





Revista de
Estudios
Kantianos

Revista de Estudios Kantianos

Publicación internacional de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española
Internationale Zeitschrift der Gesellschaft für Kant-Studien in Spanischer Sprache
International Journal of the Society of Kantian Studies in the Spanish Language

Número 5.2, año 2020

Dirección

Fernando Moledo, FernUniversität in Hagen
fernando.moledo@fernuni-hagen.de

Hernán Pringe, CONICET-Universidad de Buenos Aires/
Universidad Diego Portales, Santiago de Chile
hpringe@gmail.com

Secretario de edición

Óscar Cubo Ugarte, Universitat de València
oscar.cubo@uv.es

Secretario de calidad

Rafael Reyna Fortes, Universidad de Málaga
rafaelreynafortes@gmail.com

Editores científicos

Jacinto Rivera de Rosales, UNED, Madrid
Claudia Jáuregui, Universidad de Buenos Aires
Vicente Durán, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá
Julio del Valle, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima
Jesús Conill, Universitat de València
Gustavo Leyva, Universidad Autónoma de México, México D. F.
María Xesús Vázquez Lobeiras, Universidade de Santiago de Compostela
Wilson Herrera, Universidad del Rosario, Bogotá
Pablo Oyarzun, Universidad de Chile, Santiago de Chile
Paula Órdenes Azúa, Universität Heidelberg

Comité científico

Juan Arana, Universidad de Sevilla
Reinhardt Brandt, Philipps-Universität Marburg
Mario Caimi, Universidad de Buenos Aires
Monique Castillo, Université de Paris-Est
Adela Cortina, Universitat de València
Bernd Dörflinger, Universität Trier
Norbert Fischer, Universität Eichstätt-Ingolstadt
Miguel Giusti, Pontificia Universidad Católica del Perú
Dulce María Granja, Universidad Nacional Autónoma de México
Christian Hamm, Universidad Federal de Santa María, Brasil
Dietmar Heidemann, Université du Luxembourg
Otfried Höffe, Universität Tübingen
Claudio La Rocca, Università degli Studi di Genova
Juan Manuel Navarro Cordón, Universidad Complutense, Madrid
Carlos Pereda, Universidad Nacional Autónoma de México
Gustavo Pereira, Universidad de la República, Uruguay
Ubirajara Rancan de Azevedo, Universidade Estadual Paulista, Brasil
Margit Ruffing, Johannes Gutenberg-Universität Mainz
Gustavo Sarmiento, Universidad Simón Bolívar, Venezuela
Sergio Sevilla, Universitat de València
Roberto Torretti, Universidad Diego Portales, Santiago de Chile
Violetta Waibel, Universität Wien
Howard Williams, University of Aberystwyth
Allen W. Wood, Indiana University

Editor de contenido y editor técnico. Diseño y maquetación

Josefa Ros Velasco, Universidad Complutense de Madrid

Entidades colaboradoras

Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española (SEKLE)
Departament de Filosofia de la Universitat de València
Instituto de Humanidades, Universidad Diego Portales





Índice

Artículos

- 269 Kant and Baumgarten on positing. Kant's notion of positing as a response to that of Baumgarten
Lorenzo Sala
DOI 10.7203/REK.5.2.14003
- 289 Kants Hedonismus
Moritz Hildt
DOI 10.7203/REK.5.2.15538
- 307 La influencia de Pierre Bayle en la construcción de la segunda antinomia de la razón pura
Daniel Perrone
DOI 10.7203/REK.5.2.16870
- 331 La actualidad de la distinción entre fenómeno y cosa en si para la fenomenología – Los diferentes significados de la cosa en si en Kant y Husserl
Irene Breuer
DOI 10.7203/REK.5.2.13941
- 366 Umkehrung der Verhältnisse. Schellings Rezeption der Moralphilosophie Kants und ihre philosophiegeschichtliche Dimension
Sebastián Cabezas
DOI 10.7203/REK.5.2.13961

Reseñas

- 388 Longuenesse, Béatrice: *I, Me, Mine: Back to Kant and Back Again*. New York, Oxford University Press, 2017. 257 pp. ISBN: 978-0-19-966576-1
Pedro Stepanenko
DOI 10.7203/REK.5.2.18276

- 394 Sofie Møller: *Kant's Tribunal of Reason: Legal Metaphor and Normativity in the Critique of Pure Reason*. Cambridge, Cambridge University Press, 2020, 198 pp. ISBN: 978-1-108-49849-4
Jacinto Páez Bonifaci
DOI 10.7203/REK.5.2.18144
- 401 Carl Posy; Ofra Rechter (Eds.): *Kant's Philosophy of Mathematics*. Cambridge, Cambridge University Press, 2020, 322 pp. ISBN: 9781107337596
Luciana Martínez
DOI 10.7203/REK.5.2.18275
- 406 Rudolf Meer: *Der transzendente Grundsatz der Vernunft. Funktion und Struktur des Anhangs zur Transzendentalen Dialektik der Kritik der reinen Vernunft*, Kantstudien-Ergänzungshefte Band 207. Berlin, De Gruyter, 2019, 314 pp. ISBN: 978-3110710274
Erdmann Görg
DOI 10.7203/REK.5.2.18277

Eventos y normas para autores

- 412 Creación de *Cuadernos Kantianos*
Equipo editorial
DOI 10.7203/REK.5.2.18314
- 413 Normas para autores
Equipo editorial
DOI 10.7203/REK.5.2.18314



Artículos

Kant and Baumgarten on positing. Kant's notion of positing as a response to that of Baumgarten

LORENZO SALA¹

Abstract

In the literature on Kant's philosophy, it is almost universally ignored that Baumgarten used the notion of positing in a *technical* sense before Kant. In this article, I try to fill this gap in the literature by providing an analysis of Kant's notion of positing in relation to Baumgarten's one. I first show how Kant's differentiation of relative and absolute positing is not simply an alternative to Baumgarten's notion of existence, but is instead an alternative to his (usually ignored) notion of positing; I then develop a positive account of Kant's notion of positing.

Keywords: Kant, Baumgarten, positing, existence, *Schulphilosophie*

Kant y Baumgarten sobre la postulación. La noción de Kant de postular como respuesta a la de Baumgarten

Resumen

En la literatura sobre la filosofía de Kant se ignora casi universalmente que Baumgarten, antes de Kant, usó la noción de postulación en un sentido técnico. En este artículo trato de llenar este vacío en la literatura proporcionando un análisis de la noción de postulación de Kant en relación con la de Baumgarten. Primero muestro cómo la diferenciación de Kant entre postulación relativa y absoluta no es simplemente una alternativa a la noción de existencia de Baumgarten, sino que es una alternativa a su noción (generalmente ignorada) de postulación. Luego desarrollo una explicación positiva de la noción de postulación de Kant.

Palabras clave: Kant, Baumgarten, postulación, existencia, *Schulphilosophie*

¹ Università di Pisa. Contact: lorenzo7sala@gmail.com.

I would like to thank Stephen Howard for having proofread this paper and for his valuable feedback about the wording.

1. Introduction

Strikingly enough, there is almost no study that considers Kant's notion of positing (*Position*, *setzen*) as a stand-alone topic, to the extent that, until recently, none of the major Kant dictionaries had an entry for it.² The notion is usually just mentioned in passing in works on Kant's idea of existence, and not much more is generally said about it than that Kant conceives existence as "the absolute positing of a thing"³ and opposes this to predication as an alternative to the rationalists' (especially Baumgarten's) notion of existence. Moreover, the fact that the notion of *positing* was already present in Baumgarten's philosophy and played an important role in it is completely ignored.

In this paper I want to fill the aforementioned gap in the literature by providing an analysis of Kant's notion of positing. In order to do this, I will start by considering the ontological framework from which Kant critically departs (i.e. that contained in Baumgarten's *Metaphysica*) and then show how Kant's notion of absolute positing is not simply an alternative to Baumgarten's notion of existence, but is instead the result of a reformulation of the latter's notion of positing.

In order to do this, I will consider Kant's proposed understanding of existence as absolute positing but, contrary to the usual approach in the literature, I will try to explain the notion of positing in itself rather than considering it only inasmuch as it serves to explain Kant's notion of existence. Whereas no positive account of the notion of positing is usually given—not much more is usually said about it than that it is Kant's way of not treating existence as a predicate—I will develop a positive account of the notion of positing based on the role it plays in Kant's theory of existence.

² See for example Eisler (1930), Holzhey (2005), Thorpe (2015), Caygill (1995). The only exception to this trend is the new and rich Willaschek (2015), where we find a brief entry for *Setzen*. However, also in this case, the notion of positing is considered only inasmuch as it concerns the issue of existence and not as something important by itself.

³ *The only possible argument in support of a demonstration of the existence of God (BDG)* 119; 2:73. Throughout I will refer to Kant's works besides the first Critique by providing the *Akademie Ausgabe* (Kant 1902–) volume number and pagination. For the first Critique, I will cite by A and B edition pagination. Unless otherwise stated, I have followed the translations in Kant (1991–).

2. Baumgarten's conception of positing and its ontological meaning

The fact that Baumgarten also used positing in a technical sense is not the only reason to develop an account of Kant's notion of positing in relation to that of Baumgarten. Baumgarten is indeed Kant's main reference in those passages where he most extensively treats the notion of positing, that is, in *The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God* and in the *Transcendental Dialectic* of the *Critique of Pure Reason* (in the context of the critique of the ontological argument for the existence of God). Although Baumgarten is not explicitly mentioned in the *KrV*, the argument it presents strongly resembles that of *BDG*, where Kant explicitly mentions Baumgarten as his main reference for his criticism (see *BDG* 121, 2:76).

Kant lectured for almost forty years on Baumgarten's *Metaphysica*, so Baumgarten was evidently one of the authors Kant was most familiar with.⁴ Moreover, there is also a theoretical reason to focus on Baumgarten: although his notion of positing is elaborated in an ontological framework that has its roots in Wolff's philosophy, it is only in Baumgarten's work that this notion becomes fully central.⁵

Baumgarten's treatment of the notion of existence is to be found in his *Metaphysica*. Here, in the first part of the book (*Ontology*), existence is introduced in the section dedicated to the concept of *Ens*, specifically the third section of the first chapter (dedicated to the 'universal internal predicates of a being' [*Predicata entis interna universalia*]). It is usually with reference to this section that the analyses of Kant's criticism of Baumgarten are developed.⁶ Consequently, almost nobody takes into account a principle—to be found in another section—whose name strikingly recalls Kant's alternative proposal to Baumgarten's notion of existence i.e. the '*principium positionis*',

⁴ On Kant's lectures, see Stark (1995). On Kant as a student see Kuehn (2001: 61-99).

⁵ As we will see, it is in Baumgarten's work that we find a *principium positionis*, a principle which was absent in Wolff's metaphysics: in fact, in Wolff's *Ontologia* the two fundamental principles are the *Principium contradictionis* (§27; 1730:15) and a *Principium rationis sufficientis* (§56, 1730: 39), and no *Principium positionis* is mentioned. The same holds for Wolff's *Deutsche Metaphysik*, where the fundamental principles are correspondingly, the *Grund des Widerspruchs* (§10; 1751: 6) and the *Satz des zureichenden Grundes* (§30; 1751: 16). Although it would be interesting to develop an analysis of the notion of positing before Baumgarten, this goes beyond the scope of the present inquiry. For an overall presentation of Baumgarten's philosophy see Schwaiger (2011).

⁶ A good example of this is Kannisto (2016).

with the result that an important part of the story of Kant's alternative proposal is lost.⁷

Another reason why the *principium positionis* has never been considered in the works on absolute positing might be that this principle seems to be nothing but what is commonly called the principle of identity—which seems quite an empty principle—and also because ‘principle of identity’ is indeed its second name (‘principle of position *or of identity*’). Nevertheless, this principle is not quite as simple as it appears at first sight. The principle says:

Every possible A is A, or, *anything that is, is*, or, every subject is its own predicate. If you deny this, then some possible A is not-A, (§10), and hence A and not-A, or nothing (§7), which is impossible (§9). *This proposition* is called *the principle of position, or, of identity*.⁸

⁷Examples of authors ignoring this principle are numerous e.g. Henrich (1960: 62-67), Proops (2015), Stang (2016), Kannisto (2016). An exception to this is Claudio La Rocca's brilliant *Esistenza e Giudizio* (La Rocca 1999: 77), where however, given the aims of the work, the author does not develop a detailed analysis of this principle and its significance.

⁸Baumgarten (1757) §11. Throughout I will refer to this text simply as *Metaphysica* followed by the paragraph number. Unless otherwise stated, I have followed the translations in Baumgarten (2013). Here I have departed significantly from the otherwise excellent translation by Fugate and Hymers: they translate the Latin ‘quicquid est, illud est’ as ‘a thing is whatever it is’. This translation seems erroneous to me, in that ‘ille’ is a demonstrative pronoun, and refers to ‘quicquid’ (which is an indefinite relative pronoun, and not a demonstrative one), so that, if one follows the grammar, the halves of the sentence say, respectively, “anything that is” (*quicquid est*) and “that is” (*illud est*), which could be made clearer by formalising it to $\forall x B(x) \rightarrow B(x)$, where “B” stands for “to be”. Given however that ‘anything that is, that is’ would not be a correct sentence in English—and, probably, this is what led the translators into error—the best way to render the Latin probably is “anything that is, is”: although in this way no English word is provided to translate *illud*, this is a necessary evil, in that it seems the most faithful and grammatically correct for rendering the fact – expressed by the demonstrative “illud” that the “is” refers to what is referred through “anything”.

I have departed also from the translation by Ameriks and Naragon (1997), which reads “whatever is, is that” (1997: 565, n. 37), in that it opts for interpreting that ‘illud’ has the nominal predicate of ‘est’. Now, although, differently than the previous considered one, this translation is not incorrect from a grammatical point of view—it is indeed possible to take ‘illud’ as the nominal predicate of ‘est’ (as Ameriks and Naragon do)—there are nonetheless two reasons for proposing the here proposed translation. First, according to the *ordo verborum*, ‘illud’ should be taken as the subject of ‘est’. Moreover, in order to express what Ameriks and Naragon’s translation seems to express, it would probably have been better to use ‘ipsum’ instead of ‘illud’: where ‘illud’ is a deictic, ‘ipsum’ has precisely the role of expressing the *sameness*, and so would have probably been better in order to say that anything is the very one thing it is. Note that one could object that, although more literal from a grammatical point of view, my reading implies that Baumgarten considers two propositions which are not equivalent as two equivalent formulations of the same principle, but this is *precisely* the point: as I will show, it is particularly telling that Baumgarten takes these two propositions to be equivalent, in that it clearly shows what understanding of being underlies his thought.

Now, for the modern reader it might be striking that for Baumgarten ‘every subject is its own predicate’ is equivalent with ‘anything that is, is’ [*quicquid est, illud est*]—so much that it has led the English translator into error (see note 8)—but this is precisely the point: Baumgarten took them to be equivalent, while to differentiate between them is the basis of Kant’s alternative proposal.

To better understand this principle, it is useful to consider how Baumgarten argues for it and where he does so, i.e. in the section on the notion of ‘possible’, which is the first section of the chapter on the *universal internal predicates of being* [*entis*]. This section, the first of the whole *Ontology*, starts by presenting ‘nothing’ as that which violates the ‘principle of contradiction’, and proceeds by introducing ‘something’, the minimum form of being, as that which does not violate it. In both cases, *being* something (or nothing) depends on *predication*. ‘Nothing’ is whatever is a ‘subject of contradictory predicates’, and ‘something’ is whatever is not ‘nothing’, i.e. that which ‘is not both A and not-A’. For anything, to be something or not to be something is a matter of the predicates that it possesses.

It is on the grounds of this conception of something and nothing that the *principium positionis seu identitatis* is introduced and defended, and is therefore to be understood: according to Baumgarten, if one does not posit A of A, or if one denies that ‘*quicquid est, illud est*’, then ‘some possible A is not-A’, and therefore something contradictory (and so not something but nothing).

It is important to notice that the reason why ‘*quicquid est, illud est*’ is precisely the same why of any A one has to posit A: if of something ‘that is’ one does not posit that it is, then, according to Baumgarten, the thing in question would be the *subject of contradictory predicates*; a being, a thing that is, cannot *not* be, for the same reason that A cannot be not-A, because then it would be what is *not*.⁹ This is extremely important, because it shows us that ‘being’, however conceived in this particular case, is understood as

⁹ In the following I will use the term “being” to talk about what is at stake in ‘*quicquid est, illud est*’, so that, for example, I will talk about ‘*quicquid est*’ in terms of ‘a thing that is’. I have made this choice in order to keep the meaning of the sentence as indeterminate as possible, not only in conformity with my previous observation about the translation (on this, see note 8), but also because this indeterminateness plays perfectly into my hands: what is important for my thesis is not the precise meaning of ‘*quicquid est, illud est*’ but, as we will see in the following, that however ‘to be’ is interpreted here (meaning that “anything that is, is the very one thing it is” or anything else), is something that concerns *what* the thing in question is.

something that concerns *what* the thing is, that is, as a property like any other, something like that which is usually expressed through predicates. Being or not being will be the same sort of business as being white or not being white: it is something that concerns *what* a thing is.

The fact that ‘to be’ in ‘*quicquid est, illud est*’, whatever its meaning, is something that concerns *what* the thing in question is, is just one of various consequences of the conception of being from which Baumgarten starts, that is, of how he conceives being in general. Indeed, from the very beginning, the fundamental form of being, the minimum one, is taken to be ‘to be something’, i.e. ‘to be possible’, which in turn amounts to ‘to be A’ (or ‘non-A’) or anything else that does not involve contradiction (hence the equating of ‘something’ and ‘possible’). Now, if non-contradiction is the negative criterion, or what limits the field of being, then being, i.e. to *be* is, on the positive side, a matter of *predication*: to *be* is always something’s being A (or non-A), something’s being *what* it is, so that it always concerns *what* something is.

It is clear that, consequently, any question about the being of something will find its ultimate answer in *what* the thing in question is. Although one example of this is Baumgarten’s theory of existence—as I will show, the question of whether a thing exists or not has its ultimate answer in *what* the thing is, i.e. in its determinations—the consequences of this ontological stance are much more far-reaching: for instance, the controversial *principium identitatis indiscernibilium*.¹⁰ In this principle, the question about the numerical identity (or diversity) of two things is simply treated according to this general conception of being, so that it is brought back to what the things are: because the ultimate answer of any question about the being of something is to be found in its determinations, in what the thing is, Baumgarten has to affirm that if two things are numerically distinct they cannot have the same determinations. Otherwise, as all there is about something is *what* it is (i.e.

¹⁰ See *Metaphysica* §269: ‘The total identity of singular beings is NUMERICAL IDENTITY. It is impossible for two singular beings outside of one another to be utterly or totally the same. For, since two beings would be posited, many beings would also be posited. Hence they would be partially the same and partially different (§74). Therefore, they would not be totally the same (§267). Those singular beings that are totally the same are the same in number, and are not partially the same and partially different (§267). Hence, they are neither many, nor are they two (§74). This proposition is called the principle (of identity) of indiscernibles in the broad sense, or of denied total identity’.

the determinations), if *what* two things are were to coincide, they would also be (numerically) the same thing; not two, but one.

This is extremely important for understanding the notion of positing. Indeed, as everything about the being of something comes down to *what* the thing in question is, it is clear that whatever one posits about something (e.g. even what Kant would call the positing of the thing itself), positing will ultimately have just one form: any positing will ultimately be the positing of *what* the thing in question is. Based on this picture, it is now possible to turn to Kant's criticism of Baumgarten's notion of existence and his alternative to it.

3. Kant's critique of Baumgarten

The notion of positing is usually just briefly touched upon in scholarship on Kant's conception of existence, and, for the most part, it is only mentioned to maintain that his theory of positing, with its distinction between relative and absolute positing, is Kant's way of getting rid of Baumgarten's understanding of existence as a reality. Both of the following points have been ignored, at least to the best of my knowledge: that Baumgarten also talks about positing, and that what is at stake in Kant's alternative proposal is the notion of positing itself, and not just the notion of existence. In this section, I will consider Kant's criticism of Baumgarten's notion of existence in light of the notion of positing that grounds it, in order to obtain a better understanding of Kant's alternative proposal on existence.

Two *loci* of Kant's critique of Baumgarten's notion of existence are the most significant, and in both cases, they concern Baumgarten's *a priori* argument for demonstrating the existence of God: one is to be found in the writing of 1763, and the other in the *Critique of Pure Reason*. Although Kant's thought underwent a deep transformation in the eighteen years between these writings, the key point in the arguments remains the same: affirming that something exists is not to talk about its determinations but to 'posit' the thing itself.

Baumgarten's notion of existence can be found in the third section of the first part of his *Ontology*, the section dedicated to the concept of *Ens*. Existence is treated in the course of classifying various determinations

(*Determinatio*) and not (surprisingly, given the result of the previous section) defined in terms of it. So, in §55 one reads:

EXISTENCE (act, cf. §210, actuality) is the collection [the totality] of affections [*affectionum*] that are compossible in something; i.e. the complement of essence or of internal possibility, insofar as essence is considered only as a collection of determinations (§40) (*Metaphysica* §55).

As Kant correctly reports, existence for Baumgarten is the ‘*complementum possibilitatis*’. Now, what is interesting for us is that, for Baumgarten, this is not the transposition of the vague idea that existing is more than being possible, but is a technical and literal description of what existence is for him: *existence is a (sub)set of the determinations of a thing*, and the same holds also for that possibility (i.e. essence) which existence ‘complements’. Essence and existence are for him two subsets into which the (inner) determinations of a thing are divided, and they are accordingly introduced in the course of the classification of the various forms of determinations that a thing can have.¹¹ If *essence* is the set of the *essentialia*, i.e. of those determinations which cannot be derived from any other determinations (in Baumgarten’s terminology, the ‘unqualified ground of the rest of the internal determinations’), *existence* is the set of all *affections*, i.e. of those determinations of a thing that are grounded by some other determination and that are *compossible* in it: existence includes all the possible affections of a thing, so that for any possible affection, existence does not leave undecided whether the thing in question has it or not.¹² For example, Baumgarten would probably say that ‘being an animal’ pertains to the essential properties of man, while both ‘being mortal’ and ‘182 cm tall’ are affections (the first grounded sufficiently in the essence, the second not).

Although this picture of Baumgarten’s notion of existence is less rich and articulated than Baumgarten’s own account, for the sake of the present

¹¹ Baumgarten’s classification of the various kinds of determinations is quite complex and certainly not free from problems. Here, I will consider this classification only inasmuch as it is needed for the question at hand. Consequently, I will focus only on the so-called inner determinations of a thing (a term that Baumgarten deploys for indicating all the determinations of a thing apart from relations) and I will use the term ‘determination’ and its derivatives without always specifying that I am talking about internal determinations.

¹² The ‘com-’ in ‘compossible’ means that the affections must be ‘possible together’, that is that the set of the affections cannot contain any determination that would make it contradictory.

inquiry it is unnecessary to go into further detail. What is important for us is that, for Baumgarten, this notion of existence is the criterion for affirming that something exists (in Baumgarten's terminology: that it is *actuale*), so that to exist is for a thing to be 'determined with regard to all the affections that are compossible in it'¹³ and is therefore (in line with the results of the previous section) a matter of the determinations that a thing has. Secondly, it is also important that it is precisely this that Kant has in mind when criticising Baumgarten. This can clearly be seen from *BDG*. Here Kant writes:

Baumgarten introduces the concept of thoroughgoing internal determination, and maintains that it is this that is more in existence than in mere possibility, for it completes that which is left indeterminate by the predicates inhering in or issuing from the essence (*BDG* 121; 2:76).

Although 'thoroughgoing internal determination' is not a term Baumgarten uses (in that he omits 'internal'), Kant's summary correctly grasps the relationship between essence and existence. As Baumgarten expressly states,¹⁴ not only do essence and existence together indeed constitute the totality of the internal determinations of a thing (and represent therefore its 'thoroughgoing internal determination'), but existence also *completes* essence in that it contains all those internal determinations that essence does not contain—existence is in fact, technically speaking, the complementary set of essence in the set of the internal determinations.

It is particularly important that Kant refers to this idea because, in the standard interpretation of it, the fundamental point of Kant's criticism of the ontological argument seems to amount to the famous remark that '*being* is obviously not a real predicate' (*KrV*, A626/B598),¹⁵ with a great loss for the understanding of both Kant's negative thesis and the scope and meaning of his alternative proposal. Indeed to stop at this famous remark would not only mean giving a partial picture of Kant's argument, but also to miss what is

¹³ See *Metaphysica* §54: 'Aside from essence (§53), something possible is either determined with regard to all the affections that are also compossible in it, or not (§34, 10). The former is an ACTUAL BEING, while the latter is called a PRIVATIVE (merely possible) NON-BEING (nothing, cf. §7)'.

¹⁴ See *Metaphysica* § 56: 'Every internal determination of something possible pertains either to its essence, or to its existence'.

¹⁵ Examples of this largely universal tendency can be found both in the works with a wider scope (e.g. in Allison [2004: 413-417]), and in those that focus more specifically on Kant's doctrine of existence (e.g. Stang [2016] or, even more strongly, Kannisto [2016]).

really at stake in it and its novelty: what Kant contends is not only that existence is *not* a determination, but, more fundamentally, *that existence is not a matter of determinations*.¹⁶ This difference is fundamental: not only because the key point of Baumgarten's demonstration of God's existence is not that existence is a determination, but that whether something exists or not *is a matter of the determinations a thing has*, but, also because Kant argues against this (more than the fact that existence is a determination). Indeed, as will soon be shown, the fact that existence is not a real predicate is but one of the *many* consequences implied by the idea that existence (being or not) is not a matter of the determinations a thing has.¹⁷

This can clearly be seen both from *BDG* and the *KrV*. Although an incisive and famous example of this idea can be found in the *Critique of Pure Reason*—the famous “a hundred actual dollars do not contain the least bit more than a hundred possible ones” (*KrV*, A599/B627)—what this expresses is already clearly formulated in *BDG*. There one reads:

a distinction must be drawn between what is posited and how it is posited. As far as the former is concerned: no more is posited in a real thing than is posited in a merely possible thing, for all the determinations and predicates of the real thing are also to be found in the mere possibility of that same thing (*BDG* 120-121; 2:75).

Now, as the determinations of a possible thing are the same as those of an existing thing, the difference between an existing and a non-existing

¹⁶ Indeed, even if Baumgarten had *not* considered existence as a reality, this would be irrelevant for the question at hand: his proof of God's existence does not rest on the fact that existence is a reality, but only on the particular definition of existence we have explained, that is, on the definition of existence as a particular *set* of determinations (on this, see the next note). So, contrarily to what is commonly held, it is *not* correct to individuate the core of Baumgarten's theory of existence (or of Kant's criticism of it) in the fact that existence is (or is not) a determination: what is important is whether or not if something exists can be determined *on the grounds of* its determinations.

¹⁷ Baumgarten's argument for demonstrating the existence of God can be thus summarised: given the concept of God as the most perfect being (§§803, 811), God's essence contains every single reality and no negation (§§806, 807). Therefore, all the compossible internal determinations of God are posited with His possibility, so that His possibility already contains all His internal determinations (§§807, 810). Therefore, if God is possible, God is actual. But God is possible in that He contains only positive determinations, and therefore it cannot be the case that it contains both a reality and its negation (which would imply a contradiction and therefore the impossibility of God) (§809). Therefore, God is actual (§811). As one can clearly see, this demonstration could work independently from the fact that existence is a determination or not: what is important is that being actual (i.e. to exist) *depends* on the determinations that a thing has, and precisely on the fact that a certain set of determinations (that of all the compossible affections) is to be found within the determinations of a thing.

thing clearly cannot be found *in the determinations of a thing*. If this clearly implies that existence cannot be a determination, the point it brings forth is much more far reaching: not only the difference between a possible and an existing thing is not in one of the predicates (existence cannot be a determination of a thing), but, more broadly, existence *cannot depend on the predicates* of a thing; the fact *that a thing is* is therefore irreducible to *what the thing is*.

This, however, has a fundamental implication: to posit something as existing is a form of positing which, contrary to what Baumgarten held about positing in general, does not concern *what* the thing is. In this way, two fundamental aspects of Kant's criticism of Baumgarten emerge: first, that this criticism does not simply concern Baumgarten's notion of existence, but more broadly the ontological paradigm in which it is grounded;¹⁸ secondly, that this criticism also immediately amounts to an alternative proposal about existence and being in general, and therefore calls for a renewed conception of positing, which shall now be considered.

4. Kant's alternative to Baumgarten

As I have shown, Kant's criticism of Baumgarten's notion of existence does not simply amount to the idea that existence is not a real predicate but, more broadly, it amounts to the idea that to exist or not has *nothing* to do with the determinations that a thing has.¹⁹ If, for Baumgarten, to affirm that something exists is ultimately to say something about its determinations, Kant, by denying this, breaks with not only a theory of existence, but with a general idea of being and positing—that which I sketched in section 2.²⁰ Indeed, by denying that existence has anything to do with the determinations of a thing, Kant simultaneously denies that everything about a thing ultimately comes

¹⁸ This has been considered and explained widely in the literature. Examples of works considering and developing interpretations of this 'change of paradigm' range from Heidegger (1927) to Henrich (1960), to more recent works like that of Stang (2016).

