 256.

⁴² See Branch, *The Cartographic State*.

⁴³ KrV, A 235-236/B 294-295.

zing expeditions was characterized by the project of reconceptualising the coasts around the planet as «*coastlines*.»⁴⁴ These lines became fundamental images of reasoning for the geographical discourse. They were constructed between points in the mind, so as to signify firm separations between land space (the space that could be enclosed, and incorporated within the boundaries of sovereign states) and the non-territory of the ocean space (unmappable and liquid space in between). In this context of elemental division, the image of the island gains an exceptional status, which defines its material space as a «locus of imagination.»⁴⁵ While the geopolitical boundaries of continental land are subjected to historical changes and modifications, the boundaries of the island, completely surrounded by the sea, appear naturally resistant to any artificial modification.

Assuming the paradigmatic meaning of this geographical metaphors, we can expect that in the island of truth and in the ocean of dialectic illusion, two different kinds of cartographic logic take place. In the first case, we witness a cartography of immanence which translates the political geometry of state sovereignty, while in the second case the metaphysical curiosity for new lands of exploration prompts a cartography of transcendence. The instrument that the philosopher uses to explore and survey the territory of pure understanding is a «map of land» and the legal title by which he can exhibit the well-founded possession of knowledge on the ground of experience are those we can find assembled in the *table of categories*. But the map of the island of truth is valid only within the island: «*instabilis tellus, innabilis unda*.»⁴⁶ Not coincidentally Kant, in the early *Essay on the maladies of the head*, writes about the craziness of those who, overlooking the «judgment of experience,» pretend to measure «the length of the ocean.»⁴⁷ It is impossible to survey the ocean as we survey the land not only because the sublime sight of the former exceeds the aesthetic limits of our «comprehension,»⁴⁸ but also because the *mare liberum* doesn't belong to the objects of our possession.

In the chapter *On the Ground of Distinction of all Objects in General in Phenomena and Noumena* Kant apparently does not explain how the

⁴⁴ Carter, "Dark with Excess of Bright", 125.

⁴⁵ Cosgrove, "Review of J. R. Gillis", 302.

⁴⁶ KrV, A 726/B 754.

⁴⁷ VKK, AA 2: 268.

⁴⁸ KU, AA 5: 252.

philosopher can move through the liquid space of the ocean. Nevertheless, we can find hints of the cartographic logic which rules the sea navigation in the *Prolegomena to any future Metaphysics*, where Kant distances his cartographic project from Hume's empirical mental geography, accusing the Scottish's sceptical philosopher of not being able to determine how far this research can potentially be carried:

Hume also foresaw nothing of any such possible formal science, but deposited his ship on the beach (of scepticism) for safekeeping, where it could then lie and rot, whereas it is important to me to give it a pilot, who, provided with complete sea-charts and a compass, might safely navigate the ship wherever seems good to him, following sound principles of the helmsman's art drawn from a knowledge of the globe.⁴⁹

The fact that Kant here evokes the combination of sea charts and compass as instruments for a safe philosophical navigation is extremely significant of the distance between his architectonic geography of knowledge and Hume's *local geography*. As Fredric Jameson has shown, the advent of instruments such as compass, sextant, and theodolite, introduced a new dimension into sea charts; a dimension which transformed the problematic of the itinerary and allowed explorers to pose the problem of a genuine cognitive mapping in relationship to «a new geographical totality: the globe.»⁵⁰ Almost parallel with the improvements in the design and construction of astronomical and nautical instruments, throughout the sixteenth century the Earth started to be represented as a «terraqeous globe, in which land and water are not two different spherical bodies but together constitute a unique ball, whose centre is the centre of the world.»⁵¹ In short, Kant belongs to the first generation for whom the terrestrial globe ceased to be what it had been and instead became something continuous, homogenous and isotropic.

The image of a unitary globe, is then the kind of geographical knowledge the metaphysician himself needs to adventure in the ocean of illusions, without pretending to explore new lands presumably situated out of the island of truth. As soon as it is impossible to sail by simply using the political map of a land, the geographer of reason

⁴⁹ Prol, AA 4: 262.

⁵⁰ Jameson, *Postmodernism*, 52.