¹⁹ One could object that there is an exception to this. Indeed, it could seem that, as what involves contradiction cannot exist, at least in some cases we can know the non-existence of some object through its concept. However, this is not entirely correct: in Kantian terms, it would be more proper to say that that which involves contradiction cannot be the concept of any object at all because it violates the 'principle of contradiction', which is a law of *general* logic and therefore disregards the objects totally.

²⁰ As I have observed above, interpreters have widely noticed that Kant's criticism of Baumgarten has a broader ontological meaning (for references see note 18): consequently, I will refrain from going into much detail about this 'paradigm turn', but will instead focus on the alternative meaning of positing it is bound with.

down to *what* the thing is, to its determinations, so that, as a consequence, he departs not only from Baumgarten's theory of existence but, more fundamentally, with a whole way of understanding what it means to be. Kant's criticism of Baumgarten's notion of existence therefore has a broader meaning and outcome than what appears at first sight: it is not simply a criticism of a particular aspect of a theory, but represents the rejection of an entire ontological paradigm.

On these grounds, the reason why Kant's criticism *immediately* results in an alternative notion of *positing* becomes obvious: if to say that something exists does not have anything to do with the determinations of a thing (i.e. if being does not always concern *what* a thing is) positing will correspondingly cease to always amount to positing *what* something is. As a consequence, another form of positing, different to positing the determinations of a thing, will become necessary—specifically, the kind of positing that the positing of existence is.²¹ It is precisely on these grounds that one has to understand Kant's introduction of the famous distinction of *BDG* between 'absolute positing' and 'relative positing'. Indeed, it is because there is no longer only one form of positing/one meaning of being (i.e. predication) that the attribution of a determination to a thing becomes just *one kind* of positing, and a classification of the kinds of positing becomes necessary: it is because positing is shown to be not only about the relation between subject and predicate that it is necessary to consider this form of positing as just one kind of positing among others.

This perfectly matches Kant's way of introducing the aforementioned distinction in *BDG*: He concludes the first paragraph—where he argues against the idea that existence is a matter of the determinations of a thing—by affirming that 'what is being said here can only be judged adequately in

²¹ I therefore disagree with Kannisto (see Kannisto 2016) on the relationship between Kant's criticism of Baumgarten and the positive thesis on existence he presents. Kannisto maintains that Kant's criticism of Baumgarten depends on his alternative proposal, but this is proven wrong by the way in which Kant argues. Indeed, he does not criticise Baumgarten's view of existence on the grounds of his own theory of absolute positing, but, both in *BDG* and in the *KrV*, he criticises it with arguments that do not rest on his alternative thesis: whilst in *BDG* the two main arguments against Baumgarten are the fact that his idea of existence implies that what is merely possible violates the principle of the excluded middle (see *BDG* 121-122; 2:76) and the (quasi Leibnizian) argument that God has a complete concept also of the worlds He does not create (see *BDG* 117-118; 2:72), in the *KrV* the main criticism is that, according to Baumgarten's theory, what is merely possible could not be real, because if being had to do with the determinations, a possible thing and the same but actual thing would be two different things (see A600/B628). Therefore, contrarily to what Kannisto affirms (2016: 297) Kant's way of criticising Baumgarten does *not* rest on his alternative theory of existence.

the light of what follows' and then immediately introduces his famous distinction:

Something can be thought as posited merely relatively, or, to express the matter better, one can think merely the relation (*respectus logicus*) of something *as a characteristic mark of a thing*. In this case, being, that is to say, the positing of this relation, is nothing other than the copula in a judgement. If what is considered is not merely this relation but the *thing posited in and for itself*, then this being is the same as existence (*BDG* 119; 2:73, altered translation, my italics).

On the basis of his previous observations, it is clear to Kant that positing a determination and affirming that something exists (positing something as existing) must be two fundamentally different acts: whilst in the first case what is posited is a *mark*, a determination, in the second case one does not add any determination to the thing, but what one posits is *the thing itself*.

Now, although Kant does not further develop this distinction, his examples seem to go in the direction of his later treatment of it in the *KrV*: relative positing seems to concern the *concept* of a thing, its representation, where absolute positing concerns what corresponds to a concept, i.e. the object. In Kant's words "if I say: 'God is omnipotent' all that is being thought is the logical relation between God and omnipotence, for the latter is a characteristic mark of the former" (*BDG* 119; 2:74), and this proposition "must remain true even for someone who does not acknowledge the existence of God, provided that he understands how I construe *the concept* of God" (*BDG* 120; 2:75). Relative positing seems to be, fundamentally, the positing of a certain relation between determinations, the affirmation or negation of a determination of some concept, completely independently from whether something actually corresponds to the concept or not. Thus, not only whether something exists or not cannot be determined on the basis of its predicates, but predication too is independent from the existence of an object corresponding to the concepts at play in it.

For absolute positing too, the examples seem to point in the direction of how the positing of the thing itself works in the *KrV*. As Kant writes: "one does not examine the concept of the subject in order to demonstrate the correctness of the proposition about the existence of such a thing. [...] one

examines the source of one's cognition of the object. One says: "I have seen it" or "I have heard about it from those who have seen it" (BDG 118; 2:72-73). As the existence of a thing is completely independent from the determinations it can have and cannot therefore be known from its concept, it is clear that absolute positing must be grounded in something outside the concept, that is, by perception.

Now, although *BDG* surely is the source of Kant's most famous treatment of positing and already contains the core of the later theory from the *KrV*, it is still worth considering Kant's account of it in the *KrV*, as in 1763 he still had not developed the whole systematic framework through which his theory of positing is inserted in the later work. I suggest this not so much because in the later work (and in the language of its theoretical framework) Kant explicitly states what I have argued above on the grounds of his examples but, more crucially, because it is useful for better understanding the connection between absolute positing and perception.²²

In the *KrV*, after reiterating his criticism of the ontological argument by highlighting the problems that come from treating existential statements as the positing of a determination, Kant again proposes the distinction between positing the thing itself and positing a predicate. This time, however, his analysis is inserted in the systematic framework of the critical philosophy, and is enriched not only through the intuition-concept dichotomy, but also through the distinction between synthetic and analytic judgements.²³ As in other occasions, Kant recurs to the synthetic-analytic distinction as a means for investigating a problem and asks:

Is the proposition, *This or that thing* (which I have conceded to you as possible, whatever it may be) *exists* - is this proposition, I say, an analytic or a synthetic proposition? If it is the former, then with existence you add nothing to your thought

²² One could contend that the distinction from the *KrV* is not the same distinction that is to be found in *BDG*, as in the first Kant does not use the terms 'absolute positing' and 'relative positing'. However, this seems to be wrong, as in the *KrV* Kant explains the distinction between positing a determination of a thing and positing the thing itself with a terminology that strikingly resembles that of 1763: first he writes that "the little word "is" is not a predicate in it, but only that which posits the predicate *in relation* to the subject" (*KrV*, A599/B627) and then that, when I posit the thing itself, "I think this object as given *absolutely*" (*KrV*, A599/B627, my italics). In *Reflection* 6276 (which Adickes dates between 1785 and 1788), Kant still uses the older terminology for the same distinction, which seems to confirm that terminological difference does not pose any significant problem. In the following, I will therefore use the terminology from *BDG* and that from the *KrV* indifferently.

²³ On Kant's notion of intuition in relation to Baumgarten, see Schwaiger (2011: 43-56).

of the thing; but then either the thought that is in you must be the thing itself, or else you have presupposed an existence as belonging to possibility, and then inferred that existence on this pretext from its inner possibility, which is nothing but a miserable tautology. [...] If you concede, on the contrary, as in all fairness you must, that *every existential proposition is synthetic*, then how would you assert that the predicate of existence may not be cancelled without contradiction? (*KrV*, A597-598/B625-626, last italics my own).

With the previous considerations in mind, Kant's argument looks quite straightforward: as existence has nothing to do with a concept or its marks, it clearly cannot be attributed to an object by virtue of its concept, so that (as they will never be grounded in the concepts of the subject) judgements about existence will never be analytic, but always *synthetic*.

Now, even if the fact that judgements about the existence of a thing cannot be grounded in the concept of the object was something that had already been clearly expressed in 1763—so that, if this distinction had already been available, they would have already been classified as synthetic—to recur to this distinction gives us some further insight on the need for perception as the ground of judgements about existence. If in *BDG* this need seemed to be simply asserted through the examples, it is now grounded in the distinction between synthetic and analytic judgements itself.

If, as in every synthetic judgement, one needs something other than the concept in the subject position on which to ground one's judgement—in Kant's words "I must have in addition to the concept of the subject something else" (*KrV*, A8/B11)—this something other than the concept will be the criterion for positing the thing itself, and yet, as "there are only two stems of human cognition" (*KrV*, A15/B29), it clearly follows that the ground of judgements about existence will have to be found in the second stem, i.e. intuition.

This not only gives an account (or at least, a first approximation to an account) of why it is perception that, as its only possible ground, has to be the ultimate criterion for the positing *of a thing*, but also teaches us something else about absolute positing.²⁴ Indeed, it shows how, although taken by itself

²⁴ As existence is a category, the criteria for its application are of course specified in the corresponding principle of the pure understanding. This tells us that it is a particular subset of intuitions (i.e. perceptions) which, given certain other conditions (the analogies of experience), can be taken as showing the existence of something (see *KrV*, A225/B272). Now, whilst going into further detail would

the positing of a thing would not be limited to sensible things, given the nature of our cognitive faculty—and so of what can ground the positing of a thing—this kind of positing will always be limited to objects of experience.²⁵ Now, if it is important to show how the positing of a thing is always the positing of a thing on the grounds of perceptions (because this shows how, for us, absolute positing is limited to a certain set of objects, that is, phenomena), it is even more important to show this because it indicates what the positing of a thing ultimately amounts to for us. Indeed, as the positing of a thing always depends on a perception of it (or at least on some perception implying its existence), absolute positing will ultimately amount to acknowledging a thing as empirically *given*.²⁶

From all of this, it is clear that Kant's statement, "the concept of positing or setting is perfectly simple: it is identical with the concept of being in general" (*BDG* 119; 2:74), should *not* pose an insurmountable limit for an analysis of his notion of positing. On the contrary, from my analysis, positing has turned out to be an incredibly pervasive activity, in that it is what one does every time one has to think how things *are*, and which therefore is at the very heart of every judgement. Every time one affirms anything about something, be it a predication or anything else, an act of positing is involved: when what one does is thinking *what* a thing is (or can be), one determines its concept through an act of predication, and what one does is an act of *relative* positing, i.e. the affirmation of a certain relation between determinations. On the other hand, whenever one takes something as existing, another act of positing is involved: one does not posit a certain relation between conceptual determinations but the *thing itself* (by taking it *to be given*).

take us too far from the goal of the present inquiry, it is worth remarking that, for Kant, existence is not simply to be equated with perception, but is instead always known thanks to the contribution of the analogies of experience, which serve us as the criterion to know first, if a perception actually is a perception of a thing or not (e.g. whether a thing we see is an hallucination or not), and, secondly, to know the existence of objects we do not perceive directly (e.g., I think that there is somebody outside the door because I hear the bell ringing and I therefore think that someone must have rung it).

²⁵ This is explicitly remarked by Kant at *KrV* A601/B629: "whatever and however much our concept of an object may contain, we have to go out beyond it in order to provide it with existence. With objects of sense this happens through the connection with some perception of mine in accordance with empirical laws; but for objects of pure thinking there is no means whatever for cognising their existence".

²⁶ This is captured by Kant's considerations about the 'peculiarity' of the modal categories, that is, that "as a determination of the object they do not augment the concept to which they are ascribed in the least, but rather only express the relation to the faculty of cognition" (*KrV*, A219/B266): absolute positing does not concern the determinations of a thing, *what* it is, but its relation with us, that is, whether the thing in question is, can or must be *given in experience*.

The conditions for positing, that in which positing must be grounded, will clearly be the same conditions as those for judgements in which positing finds expression. Accordingly, relative positing will be grounded either in the concept of the subject (in the case of analytic judgements) or in something else (in the case of synthetic judgements), where the positing of the thing itself will always require some perception (whether the direct perception of the object that is posited or some other perception that, in accordance with the analogies of experience, makes the existence of the object in question apparent). Therefore, the positing of a thing will be what one does when he perceives something and thinks of his perception as the perception of an existent object. These two acts enjoy a certain independence from one another. The positing of the thing itself seems to be *completely independent* from relative positing: not only inasmuch as it is never a matter of the concept of a thing, of its determinations, and can therefore never be grounded in an act of relative positing, but also in that a thing can be posited independently from any particular determination of it and so independently of any act of relative positing. Similarly, relative positing also enjoys a certain independence from the positing of the thing, in that—at least in some cases²⁷—it can occur independently of whether anything corresponds to the concepts involved in it.²⁸

²⁷ This independence is clear from the aforementioned passage from *BDG*: “The proposition “God is omnipotent” must remain true even for someone who does not acknowledge the existence of God, provided that he understands how I construe the concept of God” (*BDG* 120; 2:74). Here the positing of the relation between God and omnipotence clearly does not require the existence of God. However, in those cases where relative positing is not grounded in the concept of the subject, things are different. In these cases, in order to posit this relation, we need to resort to the objects we refer to through the concept we use as subject, so that the positing of this relation between determinations depends on the positing of the object we refer to through the concept we use as subject.

²⁸ The example I am here referring to is that from *BDG* (120; 2:74): “If I say: ‘God is an existent thing’ it looks as if I am expressing the relation of a predicate to a subject. But there is an impropriety in this expression. Strictly speaking, the matter ought to be formulated like this: “Something existent is God”. In other words, those predicates that belong to an existent thing which, taken together, we designate by means of the expression “God”. These predicates are posited relative to the subject, whereas the thing itself, together with all its predicates, is posited absolutely”. This seems to suggest that absolute positing is an act that can occur independently from any particular act of relative positing, in that it seems to say that when we posit a thing we posit it merely as a something, and that what its determinations are is a matter separated from this positing. However, to decide whether absolute positing actually is completely independent from relative positing would require a much more detailed analysis of Kant’s notion of cognition, which clearly cannot be provided here.

5. Conclusion

From the previous analysis, one can see that Kant's conception of positing is not, as is usually thought, merely an alternative to Baumgarten's notion of existence, but an alternative to the latter's notion of positing, a notion which has been shown to be already present and important in Baumgarten's philosophy. Kant's doctrine of positing has turned out to represent not simply a change in the way of conceiving of existence but, more generally, a radical change in the way of conceiving of being. By separating the issue of the predicates of a thing from the issue of its existence—the 'what a thing is' from the 'that a thing is'—Kant no longer takes the questions about the being of things to be ultimately reducible to questions about what things are, i.e. to their determinations.

Kant's doctrine of positing has emerged as the direct consequence of this break. If Baumgarten conceives of positing as always affirming (about a thing) *what* it is, Kant, by separating existence from the determinations of a thing, needs to develop an alternative and wider notion of positing, which also includes whatever is not a matter of a thing's determinations but still concerns its being. So, whilst relative positing, as the positing of a relation between determinations, takes the role of what, for Baumgarten, was positing *tout court*, absolute positing (or, the positing of the thing itself) accounts for this new role that positing must have.

On these grounds, it has been possible to give a positive account of the concept of positing, as an activity involved in every act of thinking about the being of things (i.e. how things are). Relative positing is the affirmation of a certain relation between determinations, which one deploys when determining a concept, while the positing of a thing, absolute positing, is thinking of something as given, which, for us, always amounts to thinking of a perception *as* a perception of the object in question (or as a perception otherwise making the object's existence apparent).

References

Primary sources

BAUMGARTEN, A. G.: *Metaphysica*, Halle, Impensis Carol Herman, 1757.

_____: *Metaphysics* (Trans. and Ed. C. D. Fugate, J. Hymers), London, Bloomsbury, 2013.

KANT, I.: *Kants Gesammelte Schriften*. Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften, vols 1-29, Berlin, Walter de Gruyter, 1902ss.

_____: *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991ss.

_____: *Lectures on Metaphysics* (Trans. and Ed. K. Ameriks, S. Naragon), Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

WOLFF, C.: *Ontologia sive Philosophia prima*, Frankfurt am Main/Leipzig, 1730.

_____: *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, Halle, Renger, 1751.

Secondary sources

ALLISON, H.: *Kant's Transcendental Idealism*, New Haven, CT, Yale University Press, 2004.

CAYGILL, H.: *A Kant Dictionary*, Oxford, Blackwell, 1995.

EISLER, R.: *Kant Lexikon*, Hildesheim, G. Olms, 1984.

HEIDEGGER, M.: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1927.

HENRICH, D.: *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, Tübingen, Mohr, 1960.

HOLZHEY, H.; MUDORCH, V.: *Historical dictionary of Kant and Kantianism*, Oxford, Scarecrow Press, 2005.

LA ROCCA, C.: *Esistenza e Giudizio: Linguaggio e ontologia in Kant*, Pisa, Edizioni ETS, 1999.

KANNISTO, T.: "Positio contra complementum possibilitatis – Kant and Baumgarten on Existence", *Kant-Studien* 107, 2 (2016) 291-313.

KUEHN, M.: *Kant: A Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

PROOPS, I.: "Kant on the ontological argument", *Nous* 49, 1 (2015) 1-27.

SCHWAIGER, C.: *Alexander Gottlieb Baumgarten – ein intellektuelles Porträt*, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2011.

STANG, N. F.: *Kant's Modal Metaphysics*, Oxford, Oxford University Press, 2016.

STARK, W.: "Kant als akademischer Lehre", in ISCHREYT, H. (Ed.): *Zentren der Aufklärung*, vol. 2, Königsberg und Riga, Berlin, Walter de Gruyter, 1995, 51-70.

THORPE, L.: *The Kant Dictionary*, London, Bloomsbury, 2015.

WILLASCHEK, M.; STOLZENBERG, J.; MOHR, G.; BACIN, S. (Eds.): *Kant Lexikon*, Berlin, Walter de Gruyter, 2015.

Kants Hedonismus. Eine Lektüre der *Kritik der praktischen Vernunft* aus Perspektive der systematischen Debatte um das gute Leben

MORITZ HILDT¹

Zusammenfassung

Immanuel Kant ist dafür bekannt, den Hedonismus vernichtend kritisiert zu haben. Weit weniger offensichtlich ist jedoch, dass Kant – ungeachtet seiner Ablehnung von Glückseligkeitslehren in Fragen der Moralbegründung – selbst eine hedonistische Theorie vertritt, wenn es um die Frage geht, wie Menschen nach Glück streben, bzw. woran sie sich dabei orientieren sollen. Während der Aufsatz sich primär mit Kants prudentiellen Hedonismus befasst, sind seine Ergebnisse auch in mindestens zwei Hinsichten systematisch interessant: Erstens verweist die Art und Weise, in der Kant in Fragen der Moral den Hedonismus vehement ablehnt, während er ihm doch in Fragen der Glückseligkeit zuspricht, darauf, dass der Hedonismus als solcher differenziert betrachtet werden sollte. Und zweitens legt ein Blick auf Kants Hedonismus nahe, so das zugrundeliegende Argument des Aufsatzes, dass dieser Ansatz womöglich über ein deutlich größeres systematisches Potential verfügt, als ihm in den gegenwärtigen Debatten gemeinhin zugestanden wird. Nach der Darstellung der Grundzüge von Kants prudentiellem Hedonismus werde ich drei mögliche Schwierigkeiten für diese Lesart diskutieren – die Unterbestimmtheit des Lust-Begriffs, die Frage nach der Möglichkeit einer „Theorie“ des guten Lebens bei Kant und das Problem eines möglichen Freiheitsdefizits –, um in einem Fazit erneut auf die genannten systematischen Implikationen meiner Lesart einzugehen.

Schlüsselwörter: Hedonismus, Moral, Leben, Glückseligkeit

Kant's hedonism. A reading of the *Critique of Practical Reason* from the perspective of the systematic debate about the good life

Abstract

Immanuel Kant famously rejected hedonism. It is, however, much less known that Kant himself—despite his rejection of hedonism in moral matters—puts forward a hedonistic theory when he talks about human happiness. While this essay is primarily concerned with a discussion of what I shall call Kant's “prudential hedonism”, my findings are also systematically relevant, in at least two ways:

¹ Eberhard-Karls-Universität Tübingen. Kontakt: moritz.hildt@uni-tuebingen.de.

Firstly, Kant's argumentative strategy—dismissing hedonism with regard to morality, while endorsing it with regard to human happiness—suggests that hedonism as a philosophical approach deserves a nuanced treatment. Secondly, Kant's own hedonism suggests that this approach might have a considerably higher systematic potential as hedonism is frequently granted in contemporary debates. In this essay, I will start by sketching Kant's prudential hedonism. Then, I will discuss three difficulties my reading encounters—the indeterminacy of pleasure, the possibility of something like a “theory” of well-being in Kantian terms, and the problem of a deficit in autonomy—before returning to the two systematic implications of my interpretation in the conclusion.

Keywords: Hedonism, morals, life, happiness

1. Einführung: Die doppelte Rolle Immanuel Kants

Immanuel Kant ist dafür bekannt, den Hedonismus vernichtend kritisiert zu haben. Seine Argumente gegen eine Moralbegründung, die auf Glückseligkeit zurückgreift, haben sich als philosophiegeschichtlich enorm wirkungsmächtig erwiesen. Da der Hedonismus ebenfalls eine „Glückseligkeitslehre“ darstellt, belaufen sich Kants Argumente auf eine (mitlaufende) Verbannung des Hedonismus aus der Moral.

Diese Sachlage ist weithin bekannt und fraglos einer der Gründe, die es dem Hedonismus bis heute schwermachen, so dass sich in der gegenwärtigen Debatte kaum noch Befürworter eines hedonistischen Ansatzes finden lassen.² Weit weniger offensichtlich ist jedoch, dass Kant – ungeachtet seiner Ablehnung von Glückseligkeitstheorien in Fragen der Moralbegründung – selbst eine hedonistische Theorie vertritt, die man, mit gewissen Vorbehalten, sogar als hedonistische Theorie des guten Lebens verstehen kann.

² Vgl. dazu paradigmatisch Peter Schabers Ablehnung des Hedonismus (1998: 152f.), für den anglophonen Raum auch die Einschätzung Roger Crisps: „these days hedonism receives little philosophical attention, and students are warned off it early on in their studies“ (2006a: 620). S. a. Ruhnau (2004). In der anglophonen Debatte gibt es gleichwohl noch vereinzelt Vertreter einer hedonistischen Theorie des guten Lebens: einschlägig sind hier Roger Crisp (2006b), s. a. Silverstein (2000) und Feldman (2002; 2004).

Dieser Umstand ist in mindestens zweierlei Hinsichten über die engere Kant-Interpretation auch systematisch für die heutige Debatte um das gute Leben interessant: Erstens verweist er darauf, dass der hedonistische Ansatz differenziert betrachtet werden sollte: Er kann als eine normative Theorie verstanden werden, die sich auf die Moral bezieht, aber auch als eine, die das menschliche Glück zum Gegenstand hat – und offenbar können diese beiden Verständnisse, wenn sich meine Interpretation als zutreffend erweist, von einander unabhängig sein: Es scheint möglich, einen moralischen Hedonismus abzulehnen, und zugleich einen Hedonismus in Bezug auf das menschliche Glück zu vertreten. Und zweitens legt Kants differenzierte Behandlung des Hedonismus nahe, dass dieser Ansatz womöglich über ein deutlich größeres systematisches Potential verfügt, als ihm in den gegenwärtigen Debatten gemeinhin zugestanden wird.

Im Folgenden werde ich zunächst den hedonistischen Ansatz vorstellen (*Abschn. 2*) und seine Begrifflichkeiten klären, um mich dann, vor dem Hintergrund der Erfordernisse und Fragen der gegenwärtigen Debatte um den Hedonismus und das gute Leben, Kants Auseinandersetzung mit dem Glück zuzuwenden. Nach einer knappen Vorstellung seiner Argumente gegen den Hedonismus als Begründungselement der Moral (*Abschn. 3*) werde ich mich der hier zentralen Frage zuwenden, inwiefern Kant einen Hedonismus in Bezug auf das Streben nach Glückseligkeit vertritt, einen so genannten prudentiellen Hedonismus (*Abschn. 4*). Abschließend werde ich drei mögliche Schwierigkeiten für meine Lesart diskutieren (*Abschn. 5*), um in einem Fazit erneut auf die beiden eben genannten systematischen Implikationen einzugehen, die eine Auseinandersetzung mit Kant für die heutige Debatte bereithält und dabei insbesondere für einen zeitgemäßen Hedonismus, der noch heute als Theorie des guten Lebens überzeugen möchte (*Abschn. 6*).

2. Hedonismus als Theorie des guten Lebens

Der Hedonismus ist eine ethische Theorie, deren Wurzeln bis weit in die Antike zurückreichen.³ Ihm zufolge ist die Lust (gr. *hêdonê*) das höchste Gut,

³ Der Hedonismus wurde philosophiegeschichtlich wohl zuerst von den Kyrenaikern vertreten (vgl. Ruhnau 2004: 1024). In Platons Dialog *Protagoras* erfährt der Hedonismus als Theorie des guten Lebens eine grundsätzliche Kritik. Aristoteles diskutiert in der *Nikomachischen Ethik* (X, 2) ein hedonistisches Argument, das er Eudoxos von Knidos zuschreibt. Die philosophisch ausgearbeitetste

das Menschen anstreben können. Hierbei gilt sich vor Augen zu halten, dass der Hedonismus seinen Grundbegriff als *terminus technicus* sehr umfassend bestimmt: Unter „Lust“ wird dabei ein breites Arsenal an positiven Empfindungen verstanden, das neben dem – im Deutschen recht eng bestimmten – Ausdruck „Lust“ auch Freude, Vergnügen, Genuss und Spaß umfasst.

Als eine Theorie des guten Lebens⁴ besagt der Hedonismus in einer ersten Annäherung, dass sich das menschliche Glück durch die Anwesenheit von Lust, bzw. Freude, und die Abwesenheit von Schmerz, bzw. Leid, bestimmt: Lust und Freude steigern die Qualität des Lebens, während Schmerz und Leid sie verringern. Während dies zunächst eine Beobachtung ist, der vermutlich wenige widersprechen würden, ist für den Hedonismus entscheidend, dass sich ein gutes menschliches Leben *ausschließlich* an diesen beiden Faktoren entscheidet.⁵

Eine wichtige, gleichwohl oft übersehene Unterscheidung im Hinblick auf hedonistische Theorien besteht in ihrem normativen Anspruch: Handelt es sich um eine Theorie des guten Lebens, oder um eine Theorie des moralisch Rechten?

Philosophiegeschichtlich stellt es eine relative Neuheit dar, den Hedonismus, wie Jeremy Bentham und John Stuart Mill es tun, von vornherein als Theorie des moralisch Rechten zu verstehen. Sie vertreten einen dezidiert *moralischen Hedonismus*, demzufolge es eine grundlegende moralische Pflicht darstellt, Lust zu vermehren und Schmerz zu verringern. Es ist wohl nicht zuletzt auf den bleibenden Einfluss der Auseinandersetzung mit utilitaristischen Theorien zurückzuführen, dass auch in der heutigen

Theorie des Hedonismus findet sich in der griechischen Antike zweifelsohne bei Epikur, insbesondere in seinem *Brief an Menoikeus*. Zum Hedonismus und seiner Geschichte in der Philosophie, s. konzise Ruhnau (2004), Lieberg u.a. (2004) und Wilson (2015).

⁴ Der Ausdruck „gutes Leben“ stellt die in der heutigen Debatte geläufige Übersetzung dessen dar, was in der griechischen Antike mit *eudaimonia*, bzw. *eu zên* beschrieben wurde (vgl. Wolf 1999: 15f.): den Zielzustand eines glücklich-gelungenen Lebens. Eine Übersicht über den gegenwärtigen Stand der Debatte um das gute Leben findet sich etwa bei Steinfath (1998) und Crisp (2013). Zum guten Leben in der Antike s. Annas (1993), zur historischen Dimension Wolf (1999) und White (2006). Wichtige neuere Beiträge zur Debatte sind Steinfath (2001), Crisp (2006b), Höffe (2007), Kraut (2007) und Tugendhat (2007).

⁵ Gelegentlich findet sich, insbesondere in der gegenwärtigen Debatte, daher auch die Formulierung der Grundthese des Hedonismus, dass allein die Lust „intrinsischen Wert“ habe – nur sie sei also an sich wertvoll, während alle übrigen Dinge allenfalls über instrumentellen Wert verfügten (s. z.B. Weijers 2018).

Debatte der Ausdruck „Hedonismus“ oft bereits mit einer moralischen Konnotation versehen ist.⁶

Insbesondere in der Antike, und dort vor allem bei Epikur, benennt der Hedonismus zunächst aber nur Bedingungen, an denen eine Person ihr Leben ausrichten soll, damit es ein gutes, glückliches Leben wird. Diese Form des Hedonismus, die sich auf das gute Leben richtet und noch nicht moralisch kontaminiert ist, kann zur Abgrenzung von einem moralischen Hedonismus als *prudentieller Hedonismus* bezeichnet werden.⁷

Interessanterweise ist es gerade die praktische Philosophie Immanuel Kants, an der sich der Unterschied zwischen einem moralischen und einem prudentiellen Hedonismus geradezu paradigmatisch aufzeigen lässt: Während er hedonistische Argumente zur Begründung von Moral ablehnt, vertritt Kant dessen ungeachtet einen prudentiellen Hedonismus in Bezug auf das Streben nach Glückseligkeit. Diese Interpretation möchte ich im Folgenden ausführen und plausibel machen.

3. Kants Verbannung des Hedonismus aus der Moral

Aus Gründen der Übersichtlichkeit werde ich mich weitgehend auf die *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) beschränken, in der Immanuel Kant seine für die Grundfrage dieses Aufsatzes relevanten Überlegungen in größter Klarheit und Ausführlichkeit behandelt. Von seinen dortigen Ausführungen, insbesondere denen in der „Elementarlehre der reinen praktischen Vernunft“, scheinen insbesondere zwei Thesen relevant zu sein für die Frage, warum Glückseligkeitslehren und damit auch der Hedonismus nicht zur Moralbegründung taugen.

Gemäß Kants *erster These* kann eine Willensbestimmung, die auf der Grundlage von Lust geschieht, nie zu praktischen Gesetzen gelangen (vgl.

⁶ In der gegenwärtigen Auseinandersetzung mit dem Hedonismus findet sich jedenfalls eine prominente Argumentationslinie, die den Hedonismus aufgrund seiner moralischen Fragwürdigkeit zurückweist. Wenig überraschend wird diese Kritik üblicherweise von Philosophen vorgebracht, die auch dem Utilitarismus kritisch gegenüberstehen. Es lässt sich generell eine gewisse Tendenz beobachten, den Hedonismus dem Utilitarismus zuzuordnen (gewissermaßen als dessen philosophische Anthropologie), oder gar ihn mit jenem gleichzusetzen.

⁷ Der Unterschied zwischen einem prudentiellen und einem moralischen Hedonismus wird auch in der heutigen Debatte, vor allem bei den Kritikern des Hedonismus, nicht immer deutlich gezogen. Für eine konzise Übersicht hierzu, s. Weijers (2018, Abschn. 1).

KpV, AA 05: 21).⁸ Das müsste sie aber, um die Moral begründen zu können. Denn nur praktische Gesetze können, wie die Moral es fordert, „objektiv“ und also „für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig“ sein (*KpV*, AA 05: 19).

Jede Willensbestimmung aber, die dem Prinzip der eigenen Glückseligkeit (Kant spricht zuweilen auch vom „Prinzip der Selbstliebe“: *KpV*, AA 05: 22) unterliegt, erfolgt durch Lust und ist damit notwendigerweise empirisch. Kant erläutert diese These folgendermaßen: Es lässt sich a priori nie erkennen, ob ein entsprechender Gegenstand, auf den sich der Wille richtet, auch tatsächlich Lust bringen wird. Daher muss eine solche Willensbestimmung stets empirisch erfolgen (vgl. ebd.). Und weil die Lust ein subjektives Gefühl ist, kann sie „zwar wohl für das Subjekt, das sie besitzt, zu ihrer Maxime [...] dienen“, aber „niemals ein praktisches Gesetz abgeben“ (*KpV*, AA 05: 21f.).⁹

Wenn wir also gemäß dem Prinzip der eigenen Glückseligkeit handeln, dann, so Kant, kann die Bestimmung unseres Willens nur empirisch, und das heißt a posteriori erfolgen, und da sie durch Lust geschieht, bleibt sie immer subjektiv.

In dieser Analyse der Willensbestimmung durch Glückseligkeit steckt bereits die *zweite These*, warum jede Glückseligkeitslehre zur Moralbegründung ungenügend ist. Denn solange sich die praktische Vernunft an der Lust orientiert, verbleibt sie notwendig in einem Zustand der Heteronomie. Sie ist also nicht autonom, sondern fremdbestimmt – denn sie setzt stets ein Objekt in der Welt voraus, das erstrebt wird, eben weil es einen Lustgewinn verspricht.

Zur wahren Autonomie gelangt die praktische Vernunft bei Kant bekanntermaßen erst dann, wenn sie sich selbst bestimmt. Und das tut sie, indem sie sich selbst das praktische Gesetz gibt – den kategorischen

⁸ Kants Werke werden in diesem Aufsatz, wie in der Forschung üblich, gemäß der Akademie-Ausgabe seiner *Gesammelten Werke* zitiert. In der Angabe steht hinter dem Werk-Kürzel in römischen Ziffern der Band der Akademie-Ausgabe, es folgt die Angabe der Seite in arabischen Ziffern.

⁹ Das „Prinzip der Selbstliebe“, das nach Kant dem Streben nach Glückseligkeit zugrunde liegt, operiert, wenn es den Willen in seinen Entscheidungen bestimmt, mit einem Gefühl von „Lust“ (*KpV*, AA 05: 21) bzw. fragt in seinen Abwägungen, wie sehr ein entsprechender Zustand „vergnügt“ (*KpV*, AA 05: 23). So erscheint es nur als konsequent, wenn Kant im Zweiten Hauptstück den Begriff des Guten als „Begriff von etwas“ bestimmt, „dessen Existenz Lust verheißt und so die Kausalität des Subjekts zur Hervorbringung desselben, d.i. das Begehungsvermögen bestimmt“ (*KpV*, AA 05: 58). S. zur Lust bei Kant konzise Vesper (2015: 1443-1446) sowie ausführlicher Höwing (2013).

Imperativ, den Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* auch das „Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft“ nennt (vgl. *KpV*, AA 05: 30).

Zusammengenommen belaufen sich diese beiden Thesen auf eine Disqualifizierung des Lustprinzips zur Begründung der Moral: Da eine Person nach Kant nicht im Vorhinein bestimmen kann, ob sie eine Handlung glücklich machen wird (denn ein entsprechendes Urteil ist, wie wir gesehen haben, nur a posteriori möglich), taugt das Lustprinzip nicht als Moralprinzip – denn dieses muss nach Kant a priori sein. Und da das „sollen“, das dem Lustprinzip zugrunde liegt, keine strikte Allgemeinheit ermöglicht (denn es bezieht sich auf ein bloß subjektives Gefühl), hat es keinen Gesetzescharakter und kann deswegen, erneut, nicht das Moralprinzip begründen.

Angesichts des Einflusses, den die Kantische Moralphilosophie bis in die Gegenwart auf die praktische Philosophie ausübt, und auch angesichts der detaillierten Argumentation, die Kant gegen eine Moralbegründung ins Feld führt, die auf Glückseligkeit beruht, verwundert es kaum, dass sich noch heute viele Autoren bei ihrer Ablehnung des Hedonismus auf Kant berufen.

Bei dem Fokus auf Kants Argumente *gegen* eine Moral, die auf dem Prinzip Glückseligkeit aufbaut, droht allerdings eine Einseitigkeit der Wahrnehmung. Denn man kann schnell übersehen, dass Kant, der als maßgeblicher Kritiker einer hedonistischen Ethik gilt, gleichwohl selbst einen Hedonismus vertritt – einen Hedonismus, der erstaunlich umfassend ist.

4. Kants Hedonismus

Insbesondere drei Thesen lassen die Dimension von Kants Hedonismus deutlich zutage treten.¹⁰ Alle drei finden sich am selben Ort, an dem Kant dafür argumentiert, dass Glückseligkeit nicht zur Moralbegründung taugt: im Ersten Hauptstück der „Analytik der reinen praktischen Vernunft“. Es scheint lohnenswert, diese Passagen nicht nur daraufhin zu lesen, inwiefern das

¹⁰ Kant selbst scheint das Wort „Hedonismus“ nicht zu verwenden. Allerdings zitiert Kant (so das Ergebnis einer mit dem Bonner Kant Korpus durchgeführten elektronischen Suche) Epikur an 20 Stellen in seinem veröffentlichten Werk, dabei oft durchaus lobenswert. In der *Kritik der reinen Vernunft* attestiert ihm Kant sogar: „Epikur kann der vornehmste Philosoph der Sinnlichkeit [...] genannt werden“ (*KrV*, A853/B881). Hilfreiche Diskussionen zum Hedonismus bei Kant finden sich versprengt in der Forschungsliteratur, so etwa bei Düsing (1976), Griffiths (1991), Herman (2001), Reath (2006) und Höwing (2013).

Prinzip Glückseligkeit ungenügend für die Moral ist, sondern auch daraufhin, was Kant in diesem Textstück über nicht-moralische Handlungen sagt.

Die *erste* für diesen Zusammenhang wichtige *These* Kants lautet: „Alle materiale [sic] praktische Prinzipien sind, als solche, insgesamt von einer und derselben Art, und gehören unter das allgemeine Prinzip der Selbstliebe, oder eigenen Glückseligkeit“ (*KpV*, AA 05: 22). Alle Handlungen also, in denen wir unseren Willen auf der Grundlage von materialen bzw. empirischen Prinzipien bestimmen, stehen, ebenso wie die ihnen zugrunde liegenden Maximen, unter einem einzigen Prinzip: Die eigene Glückseligkeit scheint so etwas wie das letzte Ziel zu sein, das diese Handlungen bestimmt, und auf das sie, in der ein oder anderen Weise, hinführen sollen.

Eine derartige Willensbestimmung, so haben wir oben gesehen, taugt nicht für moralische Handlungen. Kant spricht sich aber an keiner Stelle dagegen aus, dass diese Willensbestimmung in all jenen Fällen, die keine *moralische* Entscheidung bzw. Handlung erfordern, nicht vollkommen angemessen ist. Er geht sogar soweit und konstatiert, dass unser Streben nach Glück ganz und gar natürlich ist: „Glücklich zu sein, ist notwendig das Verlangen jedes vernünftigen aber endlichen Wesens, und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehrungsvermögens“ (*KpV*, AA 05: 25).

Zusammengenommen scheinen diese Aussagen darauf hinauszulaufen, dass wir nach Kant in allen nicht-moralischen Situationen unsere Handlungen stets am Prinzip der eigenen Glückseligkeit ausrichten – und dass wir vollauf berechtigt sind, dies zu tun, solange wir dabei eben nicht gegen den kategorischen Imperativ verstoßen.

Und wodurch wird unser Wille bestimmt, wenn wir gemäß dem Prinzip der eigenen Glückseligkeit handeln? In der Antwort auf diese Frage liegt die *zweite* hier relevante *These*: Es sind, so Kant, die Gefühle von Lust und Unlust, die in jenen Fällen das entscheidende Kriterium abgeben (vgl. *KpV*, AA 05: 21f., sowie 58). Während die erste These sich auf die Feststellung belief, dass wir in allen nicht-moralischen Handlungen nach dem eigenen Glück streben, so macht die zweite These deutlich, welche Art von Glückseligkeitstheorie Kant vertritt: Es ist eine hedonistische Theorie, und zwar offenbar eine Variante des prudentiellen Hedonismus: Das Kriterium für die Frage danach, welche meiner Handlungen meinem Glück zuträglich

sind, liefert in allen Fällen (wieder: die nicht die Moral betreffen) die Empfindungen von Lust und Unlust.¹¹

Mit der *dritten These* spezifiziert Kant seinen prudentiellen Hedonismus noch weiter: Er erörtert, wie man sich zwischen verschiedenen nicht-moralischen Handlungsalternativen entscheiden kann. Dabei kommt er zu dem Schluss, dass das alleinige Entscheidungskriterium die Frage darstellt, „wie sehr sie [die zu erwartende Handlung] vergnügt“ (*KpV*, AA 05: 23). Kant vertritt also scheinbar eine Variante dessen, was man heute als „quantitativen Hedonismus“ bezeichnet: eine Theorie, die besagt, dass es die Quantität (und nicht die Qualität) der Lustempfindung ist, die bestimmt, wie sehr sie zum guten Leben beiträgt.

Trotz des eindeutigen quantitativen Zugs seines Hedonismus, nennt Kant interessanterweise auch qualitative Kriterien. So konstatiert er mit Bezug auf solche Lust, die wir etwa aus dem Bewusstsein unserer „Seelenstärke in Überwindung der Hindernisse, die sich unserem Vorsatz entgegensetzen“ oder aus der „Kultur der Geistestalente“ ziehen, dass wir derlei Vergnügen „mit Recht feinere Freuden und Ergötzungen [nennen], weil sie mehr wie andere in unserer Gewalt sind, sich nicht abnutzen, das Gefühl zu noch mehrerem Genuß derselben vielmehr stärken und, indem sie ergötzen, zugleich kultivieren“ (*KpV*, AA 05: 24).¹²

5. Mögliche Schwierigkeiten

Wirft man einen gründlichen Blick auf Kants Aussagen darüber, wie wir nach Glückseligkeit streben, dann, so habe ich argumentiert, tritt zutage, dass seine Theorie mit guten Gründen als prudentieller Hedonismus bezeichnet werden kann: In allen Handlungen, die keine moralische Entscheidung erfordern, streben wir nach Glückseligkeit, und bei diesem Streben wird unser Wille durch das Gefühl von Lust und Unlust bestimmt. Kants Kritik am Hedonismus richtet sich also, wie es scheint, allein auf den Bereich der Moral: Hier, und nur hier, muss vom eigenen Glücksstreben, und damit von dem

¹¹ Angesichts dieses doch sehr eindeutigen hedonistischen Charakters scheint es etwas zu kurz gegriffen, wenn Christoph Horn im jüngst erschienenen *Kant Lexikon* (2015) in seinem Eintrag zu „Glückseligkeit“ schreibt, Kant versehe den Begriff lediglich „mit einem hedonistischen Akzent“ (Horn 2015: 879).

¹² Inwiefern Kant damit die im Anschluss an John Stuart Mill bis heute in der Debatte vorherrschende Dichotomie – *entweder* qualitativer *oder* quantitativer Hedonismus – zu überwinden vermag, ist eine Interpretationsfrage, die hier aus Gründen des Umfangs nicht weiter verfolgt werden kann.

Ausrichten der eigenen Handlungen am Lustprinzip, Abstand genommen werden.

Im Folgenden möchte ich drei mögliche Schwierigkeiten diskutieren, die sich einer derartigen Lesart von Kant als prudentiellem Hedonisten stellen: Erstens spricht Kant in den erörterten Passagen der *Kritik der praktischen Vernunft* zwar von „Lust“, hält diesen Begriff aber gemäß einer Passage der *Metaphysik der Sitten* letztlich für nicht bestimmbar (*Abschn. 5.1*). Zweitens wirft seine Betonung der Subjektivität von Lustempfindungen die Frage auf, ob es nach Kant überhaupt so etwas wie eine „Theorie“ des guten Lebens geben kann, sich also allgemeine Aussagen darüber treffen lassen (*Abschn. 5.2*). Und drittens mag sich der mit Kant vertraute Leser fragen, wie es sich denn beim Streben nach Glückseligkeit mit der Freiheit verhält – denn autonomes Handeln tritt ja bekanntlich nur in der Moralität, in der Ausrichtung der eigenen Handlungen am kategorischen Imperativ, zutage (*Abschn. 5.3*).

5.1. Ist „Lust“ letztlich unbestimmbar?

Für Kant ist Lust stets eine subjektive Empfindung. Von den verschiedenen Arten der Lust, die Kant unterscheidet (für eine konzise Übersicht, s. Vesper 2015), ist für die hier vertretene Lesart diejenige entscheidend, die er „praktische Lust“ nennt. Sie ist, so Kant in der „Einleitung“ der *Metaphysik der Sitten* (1797), „mit dem Begehren [...] notwendig verbunden“, und kann dabei sowohl die Ursache, als auch die Wirkung des Begehrens darstellen (*MS*, AA 06: 212).¹³ Diese Bestimmung scheint zunächst durchaus im Einklang mit den Aussagen über die Lust zu stehen, die Kant in den oben erörterten Passagen aus der *Kritik der praktischen Vernunft* trifft.

Wie aber ist es zu verstehen, dass Kant an der Stelle, an der er die praktische Lust in der *Metaphysik der Sitten* einführt, folgendes konstatiert: „Näher können Lust und Unlust für sich [...] nicht erklärt werden, sondern man kann allenfalls nur, was sie in gewissen Verhältnissen für Folgen haben, anführen, um sie im Gebrauch kennbar zu machen“ (*MS*, AA 06: 212)?

¹³ Die praktische Lust unterscheidet sich dabei von einer „kontemplativen Lust“, die Kant auch „untätiges Wohlgefallen“ nennt, und die sich dadurch auszeichnet, dass sie gerade *nicht* notwendig mit einem Begehren verknüpft ist, „sondern bloß an der Vorstellung allein haftet“ (*MS*, AA 06: 212). Kant nennt sie daher auch „Geschmack“ (ebd.).

Nach Kant lassen sich Lust und Unlust eben deswegen nicht „näher [...] erklären“, weil sie nichts am Objekt bezeichnen, auf das sie sich richten, sondern immer nur „lediglich Beziehung aufs Subjekt“ ausdrücken (ebd.). Dass die Lust stets subjektiv ist und nur empirisch bestimmt werden kann, wissen wir schon aus der *Kritik der praktischen Vernunft* (*KpV*, AA 05: 21ff.; vgl. auch oben, *Abschn. 4*). Neu ist allerdings, dass dieser Umstand in den Augen des Autors offenbar zu einem philosophischen Erklärungs-Stopp führt: Letzten Endes kann der Begriff der Lust nicht philosophisch geklärt, sondern seine Verwendung nur aufgezeigt werden. Bedeutet das aber nicht, so eine erste mögliche Schwierigkeit, dass Kants prudentieller Hedonismus auf einem Grundbegriff beruhen würde – eben der Lust – der philosophisch gar nicht bestimmbar ist?¹⁴

Während der Umstand, dass Kant der Ansicht ist, die Lust an sich könne „nicht näher [...] erklärt“ werden, zweifellos anerkannt werden muss, glaube ich doch nicht, dass dies die Lesart als Ganze diskreditiert.

Einen ersten Hinweis, dass dies nicht der Fall sein muss, finden wir in Kants eigenem Vorgehen: Denn trotz dieser konstatierten Unterbestimmtheit des Lust-Begriffs fährt Kant fort, sogar unmittelbar im darauffolgenden Absatz, von der „praktischen Lust“ im oben bestimmten Verständnis zu sprechen. Kant selbst scheint also in diesem Umstand kein größeres systematisches Problem zu sehen. Statt dessen geht er sogar, nur wenige Zeilen später, soweit zu sagen, dass die praktische Lust „mit dem Begehren [...] *notwendig* verbunden ist“ (*MS*, AA 06: 212, meine Hervorhebung). Angesichts des hohen philosophischen Stellenwerts, den die Auszeichnung „notwendig“ bei Kant hat, verstärkt sich noch der Eindruck, dass die Grenzen der Erklärung dessen, was Lust an sich ist, kein schwerwiegendes Problem für die Theorie mit sich bringen – zumindest in den Augen des Verfassers.

Auch aus systematischer Sicht erscheint ein solches Vorgehen nicht von vornherein ausgeschlossen. Es ist nämlich durchaus denkbar, dass eine hedonistische Theorie den Lust-Begriff, den sie sich zugrunde legt, nicht letztgültig bestimmt. Sie kann ihn, wie es gelegentlich geschieht, als einen basalen Grundbegriff verwenden, der sich nicht weiter explizieren lässt (ein

¹⁴ In der Diskussion dieser Frage bin ich Oliver Sensen zu großem Dank für seine Anregungen verpflichtet.

solches Vorgehen findet sich etwa bei Crisp [2006b]):¹⁵ Es mag sein, dass wir in unserer Erklärung dessen, was „Lust“ letztendlich ist, an unsere philosophischen Grenzen geraten – aber dieser Umstand allein disqualifiziert noch nicht den Ansatz des Hedonismus, sondern, so dieser systematische Ansatz, verweist vielmehr auf die – zu begrüßende – Fundamentalität des Grundbegriffs.¹⁶

Auch wenn sich der Ausdruck „Lust“ also als letzten Endes philosophisch unbestimmbar erweisen sollte, muss daraus noch kein grundlegendes Problem für Kants prudentiellen Hedonismus resultieren.¹⁷

5.2. Kann es überhaupt so etwas wie eine Theorie des guten Lebens geben?

Manche Aussagen, die Kant über das Streben nach Glückseligkeit trifft, erwecken den Anschein, als könnte man darüber kaum etwas philosophisch Relevantes mehr sagen. So schreibt er etwa: „Worin [...] jeder seine Glückseligkeit zu setzen habe, kommt auf jedes sein besonderes Gefühl der Lust und Unlust an, und selbst in einem und demselben Subjekt auf die Verschiedenheit“ der Bedürfnisse (*KpV*, AA 05: 25). Gäbe es im Hinblick auf Glückseligkeit, so Kant einige Zeilen später, dennoch Übereinstimmungen bei verschiedenen Menschen – also so etwas wie Dinge, nach denen alle strebten –, dann wäre „diese Einhelligkeit [...] doch nur zufällig“ (*KpV*, AA 05: 26).

Nimmt man diese Aussagen mit dem zusammen, was Kant über die Schwierigkeit sagt, die es bedeutet, nach Glückseligkeit zu streben (es sei „in undurchdringliches Dunkel eingehüllt“ und erfordere „viel Klugheit“ [*KpV*, AA 05: 36f.]), könnte man ihn so verstehen, als sei in seinen Augen jede Theorie des guten Lebens zum Scheitern verurteilt: Wie wir in der Diskussion

¹⁵ Das wohl berühmteste Beispiel eines solchen Vorgehens – das Basieren der eigenen Theorie auf einem nicht weiter explizierbaren Grundbegriff – findet sich bei Scanlon (1998), dort allerdings bezogen auf den Ausdruck „Grund“. So beginnt Scanlon sein Buch mit der Feststellung: „I will take the idea of a reason as primitive. Any attempt to explain what it is to be a reason for something seems to me to lead back to the same idea: something that counts in favor of it“ (Scanlon 1998: 17).

¹⁶ Thomas Höwing diskutiert in seiner Studie *Praktische Lust* (2013) ausführlich das hedonistische Potential von Kants Theorie und gelangt dabei zu einer weitaus kritischeren Schlussfolgerung als die hier vertretene (vgl. dort insb. 150ff.). Ein Grund für die unterschiedliche Einschätzung liegt wohl darin, dass Höwing die anspruchsvolle These als Ausgangspunkt wählt, dass Kant einen psychologischen Hedonismus vertrete, ich gleichwohl nur für einen normativen Hedonismus plädiere, der handlungstheoretisch weitaus voraussetzungsärmer sein kann und sich auf die normative Orientierungsfunktion des Hedonismus beschränkt (zur Unterscheidung von psychologischem und normativem Hedonismus, s. konzise Moore 2013).

¹⁷ Die Frage allerdings, wie Kant gemäß seiner eigenen Begrifflichkeiten, von *Notwendigkeit* in Bezug auf einen Begriff sprechen kann, der sich nicht „näher erklären“ lässt, muss hier offen bleiben.

der ersten Schwierigkeit gesehen haben, ist es ja gerade die Charakterisierung der Gefühle von Lust und Unlust als nur a posteriori, also empirisch bestimmbar und als stets subjektiv, die Kant zu der Aussage verleitet, man könne diese Gefühle an sich nicht letztgültig erklären. Nimmt man diese Eigenschaften der Lust zusammen mit dem Umstand, dass Lust- und Unlustgefühle schon in ein und demselben Subjekt konfliktieren können, dann lässt sich womöglich nur noch schwer erkennen, was eine philosophische Theorie darüber hinaus noch darüber sagen könnte, worin ein gutes Leben besteht und wie es zu erreichen ist.¹⁸

Auch wenn tatsächlich infrage steht, ob Kant zustimmen würde, dass eine philosophische „Theorie“ des guten Lebens möglich ist – im anspruchsvollen philosophischen Sinn des Wortes –, lässt sich doch ganz offensichtlich, zeigen seine Schriften und insbesondere seine Abhandlung in der *Kritik der praktischen Vernunft*, eine ganze Menge über das menschliche Glücksstreben sagen. Ungeachtet der Frage, ob sich eine „Theorie“ im engeren Sinne aufstellen lässt, sind doch zweifelsfrei in Kants Augen philosophische Aussagen darüber möglich, worum es geht, wenn wir nach dem Glück streben, woran wir uns (im Allgemeinen) dabei orientieren sollen, und wie wir uns verhalten sollen, wenn unser Glücksstreben mit der Moral in Spannung gerät.

Nicht zuletzt zeigen Kants Überlegungen zu den qualitativen und quantitativen Maßstäben (vgl. oben, *Abschn. 4*), dass sich durchaus auch inhaltliche Orientierungspunkte des menschlichen Glücksstrebens formulieren lassen, und man also – ungeachtet dem subjektiven Charakter aller Lustempfindung – durchaus auch philosophisch gehaltvolle Aussagen über das Streben nach Glückseligkeit treffen kann.

5.3. Wie verhält es sich mit der Freiheit?

Die oben erfolgte Lektüre des Ersten Hauptstücks der „Analytik der reinen praktischen Vernunft“ hat zutage gefördert, dass Kant offenbar einen prudentiellen Hedonismus vertritt: Das Streben nach eigener Glückseligkeit

¹⁸ Auf der anderen Seite darf man aber nicht übersehen, dass sich der Kontext, in dem Kant derart über die Verschiedenheit der Glückseligkeitsvorstellungen äußert, klar bestimmt ist: Es geht dem Autor an dieser Stelle darum, zu erklären, warum ein Bestimmungsgrund, der auf Glückseligkeit zielt, nie einen *Gesetzescharakter* haben kann (vgl. *KpV*, AA 05: 25). Es handelt sich dabei also, wie so oft bei den Passagen, in denen Kant von Glückseligkeit spricht, vor allem erst einmal um eine Negativargumentation – und daher nicht unbedingt um eine allgemeine Aussage zur philosophischen Reichweite von Überlegungen, die mit dem Streben nach Glückseligkeit in Zusammenhang stehen.

sieht er als „notwendiges Verlangen“ von Menschen an. Die Art und Weise, wie wir nach Glückseligkeit streben, beschreibt er in eindeutig hedonistischen Begrifflichkeiten: Wir bestimmen unseren Willen durch das Gefühl von Lust und Unlust und entscheiden uns im Fall von mehreren Handlungsoptionen für diejenige, die das meiste Vergnügen verspricht. Diese Theorie steht für Kant anscheinend auch nicht im Widerspruch zu seiner Ablehnung des Hedonismus als Grundlage der Moral.

Auf den ersten Blick hat es den Anschein, als stünden sich die beiden Bereiche – die Moral auf der einen und das Streben nach Glückseligkeit auf der anderen Seite – geradezu diametral entgegen: In Fragen der Moral geht es um die autonome Selbstgesetzgebung des Willens mittels eines praktischen Gesetzes, und in Fragen, die die Glückseligkeit betreffen, um die heteronome Willensbestimmung in Form einer subjektiven Maxime. Die Frage nach der Vereinbarkeit von Glückseligkeit und Moral bei Kant ist ein in der Forschungsliteratur viel diskutiertes Thema, und es würde wohl den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen, hierzu ausführlich Stellung zu beziehen. Ich möchte statt dessen ein Problem benennen, das Kants prudentieller Hedonismus möglicherweise aufweist, selbst wenn zugestanden wird, dass er den ersten beiden oben diskutierten Schwierigkeiten entgegen kann.

Wie ist es zu verstehen, dass Kant die Freiheit so eindeutig der Moral zuordnet? Kant benennt gleich zu Beginn der *Kritik der praktischen Vernunft* ihr Argumentationsziel: Sie soll aufzeigen, dass „es reine praktische Vernunft gebe“, und dass mit diesem Vermögen „die transzendente Freiheit nunmehr“ feststehe (*KpV*, AA 05: 3). Auch im weiteren Verlauf der Schrift macht Kant unmissverständlich klar, dass es die *reine* praktische Vernunft ist, die die Wirklichkeit der Freiheit erweist, also die autonome Selbstgesetzgebung des Willens.

Was folgt daraus im Umkehrschluss für den Bereich des Praktischen, der sich mit dem Streben nach Glückseligkeit befasst? Kant ist hier – angesichts des Argumentationsziels der Schrift verständlich, für den hier verfolgten Zusammenhang gleichwohl bedauerlich – sehr viel zurückhaltender in seinen Auskünften. Klar ist, dass die Willensbestimmung in diesen Fällen nicht autonom, sondern heteronom erfolgt: In unserem Streben nach Glückseligkeit bestimmen wir unseren Willen, so Kant, durch

die Objekte, die wir erstreben, und von denen wir uns Lust erhoffen. Bedeutet dies, dass wir nicht frei sind, solange wir nach Glückseligkeit streben?¹⁹

Wohl kaum, wenn man sich vor Augen hält, was Kant über das Streben nach Glückseligkeit sagt: Seine Ausführungen lassen vermuten, dass er der Ansicht ist, dass es auch in diesen Situationen *wir* sind, die unseren Willen bestimmen – denn wie könnten wir sonst zum Beispiel, was Kant explizit diskutiert, in Fragen der Glückseligkeit zwischen mehreren Handlungsoptionen wählen?

Gleichwohl offenbart sich die Wirklichkeit der transzendentalen Freiheit, hier ist Kant ebenfalls eindeutig, allein im moralischen Handeln. Nur hier ist die praktische Vernunft „rein“ und nur hier handeln wir wahrhaft autonom.