⁵¹ Farinelli, "De nobis ipsis silemus," 376.

must refer to a different kind of orientation in the liquid world of ideas, one that allows him to distinguish between what belongs to the terrain of understanding and what exceeds its natural boundaries. In the *Critique of Pure Reason* Kant claims that:

If I represent the surface of the earth (in accordance with sensible appearance) as a plate, I cannot know how far it extends. But experience teaches me this: that wherever I go, I always see a space around me in which I proceed farther; thus I cognize the limits of my actual knowledge of the earth at any time, but not the boundaries of all possible description of the earth. But if I have gotten as far as knowing that the earth is a sphere and its surface the surface of a sphere, then from a small part of the latter, e.g., from the magnitude of one degree, I can cognize its diameter and, by means of this, the complete boundary, i.e., surface of the earth, determinately and in accordance with *a priori* principles; and although I am ignorant in regard to the objects that this surface might contain, I am not ignorant in regard to the magnitude limits of the domain that contains them.⁵²

As *capacissima figurarum* the spherical globe is the symbol of Kant's transcendental philosophy, whose plan is to determine the limits of our possible knowledge from the inside of experience. Both the exploration of the Earth and the geography of reason need to be founded according to meta-empirical principles which anticipate the form of the whole. Instead, whether we are interested in the structuring of an encyclopaedic *Mappemonde* of sciences or in the *Architectonic of pure reason*, it is only by assuming the symbolic unity of experience that we can refer to a model from which to derive a synoptic point of view of the teleological coexistence of their elements. Then, the map and the sphere are the images of reasoning which free the philosopher Kant from the one-eyed limitation of his embodied rationality, by providing models of orientation, axes and directions, for a universal geography of reason.

⁵² KrV, A 759/B 787.

Bibliography

Immanuel Kant's works are quoted from: Kant, Immanuel, *Gesammelte Schriften*, herausgegeben von: Bd. 1–22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ff. <A> indicates the first and the second edition. Where not indicated, translations are by the writer.

Acronyms and abbreviations

AA: Akademie-Ausgabe.

Kant's works

Anth: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Anthropology from a pragmatic point of view.* Translated by Robert Loudon. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

GNVE: *Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755ten Jahres einen großen Theil der Erde erschüttert hat.* "History and natural description of the most noteworthy occurrences of the earthquake that struck a large part of the Earth on the year 1755". Translated by Olaf Reinhardt. In *Natural Science*, edited by Eric Watkins, 386-395. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

GSE: *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen.* "Observations on the feeling of the beautiful and sublime". Translated by Paul Guyer. In *Anthropology, History and Education* edited by Robert Loudon, and Gunther Zöllner, 18-62. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

EACG: *Entwurf und Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie.* "Plan and announcement of a series of lectures on physical geography with an appendix containing a brief consideration of the question: Whether the West winds in our regions are moist because they travel over a great sea". Translated by Olaf Reinhardt. In *Natural Science*, edited by Eric Watkins, 386-395. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

KrV: *Kritik der reinen Vernunft. Critique of pure reason.* Translated and edited by Paul Guyer, and Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

KU: *Kritik der Urteilskraft. Critique of the Power of Judgment.* Translated by Paul Guyer. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

VKK: *Versuch über die Krankheiten des Kopfes.* "Essay on the maladies of the head". Translated by Holly Wilson. In *Anthropology, History and Education*, edited by Robert Loudon, and Gunther Zöllner, 63-77. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Prologomena: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*. "Prolegomena to every future metaphysics that will be able to come forward as science". Translated by Gary Hatfield. In *Theoretical Philosophy after 1781*, edited by Henry Allison, and Peter Heath, 29-170. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

PG: *Physische Geographie*. "Physical Geography". Translated by Olaf Reinhardt. In *Natural Science*, edited by Eric Watkins, 434-682. Cambridge University Press: Cambridge, 2012.

Secondary bibliography

Bailly Antoine S., and Racine, Jean-Baptiste. "Les géographes ont-ils jamais trouvé le Nord? Questions à la géographies", *L'Espace Géographique*, VII, no. 1 (1978): 3-14.

Besse, Jean-Marc. *Face au monde: Atlas, jardins, géoramas*. Paris: Desclée de Brouwer, 2003.

Branch, Jonathan. *The Cartographic State. Maps, Territory, and the Origins of Sovereignty*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Carter, Paul. "Dark with Excess of Bright: Mapping the Coastlines of Knowledge". In *Mappings*, edited by Denis Cosgrove, 125-146. London: Reaktion Books, 1999.

Cosgrove, Denis. "Review of J. R. Gillis: Island of the Mind: How the Human Imagination created the Atlantic World", *Geografiska Annaler* B 87, no. 4 (2005). 336-337.