Aus einer Freiheitsperspektive, so scheinen Kants Überlegungen nahe zu legen, bleibt ein Handeln, das nach Glück strebt, stets defizitär – insofern, als wir uns dabei von etwas bestimmen lassen, das nicht im vollen Sinne „wir selbst“ sind.

6. Fazit

Kant führt klare und konzise Argumente gegen alle Formen von Glückseligkeitslehren, wenn es um die Begründung der Moral geht: Keine solche Theorie ist ihm zufolge in der Lage, praktische Gesetze zu begründen, die jene Allgemeinheit und Notwendigkeit mit sich bringen, die für die Moral erforderlich sind.

Wenn die hier erfolgte Interpretation dessen, was Kant über Glückseligkeit sagt, zutrifft, dann scheint Kant einen Hedonismus zu vertreten, und zwar einen prudentiellen Hedonismus: Das Streben nach Glück ist, so Kant, ein natürliches Verlangen der Menschen und geschieht, indem wir uns dabei von dem Gefühl der Lust leiten lassen. Für die Frage, wie wir uns in diesem Streben angesichts verschiedener Möglichkeiten entscheiden sollen, formuliert Kant quantitative wie auch qualitative normative Orientierungspunkte.

¹⁹ Auch Kants spätere Ausdifferenzierung der motivationalen Begrifflichkeiten in „Wille“, „Willkür“ und „Wunsch“ (vgl. *MS*, AA 06: 213) kann hier, wie es scheint, nicht weiterhelfen. Für eine ausführliche Interpretation zum Thema „Klugheit“ bei Kant, die hier eine differenzierte Position vertritt, s. Graband (2015).

In der Diskussion dreier Schwierigkeiten hat sich gezeigt, dass insbesondere die Frage offen bleibt, wie viel Freiheit Kant dieser Form von Willens- bzw. Willkürbestimmung zumisst und ob unsere Persönlichkeit, so glücklich wir auch sein mögen, in seinen Augen doch defizitär bleibt, da sie erst durch die Moralität, also dem Handeln gemäß des Gebots des kategorischen Imperativs, zu ihrer Autonomie findet.

Was sich aber auf jeden Fall nahelegt, ist etwas, das man nicht unbedingt vermutet, wenn man untersucht, was Kant über den Hedonismus zu sagen hat: Er selbst – der Philosoph der Neuzeit, der wie kein zweiter als Kritiker einer hedonistischen Moral gilt – liefert ein eindrucksvolles und instruktives Beispiel dafür, dass die präzise Unterscheidung zwischen einem moralischen Hedonismus, der sich auf das moralisch Rechte richtet, und einem prudentiellen Hedonismus, der sich auf das gute Leben des Individuums richtet, nicht nur möglich ist. Sie erscheint erforderlich, wenn man sich heute in angemessener Weise dem Hedonismus und seiner möglichen bleibenden Attraktivität widmen möchte.²⁰

Literatur

ANNAS, J.: *The Morality of Happiness*, Oxford, Oxford University Press, 1993.

CRISP, R.: „Hedonism Reconsidered“, *Philosophy and Phenomenological Research* 73, 3 (2006a) 619-645.

_____ : *Reasons and the Good*, Oxford, Oxford University Press, 2006b.

_____ : „Well-being“, *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (online), 2013, <https://plato.stanford.edu/entries/well-being/>.

DÜSING, K.: „Kant und Epikur. Untersuchungen zum Problem der Grundlegung einer Ethik“, *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 1 (1976) 39-58.

²⁰ Dieser Aufsatz entstand im Rahmen eines eigenständigen PostDoc-Forschungsprojekts zum Thema *Hedonismus als Theorie des guten Lebens?*, das von der Fritz Thyssen Stiftung gefördert wird. Ich bin dafür zu großem Dank verpflichtet. Oliver Sensen danke ich für seine Gastfreundschaft während meiner Zeit als *Visiting Research Scholar* an der Tulane University in New Orleans und für seine zahlreichen wertvollen Anregungen zu den hier diskutierten Fragen. Ferner gilt mein Dank Otfried Höffe, Karoline Reinhardt und Frankie Worrell für Kommentare und Anregungen.

- FELDMAN, F.: „The Good Life. A Defense of Attitudinal Hedonism“, *Philosophy and Phenomenological Research* 65, 3 (2002) 604-628.
- _____: *Pleasure and the Good Life*, Oxford, Oxford University Press, 2004.
- GRABAND, C.: *Klugheit bei Kant*, Berlin, Walter de Gruyter, 2015.
- GRIFFITHS, A. P.: „Kant’s Psychological Hedonism“, *Philosophy* 66, 256 (1991) 207-216.
- HERMAN, B.: „Rethinking Kant’s Hedonism“, in BYRNE, A.; STALNAKER, R.; WEDGWOOD, R. (Hrsg.): *Facts and Values. Essays on Ethics and Metaphysics for Judith Jarvis Thomson*, Cambridge, MA, The MIT Press, 2001, 129-153.
- HÖFFE, O.: *Lebenskunst und Moral. Oder: Macht Tugend glücklich?*, München, C. H. Beck Verlag, 2007.
- HÖWING, T.: *Praktische Lust. Kant über das Verhältnis von Fühlen, Begehren und praktischer Vernunft*, Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2013.
- HORN, C.: „Glückseligkeit“, in WILLASCHEK, M.; STOLZENBERG, J.; MOHR, G.; BACIN, S. (Hrsg.): *Kant-Lexikon*, Bd. 1, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2015, 879-882.
- KANT, I.: *Kant’s gesammelte Schriften*, hrsg. v. d. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (= *Akademie-Ausgabe*), Berlin, 1908ff.
- KRAUT, R.: *What is Good and Why?*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2007.
- LIEBERG, G. u.a.: „Lust, Freude“, in RITTER, J. (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 5, Darmstadt, Schwabe, 2004, 552-564.
- MOORE, A.: „Hedonism“, *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (online), 2013, <https://plato.stanford.edu/entries/hedonism/>.
- REATH, A.: „Hedonism, Heteronomy, and Kant’s Principle of Happiness“, in *Agency and Autonomy in Kant’s Moral Theory*, Oxford, Oxford Scholarship Online, 2006, 33-66.
- RUHNAU, J.: „Hedonismus“, in RITTER, J. (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, Darmstadt, Schwabe, 2004, 1023-1026.

- SCANLON, T. M.: *What We Owe to Each Other*, Cambridge, MA/London, Harvard University Press, 1998.
- SCHABER, P.: „Gründe für eine objektive Theorie des menschlichen Wohls“, in STEINFATH, H.: *Was ist ein gutes Leben?*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1998, 149-166.
- SENSEN, O.: „The Role of Feelings in Kant’s Moral Philosophy“, *Studi Kantiani* 25 (2012) 45-58.
- SILVERSTEIN, M.: „In Defense of Happiness. A Response to the Experience Machine“, *Social Theory and Practice* 26 (2000) 279-300.
- STEINFATH, H. (Hrsg.): „Die Thematik des guten Lebens in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion“, in: *Was ist ein gutes Leben?*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1998, 7-31.
- _____ : *Orientierung am Guten*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001.
- TUGENDHAT, E.: „Anthropologie als Erste Philosophie“, in *Anthropologie statt Metaphysik*, München, C. H. Beck Verlag, 2007, 34-54.
- VESPER, A.: „Lust/Unlust“, in WILLASCHEK, M.; STOLZENBERG, J.; MOHR, G.; BACIN, S. (Hrsg.): *Kant-Lexikon*, Bd. 2, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2015, 1443-1446.
- WHITE, N.: *A Brief History of Happiness*, Malden, MA, Wiley, 2006.
- WILSON, C.: *Epicureanism. A very short introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2015.
- WOLF, U.: *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben*, Reinbek, Rowohlt, 1999.
- WEIJERS, D.: „Hedonism“, *Internet Encyclopedia of Philosophy* (online), 2018, <http://www.iep.utm.edu/hedonism/>.

La influencia de Pierre Bayle en la construcción de la segunda antinomia de la razón pura

DANIEL PERRONE¹

Resumen

El presente artículo tiene como objetivo establecer con precisión el alcance de la influencia de Pierre Bayle en la construcción kantiana de la segunda antinomia de la razón pura, teniendo en cuenta el notable paralelismo entre este segundo conflicto cosmológico y el argumento contra la extensión ofrecido por Bayle en el artículo “Zenón de Elea” de su *Diccionario*. Se argumentará que Bayle, en tanto emplea el método escéptico en la investigación metafísica, tiene una influencia relevante en la construcción de los principales argumentos de la segunda antinomia y sienta un precedente para la resolución lógica de la misma.

Palabras clave: antinomia, método escéptico, extensión, compuesto, divisibilidad

Pierre Bayle’s influence on the construction of the second antinomy of pure reason

Abstract

This paper aims to establish precisely the scope of Pierre Bayle’s influence on the construction of Kant’s second antinomy of pure reason, since there is a remarkable parallelism between this second cosmological conflict and the argument against extension of the article “Zeno of Elea” of Bayle’s *Dictionary*. It is argued that Bayle, employing the skeptical method in metaphysical research, has a major influence on the construction of the main arguments of the second antinomy and sets a precedent for its logical solution.

Keywords: antinomy, skeptical method, extension, composition, divisibility

¹ Universidad de Buenos Aires. Contacto: dperrone@filo.uba.ar.

Las obras de Kant se citan según la edición alemana de la Real Academia de Ciencias de Berlín (AA): *Kants Gesammelte Schriften*, Berlín, 1902ss, reed. y ed. por Walter de Gruyter, Berlín, 1968ss, indicando el tomo con números romanos, excepto para el caso de la *Kritik der reinen Vernunft* (en adelante, *KrV*), en la que se opta por el método de citación habitual (A para la primera edición, B para la segunda). La idea original de este artículo, así como el trabajo con las principales fuentes, tuvieron lugar durante mi estadía en la Martin Luther Universität Halle-Wittenberg (Enero-Abril 2019), en el marco del programa de investigación e innovación Horizonte 2020 de la Unión Europea, en virtud del acuerdo de subvención Marie Skłodowska-Curie N° 777786. Las modificaciones más importantes, así como la redacción final del mismo, fueron posibles gracias a una beca del Deutschen Akademischen Austauschdienstes (DAAD) para realizar una estadía de investigación en la Freien Universität Berlin (2019-2020).

Aunque la influencia de Pierre Bayle en el pensamiento kantiano es materia no cuestionada, el alcance de dicha influencia dista de haber sido consensuado entre los intérpretes. Desde las referencias explícitas y probables a Pierre Bayle en la obra kantiana enumeradas por Ferrari (1979: 267-270),² pasando por la presunción de que Kant conoció a Spinoza principalmente a través de Bayle (Boehm 2014: 12, n. 7), hasta los trabajos que dan por sentado, sin comprobarlo, que el esquema de la segunda antinomia ya es provisto por el artículo “Zenón de Elea” del *Dictionnaire historique et critique* (Van Cleve 1981: 481-494) o que directamente hacen a la doctrina de la antinomia en su conjunto completamente deudora de él (Junqueira Smith 2008: 467-476), dicha influencia parece ser meramente negativa: Kant se habría valido del escepticismo y de la antitética bayleanos para caracterizar por contraste su propio método escéptico, claves para la correcta consideración de los conflictos cosmológicos. La disparidad en los juicios de los estudiosos en lo que respecta al alcance de la influencia del escepticismo bayleano en la filosofía kantiana debería motivar, al menos, el llevar a cabo una exégesis de ambos autores que permita determinar de manera verosímil dicho alcance. En tal sentido, mostraré que el artículo de Bayle sobre Zenón de Elea no se restringe a oficiar de mera fuente para la reformulación crítica de los problemas planteados en el segundo conflicto antinómico discutido en la *KrV*, sino que efectivamente ofrece en gran medida la estructura argumentativa de la segunda antinomia. A tal fin compararé la sección I de la nota G (cuyo subtítulo es “Objeciones a la existencia de la extensión”) y un breve argumento de la nota F de dicho artículo con pasajes de la doctrina de la antinomia (especialmente las secciones 2, 5 y 7) que presentan un sorprendente paralelismo con lo allí expuesto.

Sin desconocer la relevancia de Hume en el desarrollo de la doctrina de la antinomia enfatizada por autores como Kuehn (1983: 175-193), Kreimendahl (1990) y más recientemente por Moledo (2014: 25-47),³ es

² Ferrari solo identifica las referencias explícitas a Bayle en *GSE* (AA 02: 208) y en *FM/Beylagen* (AA 20: 71), no relevantes a los efectos de nuestro análisis. Las referencias que guardan relación directa con los intereses de este trabajo se encuentran en las lecciones y reflexiones sobre lógica (*Log. Blomberg*, AA 24: 211; *V-Lo/Pölitz*, AA 24: 509; *V-Lo/Wiener*, AA 24: 804; *Refl.* 1635, AA 16: 54; *Refl.* 2116, AA 16: 241; *Refl.* 2652, AA 16: 450; *Refl.* 2660, AA 16: 457; *Refl.* 3475, AA 16: 860).

³ Tanto Kuehn (1983: 185-186) como Kreimendahl (1990: 83ss) sostienen que Kant habría conocido tempranamente el *Treatise* de Hume a través de la traducción de Hamann de la sección 7 del capítulo 4 del libro I (publicada en los números 53 y 55 de la *Königsbergischen Gehlerten und Politischen Zeitung* del 5 y 12 de julio de 1771 con el título “Nachtgedanken eines Zweiflers”) y que la lectura de esta traducción habría despertado a Kant de su sueño dogmático. Kreimendahl incluso sugiere que Kant habría leído la traducción manuscrita de Hamann en 1768, sin proporcionar ninguna prueba documental

importante destacar la ascendencia de Bayle en tres aspectos que lo hacen igualmente significativo: (i) su tratamiento de temas centrales propios de la reflexión kantiana de las décadas del 60-70, (ii) el rol que Kant le asigna a Bayle en la historia de la lógica de las lecciones y reflexiones y (iii) la influencia directa que Bayle ejerce sobre el mismo Hume.

Con respecto a lo primero, el problema de la antinomia se encuentra en el centro del debate acerca del desarrollo del pensamiento crítico no solamente a causa de las propias afirmaciones kantianas que vinculan el problema de la antinomia con el “despertar del sueño dogmático” (*Prol.*, AA 04: 338; *Br.*, AA 12: 257-258), sino también a causa de la relación entre la elaboración de dicho problema y las pruebas relativas a la idealidad trascendental del espacio y del tiempo (como debidamente han señalado autores como de Vleeschauwer [1962a: 47-56], Torreti [1992: 47-52] y Funke y Malter [1987: 245-314]),⁴ en conexión con la búsqueda de un método apropiado para la investigación metafísica. El artículo “Zenón de Elea” de Pierre Bayle presenta de modo significativo aquellos tres elementos que ocuparon principalmente a Kant durante los años 60 e incluso un tiempo después, durante la llamada “década silenciosa” (1770-1781): el desarrollo del problema de la antinomia (por medio de la exposición de afirmaciones opuestas sobre las que el filósofo no puede pronunciarse, dado su carácter igualmente plausible), una respuesta relativa a la naturaleza del espacio (a través de la crítica del concepto de *extensión*) y el recto empleo del método escéptico en la consideración del mencionado concepto.

En segundo lugar, el análisis de la influencia bayleana posee además valor complementario respecto de la consideración de la influencia del escepticismo de Hume en la filosofía kantiana: Kant incluye en la categoría

de dicha hipótesis. Las contribuciones de Kuhlen y Kreimendahl ponen en duda las interpretaciones clásicas que ven en la crítica humeana de la causalidad de su *Enquiry* la “advertencia” que habría despertado a Kant del sueño dogmático. Respecto de la aparente imposibilidad de congeniar la crítica humeana de la causalidad con la construcción de la doctrina de la antinomia como motivos del despertar del sueño dogmático puede consultarse el trabajo de Moledo (2014), que propone una lectura genética del “despertar”, concibiéndolo como un proceso que tendría su origen en la lectura del *Enquiry* y que culminaría en el empleo del método escéptico (utilizado por Hume para analizar la noción de causalidad) en el examen de los conflictos cosmológicos.

⁴ Kant ya se había ocupado del problema de la naturaleza del espacio en su disertación latina de 1756, *Monadologia physica*, pero, como señalan de Vleeschauwer y Torreti, la prioridad del espacio con respecto a los objetos espaciales es postulada recién en el año 1768, en *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume*, al menos como un problema implícito y sin que se identifique esta tesis con la tesis newtoniana sobre la naturaleza del espacio. *Von dem ersten Grunde y Dissertatio* son los únicos textos publicados por Kant entre 1768 y 1781 que en cierta medida intentan responder al debate Clarke-Leibniz sobre la naturaleza del espacio.

de escépticos el nombre de Bayle junto con el de Hume y el de Huet en las historias de la lógica de la *Logik Pölitz* y de la *Wiener Logik*, llamándolos además “antilógicos”, *i.e.*, “aquellos que ponen al entendimiento en un estado de perplejidad” (*V-Lo/Pölitz*, AA 24: 509), aunque los distingue en lo que respecta al alcance del escepticismo. En efecto, solo Bayle y Huet son propiamente “escépticos académicos” (*Refl.* 1635, AA 16: 58; es decir, aquellos que sin cuestionar la realidad de nuestro conocimiento, ponen en duda su validez general [*Refl.* 1648, AA 16: 65]). Hume, por el contrario, solo habría empleado el método escéptico consecuentemente, sin poner en tela de juicio la validez de todo conocimiento (*V-Lo/Blomberg*, AA 24: 210-211).⁵ En este sentido, al proponerse investigar la influencia de Bayle en la elaboración kantiana del segundo conflicto cosmológico, el presente trabajo considera un aspecto del desarrollo de la doctrina de la antinomia estudiado aún de manera insuficiente (posiblemente eclipsado por la innegable influencia humeana) y retoma la propuesta de de Vleeschauwer (1938: 316-317; 1962: 47-56), quien ya señalaba la necesidad de evaluar la influencia que el mencionado artículo de Bayle habría ejercido sobre Kant.

Como corolario, debe destacarse que la influencia de Bayle habría alcanzado, antes de a Kant, incluso al mismo Hume, según lo que se puede colegir en la sección I, 2 de su *Treatise*: como convincentemente ha argumentado Kemp Smith (1941: 284-338) el rechazo del argumento de que

⁵ El valor de la siguiente cita —tomada de la lección de lógica de Kant de comienzos de la década de 1770— para la comparación del escepticismo de Hume con el de Bayle difícilmente pueda ser subestimada: “Todo método escéptico es una verdadera investigación de la verdad mediante el aplazamiento en el afirmar o el negar, dejando que se discuta en primer término. En virtud de nuestra propia naturaleza, no estamos dispuestos al aplazamiento [en el afirmar o el negar]. En nuestra época se denomina escépticos, ora a personas que no merecen el nombre de filósofo (por ejemplo, un Voltaire), ora a personas que no son académicos en sentido estricto, sino que poseen meramente un método escéptico y al mismo tiempo lo aplican (por ejemplo, un Hume). Entre los nuevos escépticos sin embargo se puede contar a Bayle, etc.” (*V-Lo/Blomberg*, AA 24: 210-211). La cita representa una clara oposición kantiana a la tesis de Junqueira Smith (2007: 105-126), que equipara el escepticismo de Hume con el escepticismo académico. Por lo demás es inevitable no llamar la atención sobre el origen clásico de los términos “académico” y “antilógico”. El escepticismo académico es denominado de ese modo por haber surgido entre los sucesores de Platón en la Academia (Arcesilao y Carnéades), del que fue característico, como bien señala Kant, la negación de la validez de nuestro conocimiento sensible, y se distingue del pirrónico en que mientras este no afirma que no exista la verdad e incluso espera descubrirla algún día, aquel “cree no solo que la verdad no se ha encontrado, sino que no puede encontrarse, y la razón que da de esto es la de que no hay representación verdadera que sea tal que no pueda encontrarse de ella una falsa absolutamente semejante” (Brochard 2005: 118-119). El antilógico [*antilogikós*] es por su parte aquel que, dadas dos afirmaciones contrarias relativas a un mismo asunto, afirma la imposibilidad de la contradicción: siempre es posible para el *antilogikós* creer en dos proposiciones contrarias simultáneamente o encontrar buenas razones para refutarlas a ambas (Gardella 2017: 40-43).

la materia es infinitamente divisible discutido en la sección mencionada debe tener por fuente, con un alto grado de probabilidad, el artículo de Bayle sobre Zenón de Elea.⁶

Es importante aclarar que el idealismo bayleano —que en términos kantianos debe ser considerado un idealismo empírico—⁷ no puede ser considerado en modo alguno un antecedente del idealismo trascendental (contrariamente a lo sugerido por Heimsoeth [1960: 9], quien estima que Kant habría visto en el idealismo bayleano un verdadero antecedente de su propia

⁶ Kemp Smith insiste en destacar esta influencia en diferentes momentos de la obra: “cuando se tiene debidamente en cuenta esta influencia [la de Hutcheson], así como la influencia más obvia del artículo de Bayle sobre Zenón [en la parte II, libro 1 del *Treatise*], la actitud de Hume hacia las ciencias matemáticas aparece [...] bajo una luz nueva y más clara” (1941: vii); “Bayle fue característicamente irresponsable en su manera de emplear el método escéptico de argumentación. Al deleitarse, como efectivamente lo hizo, en atacar la ortodoxia en todas y cada una de sus formas, no tuvo reparo alguno en atacar incluso a la razón misma, como es representada por la enseñanza generalmente aceptada de matemáticos y filósofos. Éste [...] es un método de controversia con el que Hume no tenía simpatía alguna. En su opinión, este [solo sirve] para desacreditar deliberadamente una facultad sobre la cual la filosofía, en sus esfuerzos por restringir las fuerzas, ya suficientemente fuertes, de la ignorancia, el fanatismo y la superstición, tiene que poner su confianza. Por lo tanto, lo que hallamos en esta parte [...] del *Treatise* es un ejemplo notable de cómo Hume halla siempre la manera de mantener su independencia frente a sus fuentes, aun siendo fuertemente influenciado por ellas. [...] Cualesquiera que sean los defectos de esta parte del *Treatise* [...], ella ilustra con más fuerza que cualquier otra la convicción humeana de que la razón nunca puede entrar en conflicto consigo misma y que, por lo tanto, la posibilidad de las antinomias de la razón, para usar una expresión kantiana, no puede ser admitida” (1941: 285); “la solución humeana de las antinomias del espacio y del tiempo ilustra admirablemente su forma de emplear, para sus propios propósitos positivos, el tipo de enseñanza escéptica de Bayle” (1941: 316). Para un análisis más detallado de la relación Bayle-Hume, véase Páez (2000: 29-44). Es altamente improbable que Kant haya tenido presente este último pasaje del *Treatise*, dado que la primera traducción completa del *Treatise* al alemán data de los años 1790-1791. Incluso aceptando la tesis de Kreimendahl de que Kant habría conocido de antemano (circa 1768) la traducción parcial de Hamann conocida como *Nachtgedanken eines Zweiflers* (publicada en 1771), dicha traducción solo incluye la sección final del capítulo 4 del libro I (*Treatise* I, 4, 7), mientras que la reflexión humeana sobre la naturaleza del espacio se encuentra en el capítulo 2 del mismo libro (*Treatise* I, 2).

⁷ El *Projet d'un Dictionnaire critique*, publicado en 1692, ofrece una de las caracterizaciones más claras del idealismo bayleano. En dicho texto Pierre Bayle, al comparar el conocimiento matemático con el histórico y afirmar que, contrariamente a lo sostenido por los enemigos de las bellas letras, este último aporta más certeza que el conocimiento matemático, sostiene que al conocimiento histórico no se le puede exigir probar la existencia de objetos fuera de nosotros —de los cuales nada sabemos—, sino tan solo comprobar la existencia aparente de los sucesos históricos. El matemático no precisa probar la existencia externa de su objeto de investigación, dado que el cálculo solo comporta una modificación en nuestra alma, y en lo que respecta a la efectiva existencia exterior, por ejemplo, un círculo matemático es tan imposible fuera de nosotros como un círculo cuadrado. En el caso del conocimiento histórico, aunque el historiador no puede pronunciarse más que de manera presuntiva sobre los hechos históricos —dado que carece de un criterio de validez que le permita dar cuenta de la existencia pasada o presente de los objetos—, sería absurdo suponer que Cicerón no existió o que la batalla de Senef no tuvo lugar (Bayle 1962: IX, s/n). Puede apreciarse que aunque Bayle niega que exista un criterio de validez que permita pronunciarnos sobre la existencia de objetos exteriores a nuestra sensibilidad no duda de la existencia de ellos, y en este sentido su postura se identifica con la del idealismo empírico, es decir, con la afirmación de que solo se puede alcanzar un conocimiento certero de nuestras propias representaciones, ya que no tenemos ninguna experiencia de aquellos objetos que presuntamente podrían producirlas.

postura y que por ello debe ser distinguido del idealismo *problemático* de Descartes, el que supone inevitablemente dudosa la existencia de los objetos en el espacio): el idealismo trascendental consiste en afirmar que los fenómenos, tanto los del sentido externo como los del sentido interno, son meras representaciones, y que espacio y tiempo constituyen la forma de la intuición de tales fenómenos. En este sentido, el idealista trascendental puede permitirse llamar a los fenómenos en el espacio “externos”, no porque los tales sean independientes de nuestra sensibilidad, sino porque, debido a que el espacio es la forma del sentido externo, nos los representamos “unos fuera de los otros” (*KrV*, A369-370). Por su parte el idealismo bayleano, lejos de considerar al espacio la forma de los fenómenos externos, postula si no directamente su irrealidad al menos su incomprendibilidad, razón por la cual no puede ser considerado un antecedente directo del idealismo trascendental. En este sentido, y dado que el paralelismo entre la argumentación bayleana y la kantiana no ofrece una correspondencia término a término (en Bayle el argumento posee la forma de un trilema, mientras que en Kant es reformulado en los términos de un dilema), me ocuparé primeramente de caracterizar la similitud formal de la estructura general de los argumentos ofrecidos por Kant y Bayle. En segundo lugar, mostraré que en la observación a la tesis de la segunda antinomia Kant emplea los argumentos ya esgrimidos por Bayle para eliminar uno de los cuernos del trilema. Finalmente, argumentaré que la objeción a la prueba matemática de la antítesis consiste en una clara reformulación crítica del argumento formulado por Bayle contra la presunta certeza ofrecida por el conocimiento matemático.

1. Similitud formal de los argumentos kantiano y bayleano en lo que respecta a la resolución lógica de la antinomia

1.1. Estructura general del argumento kantiano

Kant denomina antinomia al conflicto de las leyes de la razón pura, cuyo carácter inevitable supone una antitética natural que sume a la razón en un estado de perplejidad (*KrV*, B434-435). Dicho conflicto se produce en virtud de que la razón, al considerar el concepto de la totalidad absoluta de las condiciones objetivas para un fenómeno dado (lo condicionado), exige la serie completa de todas sus condiciones, pero esta serie puede ser considerada con el mismo derecho ora como finita, ora como infinita. La razón se ve por ello impedida de decidir si hay un primer miembro de la serie de las

condiciones de tal fenómeno que sea él mismo incondicionado o si, por el contrario, la serie misma es incondicionada, sin necesidad de suponer un primer miembro. Kant establece que hay cuatro antinomias o conflictos de la razón pura en su uso teórico, conforme a la división de la tabla de las categorías, y las considera por medio de una exposición antitética en la que se contraponen afirmaciones dogmáticas de valor contrario (distinguidas como *tesis* y *antítesis*), ninguna de las cuales puede reclamar un especial valor para su aprobación con respecto a la otra. Aquí solo me ocuparé de la segunda, la referida a la integridad absoluta de la división de un todo dado en el fenómeno, dado que es aquella en cuya construcción puede constatarse la influencia de Pierre Bayle.

En la sección 1 de la antinomia de la razón pura, Kant sostiene que la razón exige la integridad de la división de las partes constitutivas de un fenómeno solo por el lado de sus condiciones, integridad que solo puede ser aprehendida por medio de una síntesis regresiva, y como el tiempo es la condición formal de toda serie, lo es también de dicha síntesis. Aunque en el espacio no parezca posible diferenciar la regresión de la progresión en lo que respecta a su división, la síntesis de sus partes es sucesiva y ocurre en el tiempo, por lo que debemos considerar a un espacio limitado como condicionado, en tanto todo espacio limitado supone otro espacio como condición de sus límites. Del mismo modo, las partes constitutivas de la realidad en el espacio (*i.e.*, la materia) solo pueden ser aprehendidas por medio de dicha síntesis regresiva, síntesis que no puede satisfacer la exigencia de la razón sino en el caso de una división completa, “por medio de la cual la realidad de la materia desaparece, o en la nada, o en aquello que no es más materia, a saber, lo simple” (*KrV*, B440). Conforme a ello, la realidad en el espacio también debe ser considerada como condicionada, puesto que sus mismas partes constitutivas constituyen sus condiciones internas. La realidad en el espacio es lo que en el contexto de la segunda antinomia se denomina substancia o cosa compuesta, la cual, para decirlo de manera sucinta, es considerada en la tesis de dicha antinomia como consistente en partes simples, y en la antítesis, como no consistente en partes simples. Aunque tesis y antítesis son puestas a prueba por separado, Kant advierte que tanto los defensores de la tesis como los de la antítesis construyen su prueba de manera apagógica, por lo que la antinomia supone necesariamente un silogismo disyuntivo en el que la negación de la tesis implicaría para los contendientes la comprobación de la antítesis y viceversa.

1.2. Estructura general del argumento bayleano

Si se supone un carácter contradictorio en las afirmaciones sostenidas en la tesis y la antítesis (suposición que merecerá una objeción crítica, como veremos en el apartado 1.3), la exposición de la segunda antinomia kantiana adquiere la forma de un dilema. En este sentido, difiere en cierta medida del argumento considerado por Bayle en las “Objeciones a la existencia de la extensión”, el cual es caracterizado como un trilema, cuyos tres cuernos son falsos, y es representado por ello en la forma de un silogismo hipotético (Bayle 1697: IV, 540):

Si existiera algo como la extensión, la misma estaría compuesta por puntos matemáticos o puntos físicos o partes infinitamente divisibles.

Pero la extensión no está compuesta ni de puntos matemáticos, ni de puntos físicos, ni de partes infinitamente divisibles.

┆ No existe nada como la extensión.

En dicho silogismo se aprecia fácilmente que dos de las tres posibles formas de composición de la materia (aquí, de la extensión) coinciden con el conflicto planteado en la segunda antinomia: los puntos físicos, como veremos en el apartado siguiente, coinciden con las partes simples de la substancia supuestas en la tesis, mientras que las partes infinitamente divisibles de la extensión coinciden con la afirmación de la antítesis de que ninguna cosa compuesta consiste en partes simples. Con respecto a la forma del argumento, la elección del silogismo hipotético por parte de Bayle debería dejar en claro que la negación de la existencia de la extensión no implica contradicción alguna en el razonamiento: Bayle afirma que el argumento atribuido a Zenón de Elea planteado aquí en la forma de un silogismo hipotético era interpretado, normalmente, en los términos de un silogismo disyuntivo en el que, al obtener conclusiones inconsistentes o contradictorias de dos de los tres cuernos del trilema, la verdad del tercero era probada indirectamente (*reductio ad absurdum*). Pero el examen de las diferentes maneras de explicar la naturaleza de la extensión —afirma Bayle— debería llevarnos a rechazar sin más la posibilidad de un silogismo disyuntivo:

En términos generales, todo aquel que considera al *continuum* toma una decisión basada solamente en este principio: ‘si solo hay tres formas de explicar un hecho, la verdad del tercero resulta necesariamente de la falsedad de los otros dos’. De este modo no considera estar equivocado quien elige la tercera forma [de explicar un hecho], porque claramente se ha representado a las otras dos como imposibles; y no se deja disuadir [de tal decisión] por las dificultades insondables que presenta la tercera [...] Para ver claramente la verdad de la premisa menor, uno solo debe considerar los argumentos que las partes se dirigen unas a otras y compararlos con las [respectivas] respuestas. Cada una de estas tres partes triunfa, aniquila y destruye a la otra cuando asume la posición del atacante, pero es aniquilada y abrumada cuando se encuentra en la posición defensiva (Bayle 1697: IV, 540).

Es notable la similitud de este pasaje con algunas líneas de la sección 2 de la antinomia de la razón pura (“antitética de la razón pura”): allí también se emplea la metáfora de un campo de batalla para caracterizar aquellos conflictos inevitables de la razón, en los que siempre tiene la ventaja el oponente que desempeña el rol del atacante, mientras que quien se encuentra en la posición defensiva es invariablemente derrotado:⁸

Estas afirmaciones racionales abren así un campo de batalla dialéctico, en el que la parte que tiene permiso para atacar lleva la ventaja, y ciertamente es derrotado quien se ve obligado a proceder solo defensivamente. De allí que también los valientes caballeros, sea que respondan por una buena o una mala causa, se aseguren la corona de la victoria con tan solo procurarse el derecho a asestar el último golpe, sin verse obligados a resistir un nuevo contraataque del oponente. Es fácil imaginar que este campo de combate ha sido hollado con la suficiente frecuencia, que ambas partes contendientes han conquistado muchas victorias, pero siempre se ha procurado que en la última victoria, la decisiva, solo el defensor de la buena causa permaneciera en pie, prohibiendo a su oponente retomar las armas. Como jueces imparciales debemos dejar completamente de lado si los contendientes luchan por la causa buena o por la mala, dejando que resuelvan su disputa primeramente entre sí (*KrV*, B450-451).

⁸ La metáfora de la metafísica como campo de batalla es empleada por Kant en sendos prólogos a la primera y segunda edición de la *KrV* (AVII-VIII/BXIV-XV). Compárese este pasaje, asimismo, con el *Treatise*, SB 45: “Los escolásticos eran tan sensibles a la fuerza de este argumento, que algunos de ellos sostenían que la naturaleza ha mezclado entre tales partículas de materia, que son divisibles *in infinitum*, un cierto número de puntos matemáticos, a fin de dar una terminación a los cuerpos; mientras que otros eludieron la fuerza de este razonamiento por medio de un sinnúmero de distorsiones y distinciones ininteligibles. Ambos adversarios otorgan igualmente la victoria. Un hombre que se esconde confiesa evidentemente la superioridad de su enemigo, tanto como el que entrega justamente sus armas”.

Bayle deja en claro que aunque las tres tesis referidas a la composición de la extensión (*i.e.*, que la extensión está compuesta o de puntos matemáticos, o de puntos físicos, o de partes infinitamente divisibles) son necesariamente las únicas tres tesis posibles (“el sofisma *a non sufficienti enumeratione partium* no se desprende de la premisa mayor” [Bayle 1697: IV, 540]), no guardan entre sí, sin embargo, una relación de contradicción y podrían, por lo tanto, ser las tres igualmente falsas (lo que implica que aquí no puede tratarse de un silogismo disyuntivo).⁹

1.3. Relevancia del argumento bayleano para la resolución lógica de la antinomia

El aspecto más importante de esta similitud de los argumentos kantiano y bayleano consiste en que Bayle delimita inmediatamente ciertos elementos característicos de la resolución lógica de las antinomias, que Kant considerará en la sección 7. La crítica indirecta del argumento de Bayle contra la existencia de la extensión, basada en el rechazo de la realidad de las cualidades físicas, permite a Kant ilustrar la distinción entre oposición analítica y dialéctica como clave para dicha resolución lógica. Bayle afirma que si un mismo cuerpo puede tener cualidades opuestas (por ejemplo, oler bien según el parecer de algunos, pero mal según el parecer de otros), uno debería concluir que, en términos absolutos, no puede afirmarse de cuerpo alguno que huelga bien o mal. Y sugiere que se puede suponer exactamente lo mismo de la extensión (es decir, que la misma es una mera cualidad y, por lo

⁹ En este sentido, la nota G del artículo “Zenón de Elea” contradice de manera clara la apreciación general expresada por Junqueira Smith (2008: 470) sobre el método de oposición bayleano. Junqueira Smith afirma que Bayle concibió la *diaphōnía* (el desacuerdo no necesariamente contradictorio entre diferentes doctrinas) en una forma estrictamente lógica, como contradicción: “Para los antiguos, del argumento de que *p* no es sostenible, no se sigue que *q* sea verdadero. Nunca se puede estar seguro de que la enumeración de doctrinas esté completa y que las alternativas agoten las posibilidades teóricas. [...] La antinomia, en el modelo pirrónico, se percibe como una diferencia y no como una estricta contradicción. [...] En general, la *diaphōnía* en las filosofías dogmáticas se basa en un gran conjunto de tesis en conflicto. En este contexto, es cierto que la verdad de una de ellas implica la falsedad de todas las demás, aunque no pueda afirmarse, sin embargo, que la falsedad de esta misma doctrina, o de alguna otras, implique la verdad de una tesis particular. Una de las razones que explican este hecho es que su enumeración nunca es completa y que siempre es posible que exista otra tesis que pueda ser considerada y examinada. En Bayle, la antinomia se presenta como una contradicción en sentido estricto, lo que significa que no solo la verdad de una tesis implica la falsedad de la tesis contradictoria, sino también lo contrario, que la falsedad de una tesis implica la verdad de su contradictoria”. Pero como puede apreciarse en nuestra argumentación precedente, la novedad del argumento esgrimido por Bayle en la nota G no reside en formular el método de oposición en los términos de una contradicción lógica, como afirma Junqueira Smith, sino bien por el contrario en mostrar que aun en el caso de que hayan sido enumeradas de manera completa todas las tesis posibles referidas a un mismo asunto, dichas tesis pueden ser todas igualmente falsas (en virtud de basarse en un mismo falso presupuesto).

tanto, no existe propiamente en los objetos de nuestros sentidos).¹⁰ En contraste, Kant dice que ‘oler bien’ y ‘oler no bien’ no se contradicen analíticamente (es decir, rechazar una afirmación no implica en este caso necesariamente la verdad de la otra, sino que su oposición es meramente dialéctica), ya que existe una tercera posibilidad (‘no oler’), a la que se oponen ambas afirmaciones precedentes. En este sentido, sería mejor decir que un cuerpo es fragante o no fragante (*KrV*, A503/B531), ya que ambas descripciones se oponen analíticamente, y la primera (ser fragante) abarca a las anteriormente mencionadas (oler bien y oler mal). Kant se vale de este ejemplo, a su vez, para ilustrar la diferencia entre juicios positivos, infinitos y negativos (aunque su caracterización diste de ser clara cuando se aplica a juicios en los que la cualidad afirmada o negada en el predicado comienza con un prefijo negativo, como in- o a-). Así como ‘oler bien’ y ‘oler no bien’ son cualidades meramente opuestas (contrarias), también lo son ‘ser infinito’ y ‘ser finito’.¹¹ Dichas cualidades, cuando son referidas por ejemplo al

¹⁰ Aunque Bayle no menciona aquí la distinción entre cualidades primarias y secundarias, por lo demás implícita, se ha querido ver en este punto un antecedente textual que podría haber tenido cierta influencia en la versión lockeana de dicha distinción (Bolton 1983: 357-358). Si bien Bolton no cita en su contribución el pasaje aquí comentado, cita en cambio un pasaje del artículo “Pirrón” del diccionario bayleano que guarda un claro paralelo: “El nombre de Sexto Empírico era apenas conocido en nuestras escuelas [...], hasta que Gassendi nos ofreció aquel compendio de sus escritos que nos ha abierto los ojos. Los últimos en echar mano a esta obra fueron los cartesianos, y hoy no hay un buen filósofo que dude que los escépticos tenían razón al sostener que las cualidades de un cuerpo, que afectan a nuestros sentidos, no son más que apariencias. Todos estaríamos de acuerdo con la siguiente afirmación: *cuando me acerco al fuego, siento calor*. Pero no aceptaríamos esta otra: *sé que el fuego es, en sí mismo, lo que aparenta ser*. Éste es el estilo de los pirrónicos antiguos. Hoy en día la nueva filosofía habla de modo más positivo: *el calor, los olores, los colores, y demás, no yacen en los objetos sensibles, sino son meras modificaciones de mi mente, pues sé que los cuerpos en sí no son tal y como se me presentan*. Y con gusto se habría hecho una excepción para el caso de la extensión y el movimiento, pero no fue posible: los objetos de los sentidos aparentan ser coloridos, calientes, fríos o fragantes, pero no lo son, entonces ¿por qué no pueden ser su extensión y su figura, y su estado de reposo o movimiento, también apariencias?” (Bayle 1697: III, 732). La pregunta de Bayle es respondida por Locke en el libro II, cap. 7 de su *Ensayo sobre el conocimiento humano*: extensión y figura son cualidades *primarias*, “totalmente inseparables de un cuerpo, sea cual fuere el estado en que se encuentre, y de tal naturaleza que las conserva de manera constante en todas las alteraciones y cambios que dicho cuerpo pueda experimentar”, por medio de las cuales y en virtud de potencias propias de los objetos de los sentidos se producen en nuestra mente diversas sensaciones o cualidades *secundarias*, tales como los colores, los sonidos, los gustos, etc. (Locke 1980: I, 205-207). Con todo, parece forzado querer ver aquí una influencia bayleana en Locke, si se tiene en cuenta que la estrategia bayleana consiste en diluir la distinción entre unas y otras. La reducción de una cualidad primaria como la extensión a una cualidad secundaria es lo que permite a Bayle considerarla como a una modificación sensible relativa a la mera disposición del sujeto y postular su irrealidad.

¹¹ Aunque estos dos últimos juicios no difieren formalmente (ambos poseen la forma A es B), y fácilmente se tienda a identificar (aunque erróneamente) el juicio ‘oler no bien’ con ‘ser infinito’ (interpretando de ese modo el prefijo in- como un mero no), Kant realiza explícitamente la identificación inversa: ‘ser infinito’ equivale al juicio positivo ‘oler bien’ y ‘ser finito’ al juicio infinito o meramente limitativo. En efecto, Kant reformula el juicio ‘ser finito’ en los términos de un juicio que afirma “x es no-infinito” (Kant escribe *nichtunendlich* en *KrV*, B532). Como bien señala Engelhard

“conjunto de las partes en un fenómeno dado” (segunda antinomia), son, como en el argumento de Bayle, necesariamente falsas, porque un “fenómeno no existe en sí mismo, y las partes están dadas en primer lugar por y en el *regressus* de la síntesis que descompone, *regressus* que nunca es dado por completo, ni como finito, ni como infinito” (*KrV*, A505/B533). Para decirlo de una manera más ilustrativa, tanto si supongo que la serie que constituyen las partes de un todo dado en el fenómeno encuentra su término en partes simples elementales (*i.e.*, que la serie es una serie finita cuyos primeros miembros son en sí mismos incondicionados), como si supongo que dicha serie no halla su término en partes simples elementales y que, por lo tanto, en virtud del principio de divisibilidad, conlleva que siempre pueda encontrar partes ulteriores más pequeñas de la materia (*i.e.*, que la serie es una serie infinita, ella misma incondicionada), presupongo en ambos casos una condición inadmisibles, a saber, que el todo dado en el fenómeno es una cosa en sí misma, lo que implica que piense sus partes también como efectivamente dadas, las cuales, sin embargo, solo pueden ser aprehendidas en el tiempo por medio de la síntesis regresiva hacia condiciones ulteriores.

Ambos juicios no son solo afirmaciones meramente opuestas (*i.e.*, no contradictorias), sino también, al derivarse de una misma suposición inadmisibles, falsas. Esto es, como ya he señalado, lo que de una manera similar afirma Bayle sobre la naturaleza de la extensión, si entendemos que la afirmación “existe algo como la extensión” debe interpretarse en términos de la afirmación “la extensión es algo que subsiste por sí”: en efecto, Bayle sostiene que la extensión es una mera cualidad, por lo tanto no forma parte de la esfera de las cosas subsistentes por sí, y en este sentido la pregunta relativa a su composición solo es formulable bajo la falsa presuposición de su existencia.

(2005: 324), la negatividad de un predicado “no puede determinarse por la forma lingüística, es decir, por ejemplo, por medio de la identificación del prefijo ‘in’. La palabra ‘infinito’ es negativa en su forma, pero está determinada tanto en la tradición como en Kant como un predicado positivo; ‘finito’ por el contrario es la privación de lo infinito. [...] Por lo tanto, un juicio positivo que contiene un predicado negativo en términos de contenido difiere en significado de un juicio positivo con un predicado positivo. El juicio positivo con contenido negativo es el juicio infinito”. En este sentido, ‘ser finito’, a despecho del aparente juego de palabras, debe ser considerado un juicio infinito: así como en el caso de ‘oler no bien’, en el que se excluye al sujeto de la esfera del concepto ‘oler bien’, pero que todavía cae bajo la esfera infinita de las cosas que huelen, del mismo modo ‘ser finito’ excluye meramente al sujeto de la esfera del concepto ‘ser infinito’, y en tal sentido es meramente limitativo.

2. Eliminación kantiana de uno de los cuernos del trilema bayleano en la observación a la tesis

2.1. Reducción de puntos matemáticos a puntos físicos

Como ya he señalado, una objeción que podría plantearse contra la similitud formal entre la argumentación de Bayle y la argumentación kantiana es que esta última toma la forma de un dilema, mientras que la de Bayle asume la forma de un trilema. Sin embargo, es Bayle mismo, como veremos, quien ofrece los argumentos que facilitan la reducción del trilema a un dilema. En varios pasajes de la nota G, Bayle rechaza desdeñosamente los argumentos matemáticos esgrimidos como respuesta a las objeciones contra la existencia de la extensión y reduce explícitamente los puntos matemáticos a los átomos (sinónimos de puntos físicos en el artículo de Bayle) para luego rechazar también lo que Kant llamará “el principio dialéctico de la monadología” (*KrV*, A441/B469), es decir, la afirmación de que todo compuesto está constituido necesariamente por elementos simples:

Con respecto a los puntos matemáticos bastan unas pocas palabras, porque incluso las mentes más superficiales, si solo prestan un poco de atención, pueden reconocer con la mayor certeza que varias entidades inextensas nunca conformarán una extensión por medio de su mera agregación. Consúltese el primer curso de filosofía escolar que caiga en sus manos. Basado en una gran cantidad de demostraciones geométricas, uno encontrará las razones más convincentes en el mundo contra la existencia de estos puntos. No queremos hablar más al respecto y considerar imposible, o al menos inimaginable, que el continuo esté compuesto por ellos. Pero no es menos imposible o inimaginable que deba estar compuesto por los átomos de Epicuro, es decir, por corpúsculos extensos e indivisibles [...]. Si hay algo como la extensión, entonces sus partes deben ser infinitamente divisibles. Si, por el contrario, no pueden ser infinitamente divisibles, debe concluirse que la existencia de la extensión es imposible o al menos incomprensible (Bayle 1697: IV, 528).

Kant se niega de manera similar a aceptar como un subconjunto del silogismo disyuntivo que cada cosa compuesta en el mundo consista en puntos matemáticos, porque la base de prueba de tal tesis es *meramente* matemática y el punto solo es posible como el límite de un espacio (y también, por lo tanto, como el límite de un compuesto; véase la *observación a la tesis*). Dado que el punto no tiene extensión, no puede por la misma razón ser dividido ni formar un compuesto por mera agregación. Si el punto es pensado en términos

físicos, debe recibir las mismas objeciones que las partes simples (véase la *observación a la antítesis*). En este sentido, los puntos matemáticos deben ser rechazados o reducidos a puntos físicos (los que Kant mismo afirma preferir a los puntos matemáticos, dado que los puntos físicos, a diferencia de aquellos, llenarían un espacio por mor de su mera agregación [*KrV*, A439/B467]). En resumidas cuentas, Kant retoma el argumento central de Bayle (*i.e.*, que lo que no tiene extensión no puede ser dividido ni formar un compuesto por agregación) para eliminar un cuerno del trilema, pero sin identificar los puntos matemáticos con los átomos. Eliminado así un cuerno del trilema bayleano, las respectivas pruebas de los dos cuernos restantes del ahora dilema son presentadas por Kant de manera apagógica. En el siguiente apartado me referiré a la prueba de la tesis, en la que la descripción de las sustancias simples coincide en su caracterización con la de los puntos físicos ofrecida por Bayle. Más adelante, en el punto 3, me referiré a la prueba de la antítesis.

2.2. Puntos físicos entendidos como sustancias simples (consideración de la tesis)

En lo que respecta a la tesis del segundo conflicto antinómico comprobamos que ella consta de dos partes bien diferenciadas, cada una de las cuales cuenta con su comprobación específica en el momento de la prueba: (i) *cada sustancia compuesta en el mundo consta de partes simples*, y (ii) *en general no hay nada más que lo simple, o lo que está compuesto por ello*. Kant supone lo contrario a la primera parte de la tesis (i), para luego proceder a un “experimento mental”. Si se suprime toda composición (*Zusammensetzung*) en el pensamiento, no pueden quedar ni partes compuestas de la sustancia (ya que serían suprimidas junto con la composición) ni partes simples (dado que estas ya han sido desestimadas en el supuesto), y por lo tanto no podría darse sustancia alguna (es decir, no podría ser dada en el pensamiento la idea de una cosa subsistente por sí). Si, por el contrario, efectivamente las sustancias son dadas en el pensamiento, o bien (i) es imposible suprimir toda composición en el pensamiento, o bien (ii) al suprimir toda composición deben subsistir partes simples. El primer caso es imposible, dado que si la composición es “una relación accidental de las sustancias sin la cual éstas, como seres subsistentes por sí, tienen que existir”, entonces “ningún compuesto podría consistir en sustancias” (*KrV*, B464). Al ser la composición una relación accidental, la expresión “sustancia compuesta”

constituiría de suyo una *contradictio termini*, dado que la substancia debe subsistir por sí. Como lo compuesto no puede ser considerado subsistente por sí, entonces deben ser consideradas subsistentes por sí sus partes componentes elementales. Kant afirma explícitamente, además, que este caso contradice el supuesto (*i.e.*, que sea imposible suprimir toda composición en el pensamiento), ya que si la composición es siempre pensada como una relación accidental, entonces debería ser posible suprimirla. Solo queda disponible el segundo caso, a saber, que al eliminar toda composición subsistan partes simples. De ello se sigue *inmediatamente* lo afirmado en la segunda parte de la tesis (ii), que las cosas del mundo (aquí Kant emplea la palabra *Dinge*) son *seres simples* [*einfache Wesen*] y que la composición es un estado *externo* a las mismas (*i.e.*, que *no hay nada más que lo simple, o lo que está compuesto por ello*).¹²

Examínese ahora la objeción de Bayle contra lo expresado en la tesis en la nota G (es interesante aquí destacar que la objeción será neutralizada por Kant mediante el idealismo trascendental en sendos comentarios a la segunda antinomia, a la tesis y a la antítesis). Bayle (1697: IV, 540) sostiene que

[es imposible o impensable que la extensión] esté compuesta por corpúsculos extensos e indivisibles, desde el momento que toda extensión, por pequeña que sea, posee un lado derecho y un lado izquierdo, un arriba y un abajo. Consiste, por lo tanto, en una reunión de cuerpos distintos; puedo negar del lado derecho lo que afirmo del lado izquierdo; ambos lados no están en el mismo lugar. Un cuerpo no puede estar en dos lugares a la vez y, en consecuencia, toda extensión que ocupe varios lugares en el espacio contiene varios cuerpos. También sé, y los atomistas no lo niegan, que debido a que dos átomos son dos seres, son separables el uno del otro. Concluyo de esto con gran certeza que debido a que el lado derecho de un átomo no

¹² Más adelante Kant utilizará la expresión *Elementarsubstanzen* para señalar que estas *cosas del mundo* nunca pueden ser completamente aisladas de la composición o estado de la conexión [*Zustände der Verbindung*] entre sí, ya que la razón debe pensarlas como los sujetos primeros de toda composición. Es interesante señalar aquí que la palabra *Ding* (*der Welt*) refiere exclusivamente a los *einfache Wesen*, es decir, a los seres simples (substancias en sentido estricto) y debe ser distinguida de la noción de substancia compuesta [*zusammengesetzte Substanz*]. Entonces, según la tesis, existirían substancias en sentido estricto [*Elementarsubstanzen* o *einfache Wesen*] que siempre son pensadas como sujetos primeros de la composición, y en este sentido, aunque la composición establezca una mera relación accidental entre ellas, nos permite suponer la existencia de substancias en un sentido derivado, las substancias compuestas. Lo único que puede ser denominado cosa es pues la substancia simple, a partir de la cual se compone todo lo demás. El defensor de la tesis supone inmediatamente la verdad de la misma, al haber demostrado la falsedad de la afirmación contraria, sin someter a prueba directamente el concepto de substancia simple.

es el mismo ser que el lado izquierdo, puede separarse de él. La indivisibilidad de un átomo es, por lo tanto, una fantasía.

Sabemos, gracias a la observación de Kant a la tesis, que la objeción bayleana no puede ser considerada definitiva: Bayle atribuye aquí a la unidad aleatoria de lo múltiple (un todo sustancial o *compositum*) las mismas propiedades que al espacio (*totum*), pero lo que es necesario en la intuición pura del espacio no puede ser considerado inmediatamente necesario para la comprensión del concepto del átomo, supuesto como elemento último de un compuesto. Ninguna parte del espacio es simple, pero el átomo no está pensado como parte del espacio, sino como parte de un todo sustancial. Kant parece referirse específicamente a este argumento en *KrV*, A438/B466: efectivamente, un átomo es pensado por meros conceptos del entendimiento puro y, por lo tanto, debe considerarse como parte de la composición (“la inferencia que va de lo compuesto a lo simple solo se aplica a cosas subsistentes por sí”). Pero si todavía no quiere verse aquí, en la observación a la tesis, una referencia indirecta al argumento bayleano precedente, considérese también, como haremos a continuación, lo señalado por Kant en los fundamentos de prueba de la antítesis: como podremos apreciar, Kant parece tener muy presente la letra del texto bayleano.

3. Reformulación crítica del único argumento bayleano en contra de la prueba matemática de la antítesis

3.1. Carácter vinculante del argumento bayleano en la formulación de la antítesis

El argumento bayleano mencionado hacia el final del apartado precedente es totalmente aceptado en la antítesis del segundo conflicto de la razón pura, pero no es debidamente refutado allí por Kant, sino en la sección 7 de la antinomia de la razón pura. Conviene sin embargo realizar una exposición del argumento general de la antítesis con antelación a realizar la comparación de los dos cuerpos textuales considerados. Como ocurría en la tesis, la antítesis consta de dos partes diferenciadas y el procedimiento es asimismo apagógico. Aunque no se emplea aquí la palabra *Substanz* y se niega la existencia de lo simple, no parece por ello negarse la existencia de cosas compuestas: (i) *ninguna cosa compuesta en el mundo consiste en partes simples*, y (ii) *en*

general no existe nada simple. En la formulación misma de la antítesis encontramos ya un punto de contacto con el argumento bayleano: la afirmación de que ninguna cosa compuesta consiste en partes simples implica de suyo que las partes componentes de las cosas compuestas sean, a su vez, compuestas, no reductibles a ulteriores partes elementales. De acuerdo con el procedimiento dialéctico empleado por Kant en la antinomia, el paso subsiguiente consiste en suponer lo contrario a lo afirmado en la primera parte de la antítesis, (i) que una cosa compuesta consiste en partes simples, y al hacerlo, Kant explica que el concepto de cosa [*Ding*] es pensado *como substancia* (véase la nota 12 del presente trabajo, el supuesto empleado aquí coincide en un todo con la conclusión de la prueba de la tesis). Acto seguido introduce la noción de espacio, completamente ausente en el contexto de la tesis, para mostrar el absurdo de este supuesto: “toda relación (*Verhältniss*), y por lo tanto toda composición (*Zusammensetzung*) a partir de substancias, solo es posible en el espacio” (*KrV*, B463). Ello implica que el compuesto [*Zusammengesetzt*] deba tener *tantas partes* como partes tiene el espacio que ocupa. Pero el espacio no consiste en partes simples, sino en espacios, a su vez subdivisibles en infinitos espacios ulteriores. La parte última de una substancia compuesta (lo simple) debería entonces ocupar un espacio. Pero todo lo que ocupa un espacio supone un múltiple cuyas partes constitutivas se encuentran unas fuera de las otras —por lo tanto, lo simple también supondría un múltiple— de modo que lo simple sería, a su vez, un compuesto. Pero afirmar que la parte última de una substancia compuesta, al ocupar un espacio, implica un múltiple cuyas partes “se encuentran las unas fuera de las otras” equivale a afirmar, como señalaba Bayle, que la parte última de una substancia compuesta, lo simple, posee un lado izquierdo y un lado derecho, un arriba y un abajo. Y aunque ello bastaría para mostrar que la tesis es contradictoria si se introduce la noción de espacio, Kant señala además que el simple sería de este modo un compuesto *real*, es decir, no un compuesto a partir de accidentes, sino a partir de substancias: sería un compuesto substancial (lo que resulta contradictorio).¹³

¹³ Debe destacarse que Kant no apela en esta primera parte de la prueba al concepto de *unendliche Teilbarkeit* (esto corresponde solo a la segunda parte de la prueba, referida a la segunda parte de la antítesis). Aquí la refutación no pretende demostrar que la cosa compuesta, *i.e.*, la substancia, es infinitamente divisible a la manera del espacio, sino que busca mostrar que lo simple, al ocupar un espacio, debe ser considerado como un compuesto substancial (lo que a las claras es contradictorio). Como el mismo Kant señala, “esta primera parte de la prueba solo separa el concepto de lo simple de la intuición del compuesto” (es decir, del concepto de un objeto dado en la intuición externa [*KrV*, B465]).

En lo que respecta a la segunda parte de la antítesis (ii), que no exista nada simple en el mundo significa que el concepto de lo simple no puede ser expuesto “en ninguna experiencia o percepción (*Wahrnehmung*), ni externa ni interna” (*KrV*, B465). Lo simple es una mera idea, cuya presunta realidad objetiva [*objektive Realität*] nunca puede ser expuesta en una experiencia posible. En ello la prueba de la antítesis es categórica: lo simple no tiene en la exposición de los fenómenos ni *Anwendung* ni *Gegenstand*. La única forma de admitir el concepto de lo simple sería en el caso de que la intuición empírica pudiera proporcionar un objeto que no suponga un múltiple cuyas partes se encuentren unas fuera de las otras y cuya unidad no sea un mero fruto del enlace. Pero en la percepción de un objeto ni siempre ni generalmente es inmediatamente constatable que el mismo comporte un múltiple, por lo que aunque no se caiga en la cuenta inmediatamente de este múltiple, no se puede inferir, a partir de la incapacidad para captarlo, la absoluta simplicidad del objeto percibido. Es decir, la absoluta simplicidad no puede ser derivada de percepción alguna.