Cosgrove, Denis. *Apollo's Eye. A Cartographic Genealogy of the Earth in Western Imagination*. Baltimore/London: John Hopkins University Press, 2001.

Delanty, Gerard. *The Cosmopolitan Imagination: The Renewal of Critical Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Deleuze, Gilles. *The Logic of Sense*. Translated by Mark Lester. London: The Athlone Press, 1990.

Edney, Matthew. "Cartography Without Progress: Reinterpreting the Nature and Historical Development of Mapmaking". In *The Map Reader*, edited by Martin Dodge, Rob Kitchin and Chris Perkins, 73-82. Chichester: John Wiley & Sons, 2011.

Edney, Matthew, "Reconsidering Enlightenment Geography and Map Making: Reconnaissance, Mapping, Archive". In *Geography and Enlightenment*, edited by Charles W. J. Whithers, and David N. Livingstone, 165-198. Chicago/London: University of Chicago Press, 1999.

Farinelli, Franco. *I segni del mondo. Immagine cartografica e discorso geografico in età moderna*. Firenze: La Nuova Italia, 1992.

Farinelli, Franco. "De nobis ipsis silemus". In *GO: On the Geographies of Gunnar Olsson*, edited by Christian Abrahamsson, and Sweden Martin Gren, 375-385. London: Routledge, 2012

- Forbes, Eric G.. "Mathematical Cosmography". In *The Ferment of Knowledge*, edited by Sylvia G. Rousseau, and Ray Porter, 417-418. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- Gregory, Derek. *Geographical Imaginations*. Oxford: Blackwell Publishers, 1994.
- Gregory, Derek. "Palestine and the War on Terror", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 24, no. 1 (2004): 183-195.
- Harvey, David. *The Condition of Postmodernity*. Oxford: Blackwell Publishers, 1990.
- Jameson, Frederic. *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Capitalism*. London/New York: Verso, 1991.
- Livingstone, David N. *Putting Science in its Place. Geographies of Scientific Knowledge*. Chicago/London: University of Chicago Press, 2003.
- May, J. A.. *Kant's Concept of Geography and its Relation to recent geographical Thought*. Toronto: Toronto University Press, 1970.
- Marcuzzi, Marc. "Writing Space. Historical Narrative and Geographical Description in Kant's Physical Geography". In *Reading Kant's Geography*, edited by Stuart Elden, and Eduardo Mendieta, 115-136. Albany: State University of New York Press, 2011.
- Pickles, John. *A History of Spaces. Cartographic Reason. Mapping and the Geo-Coded World*. London/New York: Routledge, 2004.
- Westphal, Bertrand. *Geocriticism*. Translated by Robert Tally Jr. New York: Palgrave Macmillan, 2011.
- Whiters, Charles W. J.. "Geography in its Time: Geography and Historical Geography in Diderot and d'Alembert", *Journal of Historical Geography* 19, no. 3 (1993): 255-264.
- Whiters, Charles W. J.. *Placing the Enlightenment. Thinking Geographically about the Age of Reason*, Chicago: University of Chicago Press, 2007.
- Whiters, Charles W. J.. "The Enlightenment and Geographies of Cosmopolitanism", *Scottish Geographical Journal* 129, no. 3 (2013), 36-53.
- Woodward, David. "The Image of the spherical World", *Perspective* 25, (1989): 2-25.

Authors

Nuria Sánchez Madrid is associate professor of the Department of Philosophy and Society of the Univ. Complutense of Madrid, member of the Complutense Institute of Gender Studies and external member of the CFUL of Lisbon and of the Institute of Philosophy of Oporto. She is also coordinator of the Complutense Research Group (GR2017-970798) “Normativity, Emotions, Discourse and Society” (GINEDIS). She is the current President of the Academic Society of Philosophy (Spain) and also coordinates the Latin-American, Portuguese and Spanish Network RIKEPS, supported by the AUIP. Visiting professor in universities of Brazil, Chile, Portugal, Italy, France, Germany, Greece and Turkey. She leads national and regional funded research projects and recently edited collected volumes published by De Gruyter, Palgrave Macmillan, University of Wales Press and Peter Lang.