3.2. Futilidad de la prueba matemática

Para Bayle, como para Kant, toda la confianza de quienes suponen la divisibilidad infinita de la extensión reside solamente en el carácter ‘matemático’ de la prueba (Bayle 1697: IV, 540). Esta confianza es sin embargo insuficiente, porque se basa meramente en la reducción *ad absurdum* de las tesis de los puntos matemáticos y físicos y prueban más de lo requerido:

[Zenón] basa [la imposibilidad del movimiento] en la imposibilidad de la existencia de la extensión [...]. Estoy dispuesto a creer que aquello que él pudo haber dicho en último término empleando las demostraciones geométricas puede ser refutado fácilmente por los mismos medios; pero creo firmemente que los argumentos tomados de los matemáticos para probar la divisibilidad infinita prueban demasiado. Porque o bien no prueban nada o bien prueban el infinito de cada una de sus partes (Bayle 1697: IV, 539).

El acuerdo general entre Kant y Bayle no se limita solo a una común apreciación negativa sobre el valor de la prueba matemática, sino también al empleo de un argumento fundamental que restringe el alcance de dicha prueba (argumento que Bayle menciona indirectamente en la nota F del

artículo mencionado, sin explicarlo en detalle). Bayle (1697: IV, 538-539) señala que Aristóteles, con el fin de demostrar que “un cuerpo infinitamente divisible [...] puede ser atravesado en un tiempo finito”, afirmaba que un cuerpo infinitamente divisible no es actual sino potencialmente infinito. Pero según Bayle sería ridículo [*moquer*] creer que la suposición de la infinita divisibilidad (aunque solo potencial) de la extensión sea condición suficiente para refutar las objeciones de Zenón a la existencia del movimiento, y ello porque

la continuidad de las partes no entra en conflicto con su diferenciación actual; en consecuencia, su infinitud actual no depende de la división; subsiste en la misma medida tanto en la cantidad continua como en la [cantidad] llamada ‘discreta’. Pero incluso si se admite esta infinitud potencial, que sería [posible] a través del infinito actual, no se pierde terreno alguno, dado que el movimiento es de la misma cualidad que la división (Bayle 1697: IV, 539).

Bayle no parece caer en la cuenta de que este es un buen argumento para suponer la incomprendibilidad de la tesis que postula la divisibilidad infinita de los cuerpos, lo que bien entendido representa una contundente puesta en tela de juicio de la prueba esgrimida por los matemáticos: si la serie de las partes constitutivas de un todo dado en el fenómeno, que solo pueden ser aprehendidas por medio de una síntesis sucesiva (*ratio cognoscendi*), constituye un infinito potencial, entonces sería imposible completar dicha síntesis en un tiempo finito, dado que el infinito potencial de la síntesis sucesiva supone necesariamente un infinito actual en la cosa (*ratio essendi*). Kant emplea precisamente este argumento en la sección 7 de la “Antinomia de la razón pura”, pero reformulándolo de manera fundamental: allí afirma que la serie de las partes constitutivas del fenómeno, las cuales solo pueden ser dadas por medio de la división de la síntesis regresiva, nunca es dada por completo, ni como actualmente infinita ni como finita. La cantidad de partes en un fenómeno dado, ya constituya una serie infinita o finita, siempre es potencial (*KrV*, A505/B533). Ello conlleva que la síntesis sucesiva no pueda completarse nunca en un tiempo finito, incluso en el caso de que la serie de las partes constitutivas del fenómeno fuese ella misma finita. Se comprende ahora por qué Kant afirma en la sección 5 de la “Antinomia de la razón pura” que el *regressus* de la división siempre es demasiado grande o demasiado pequeño para la idea de lo incondicionado. Dado que la serie incondicionada

nunca es dada actualmente en el *regressus*, si un cuerpo consta de partes infinitas, el *regressus* de la división es demasiado grande para su concepto, y se puede decir lo contrario si la división del espacio culmina en uno de sus componentes simples: el *regressus* de la división es demasiado pequeño para su concepto, porque este miembro admite un *regressus* potencial a partes ulteriores contenidas en él.

4. Observaciones finales

En el presente trabajo hemos proporcionado, mediante el análisis comparativo del artículo “Zenón de Elea” del diccionario de Bayle y de la antinomia de la razón pura de Kant, elementos de prueba que permitieron determinar de manera clara la influencia del pensamiento del filósofo francés en la consideración de un problema capital de la filosofía crítica. Hemos mostrado, en primer lugar, que la estructura argumentativa de la segunda antinomia guarda un paralelismo notable con la caracterización de Bayle del problema de la extensión; en segundo lugar, que Kant no solo reformula algunos de los argumentos bayleanos, sino que en ocasiones los reproduce directamente; y, en tercer lugar, que Bayle ofrece una solución lógica al problema de la extensión que puede ser considerado un antecedente directo de la resolución lógica de la antinomia kantiana. Dicho esto, es pertinente señalar aquí que la influencia de Bayle en la presentación del argumento kantiano no solo se constata en las coincidencias textuales halladas en la comparación de ambos autores considerados, sino ya en la actitud general que Bayle asume en su *Dictionnaire*. Como ya señala Cassirer (1922: 585-601) en *Das Erkenntnisproblem* —sin establecer una relación explícita con el criticismo— lo más valioso y original de Pierre Bayle consistió en haber sido el primer filósofo moderno en reconocer el valor de las antinomias para llevar a cabo una fundamentación del idealismo. Y aunque en términos kantianos Bayle debe ser considerado un idealista empírico, es decir, alguien que sostiene que solo podemos alcanzar un cierto conocimiento indirecto a través de nuestras representaciones debido a que carecemos de un criterio de validez para pronunciarnos sobre la existencia de los objetos exteriores, su escepticismo, dirigido contra la presunción de una existencia absoluta de las cosas, sienta bases sólidas para llevar a cabo una crítica del concepto de cosa en sí misma. No he intentado aquí sin embargo llevar adelante una valoración general del pensamiento de Pierre Bayle, sino simplemente alcanzar el objetivo más

modesto de determinar el alcance de su influencia en la construcción de la segunda antinomia en base a la evidencia textual contrastable. Por medio de la comparación de la nota G y de un breve pasaje de la nota F del artículo “Zenón de Elea” del diccionario de Pierre Bayle con las secciones 2, 5 y 7 de la antinomia de la *KrV* se ha podido constatar que Kant no solo dialoga con los argumentos bayleanos, sino que de hecho se vale directamente de ellos. Bayle, a través de su peculiar presentación del argumento contra la existencia de la extensión, no solo ofrece una primera solución lógica al problema de la antinomia, sino que proporciona argumentos que resultarán centrales en la elaboración y resolución del segundo conflicto cosmológico, tanto en lo que respecta a las pruebas de la tesis y la antítesis como en lo que respecta a los reparos de las observaciones ulteriores.

El hecho de que Bayle presente el argumento en la forma de un trilema, sin ser una diferencia irrelevante, no hace mella en la afinidad estructural con el modelo kantiano. De hecho, la estructura del dilema en la segunda antinomia no obsta para que tanto tesis como antítesis supongan la posibilidad de la composición que depende, a su vez, del principio de la divisibilidad [*Teilbarkeit*] y por lo tanto del concepto de extensión [*Ausdehnung*], concepto fundamental de la prueba ofrecida por Pierre Bayle. En virtud de que la *Ausdehnung* es una cualidad del espacio y que, por medio del concepto de *Teilbarkeit*, está presupuesta tanto en la tesis como en la antítesis, es imposible determinar si existen partes elementales de la materia o no. Como Kant ya señalaba en la *Dissertatio* de 1770, con antelación a la resolución definitiva de la segunda antinomia, el proceso de división en una extensión dada nunca puede ser completado: lo simple es una parte *que no es un todo*, es “lo que queda después de la supresión (*remotio*)” de lo que es compuesto [*compositum*]. La composición [*compositio*] solo puede ser anulada por medio del *regressus* del todo dado a la totalidad de sus partes posibles, *i.e.*, por disección. Esta disección no puede sin embargo completarse en un tiempo finito (*MSI* § 1, AA 02: 387-389).

A falta de mayor evidencia textual, no me he atrevido en el presente trabajo a sugerir un compromiso aún mayor del pensamiento bayleano en la construcción del problema de la antinomia. Sin embargo, el análisis comparativo llevado a cabo brinda elementos que podrían sugerir que Bayle no solo habría ofrecido ya una resolución lógica al problema de la antinomia, sino también una clave fundamental para su resolución transcendental: en

efecto, no solo debe rechazarse la conclusión del trilema bayleano en virtud de que la contradicción entre las afirmaciones en disputa es meramente aparente y las tres son igualmente falsas (base para la resolución lógica), sino en virtud de que las tres presuponen una misma condición inadmisibile (base para la resolución trascendental), a saber, la existencia de la extensión. Del mismo modo, la resolución trascendental de la antinomia conlleva el reconocer una misma condición inadmisibile para la tesis y para la antítesis, que en el caso de la segunda antinomia consiste en suponer un *compositum* dado con independencia de las condiciones de la intuición. La resolución trascendental de la antinomia supone sin embargo la formulación de la idealidad trascendental de los objetos de la experiencia, mientras que el escepticismo bayleano, al argumentar en contra del concepto de extensión, niega por el contrario la realidad del espacio, y con ello la condición formal misma de dichos objetos en tanto fenómenos. En este sentido, no es irrelevante la diferencia de *contenido* que existe entre ambos autores en lo que respecta a lo que debe ser considerado una condición inadmisibile, y la resolución trascendental de las antinomias, aun cuando pueda suponer un antecedente en la reflexión bayleana, necesariamente debe ser considerada una respuesta taxativa en contra de sus conclusiones.

Referencias

BAYLE, P.: “Zenon d’Elée”, en *Dictionnaire historique et critique*, vol. 4, Rotterdam, Reinier Leers, 1697.

_____: *Projet et fragmens d’un dictionnaire critique*, Rotterdam, Reinier Leers, 1692.

BOEHM, O.: *Kant’s Critique of Spinoza*, Oxford/Nueva York, Oxford University Press, 2014.

BOLTON, M.: “Locke and Pyrrhonism: The Doctrine of Primary and Secondary Qualities”, en BURNYEAT, M. F.: *The skeptical tradition*, Berkeley/Los Ángeles/Londres, University of California Press, 1983, 353-375.

BROCHARD, V.: “La Academia nueva”, en *Los escépticos griegos*, Buenos Aires, Losada, 2005, 113-265.

CASSIRER, E.: “Der Ausgang der Cartesischen Philosophie – Bayle”, en *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, vol. 1, Berlín, Bruno Cassirer, 1922.

de Vleeschauwer, H. J.: “Les antinomies kantiennes et la clavis universalis d’Arthur Collier”, *Mind* 47, 187 (1938) 303-320.

_____ : “Chapter I: The Preparation of the Critical Synthesis”, en *The Development of Kantian Thought*, Toronto, Thomas Nelson and Sons, 1962a, 1-61.

_____ : “Chapter II: The Structure of the Critical Synthesis”, en *The Development of Kantian Thought*, Toronto, Thomas Nelson and Sons, 1962b, 62-88.

ENGELHARD, K.: *Das Einfache und die Materie. Untersuchungen zu Kants Antinomie der Teilung*, Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter, 2005.

FERRARI, J.: “Les références à Bayle, explicites ou probables, contenues dans l’oeuvre de Kant”, en *Les sources françaises de la philosophie de Kant*, París, Klincksieck, 1979, 267-270.

FUNKE, G.; MALTER, R.: “Der transzendente Idealismus als Schlüssel zur Auflösung der ersten und der zweiten Antinomie”, en PATT, W.: *Transzendentaler Idealismus. Kants Lehre von der Subjektivität der Anschauung in der Dissertation von 1770 und in der Kritik der reinen Vernunft*, Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter, 1987, 245-314.

GARDELLA, M.: *Eristica. Génesis y desarrollo de un fenómeno difuso*. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 2017.

HEIMSOETH, H.: *Atom, Seele, Monade: historische Ursprünge und Hintergründe von Kants Antinomie der Teilung*, Wiesbaden, Steiner, 1960.

HUME, D.: “Of the ideas of space and time”, en *A Treatise of Human Nature*, vol. 1, Selby-Bigge, Oxford, Clarendon Press, 1985.

JUNQUEIRA SMITH, P.: “Hume y el escepticismo”, *Signos Filosóficos* 9, 18 (2007) 105-126.

_____ : “La Critique de la raison pure face aux scepticismes cartésien, baylien et humien”, *Dialogue* 47 (2008) 463-500.

KANT, I.: *Gesammelte Schriften*, vols. II-IV, XII, XVI y XXIV, Berlín, Walter de Gruyter, 1968ss.

KEMP SMITH, N.: “Appendices to Chapter XIV (A, B und C)”, en *The philosophy of David Hume. A critical study of its origins and central doctrines*, Bombay/Calcutta/Madras, Macmillan & Co, 1941, 291-338.

KREIMENDAHL, L.: *Kant – der Durchbruch von 1769*, Köln, Jürgen Dinter, 1990.

KUEHN, M.: “Kant’s Conception of Hume’s Problem”, *Journal of the History of Philosophy* 21, 2 (1983) 175-193.

LOCKE, J.: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, vol. 1, Madrid, Editora Nacional, 1980.

MOLEDO, F.: “El despertar del sueño dogmático”, en *Los años silenciosos de Kant*, Buenos Aires, Prometeo, 2014, 25-48.

PÁEZ, A.: “Bayle, Hume y los molinos de viento”, *Ideas y Valores* 49, 113 (2000) 29-44.

TORRETI, R.: “La subjetividad del espacio objetivo”, en *Variedad en la Razón*, Puerto Rico, Universidad de Puerto Rico, 1992, 47-52.

VAN CLEVE, J.: “Reflections on Kant’s Second Antimony”, *Synthese* 47, 3 (1981) 481-494.

La actualidad de la distinción entre fenómeno y cosa en sí para la fenomenología – Los diferentes significados de la cosa en sí en Kant y Husserl

IRENE BREUER¹

Resumen

Tanto Kant como Husserl fundamentan su filosofía en la distinción entre las cosas tal como son en sí mismas y el fenómeno. Pero mientras que en Kant esta distinción reposa en las facultades respectivas y en la función mediadora de la imaginación, para Husserl ella es una función del proceso de percepción mismo. En cuanto a la cosa en sí, cuyo principal sentido es en Kant el de noúmeno o ente inteligible, para Husserl es primeramente el ideal de la dación adecuada de una realidad particular de la cosa. El artículo desarrollará la reformulación crítica de Husserl tomando como eje los diferentes significados de la cosa en sí en ambos autores.

Palabras clave: Husserl, Kant, cosa en sí, fenómeno, constitución, ideas, idealización

The relevance of the distinction between phenomenon and thing-in-itself for phenomenology - The different meanings of the thing-in-itself in Kant and Husserl

Abstract

Kant's and Husserl's philosophies both ground on the distinction between the things in themselves and the phenomenon. While for Kant, this distinction rests in the respective faculties and the mediating function of imagination, for Husserl it is a function of the perceptual process itself. Concerning the thing in itself, its main sense for Kant is that of noumenon or intelligible being, while for Husserl it is

¹ Bergische Universität Wuppertal. Contacto: ibreuer@hotmail.com.

La presente contribución, que desarrolla en forma más extensa y detallada un estudio inicial (véase Breuer 2018), ha sido inicialmente presentada en el *IV Congreso internacional de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española (SEKLE)*, organizada bajo el tema de “La actualidad de la *Crítica de la razón pura*” y que tuvo lugar en Valencia en octubre de 2018. Posteriormente, en junio de 2019, fue presentada en Buenos Aires, en el marco del Ciclo de Conferencias 2019 organizado por el *Grupo de Estudios Kantianos*. Quisiera expresar mi profundo agradecimiento al Prof. Dr. Jacinto Rivera de Rosales y al Prof. Dr. Mario Caimi por sus valiosos comentarios, que han contribuido decisivamente al esclarecimiento de los argumentos kantianos. También deseo agradecer al Dr. Hernán Pringe y a la Dra. Luciana Martínez por la organización de la conferencia en Buenos Aires y al Dr. Matías Oroño por el enriquecedor diálogo y sus indicaciones bibliográficas. No por último agradezco al/a la revisor/a de esta contribución por sus ajustados comentarios.

mainly the ideal of the adequate givenness of a particular reality of the thing. This contribution aims at developing Husserl's critical reformulation of Kant's thing in itself by analysing its different senses and interpretations at both authors.

Keywords: Husserl, Kant, thing in itself, phenomenon, constitution, ideas, idealization

1. Introducción

El proceso de constitución en Husserl está regido por teleologías constitutivas, a través de las cuales se regula el desarrollo de la intuición. Este está regulado y conducido por ideas, ya sea del espacio, de la cosa, del tiempo o del mundo. En su reformulación crítica de la cosa en sí kantiana, Husserl la concibe como el ideal de la dación adecuada de una realidad particular de la cosa, que regula el progreso de intuición de la misma. Esta idea abre un horizonte, hacia donde el progreso de la intuición se extiende en tanto un continuo de apariciones infinito. Esta concepción de la cosa pone en cuestión la distinción kantiana entre aparición [*Erscheinung*] y cosa en sí, ya que para Kant esta diferencia radica en nuestras facultades de sensibilidad y entendimiento. La constitución requiere por ello la mediación de la imaginación; en Husserl, por el contrario, esta diferencia es remitida a la función misma del proceso perceptivo. En lo que respecta a la cosa en sí, esta está dada —como en Kant— en tanto una idea que cumple una función regulativa en la experiencia. Fue precisamente Kant quien reconoció la necesidad de una regla para las intuiciones. Husserl retoma este concepto kantiano y lo reformula, por un lado, subsumiéndolo a las experiencias subjetivo-relativas particulares, por el otro, refiriéndolo a una cosa individual en su unicidad. Sin embargo, el *telos* del proceso perceptivo no es la dación adecuada de la cosa, imposible de alcanzar en la experiencia mundana, sino la dación óptima de la cosa que satisfaga nuestros intereses. La apelación a la experiencia se expresa claramente en

el principio de todos los principios: que toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda originariamente (por decirlo así, en su realidad corpórea) en la

‘intuición’, hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da (Husserl 1992: 58).

Algo se me aparece siempre ‘en tanto’, o ‘como’ algo, como él mismo, como imagen, como fantasía: esta manera de su aparición, el particular ‘como’, es lo que le da a la cosa su sentido. Este algo en tanto ‘algo’ nos remite a la formulación aristotélica del ‘ente en cuanto ente’, pero también a la determinación del conocimiento ‘transcendental’ de Kant, que “se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*” (*KrV*, A12/B25). Este ‘en cuanto’ no solo mienta la manera en que algo es interpretado y entendido, sino la manera en que algo es puesto en evidencia y expresado. El sentido que pueda tener este algo debe ser explicitado en un retroceso a las experiencias y vivencias en que este algo se da. Por ello, comenzaremos con la explicitación del proceso de constitución en Husserl.

2. El proceso de constitución en Husserl

Toda percepción se desarrolla de forma perspectivica y remite a una infinidad de otras posibles apariciones del mismo objeto. El proceso de experiencia en Husserl se caracteriza por ser un continuo “ilimitado” (Husserl 1992: 342) de apariciones de la cosa. Ya en *La cosa y el espacio [Ding und Raum]* de 1907 afirma Husserl que en la experiencia no tenemos jamás ante nosotros una cosa totalmente terminada. Se necesita una regla, un conjunto de remisiones, que guíe el proceso de constitución o dación de sentido de la cosa en la experiencia. Fue Kant el que vio la necesidad de una regla que sometiera a la diversidad de las representaciones a “condiciones” para hacer posible la unidad de la apercepción, es decir, una “regla para las intuiciones”. Con ella él plantea la necesidad de que los caracteres variados, es decir, las cualidades de las cosas, por ejemplo, “la representación de la extensión”, la “impenetrabilidad, la forma”, etc. sean unidas por un concepto (*KrV*, A106). Husserl interpreta este conjunto de remisiones como un juego entre intención y cumplimiento que genera a su vez un significado (o un concepto en el sentido kantiano).

En este contexto, Husserl distingue entre intuiciones sensibles e intuiciones categoriales. Una intuición categorial es un acto intencional que

está fundado en la intuición sensible, en el que no solo los elementos significativos correspondientes sino los significados categorialmente formados se satisfacen o llenan. No se trata de una unión sintética de elementos intuitivos y categoriales, como en Kant, sino de una relación de fundamentación (Husserl 1984b: 661), donde lo sensible cumple el rol de fundamento de las categorías. Las categorías se llenan o cumplen dentro del proceso de percepción mismo (Husserl 1984b: 671; véase Breuer 2015: 232-237) y, por ende, como destaca László Tengelyi (2009: 110), no requieren la síntesis de una facultad mediadora, como en Kant. Esta ruptura con Kant, aclara Tengelyi, se debe a su nueva concepción del origen de las categorías. Mientras que para Kant los conceptos no deben ser buscados “en los sentidos sino en la naturaleza misma del entendimiento puro” [“nicht in den Sinnen, sondern in der Natur selber des reinen Verstandes”], es decir, no como “innatos” [“angeborene”], sino como conceptos “ganados” [“erworben(e)”] de las acciones (*MSI* § 8, AA 02: 37-39, a. trad.), Husserl mantiene, en cambio, que el origen de las categorías no se encuentra en la “reflexión sobre los juicios” [“Reflexion auf Urteile”], o sea, no en la “reflexión sobre ciertos actos psíquicos, por ende, en el ámbito del sentido interno, de la ‘percepción interna’” [“Reflexion auf gewisse psychische Akte, also im Gebiete des inneren Sinnes, der ‘inneren Wahrnehmung’”] (Husserl 1984b: 669, a. trad.), sino en el cumplimiento o compleción de los juicios o actos intencionales en la percepción misma. A diferencia de Kant, Husserl afirma que el objeto “no es meramente pensado, sino justamente intuido, es decir percibido” [“nicht bloß gedacht, sondern eben angeschaut bzw. wahrgenommen”] (Husserl 1984b: 671, a. trad.). Se trata entonces de una serie de avances en el cumplimiento o *Erfüllung*, que apuntan a formas de unidad en tanto *telos* del proceso (Husserl 1973b: 108).

¿En qué consiste esta serie de avances en el cumplimiento? Durante el desarrollo de la experiencia, en la cual las diferentes adumbraciones o vistas de la cosa se unen de forma continua, pueden siempre aparecer nuevas características, ya que en cada paso se realiza una selección “a partir de una infinidad de series de posibilidades, previamente con los mismos derechos” [“vordem gleichberechtigten Unendlichkeit von Möglichkeitsreihen”] (Husserl 2002: 194, a. trad.). Como cada aparición no solo se da en una perspectiva, sino que remite a otras posibles apariciones del objeto que pueden conducir a una determinación diferente del mismo (Husserl 2002: 199), la percepción del objeto es siempre inadecuada (Husserl 1973b: 114).

Este cumplimiento es sin embargo la meta a la que tiende la percepción. Esta “teleología [...] domina” [“diese Teleologie [...] durchherrscht”] la serie perceptiva completa (Husserl 1973b: 103, a. trad.), y posibilita así el conjunto de remisiones entre las diferentes vistas de una y la misma cosa. Una visión total del objeto es imposible para nosotros, debido a que por un lado, solo nos es dado una adumbración, *i.e.*, un aspecto parcial en la percepción, y por el otro, en el paso entre una adumbración y la siguiente no solo se produce una ampliación de la vista de la cosa, sino también una cancelación de otros aspectos: “Enriquecimiento por un lado va acompañado por empobrecimiento por el otro” [“Bereicherung auf der einen Seite geht mit Verarmung auf der anderen Hand in Hand”], concluye Husserl (1973b: 114s., a. trad.). Por ello no solo es imposible alcanzar la meta de una dación absoluta, de una determinación completa en el proceso perceptivo, recalca Husserl tanto en *Ding und Raum* de 1907 (1973b: 136) como en la reelaboración de los textos de la *VI Investigación Lógica* de 1913 (2002: 194), sino que este solo puede producir una síntesis incompleta del objeto. Sin embargo, la síntesis de las adumbraciones individuales puede producir la identidad de la cosa, porque las adumbraciones tienen la misma relación intencional desde el comienzo del proceso. A diferencia de Kant, Husserl no concibe las intuiciones como una multiplicidad ofrecida por la sensibilidad, cuya síntesis es producida *a priori* por la síntesis de aprehensión y que está contenida en una representación (*KrV*, A100), sino como resultado de la captación o aprehensión intencional de los aspectos parciales. Como destaca Tengelyi (2007: 62), Husserl no deduce esta apercepción de la aplicación de un concepto a la percepción, sino que la considera como una función de la percepción misma.

En sus escritos tempranos, Husserl intenta salvar la inadecuación de la percepción descrita a través de la postulación de un espíritu infinito y absoluto. Según *Ding und Raum*, la percepción inadecuada remite a la posibilidad de una percepción adecuada en tanto un “ideal inalcanzable para nosotros” [“für uns unerreichbares Ideal”], pero no para un “intelecto infinitamente perfecto” [“unendlich vollkommenen Intellekt”] (Husserl 1973b: 117), que no solo podría poseer una visión “omniabarcante” [“allseitiges”] del objeto, sino también una aparición plena del mismo “como es en sí mismo” [“wie er in sich selbst ist”] (Husserl 1973b: 115s., a. trad.). Como acertadamente observa Tengelyi (2007: 82, a. trad.), “se confunde la totalidad de los aspectos parciales con un aspecto total, la totalidad de todas

las visiones unilaterales con una visión omniabarcante, que cuando menos un ser infinito podría abarcar de una vez” [“vermengt (man) die *Totalität der partiellen Aspekte* mit einem *Totalaspekt*, die *Gesamtheit aller einseitigen Anblicke* mit einem *allseitigen Anblick*, den zumindest ein unendliches Wesen auf *einmal* umfassen könnte”]. Solo un ser infinito y eterno podría realizar una síntesis de un proceso de determinación igualmente infinito y resumir en cada fase de él una infinita variedad de adumbraciones, que podrían contradecirse mutuamente. Ambas afirmaciones contienen sin embargo una contradicción: la primera tarea sería llevada a cabo al final de una síntesis sucesiva, es decir, después de un proceso temporal pero infinito, lo que según *Ideas I* de 1912 conduciría al “contrasentido de una infinitud finita” (Husserl 1992: 342), mientras que la segunda implicaría el contrasentido de que adumbraciones contradictorias pudieran producir un objeto en su unidad (Tengelyi 2007: 83). Por ello, Husserl (1992: 342) concluye: “La Idea de una infinitud motivada esencialmente no es ella misma una infinitud; la evidencia intelectual de que esta infinitud no puede por principio darse no excluye, sino que más bien requiere el darse con evidencia intelectual la *Idea* de esta infinitud”.

3. Husserl: La cosa en el sentido kantiano

Como hemos visto, en *Ideas I* de 1912 y en la reelaboración de la *VI Investigación Lógica* de 1913, Husserl concibe este *telos* del proceso como una “idea” [“Idee”] de una “infinita totalidad” [“unendlichen Gesamtheit”], que es para nosotros inadecuadamente evidente pero “inteligible” [“einsehbar”] (Husserl 2002: 198s., a. trad.). Pero ¿cómo debe concebirse esta idea? El primer paso consiste en el reconocimiento de que ningún tipo de percepción, ni aun la divina, puede captar la totalidad de la cosa espacial, como aclara Rudolf Bernet (2004a: 128s; véase Husserl 1992: 329s). La imposibilidad real de una intuición sensible completa y adecuada de la cosa se corresponde con la posibilidad de una anticipación inadecuada de esta intuición, es decir, “un darse en forma de una idea” (Husserl 1992: 343). El segundo paso consiste en separar esta idea del proceso infinito en el cual se determina de forma continua y en un mismo sentido, como aclara Bernet (2004b: 160; véase Husserl 2002: 198). En palabras de Husserl (1992: 342):

Pero como 'Idea' (en sentido kantiano) está, sin embargo, diseñado el darse completamente – como un sistema, de tipo esencialmente absolutamente determinado, de procesos sin fin de aparecer continuamente, o bien, como campo de estos procesos, un continuo de apareceres determinado a priori, con distintas pero determinadas dimensiones y regido por firmes leyes esenciales.

De esta forma, Husserl concibe a esta idea de la cosa como una “regla a priori” inteligible “para las infinitudes, justamente sometidas a leyes, de las experiencias inadecuadas” (1992: 343), que se extrapola a partir de los horizontes de la experiencia. Ella es el ideal de la dación adecuada de la cosa, es decir, la idea de un “continuo infinito”, que preside el proceso de determinación (Husserl 1992: 342). Como destaca Roberto Walton, mientras que la noción de inadecuación se corresponde con la idea del “horizonte inherente a una experiencia incompleta” que depende de las percepciones particulares, la adecuación se relaciona “con la idea de la impleción total” (Walton 2015: 444), que no mienta empero una única percepción total, sino un ideal formado por la totalidad de la serie de percepciones inadecuadas que conforman la serie de aproximación. La infinidad de posibilidades de dación de la cosa “es la condición de esta idea y esta resulta de una extrapolación a partir del progresivo desenvolvimiento de los horizontes” (Walton 2015: 445). De esta infinitud la “experiencia actual” [“aktuelle Erfahrung”] recorta la “única realidad de una cosa, de la cosa ‘en sí’ completamente determinada” [“einzige Wirklichkeit ‘des Dings’, des ‘an sich’ völlig bestimmten”]. La realidad de una cosa no debe ser confundida con la cosa real y transcendente ni tampoco con su esencia. Esta realidad es el “momento de ser” [“Seinsmoment”] de una cosa esencialmente idéntica que fue percibida en la experiencia y “que está dada de forma idéntica a lo real mismo” [“ist genauso gegeben wie das Wirkliche selbst”] (Husserl 2002: 198s., a. trad.). Husserl (2002: 197, a. trad.) la define así:

La realidad de una cosa [es] una idea en el sentido kantiano, correlato de la ‘idea’ de un ‘cierto’ recorrido de la percepción, que no está completamente determinado con anticipación, sino que más bien es infinitamente ambiguo, que es ampliable en lo infinito y que, a excepción del comienzo dado, está predeterminado de acuerdo con un tipo.²

² “Wirklichkeit eines Dinges (als) eine ‘Idee’ im Kant’schem Sinn, Korrelat der ‘Idee’ eines ‘gewissen’, aber im voraus nie vollbestimmten, vielmehr unendlich vieldeutigen Wahrnehmungsverlaufs, eines ins

Si bien Husserl emplea aquí una terminología kantiana, el ‘en-sí’ es referido a las correspondientes experiencias relativas del sujeto. Con el ser ‘en-sí’ de la cosa se mienta lo que la cosa realmente es. La idea en sentido kantiano no es una esencia, sino la idea de una cierta realidad particular de la cosa que guía el proceso perceptivo. Es el ideal de la dación adecuada de la cosa en su realidad particular, un ideal que es inalcanzable, a pesar de que forma parte del horizonte en el cual se inscriben las experiencias actuales de la cosa real, como recalca Bernet (2004b: 161). La cosa en este sentido de la palabra no es idéntica con el objeto en tanto real e incompleto, el que, de manera similar al objeto fenoménico en Kant, nunca puede estar dado de forma completa en la experiencia (véase Bernet 2004a: 130; 2004b: 161). De aquí se desprende que la realidad de la cosa solamente puede ser determinada en la experiencia actual de la cosa, es decir, *a posteriori*, mientras que la posibilidad de un proceso de cumplimiento según la regla de un tipo ideal intelectual —la cosa en sí— está dada *a priori*.

Esta idea es entonces el ideal de la dación completa de la cosa, es una anticipación. Con ello no se mienta una visión totalizante de la cosa, sino un conocimiento [*Erkenntnis*] abarcante de la cosa que se realiza paulatinamente en el progreso infinito de la percepción.

Husserl concibe esta totalidad como un continuo de adumbraciones, formado por la infinidad universal de los aspectos parciales de la “misma x” que se determina “continua —y coherentemente [...] ‘de manera más precisa’ y ‘nunca de otra manera’” (Husserl 1992: 342) en el proceso. Esta idea posee una función regulativa en la experiencia. Como aclara Walton, “esta función regulativa debe ser adoptada como una máxima subjetiva” porque solo gracias a ello es posible comparar conocimientos y garantizar su corrección (2015: 446). Ella no solo tiene una finalidad, sino un objeto: aunque este continuo infinito no puede ser dado jamás en la experiencia, “la Idea de este continuo y la Idea [anticipada] del darse completamente diseñada por medio de él – [están dadas] con la evidencia intelectual con que puede ser evidente intelectualmente una ‘Idea’, significando por su esencia *un tipo particular de evidencia intelectual*” [“die Idee dieses Kontinuums und die Idee der durch dasselbe vorgebildeten vollkommenen Gegebenheit”] (Husserl 1992: 342, a. trad.). Se trata de una “evidencia de acercamiento” [“Evidenz der

Unendliche erweiterungsfähigen und von dem gegebenen Anfang abgesehen, nur einem Typus nach festgelegten”.

Annäherung”] a una idea que “permanece inalcanzable” [“unerreicht bleibt”] y con ello “una evidencia del ser de esta idea – en tanto idea” [“Evidenz vom Sein dieser Idee – als Idee”] (Husserl 1959: 34, a. trad.). De forma adecuada se da solamente la serie en su conjunto, ya que las distintas percepciones inadecuadas que conforman el “proceso de aproximación de evidencias relativas” [“Steigerungsprozeß relativer Evidenzen”] (Husserl 1959: 34, a. trad.) se complementan unas a otras. Este ideal se da como “una intuición de un tipo único” [“ganz einzigartige(n) Intuition, also auch Evidenz”] (Husserl 2002, 198s., a. trad.). La idea de un continuo infinito en tanto “multiplicidades ‘abiertas’” [“‘offene’ Vielheiten”] (Husserl 2002: 199, a. trad.) excluye la posibilidad de una intuición adecuada, por ende, la evidencia de este infinito puede ser solo aquella de una intuición inadecuada. Esta idea del infinito está dada por un lado con evidencia intelectual en la intuición categorial del tipo de unión colectiva o intuición de conjunto y, por el otro, de forma inadecuada en la percepción. En virtud de que esta idea reguladora predelinea la dación completa de lo parcialmente percibido, ella motiva la apertura de los horizontes, regula los campos de la experiencia posible y permite alcanzar un grado de coherencia de los conocimientos progresivamente mayor (Walton 2015: 446). En este sentido, como destaca Tengelyi (2007: 78; véase Husserl 2002: 199s.), Husserl concibe no solo al mundo sino a la cosa misma como una infinita totalidad de adumbraciones.

Como hemos mencionado, a diferencia de Kant (*KrV*, A250-251/B 307-308), lo dado en forma espacial es accesible solo por medio de una síntesis sucesiva de sus aspectos parciales, aun para un ser infinito. Esto se debe a que en el paso de una aparición a otra algunos aspectos de la cosa se amplían visualmente mientras otros desaparecen del campo perceptivo, como se mencionó anteriormente (Husserl 1973b: 114s.). De esto resulta que la limitación de la forma de dación de la cosa no se debe a la función de una capacidad determinada como en Kant, sino que resulta del funcionamiento mismo del proceso de experiencia. Por ende, la cosa en sí no solo actúa como regla y *telos* del proceso, sino también como criterio de selección de las posibles apariciones de la cosa. Es que la idea en sentido kantiano de Husserl no tiene que ver con una totalidad absoluta, sino que se refiere a una totalidad ilimitada, que está articulada internamente. Ella provee una síntesis sucesiva pero siempre incompleta del objeto, ya que este se articula en un horizonte de determinaciones futuras.

4. El Noúmenon

La concepción de la cosa particular como una infinitud del continuo en todas direcciones pone en cuestión la diferenciación kantiana entre fenómeno y cosa en sí. Kant justifica el concepto de la cosa en sí, del noúmenon, con el argumento de que la misma cosa que percibimos de la manera en que se nos aparece debe ser aprehendida también bajo la forma en que es pensada:

El concepto de noúmeno, es decir, el de una cosa que ha de ser pensada (solo mediante un entendimiento puro) como cosa en sí misma, y no como objeto de los sentidos, no es en absoluto contradictorio. En efecto, no se puede afirmar que la sensibilidad sea la única clase de intuición sensible (*KrV*, A254/B310).³

Ya que “el *entendimiento* y la *sensibilidad* [...] solo pueden determinar objetos si actúan *conjuntamente*” (*KrV*, A258-259/B314-315) y estos solo nos pueden ser dados “por la sensibilidad”, los “objetos en tanto no dados en la sensibilidad” son concebidos por Kant como cosas en sí y calificados como incognoscibles, como destaca Manfred Baum (1986: 43; véase *KrV*, A250-251/B 307-308). Por ende, el “concepto de noúmeno no es más que un *concepto límite* destinado a poner coto a las pretensiones de la sensibilidad” (*KrV*, A255/B311). Se debe distinguir aquí, como señala Jacinto Rivera de Rosales (en comunicación personal con la autora del 12 de enero de 2018), el sentido positivo del negativo del noúmeno. Mientras que el positivo indica que habría objetos o mundo creado por un Dios poseedor de un entendimiento intuitivo, el negativo en tanto concepto límite [*Grenzbegriff*] implica que nuestro entendimiento está limitado a interpretar o sintetizar esos objetos, sin ser capaz de crearlos. Pero con esta distinción el entendimiento se impone a sí mismo el límite de no poder tener conocimiento categorial de las cosas en sí y de pensarlas solamente “bajo el nombre de un algo desconocido” (*KrV*, A125-126/B312). Una cosa en sí, como aclara Baum (1991: 71, a. trad.), es “por definición una cosa que tal como está conformada podría ser objeto de conocimiento del entendimiento puro, si este pudiera intuir” [“Ein Ding an sich aber ist per definitionem ein Ding, das es so wie es

³ Aquí conviene aclarar, siguiendo a Rivera de Rosales en una comunicación personal del 12 de enero de 2018 a la autora, que el noúmeno es el objeto de un entendimiento intuitivo que crea su propio objeto, lo cual sería el caso de un dios creador. Las cosas en sí de la Estética Trascendental serían noúmenos si consideramos que el mundo ha sido creado por un Dios.

beschaffen ist, durch ‘den puren Verstand’ (AA IV 286) erkannt werden würde, wenn dieser nur anschauen könnte”], como lo hace el entendimiento divino. Una cosa en sí es “una cosa del entendimiento, de la cual yo asumo que, así como es por sí, puede ser conocido por un entendimiento capaz de ello” [“Ein Ding an sich ist [...] ein Verstandesding, von dem ich annehme, daß es so, wie es für sich ist, durch einen dazu tauglichen Verstand erkannt werden kann”]. Esto implica a su vez “que algo que no se deja pensar sin contradicción en un concepto, no puede ser una cosa posible ni tampoco una cosa en sí o cosa del entendimiento. La contradicción en el concepto de cada cosa anula también la posibilidad de esta cosa misma” [“Das heißt aber auch umgekehrt, daß etwas, was sich nicht durch einen Begriff widerspruchlos denken läßt, kein mögliches Ding und also kein Ding an sich oder Verstandesding sein kann. Der Widerspruch im Begriff eines jeden Dinges hebt auch die Möglichkeit dieses Dinges selbst auf”]. Para Husserl (1972: 415, a. trad.) esta imposibilidad de la contradicción se da ya en el fundamento de la experiencia: “Sobre el suelo de la unidad de la experiencia, de la manera en que está anticipado ya con cada uno de los objetos de la experiencia, debe reinar la concordancia y cualquier contradicción está excluida, es decir, ella conduce a cancelación” [“auf dem Boden einer Einheit der Erfahrung, wie er mit jedem einzelnen Gegenstand der Erfahrung bereits vorgezeichnet ist, muß Einstimmigkeit herrschen und ist jeder Widerstreit ausgeschlossen, bezw. er führt zur Durchstreichung”].⁴ En este sentido, tanto Kant como Husserl sostienen que una posibilidad formal o lógica no implica una posibilidad real, ya que esta última debe cumplir con las condiciones formales de la intuición y del pensamiento (Kant) o con las condiciones de la intuitividad sensible (Husserl). Sin embargo, mientras que para Kant una posibilidad real como la del intelecto divino no implica una imposibilidad absoluta, sino una posibilidad de la cual nada podemos saber, Husserl la rechaza de plano por carecer de evidencia intuitiva, calificándola a su vez de “absurd[a]” (1992: 124). Para Husserl, “la *determinación lógico-empírica* de la naturaleza [...]

⁴ En contraste con la dependencia de la experiencia de lo individual, la intuición de esencias está caracterizada por una “libertad específica” [“spezifische Freiheit”]. En la variación eidética, en el progreso de una variante a otra, pueden pensarse características contradictorias en tanto predicados no simultáneos del mismo substrato (*a* y *non-a*). El substrato idéntico no es un individuo simplemente, lo que se intuye en tanto “unidad en contradicción” [“Einheit im Widerstreit”] no es un individuo, sino una “duplicidad” [“Zwittereinheit”] entre individuos que se excluyen en su coexistencia simultánea y que se cancelan mutuamente. “Esta extraña duplicidad subyace a la intuición de esencia” [“Diese merkwürdige Zwittereinheit liegt der Wesensschauung zugrunde”], concluye Husserl (1972: 416s., a. trad.).

se da en forma simplemente intuitiva” (1992: 120), en una vivencia del sujeto cognoscente, por ende, ella implica una cognoscibilidad de principio (Husserl 1992: §52.). Para Husserl, la cognoscibilidad de las cosas está sujeta a las maneras en que ellas se dan a una consciencia trascendental que a su vez las constituye. Las cosas se dan en la experiencia de una conciencia —ya sea esta humana o divina—, que es receptiva de afecciones sensibles provenientes de estas cosas (véase Husserl 1956: 364s.). Ellas se dan con evidencia cuando se da el cumplimiento de lo mentado en la intuición y cuando lo así reconocido se da con certeza y por sí mismo (véase Husserl 1959: 33s.) En virtud de que el sentido de ser de la naturaleza tiene una forma esencial predelineada por la experiencia natural y que las evidencias son funciones intencionales que conllevan rememoración y conciencia, un dios absoluto sería incapaz de crear un “sentimiento de evidencia” [“*Evidenzgefühl*”] o una vivencia de experiencia de manera apodíctica y adecuada (Husserl 1974: 290s., a. trad.). Iso Kern señala acertadamente que la crítica de Husserl no acierta el planteo de Kant. Kant concibe el *intellectus archetypus* no como sujeto cognoscente de fenómenos, sino como aquel entendimiento puro que puede intuir cosas en sí (Kern 1964: 128). Como aclara este autor, el intelecto divino que Husserl contrapone al kantiano es un “concepto límite” del hombre, por lo que no hay una diferencia esencial entre el conocimiento ‘divino’ y el humano (Kern 1964: 131). La idea de una capacidad cognoscitiva diferente a la nuestra es para Husserl un contrasentido, pues la actitud fenomenológica implica una reflexión trascendental sobre nuestra vida cognoscitiva en la cual se constituye el objeto, careciendo, por ende, de relación con un conocimiento divino: como señalan los editores del tomo XXXVI de la *Husserliana* dedicado al *Idealismo Trascendental*, toda existencia real depende de una consciencia actual y real, es decir, de una consciencia fácticamente existente (véase Husserl 2003: ix).

En vista de la correlación necesaria entre la sensibilidad y el entendimiento planteada por Kant, surge la pregunta de cómo podemos pensar las cosas en sí, si las categorías no tienen significación alguna sin que les sea dado un objeto de intuición sensible.⁵ Ya que no podemos pensar sin categorías, Kant ‘amplía’ el concepto de categoría: las categorías “deberían ser aplicables a las cosas en general tal como son estas, no tal como se

⁵ Los conceptos “no pueden referirse a cosas en sí (independientemente de si nos son dadas y de cómo lo sean). Hemos visto, además, que el único modo según el cual pueden dárse nos objetos es la modificación de nuestra sensibilidad” (*KrV*, A139/B178).

manifiestan”. Con ello, las categorías obtienen una significación “meramente lógica”, sin que pueda atribuírseles “objeto alguno”: por ejemplo, si pensamos el concepto “sustancia” sin ninguna determinación sensible, significa un simple “algo de ser pensado como sujeto” (*KrV*, A147/B186). Como resalta con razón Mario Caimi (1982: 103) queda sin aclarar qué sentido puede tener la liberación de las categorías (en el pensamiento) de las condiciones de la sensibilidad si las funciones sintéticas están excluidas. En este sentido, Kant recurre a la “significación trascendental” de las categorías puras, es decir, en tanto “unidad del pensamiento de una variedad en general”. Con ello no se determina ningún objeto, ya que se prescinde de la sensibilidad, sino se expresa solo “el pensamiento de un objeto en general” (*KrV*, A247-248/B304). Este “objeto trascendental” o concepto de algo general en tanto un “algo = x de lo que nada sabemos ni podemos saber” (*KrV*, A250/B306) es introducido por Kant como “complemento de la unidad de la apercepción” [“als ein Komplement zur Einheit des Selbstbewusstseins”], gracias a la cual podemos referir lo dado en la percepción, en la sensación o en la intuición a la representación de una unidad sintética. Recién sobre esta base podemos hablar con sentido de los objetos empíricos, como destaca Baum (1986: 42s.). Para Husserl, a la inversa, todos los conceptos tienen una base en la sensibilidad, ya que, como hemos señalado, las intuiciones categoriales se fundan sobre las intuiciones sensibles. Esta intuición no se limita a la percepción de lo real, sino que incluye la variación en la fantasía pura, que, estando sujeta a necesidades eidéticas determinadas, determina el campo de las posibilidades fácticas de lo real (véase Husserl 1974: 254s.).

Con la cosa en sí en tanto noúmeno se describe uno de los cuatro momentos en los cuales, siguiendo a Rivera de Rosales, aparece el ser en sí en el campo teórico. Con el concepto de noúmeno se ejemplifica “la frontera ontológica de la espontaneidad de nuestro entendimiento” [“die ontologische Grenze der Spontaneität unseres Verstandes”] (2013: 748, a. trad.), mientras que con la cosa en sí en su primer significado se mienta una “No-Forma” [“Unform”], una “realidad en sí” [“Realität an sich”], a la cual nos abrimos a través del “reconocimiento de la idealidad trascendental del espacio y el tiempo” [“Anerkennung der transzendentalen Idealität des Raumes und der Zeit”]. Esta realidad, aunque permanece “una posición vacía” [“eine Leerstelle bleibt”], cumple con un rol muy importante en tanto “limitación de la forma de ser de la aparición” [“Begrenzung der Seinsart der Erscheinung”] (2013: 746s., a. trad.). Con la cosa en sí en su segundo momento, tal como

aparece en la *Estética Transcendental*, agrega este autor, se mientan dos cosas. Primero, que el mundo nos es dado, frente a lo cual el sujeto es pasivo, pues no lo crea, y en segundo lugar la facticidad de las formas *a priori* de la sensibilidad, que son el espacio y el tiempo. Sin embargo, no podemos afirmar que no podrían ser otras formas para otros seres sensibles, ni qué forma tendría lo en sí independientemente del espacio y del tiempo (comunicación personal con la autora del 12 de enero de 2018). En el tercer caso, en lo que respecta a “la cosa en sí en cuanto afectante” [“affizierenden Ding an sich”], se trata de una “realidad en sí” [“Realität an sich”], un “ser en sí de la naturaleza” [“An-sich-sein der Natur”], que va acompañado por “el ser pasivo de la subjetividad” [“Leiden der Subjektivität”]. Se trata de que el mundo exhibe una realidad desde sí (o en sí) no puesta o creada por el sujeto, sino que frente a ella el sujeto se comporta pasivamente, ya que le tiene que venir dada (2013: 744s., a. trad.). El cuarto significado de la cosa en sí corresponde a la “demanda de la razón de una unidad superior del pensamiento, de una realidad incondicionada, de una realidad en sí, guiada por el principio de la búsqueda de lo incondicionado como totalidad de las condiciones del ser condicionado y en tanto tal, el fundamento de éste último” [“Verlangen der Vernunft nach der höchsten Einheit des Denkens, nach der unbedingten Realität, nach einer Realität an sich, geleitet vom Prinzip, für das bedingte Sein die Totalität seiner Bedingungen und deswegen das Unbedingte als seinen Grund zu suchen”] (2013: 746s., a. trad.).

Estas diferenciaciones demuestran ser particularmente relevantes para el esclarecimiento de este concepto en Husserl. En lo que sigue se relacionarán ambas interpretaciones para iluminar la recepción crítica de Husserl.

5. El ser-en-sí de la realidad

Con respecto a la cosa afectante de lo que se trata aquí es de una afección que sin duda es pensada como partiendo de las cosas en sí. Para Kant

la representación de un cuerpo en la intuición no contiene absolutamente nada que pueda pertenecer a un objeto en sí mismo, sino simplemente el fenómeno de algo y el modo según el cual ese algo nos afecta. Esta receptividad de nuestra facultad cognoscitiva se llama sensibilidad y es completamente distinta del conocimiento del objeto en sí mismo (*KrV*, A44/B61).

Ya que solo tratamos con nuestras representaciones tanto internas o del sentido interno, como externas de objetos externos, “cómo sean las cosas en sí mismas (con independencia de las representaciones mediante las cuales nos afectan) es algo que se halla completamente fuera de nuestra esfera de conocimiento” (*KrV*, A190/B235). Como destaca Rivera de Rosales (2013: 745, a. trad.), “a través de la pasividad del sujeto se anuncia por primera vez en la obra crítica un cierto ser-en-sí, un ser-en-sí de la naturaleza” [“durch diese Passivität des Subjekts kündigt sich also zum ersten Mal im kritischen Werk ein gewisses An-sich-sein an, und zwar der Natur”].

Husserl concuerda en principio con Kant en cuanto “empíricamente se muestra todo el ser físico en relación con y en dependencia de mí, de tí, de las personas percipientes y experienciantes [...]. *Todo ser empírico es relativo*” [“empirisch zeigt sich alles physische Sein in Beziehung <zu> und ‘Abhängigkeit’ von mir, von dir, von wahrnehmenden, erfahrenden Personen [...]. *Alles empirische Sein ist relativ*”], concluye Husserl. Esta “realidad fáctica” [“faktische Realität”] es fundamentada por la “conciencia absoluta” [“absolutes Bewusstsein”], ya que “*el ser intencional es ser solo en relación con la conciencia absoluta*” [“*das intentionale Sein ist Sein nur in Relation zu dem absoluten Bewusstsein*”] (Husserl 2003: 32s., a. trad.), en la cual se constituye lo objetivo en tanto unidad (Husserl 2003: 35, a. trad.). Por lo tanto, para Husserl, “*el ser empírico [...] está dado de forma justificada en el proceso infinito de la ‘experiencia’*” [“*das empirische Sein [...] rechtmäßig gegeben im unendlichen Prozess der ‘Erfahrung’*”]. En abierta crítica a Kant afirma que “*substruir al ser de la cosa en sí un ser no experienciable es [...] un sinsentido*” [“[d]em Sein an sich des Dinges ein prinzipiell unerfahrbares Sein zu substruieren, (ist ein) Unsinn”] (Husserl 2003: 32, a. trad.), ya que esto implica por un lado que las determinaciones de las cosas no solo se fundamentan en la experiencia, sino que deben dejarse comprobar en el desarrollo de la misma. Sin embargo, por otro lado esto también implica que se niega esta posibilidad en tanto y en cuanto se pone debajo de la experiencia un en-sí imposible de experimentar. Husserl no desmiente la facticidad del mundo, es decir, las cosas son en sí y tienen una realidad en sí, pero no se trata de un simple accionar de las cosas sobre nuestra conciencia, sino que un ser determinado es “impensable” [“undenkbar”] sin una conciencia constituida que se dirige a este ser: Husserl llama a esta función “intencionalidad” [“Intentionalität”]: el ser es en cuanto ser intencionado. La postulación de la realidad de la cosa por la conciencia no descansa “sobre

posibilidades meramente lógicas [...] sino reales” [“nicht bloß logische [...] sondern *reale* (Möglichkeiten)”), es decir, se debe contar con un fundamento justificado para la asunción de una cosa, que reposa en la experiencia de una conciencia real, como se ha señalado ya. En palabras de Husserl: “La cosa pertenece a lo que, basado en la experiencia posible, es justificable y postulable por la conciencia real” [“Das Ding gehört zu dem aus möglichen Erfahrungsgründen des wirklichen Bewusstseins Ansetzbaren und Begründbaren”] —en esta afirmación encontramos el sentido del “idealismo fenomenológico” [“phänomenologischen Idealismus”]— (Husserl 2003: 60s., a. trad.). El ser se evidencia solamente dentro de contextos de la experiencia, “*la cosa es lo que es, solamente en cuanto unidad experienciada o experienciable*” [“*das Ding ist, was es ist, nur als erfahrene oder erfahrbare Einheit*”]. La cosa no es nada fuera de las posibilidades de la experiencia, sino que por el contrario “*la experiencia misma ‘contiene’ a la cosa*” [“vielmehr ‘enthält’ die Erfahrung selbst das Ding”] (Husserl 2003: 68s., a. trad.). Es la experiencia, la que da, la que lleva la cosa a su dación. La asunción de la existencia o realidad de una cosa requiere una “conciencia actualmente experienciante, o sea, un yo realmente existente en una relación de experiencia con esta cosa” [“ein aktuell erfahrendes Bewusstsein, also ein wirklich seiendes Ich in Erfahrungsbeziehung zu diesem Ding”] (Husserl 2003: 76, a. trad.). La “existencia real de una cosa, o sea (la) existencia real de un mundo real [...] exige un [...] yo actual, una conciencia realmente existente con experiencias reales y tesis de experiencia” [“wirkliche Existenz eines Dinges, also (die) wirkliche Existenz einer realen Welt [...] fordert ein [...] aktuelles Ich, ein wirklich existierendes Bewusstsein mit wirklichen Erfahrungen und Erfahrungsthesen”] (Husserl 2003: 78, a. trad.). Esto vale para todo ser trascendente, por ello el ser-en-sí del mundo no significa independencia del mundo real ni de una conciencia actualmente existente. El ser-en-sí del mundo o de las cosas, su realidad, es relativa a la realidad de una conciencia fácticamente existente.

6. La cosa en sí afectante, la *protohyle* como vivacidad afectiva

A este tema corresponden además dos afirmaciones en el escrito contra Eberhard, en las cuales se afirma una afección a través de las cosas. Aquí recurre Kant a un paradigma precrítico, el de la afección, que puede ser relacionado con las reflexiones de Husserl sobre una protomateria afectante.

Como aclara Rivera de Rosales (1993: 62s.), el Kant precrítico afirma que los objetos afectan a nuestros sentidos causando en nosotros la sensación. Esta expresión de sentido empírico mienta al objeto conocido en tanto fenómeno y al yo empírico, real-fenoménico. En palabras de Kant, “tanto la intuición de los objetos externos como la autointuición de la mente representan ambas cosas en el espacio y en el tiempo, tal como estas afectan a nuestros sentidos, esto es, tal como aparecen” (*KrV*, B69). En esta etapa precrítica se plantea entonces la dación del objeto y la pasividad del sujeto. Los textos de la etapa crítica, en cambio, señalan a la cosa en sí como causa no-sensible, por lo tanto inteligible, de la afección empírica (Rivera de Rosales 1993: 62s.). Esta causa incognoscible (*KrV*, A494/B522) es llamada también “causa transcendental” (*KrV*, A496/B524) y “objeto transcendental”: “Podemos llamar objeto transcendental a la causa meramente inteligible de los fenómenos en general, pero solo para que tengamos algo que corresponda a la sensibilidad en cuanto receptividad” (*KrV*, A494/B523). Como concluye Rivera de Rosales (1993: 64), “el precrítico objeto externo que afecta a los sentidos, fundamento del análisis empirista del conocimiento, se ha convertido ahora en la cosa en sí desconocida”.

Para resolver esta cuestión, Hans Vaihinger propone interpretar la cosa en sí y al fenómeno como dos “significados” [*Bedeutungen*] del mismo “objeto” [*Gegenstand*] en tanto mientan la misma realidad: “El objeto *qua* cosa en sí nos afecta y de este modo recibimos una representación, y en esta representación se nos da el objeto *qua* aparición” [“*der Gegenstand qua Ding an sich afficirt uns, dadurch erhalten wir eine Vorstellung, und in dieser Vorstellung wird uns der Gegenstand qua Erscheinung gegeben*”]. Vaihinger concluye: “El objeto, por consiguiente, no se nos ‘da’ en la misma forma en la que nos ‘afecta’; en cuanto ‘dado’ es una representación empírica, en cuanto ‘afectante’ es una cosa en sí trascendente, en aquel sentido es producto, en este, productor” [“*Der Gegenstand wird uns also nicht in derselben Weise ‚gegeben‘, wie er uns ‚afficirt‘; als ‚gegebener‘ ist er empirische Vorstellung, als ‚afficirender‘ ist er transscendentes Ding an sich; in jenem Sinne ist er Product, in diesem Producent*”] (Vaihinger 1970: II, 7; citado en Rivera de Rosales 1993: 64, a. trad.). Ya no en el sentido de significados del mismo objeto, sino en tanto dos “aspectos” del mismo objeto Mario Caimi (1982: 115s.) propone relacionar directamente la cosa en sí y la sensación. Caimi se apoya para ello en expresiones de Kant, donde este afirma que el fenómeno o aparición [*Erscheinung*] “tiene dos lados: uno en el que el

objeto es considerado en sí mismo [...]; otro en el que se tiene en cuenta la forma de intuir ese objeto” (*KrV*, A38/B55). Basándose en esta y otras citas de Kant (*KrV*, A285/B341, A358, A359, A190, B235, entre otras), Caimi concluye que mientras que en el fenómeno se da la relación entre cosa en sí y sensación, es en la afección donde encontramos la manera y el modo de la relación misma. Por ello afirma que la sensación, justamente en cuanto se relaciona con el fenómeno, ya muestra una relación con la cosa en sí (Caimi 1982: 117s). Sin embargo, el problema permanece irresuelto, pues queda sin responder la pregunta de cómo puede una causa inteligible afectar a los sentidos, si estos son fenómenos sensibles.