Carmelo Alessio Meli is an Invited Professor for History of Modern Philosophy at the Pontifical University “Salesiana” in Rome. His main research themes are Applied Ethics, History of the German Enlightenment and the Late Moral Philosophy of Immanuel Kant. In addition to several specialist essays, he published *Kant e la possibilità dell’etica* (Mimesis, 2016), a historical-critical commentary of Kant’s *Doctrine of Virtue* and he is currently preparing the new Italian translation of this work. Together with an international research group, he also published *Ragione ed effettività nella tarda filosofia kantiana* (Con-Textos Kantianos, 2021), a philological and critical analysis of the late moral manuscripts of Kant (the *Vorarbeiten*).

Anselmo Aportone is professor of theoretical philosophy at the University of Rome “Tor Vergata”, (Dipartimento di studi letterari, filosofici e di storia dell’arte dell’Università di Roma). He is part of the joint doctoral programme in philosophy of the Universities of Rome “Tor Vergata” and Rome Tre, and board member of the Italian Society of Kantian Studies. The main line of his research is focused on Immanuel Kant’s philosophy, to which he has devoted several publications, among which the volumes *Erfahrung, Kategorien und Möglichkeit* (now in *Fogli di filosofia*, vol. 3, 2012- <https://scuoladifilosofia.it/fogli>), *Gestalten der transzendentalen Einheit* (de Gruyter, Berlin - New York 2009), *Kant et le pouvoir réceptif. Recherches sur la conception kantienne de la sensibilité* (L’Harmattan, Paris 2014); recently he edited *Pensare la sostenibilità. Prospettive kantiane e postkantiane* (Mimesis, Milano - Udine 2021).

Filippo Gonnelli is associated professor in Moral Philosophy at the University “La Sapienza” of Rome. He is the author of *La filosofia politica di Kant* (1996) and *Introduzione alla Critica della Ragion Pratica* (1999). He has edited, in Italian, the *Groundwork for the Metaphysics of Morals* (1997), a complete edition of Kant’s political and historical writings (1996), and Kant’s *Metaphysical First Principles of the Doctrine of Right* (2005). He has recently published, in French, a commentary on the §§ 84-87 of the *Critique of the Power of Judgment* (2019).

Stefan Klingner is a research assistant at the Department of Philosophy at the Georg-August-Universität Göttingen. His work focuses on classical rationalism, the philosophy of the Enlightenment and the philosophy of Immanuel Kant. He is co-editor of the series “Werkprofile” published by De Gruyter. Publications on Kant’s philosophy include: „Technische Vernunft. Kants Zweckbegriff und das Problem einer Philosophie der technischen Kultur“ (De Gruyter 2012); „Kant und die Religion – die Religionen und Kant“ (edited with Reinhard Hiltcher, Olms 2012); „Kants Begriff einer intellektuellen Anschauung und die rationalistische Rechtfertigung philosophischen Wissens“ in: *Kant-Studien* 107/4 (2016), 617–650; „... jenen süßen Traum träumen. Kants Friedensschrift zwischen objektiver Geltung und Utopie“ (edited with Dieter Hüning, Nomos 2018); „Rechtsgeltung und technische Vernunft bei Kant“ in: *Das Verhältnis von Recht und Ethik in Kants praktischer Philosophie* (edited by Bernd Dörflinger, Dieter Hüning and Günter Kruck, Olms 2017, 219-237); „Technische Kultur als Pflicht in Kants *Tu-*

gendlehre“ in: *Revista de Estudios Kantianos* 5/1 (2020), 1–26; „Auf dem Weg zur kritischen Rechtslehre? Naturrecht, Moralphilosophie und Eigentumstheorie in Kants *Naturrecht Feyerabend*“ (edited with Dieter Hüning and Gianluca Sadun Bordoni, Brill 2021).

Günther Zöller is Professor of Philosophy (Emeritus) at the University of Munich. He studied at the University of Bonn (Dr. phil. 1984), the *École normale supérieure*, Paris and Brown University, U.S.A.. He has held fellowships from the German National Research Foundation, the National Endowment for the Humanities, Washington, D.C, the Canadian Research Council and the Australian Research Council. He has been a Visiting Professor at Princeton University, Seoul National University, Emory University, McGill University, The Chinese University of Hong Kong, the University of Bologna and Huanzhong University of Science and Technology (Wuhan, P. R. China). His main areas of teaching and research are Kant, German idealism and political philosophy. Recent book publications include *The State as Means to an End: Fichte on Freedom, Right and Law* (Baden-Baden: Nomos, 2011); *Res Publica: Plato's "Republic" in Classical German Philosophy* (Hong Kong: Chinese University Press, 2015 and Albany, N.Y.: SUNY Press, 2015), *Reading Fichte* (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2013; Japanese translation 2014, Spanish translation 2015, Italian translation 2018, Chinese translation 2019), *The Cambridge Companion to Fichte*, coedited with David James (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), *Philosophy of the 19th Century: From Kant to Nietzsche* (Munich: C.H. Beck, 2018) and *Hegel's Philosophy: An Introduction* (Munich: C.H. Beck, 2020; Turkish and Spanish translations in preparation).

Robert B. Louden is Distinguished Professor of Philosophy at the University of Southern Maine. His publications include *Johann Bernhard Basedow and the Transformation of Modern Education* (Bloomsbury, 2021), *Anthropology from a Kantian Point of View* (Cambridge University Press, 2021), *Kant's Human Being* (Oxford University Press 2011), *The World We Want* (OUP 2007), *Kant's Impure Ethics* (OUP 2000), and *Morality and Moral Theory* (OUP 1992). A past president of the North American Kant Society (2009-2014), Louden is also editor and translator of two volumes in the *Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*.

Rudolf Adam Makkreel (†) was Charles Howard Candler Professor Emeritus of Philosophy at Emory University and the author of *Orientation and Judgment in Hermeneutics* (2015) as well as of *Dilthey, Philosopher of the Human Studies* (1975, 1992) and *Imagination and Interpretation in Kant: The Hermeneutical Import of the 'Critique of Judgment'* (1990, 1994). He is also coeditor of five volumes of Dilthey's *Selected Works*, *The Ethics of History*, *NeoKantianism in Contemporary Philosophy*, and *Recent Contributions to Dilthey's Philosophy of the Human Sciences*. He was the editor of the *Journal of the History of Philosophy* from 1983 to 1998 and was awarded fellowships/ grants by the NEH, DAAD, Alexander von Humboldt Foundation, Thyssen Stiftung, DFG, Volkswagen Stiftung, and the Heilbrun Fund. He worked in aesthetics, German philosophy from Baumgarten and Kant onwards, and philosophy of history and hermeneutics.

Katrin Flikschuh is Professor of Modern Political Theory at the London School of Economics. She works on Kant's practical philosophy, the history of political thought, and on contemporary African philosophy. She is author of *Kant and Modern Political Philosophy* (2000, 2008); *Freedom. Contemporary Liberal Perspectives* (2007); *What is Orientation in Global Thinking? A Kantian Inquiry* (2017). She is currently engaged in a project on the metaphysics of ancestral existence and its implications for normative personhood.

Tommaso Morawski is a postdoctoral fellow in the DFG-Graduierten Kolleg "Medienanthropologie" at the Bauhaus-Universität Weimar. He studied philosophy and history of philosophy at the Freie Universität Berlin, the Humboldt Universität zu Berlin and Sapienza – Università di Roma, where he obtained his PhD (2017) with a dissertation on *La questione dell'ordine spaziale nel pensiero di Kant. Logica, estetica, orientamento*. He was visiting scholar at the SUNY- State University of New York (2016) and a postdoctoral fellow (2018-2020) at the Bibliotheca Hertziana – Max-Planck-Institute for Art History (Rome). His major research foci include Kant's philosophy, aesthetics, history and philosophy of cartography, media archaeology and spatial theory. Member of the "Società italiana di estetica", he collaborates with the "Cattedra internazionale Emilio Garroni" and the editorial board of the international journal *Pòlemos. Materiali di Filosofia e critica sociale*.

CONSIGLIO SCIENTIFICO-EDITORIALE
SAPIENZA UNIVERSITÀ EDITRICE

Presidente

UMBERTO GENTILONI

Membri

ALFREDO BERARDELLI
LIVIA ELEONORA BOVE
ORAZIO CARPENZANO
GIUSEPPE CICCARONE
MARIANNA FERRARA
CRISTINA LIMATOLA

COMITATO SCIENTIFICO
SERIE PHILOSOPHICA

Responsabili

EMIDIO SPINELLI E STEFANO VELOTTI (Roma, Sapienza)

Membri

LUCA BONATTI (Universitat Pompeu Fabra, Barcellona)
ALICE CRARY (New School of Social Research/New School of Liberal Arts, New York)
DONALD A. GILLIES (University College, Londra)
DENIS KAMBOUCHNER (Sorbonne-Paris I, Parigi)
JOHN CHRISTIAN LAURSEN (UCR, Riverside-California)
KIRSTIE McCLURE (UCLA, Political Science, Center for the Study of Women, Los Angeles)
JAN OPSOMER (Katholieke Universiteit, Lovanio)
JULIAN NIDA-RÜMELIN (Ludwig-Maximilians Universität, Monaco)
ROBERT THEIS (Laboratoire de Recherche en Histoire des Idées, Università del Lussemburgo)

Il Comitato editoriale assicura una valutazione trasparente e indipendente delle opere sottoponendole in forma anonima a due valutatori, anch'essi anonimi. Per ulteriori dettagli si rinvia al sito: www.editricesapienza.it

COLLANA STUDI E RICERCHE

Per informazioni sui precedenti volumi in collana, consultare il sito:
www.editricesapienza.it

100. Si dice in molti modi
Fraseologia e traduzioni nel *Visconte dimezzato* di Italo Calvino
a cura di Sabine E. Koesters Gensini e Andrea Berardini
101. Lingue romanze in Africa
a cura di Simone Celani, Chiara Celata e Oreste Floquet
102. I pretoriani di Roma nei primi due secoli dell'Impero
Nuove proposte e vecchi problemi ottanta anni dopo Durry e Passerini
Giorgio Crimi
103. Metropoliz o il Tempo del sogno
Discorsi, relazioni e pratiche di vita in un'occupazione abitativa romana
Gabriele Salvatori
104. Al abrigo del tiempo que me arrasa
Eliseo Diego en su centenario (1920-1994)
edición de Mayerín Bello y Stefano Tedeschi
105. Representación de la(s) violencia(s) en la posmodernidad mexicana
Vida privada y muerte pública
Elena Ritondale
106. Percorsi in Civiltà dell'Asia e dell'Africa I
Quaderni di studi dottorali alla Sapienza
a cura di Federica Casalin, Marina Miranda
107. «Trovare nuove terre o affogare»
Europeismi, letterature straniere e potere nelle riviste italiane
tra le due guerre
Daniel Raffini
108. Biblioteca casa delle opportunità: cultura, relazioni, benessere
Report dell'indagine "La biblioteca per te"
Chiara Faggiolani
109. Centri storici, digitalizzazione e restauro
Applicazioni e prime normative della Carta del Rischio
*Donatella Fiorani, Marta Acierno, Adalgisa Donatelli, Silvia Cutarelli,
Annarita Martello*
110. Ambasciatori nella prima età moderna tra corti italiane ed europee
Paola Volpini

111. Yvain en prose

Edizione, studio e traduzione

Mariateresa Prota

112. Il complesso di Esau

Lingue, culture e letterature 'minori' e 'maggiori'?

a cura di Riccardo Capoferro, Luigi Marinelli, Barbara Ronchetti

113. Kant and Culture

Studies on Kant's Philosophy of Culture

edited by Tommaso Morawski

K*ant and Culture. Studies on Kant's Philosophy of Culture* is a collective volume focusing on the figure of Kant as *Kulturphilosoph*. The challenge of this volume, which gathers scholars who differ in language, method, approach and perspective, is to shed light from different angles on the relevance and complexity of a subject – Kant and culture – that has often been confined to the margins of the *Kantforschung* and has only recently received the attention it deserves. Yet, on closer inspection, the issues related to the notion of culture in Kant are so varied and at the same time so pervasive and transversal that they allow for important connections between his philosophical reflection's different areas (from aesthetics to theoretical philosophy, from ethics to philosophy of history, from philosophy of law to moral philosophy, from anthropology to religion, from geography to pedagogy), providing a privileged point of view to explore and understand his idea of a *Bestimmung des Menschen*. Moreover, Kant's contribution to the philosophy of culture offers important insights into its contemporary crisis, its loss of significance and interest. A starting point to try to articulate a notion of culture in a normative sense, that is, elaborated not in reference to a certain class of objects defined as cultural (education, the arts, the sciences), but formally, as a particular relationship we can establish with any object, subject or experience.

Tommaso Morawski is a postdoctoral fellow in the DFG-Graduierten Kolleg "Medienanthropologie" at the Bauhaus-Universität Weimar. He studied philosophy and history of philosophy at the Humboldt Universität zu Berlin and Sapienza – Università di Roma, where he obtained his PhD (2017) with a dissertation on *La questione dell'ordine spaziale nel pensiero di Kant. Logica, estetica, orientamento*. His major research foci include Kant's philosophy, aesthetics, history and philosophy of cartography, media archaeology and spatial theory.

ISBN 978-88-9377-216-7



9 788893 772167