La solución de Kant consiste en no partir de los efectos dados, sino de las cosas en sí como “lo dado de forma indudable, deduciendo de ellas las apariciones, en cuanto las declara como representaciones causadas por las cosas en sí” [“unzweifelhaft Gegebenen und leitet von ihnen die Erscheinungen ab, indem er sie für von den Dingen an sich bewirkte Vorstellungen erklärt”], como explica Erich Adickes (1924: 35, a. trad.). Las cosas en sí en tanto causas afectantes no son otra cosa que los objetos trascendentes que nosotros conocemos solamente a través de sus apariciones. Pero ¿qué se quiere decir con esta relación causal entre cosa en sí y afección? Como destaca Caimi (1982: 105), la relación de afección solo puede tener lugar entre “miembros de la misma especie”. Es a partir de ella que Vaihinger señala y Adickes desarrolla una doble afección, una noumenal y una empírica que se relacionan en el sentido de una vivencia: el ser afectado por los complejos de fuerzas es a su vez una aparición de la primera relación de afección que es vivenciada por el yo empírico. Por ello, la relación causal involucra solo la relación de los miembros de cada afección particular entre sí, mientras que la relación de ambas afecciones se evidencia como una vivencia perceptiva, de forma tal que la afección empírica es entendida como una aparición de la afección noumenal. Varios críticos consideran esta solución de Adickes como una “metafísica de un objeto”, ya que la cosa en sí y la aparición mientan el mismo objeto —en el cómo se nos aparece y en el cómo es en sí mismo—, relación en la que la cosa en sí funge como “substrato” de la cosa empírica (Stang 2013: 793). La solución de la doble afección es rechazable, no solo porque el “Trilema” de Vaihinger (1970: II,

53) mantiene su validez,⁶ sino porque se quiere pensar con un mismo esquema dos niveles diferentes: “la relación real-causal entre dos fenómenos y la relación lógico-transcendental del ‘Yo pienso’ con el objeto en general”, con lo cual esta última “queda inevitablemente cosificada” (Rivera de Rosales 1993: 65).

Este problema de la doble afección se plantea cuando Kant aborda la pregunta de Eberhard sobre “qué o qué cosa da a la sensibilidad su materia” [“Wer (was) gibt der Sinnlichkeit ihren Stoff”], respondiendo con la cosa en sí, pero asimismo observando que “el fundamento de la materia de nuestras representaciones sensibles [...] descansa en algo suprasensible” [“Grund des Stoffes sinnlicher Vorstellungen [...] in etwas Übersinnliches”], ya que “los objetos en tanto cosas en sí proporcionan la materia de las intuiciones empíricas [...] pero no son ellas mismas su materia” [“die Gegenstände als Dinge an sich geben den Stoff zu empirischen Anschauungen (sie enthalten den Grund, das Vorstellungsvermögen seiner Sinnlichkeit gemäß zu bestimmen), aber sie sind nicht der Stoff derselben”] (*ÜE*, AA 08: 215).⁷ La materia misma del fenómeno, así como los cuerpos, son fenómenos de un fundamento o substrato a su vez incognoscible (*KrV*, A366). Las cosas en sí reciben una significación positiva, ya que proporcionan la materia suprasensible no solo de las intuiciones, sino del espacio y del tiempo.

Basándose en estas expresiones de Kant, Rivera de Rosales interpreta el término “‘causa’ empleada en lo suprasensible” como “‘fundamento’”,⁸ en

⁶ El problema de la doble afección corresponde al tercer caso del Trilema de Vahinger: “O bien aceptamos una doble afección, una transcendental mediante las cosas en sí y una empírica mediante los objetos en el espacio, y entonces caemos en la contradicción de que una representación del yo transcendental ha de ser después para el yo empírico una cosa en sí, cuya afección, fuera y por debajo de esa representación transcendental del objeto, ha de producir una afección empírica del mismo objeto” [“Oder wir nehmen eine *doppelte Affection* an, eine transscendente durch die Dinge an sich und eine empirische durch die Gegenstände im Raume, so gerathen wir auf den Widerspruch, dass eine Vorstellung des transscendentalen Ich *nachher* für das empirische Ich ein Ding an sich sein soll, dessen Affection nun im Ich ausser und hinter jener transscendentalen Vorstellung des Gegenstandes noch eine empirische *ebendesselben* Gegenstandes hervorrufen soll”] (Vahinger 1970: II, 53, citado en Rivera de Rosales 1993: 65, a. trad.).

⁷ Adickes (1924: 32, n. 1) señala que “bestimmen” o “determinar” mienta aquí “affizieren” o “afectar”.

⁸ Rivera de Rosales (1993: 82, n. 79) remite a Kant, *KU* (introducción IX, Ak.-Ausg. V, 195), también a *Opus postumum* (Ak.-Ausg. XXI, 419-422). En este último, en la página 422, Kant escribe, refiriéndose a la causalidad en la aparición, y tomando como ejemplo un objeto firme que opone resistencia en el espacio y a través de ello produce la representación de impenetrabilidad: “El fundamento de este fenómeno puede ser un fundamento el cual no depende de la relación espacial, pero debe ser el fundamento ulterior de las relaciones espaciales reales, pues sino tenemos puras relaciones sin algo absoluto” [“der Grund dieses *phaenomens* seyn könne denn ein Grund der selbst nicht vom Raumesverhältnis abhängt muß doch der oberste Grund der realen Raumesverhältnisse seyn sonst haben wir lauter Relationen ohne etwas absolutes”] (a. trad.).

tanto “materia transcendental de todos los objetos” (*KrV*, A143/B182): se trata de una “materialidad no empírica, como corresponde al *hypokéimenon* metafísico” (Rivera de Rosales 1993: 83). Aquí, agrega, también actúa el paradigma precrítico del conocimiento, según el cual la conciencia solo tiene por objeto inmediato sus representaciones empíricas. Por lo tanto, si se niega la cosa en sí, piensa Kant, se estaría suprimiendo la realidad empírica del fenómeno y por lo tanto su realidad objetiva, con lo cual el mundo se convertiría en una ilusión (Rivera de Rosales 1993: 82s.). Por ello es preciso encontrar un fundamento material del fenómeno. Haciendo referencia a esta misma cita de Kant, Caimi (1982: 114s.) destaca que en ella se afirma claramente una correspondencia entre sensación y cosa en sí; sin embargo, la sensación corresponde a solo un momento de la cosa en sí, su materia (para la cual Kant emplea también el término *Empfindung*), y es en este momento en el que se produce la sensación. La sensación *qua* representación es la materia del fenómeno, cuya forma es el espacio y el tiempo. Como esta materia es remitida a algo ajeno al sujeto, Caimi concluye que en estas expresiones de Kant sí podemos asumir una relación con lo trascendente.

Una posible solución al problema consistiría en distinguir el sentido empírico y el trascendental de las cosas en sí. En su polémica contra Locke, Kant señala que en este autor la diferencia entre cosa en sí y el fenómeno radica en lo empírico, por lo que descarta esta posición (*KrV*, A44-45/B62-63). Sin embargo, como destaca Vaihinger (1970: II, 460s.), Kant suministra varios criterios bajo los cuales pueda valer en tanto empírica la cosa en sí, es decir, en tanto fenómeno, entre ellos “lo que es esencialmente inherente a su intuición y es válido para todo sentido humano” (*KrV*, A45/B62-63). Las gotas de lluvia, por ejemplo, son en su sentido físico cosas en sí, pero en su sentido “trascendental” son a su vez solo “fenómenos”, ya que la pregunta por la relación de la representación al objeto es del tipo “trascendental” (*KrV*, A45-46/B63). Con “trascendental” [“transscendent”], aclara Vaihinger (1970: II, 464, a. trad.), se mienta lo “trascendente”, es decir, lo “no-empírico, lo meta-empírico, lo que está más allá del campo de la experiencia” [“das Nicht-Empirische, das Metempirische, das jenseits des Erfahrungsfeldes Liegende”]. Ambos significados no están separados por un abismo, ya que “tan pronto como me remonto al significado trascendental de mis conceptos de un objeto, la casa deja de ser una cosa en sí para convertirse en un simple fenómeno, es decir, en una representación cuyo objeto trascendental nos es desconocido” (*KrV*, A191/B236). Por ende, si entendemos a las cosas en sí

en su sentido empírico en tanto aquellas que suministran la materia de nuestras intuiciones sensibles, entonces se trata de ‘algo’ que pertenece esencial y necesariamente a la intuición de un objeto empírico, es decir, este ‘algo’ es la representación de la materialidad y la extensión. Estas representaciones sí están en relación causal con nuestras sensaciones. Si emprendemos una transición al ámbito trascendente, entonces esta materia del fenómeno puede ser entendida como algo “suprasensible” de un ‘algo X’ desconocido y vacío, que subyace al fenómeno y que se manifiesta en él, el objeto trascendente. Claudia Jáuregui advierte que la ‘trascendencia’ de este objeto es “problemática”, ya que si se identifica el punto de unificación con la cosa en sí, entonces la doctrina conduce a un “subjetivismo extremo”, pues “no hay objeto empírico que medie entre lo nouménico y las representaciones como estados subjetivos”, o bien “supone [...] la posibilidad de aplicar las categorías en el ámbito de lo nouménico”. En rechazo de esta asimilación, la autora afirma que “el objeto trascendente [...] no es más que el concepto de un objeto en general, es decir, el pensamiento de las relaciones formales que las representaciones deben poseer para ser objetivas” (Jáuregui 2008: 45s.). Por ello es importante distinguir entre el sentido trascendente y el inmanente del objeto trascendente. Como señala Ileana Beade, mientras el objeto trascendente en el sentido trascendente puede ser equiparado a la cosa en sí en cuanto pertenece a la dimensión suprasensible del fenómeno que se asume como causa desconocida del mismo, el objeto trascendente en su sentido inmanente ya no es equiparable a la cosa en sí, pues es el concepto de un objeto en general intencionado por la consciencia para garantizar la validez objetiva de nuestras representaciones. En tanto tal, es un punto de convergencia ideal de nuestras representaciones y condición necesaria de toda representación objetiva (Beade 2009: 108s).

Sin pretender resolver o agotar la cuestión, es posible, sin embargo, plantear un paralelo con Husserl. Respecto del objeto trascendente en su sentido inmanente, Husserl distingue en sus *Investigaciones Lógicas* de 1901 dos sentidos del término: en primer lugar, los “contenidos inmanentes [...] intencionales” [“immanenten Inhalte [...] *intentionale* (intendierte)"] o sea, los contenidos del objeto que trascienden la consciencia; en segundo lugar, aquellos contenidos no intencionales, “verdaderamente inmanentes” de la consciencia, “que pertenecen al contenido ingrediente de las vivencias intencionales” [“*wahrhaft immanenten Inhalte, die zum reelen Bestande der intentionalen Erlebnisse gehören*”] y las posibilitan. Husserl ejemplifica

esta distinción recurriendo a los contenidos perceptivos: lo que se percibe son cosas coloreadas —objeto intencional inmanente, trascendente a la consciencia— y no sensaciones de color —contenidos inmanentes ingredientes de la consciencia— (Husserl 1984a: 387, a. trad.; véase Boehm 1968). Como se advierte en este planteo, debido al rol fundamental de la percepción en la fenomenología, este objeto no es dado nunca de forma vacía en la experiencia. Sin embargo, Husserl no lo descarta. Por el contrario, Husserl afirma que un objeto tal es una “abstracción” [“Abstraktion”], un “concepto límite” [“Grenzbegriff”] pero necesario, pues todo lo que nos afecta constituye ya una unidad de multiplicidades constituidas “en forma ciega” [“Einheit in dieser blinden Art konstituiert”], es decir, es producto de una síntesis pasiva (Husserl 2000: 15, a. trad.).

Cabe destacar aquí que Husserl, en sus escritos posteriores a 1920 correspondientes a sus estudios genéticos, aborda la experiencia pre-predicativa que está caracterizada por una intencionalidad “pasiva” (Husserl 1956: 101) anterior a la intencionalidad activa y predicativa. La intencionalidad está guiada por una anticipación de las variaciones posibles de un objeto que a su vez solamente predelinea una generalidad típica; en palabras de Husserl: “Todos los objetos de experiencia [pre-predicativa] son experimentados como típicamente conocidos” [“Alle Gegenstände der Erfahrung (im vorprädikativen Bereich werden) als typisch bekannte erfahren”] (1972: 385, a. trad.). La manera en que discurre la experiencia es definida como un “impulso” [“Streben”], por determinar lo indeterminado, puesto que las adumbraciones remiten ahora a un “horizonte intencional vacío” [“intentionalen Leerhorizont”] (Husserl 1956: 6, a. trad.) que debe ser determinado en la experiencia ulterior. El proceso constitutivo es entendido como un proceso dinámico de formación de sentido que deja abierta la posibilidad de nuevos cambios (Husserl 1956: 20). El cumplimiento del proceso no implica el alcanzar una dación del objeto definitiva (Husserl 1956: 110), sino la adscripción a una particularización posible de un tipo general que a su vez está sujeto a variaciones múltiples (Husserl 1956: 43). Como señala Dieter Lohmar, el “algo en general como sustrato de determinaciones” [“Etwas überhaupt als Substrat von Bestimmungen”] (1998: 121, a. trad.) se forma como un tipo general en el marco del proceso constitutivo. Los tipos empíricos surgen de la experiencia del mundo de la vida, mayormente como generalidades intuitivas y como “objetos, que aún no han sido objeto de una formación sintáctica” [“Gegenstände, die noch keine syntaktische Formung

erfahren haben”] (Lohmar 1998: 407, a. trad.), de acuerdo con los cuales algo es aprehendido como conocido (Lohmar 1998: 385). Los tipos se forman en la pasividad, y su síntesis no está regida por conceptos, sino por la homogeneidad y heterogeneidad del material sensible (Lohmar 1998: 107; véase 2003: 93-124). Esta síntesis se efectúa por asociación y se rige por criterios de semejanza o similitud (Husserl 1972: 35, 388). Estos tipos se insertan en un “horizonte de anticipación abierto” [“offener Horizont de Antizipation”] (Husserl 1972: 400, a. trad.) al cual pertenecen también las rememoraciones de objetos de tipo similar (Husserl 1972: 144). Esta tipicidad, como “generalidad vaga” [“vage Allgemeinheit”] implica una “indeterminación abierta” [“offene Unbestimmtheit”], que está guiada ya no por una realidad particular, sino por un tipo vagamente mentado. Cuando estos tipos son articulados en el habla surge un “núcleo general” [“genereller Kern”] de la síntesis de identidad, es decir, un concepto, que nos permite ordenar un nuevo objeto bajo un tipo determinado (Husserl 1972: 392-395, a. trad.). Así surge una “idea que se presume, una idea de una generalidad” [“präsumptive Idee, die Idee eines Allgemeinen”] a la que corresponde un “horizonte indeterminado de características aún desconocidas” [“unbestimmt offener Horizont unbekannter Merkmale”] (Husserl 1972: 401, a. trad.). En lo que respecta al tipo, Husserl distingue entre tipos empíricos y puros. Mientras los empíricos son vagos y variables y conllevan existencia fáctica, los puros o conceptos de esencia, por el contrario, no están sujetos a esta condición y representan una “invariante” [“Invariante”], es decir, “una *forma general*, sin la cual algo como esta cosa [...] sería impensable” [“*allgemeine Form*, ohne die ein derartiges wie dieses Ding [...] überhaupt undenkbar wäre”]. Es importante destacar que a diferencia de los tipos empíricos que surgen por “comparación empírica” [“empirische Vergleichung”], los tipos puros son producto de la variación eidética de los objetos de experiencia (véase Husserl 1956: 344, a. trad.) y poseen por lo tanto una “*esencia general*” [“*allgemeines Wesen*”] invariante, “un contenido absolutamente idéntico” [“absolut identischer Gehalt”], el “*eidós*” (Husserl 1972: 410s., a. trad.) dado *a priori* como “mismidad inquebrantable” [“das unzerbrechlich Selbige”] (Husserl 1974: 255, a. trad.). Es importante destacar que los tipos poseen una esencia invariante, aun cuando morfológicamente estén abiertos al cambio. Sin embargo, en un pasaje de *Ideas II* Husserl cuestiona la invariabilidad del *eidós* y rompe así con la concepción aristotélica del mismo. Husserl deja planteada la siguiente pregunta (2005: 347s.):

Ahora bien, [...] una *cosa*, algo idéntico de propiedades ¿es realmente en sí [...] algo idéntico [...], mientras que lo cambiante en ella son solamente los estados y las circunstancias? [...] Pero de antemano —*a priori*— [...] ¿tiene toda cosa [...] *en general tal esencia propia*? ¿O la *cosa* siempre está, por así decirlo, en marcha, sin que sea posible en absoluto apresarla en esta *objetividad* pura, y más bien, merced a su referencia a la subjetividad, es por principio sólo algo relativamente idéntico, algo que no tiene su esencia de antemano o como algo captable de una vez por todas, sino que tiene una esencia abierta, que siempre de nuevo admitir nuevas propiedades según las circunstancias constitutivas de la dación? [...] Pero ahí está el problema: precisar con más exactitud [...] *el sentido de esta apertura*.

Estas reflexiones conllevan consecuencias de peso para la noción de tipo en tanto idea reguladora de la experiencia, pues ellas implican que este ya no puede ser captado con evidencia adecuada, ya que posee una esencia abierta y varía de acuerdo con las circunstancias en las que se inscribe. La variabilidad ya no se limita a la indeterminación de los horizontes, pasibles de ser esclarecidos en una experiencia futura, sino que se aplica tanto a la morfología como a la esencia de los tipos tanto empíricos como puros. El sentido de la apertura radica en la contingencia esencial que caracteriza a todo lo dado en la experiencia y que aquí atañe también al ámbito de las esencias. Esta apertura no se limita a las posibles variaciones morfológicas de lo sensible, sino que abarca también a los conceptos generales; conlleva, por ende, la posibilidad de rupturas en la continuidad del sentido. Estas rupturas se insertan, sin embargo, dentro de una continuidad de la experiencia que es básicamente armoniosa, un presupuesto que Husserl ha sostenido a lo largo de sus escritos. En lo que respecta a los tipos, Husserl destaca que “a la forma constitutiva del mundo le pertenece [...] una forma típica concreta [...] una cierta estabilidad de tipos y sus transformaciones, cambios y desarrollo típicos” [“konstitutiven Form der Welt [...] konkrete Formtypik [...] gewisse Stabilität der Typen und der Verwandlungen, Veränderungen in typischen Verläufen”]. Es necesario poder reconocer las “constelaciones de cambio” [“Veränderungskonstellationen”], sin las cuales es impensable cualquier praxis, ya sea esta perceptiva o cognoscitiva. Por ende, se debe mantener una “típica relativamente permanente” [“relativ verharrenden Typik”] a través de esta “inestabilidad” [“Instabilität”] como una “la forma esencial más general” [“allgemeinste Form als Wesensform”] (Husserl 1974: 445, a. trad.).

En esta etapa de su pensamiento Husserl incursiona en capas constitutivas más profundas, en el ámbito de la afección primigenia y de su

fuerza, una afectación que guarda similitud con la cosa en sí afectante en sentido kantiano.⁹ En Husserl la serie más primitiva se desarrolla de forma independiente a todo obrar de los sentimientos; ella comienza con la “protomateria” [“Urhyle”] o “sensibilidad originaria” [“ursprüngliche Sinnlichkeit”] (Husserl 2001: 275, a. trad.), en el sentido aristotélico del término, sobre la cual se edifica no solo el análisis del tiempo sino toda tarea constitutiva. Como dice Husserl: “Una ontología completa es teleología [...] pero ella presupone el factum” [“Eine volle Ontologie ist Teleologie [...] sie setzt aber das Faktum voraus”]. La condición de posibilidad de esta teleología es “el ser de la realidad teleológica misma” [“das Sein der teleologischen Wirklichkeit selbst”], es decir, “el ser remitido al protohecho de la hyle” [“das Verwiesenwerden auf die Urfakta der Hyle”], que no es posible traspasar (Husserl 1973a: 385, a. trad.). Aquí nos encontramos en el suelo sobre el cual se edifica la labor de constitución.

Esta *hyle* o protomateria posee una “vivacidad afectiva” [“affektive Lebendigkeit”] propia (Husserl 2001: 165, a. trad.). A partir de los datos de sensación que poseen un mayor o menor poder afectivo surge un “relieve afectivo” [“affektives Relief”] consistente en “datos más o menos afectivamente efectivos” [“affektiv wirksame oder minder wirksamer Daten”] (Husserl 2001: 168, a. trad.) que afectan al yo irremisiblemente (Husserl 2001: 162). Esta afectividad básica de la *hyle* o esta “sensibilidad exenta de yo” [“ichlose Sensualität”] puede ser entendida como una pulsión, en palabras de Husserl, como una “intencionalidad de pulsiones universal” [“universale Triebintentionalität”] o “vivacidad originaria” [“ursprüngliche Lebendigkeit”] (Husserl 2001: 275, a. trad.) que, de acuerdo con las expresiones de Husserl, puede ser calificada como una intencionalidad corporal, ya que se trata de tendencias sensibles de asociación y reproducción libres del yo. Esta *hyle* afectante proporciona a los campos de la sensibilidad heterogéneos la materia para una percepción posible, de forma análoga a la cosa en sí afectante en sentido kantiano. Solo la fuerza afectiva de la *hyle*

⁹ Como señala C. Jáuregui (2001), esta similitud no puede ampliarse a los planteos respectivos en lo que respecta al acceso a los procesos generativos de la experiencia. En la “Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento” de la primera edición de la *KrV*, Kant no está dando cuenta de la fundamentación del mundo objetivo, como interpreta Husserl, sino que —en diálogo con el empirismo— describe las dificultades que se presentan cuando se intenta “hacer *empíricamente* conscientes las condiciones de posibilidad de la experiencia” (Jáuregui 2001: 217, véase también 219). El texto kantiano tiene por fin mostrar que solo una síntesis *a priori* resultante de la aplicación de las categorías puede hacer posible la unidad de la experiencia y la constitución de la objetividad (Jáuregui 2001: 220, 231).

puede producir un impulso corporal y diferenciarse así en campos sensibles heterogéneos. Entre esta *hyle* originaria en tanto vivacidad afectiva y los impulsos corpóreos producidos por ella se produce, a mi entender, una tensión que no se expresa en la palabra, sino en afecciones corporales. Son precisamente estas afecciones corporales en tanto ‘base material’ las que nos preparan para las afecciones del mundo, como afirma Husserl (2005: 191s.); de ellas parte el proceso dinámico de constitución que se extiende desde la vivencia de una intencionalidad corporal a una experiencia intencional consciente. De lo dicho se desprende que el proceso de constitución dinámico parte de la fuerza afectiva de la *hyle*, un proceso continuo que se extiende desde la vivencia de una pulsión hasta una experiencia intencional consciente: a través de los sentimientos sensibles se enlaza nuestra conciencia con nuestro cuerpo viviente.

7. Cosa en sí como lo incondicionado o como entidad ideal

Una de las tareas de la razón en Kant es la de “poner coto a las pretensiones de la sensibilidad” (*KrV*, A255/B311). Inversamente, la razón abandona las barreras de la intuición cuando se idealiza lo constituido del mundo de la vida. Husserl reconduce este rebasamiento de la sensibilidad a la acción de la razón gracias a la cual emerge la “idea de una determinación absoluta y exacta de las cosas” [“Idee einer absoluten, exakten Bestimmbarkeit der Dinge”]. Husserl agrega: “Conceptos exactos tienen su correlato en entidades, que tienen el carácter de ‘ideas en sentido kantiano’” [“Exakte Begriffe haben ihre Korrelate in Wesen, die den Charakter von ‘Ideen im Kantischen Sinne’ haben”] (Husserl 1954: 361, a. trad.). La idea en sentido kantiano es por ende correlato de dos objetos abismalmente diferentes: cuando la cosa en sí se refiere a una cosa individual y única, la cosa en sí se evidencia como un todo infinito, articulado internamente y que no brinda ningún aspecto total. Por ende, la cosa en sí es ella misma una totalidad abierta. En cambio, cuando la idea en sentido kantiano se refiere a entidades exactas o geométricas, ella misma se da en cuanto límite que puede ser captado de una sola vez y de forma inmediata. Ella transforma esta apertura en un todo cerrado, como destaca Tengelyi (2007: 84s.). Por lo tanto, las ideas en sentido kantiano pueden referirse a dos tipos de entidades diferentes. Por una parte, ellas corresponden a “daciones intuitivas de las cosas en sus caracteres esenciales dados de forma intuitiva”, por la otra, también a “entidades ideales”. Por ello,

Husserl diferencia entre dos tipos de ideación: una ideación que produce entidades ideales como límites ideales, a los cuales las entidades morfológicas se acercan sin poder alcanzarlas, y otra que se produce por abstracción, cuando un momento destacado de la entidad es destacado en tanto algo principalmente vago o típico. En palabras de Husserl (1992: 166):

Aquella ideación que da por resultado las esencias ideales como *'límites' ideales* con que en principio no cabe encontrarse en ninguna intuición sensible y a los cuales se *'acercan'* más o menos en cada caso, sin alcanzarlos nunca, esencias morfológicas, esta ideación es algo esencial y radicalmente distinto del aprehender esencias por medio de una simple *'abstracción'* en la que se eleva un *'aspecto'* destacado a la región de las esencias como algo en principio vago, como algo típico. *Lo que tienen de fijo y de diferenciable puramente los conceptos genéricos* o las esencias genéricas cuya extensión son cosas fluidas *no debe confundirse con lo que tienen de exactos los conceptos ideales* y los géneros cuya extensión se integra exclusivamente de objetos ideales.

Mientras que el concepto de tipo procede de la dación inmediata de la intuición o la experiencia, los conceptos ideales exactos provienen de la geometría pura y son dados de forma mediata por una objetivación ideal-limétrica de los objetos dados en la intuición (véase Breuer 2019). Sobre la percepción “se escalona ahora el logos del *ser* mundano objetivo y de *la ciencia en sentido 'superior'*, que investiga bajo las ideas del ser *'estricto'* y de la verdad estricta y que forma teorías *'exactas'* correspondientes con ellas” [“Darauf stuft sich nun der Logos des objektiven weltlichen *Seins* und der *Wissenschaft im ,höheren' Sinne*, der unter Ideen des *,strengen' Seins* und der strengen Wahrheit forschenden und entsprechend *,exakte' Theorien* ausbildenden”] (Husserl 1974: 297, a. trad.). Por ello se debe distinguir de manera precisa entre la objetivación que procede de la determinación matemática o geométrica y produce conceptos ideales, y la objetivación que procede por abstracción de la esencia morfológica que produce conceptos de género. Por lo tanto, cuando la estructura que regla el proceso anticipa una forma ideal, exacta y precisa como límite del proceso mismo, esta entidad no es producto de una abstracción sino el resultado de una “idealización” (Husserl 2005: 83). La ideación, por el contrario, se mantiene dentro de los límites de lo determinable de forma óptima y no exacta, como lo ejemplifica el concepto de tipo.

Sin embargo, afirmaciones tardías de Husserl cuestionan esta diferenciación por cuanto las idealidades “confieren a las cosas de la experiencia fáctica un ideal” [“den Dingen der faktischen Welterfahrung je ein Ideal ein(legen)”] que forma un “puente” [“Brücke”] entre el conocimiento de la vida y el “conocimiento absolutamente perfecto” [“absolut vollkommene Erkenntnis”] (Husserl 1954: 359-361, a. trad.). Estas afirmaciones implican a mi entender una cierta modificación de la concepción de la cosa en sí: la cosa en sí ya no es el ideal de una realidad particular de una cosa dada siempre de manera incompleta, ni tampoco un tipo, sino el ideal de una cosa completa y ejemplar que no puede ser dado nunca en la experiencia (Husserl 1954: 361, n. 1). La cosa en sí se revela así como un ideal de perfección que abandona el ámbito de la intuición, ya que implica la cosa como infinitud o todo cerrado y ejemplar, por un lado, de la infinita imperfección de los modos de dación y, por otro lado, de la infinitud de la cosa dada en la experiencia. Esta cosa en sí solo puede ser captada en el “puro pensamiento” [“reinen Denken”] (Husserl 1954: 362, a. trad.) a través de un accionar idealizante que, sin embargo, se funda en la intuición. Como señala Husserl, “este es el problema de la *idealización del mundo de la vida*, ya que el mundo existente absoluto e irrelativo no es sino esta *idea infinita*, que tiene su fuente de sentido en la horizonticidad del mundo de la vida” [“Das ist das Problem der *Idealisierung der Welt des Lebens*, da die absolute, die irrelativ seiende Welt nichts ist als die *unendliche Idee*, die in der Horizonthaftigkeit der Lebenswelt ihren Sinnesursprung hat”] (Husserl 1954: 499, a. trad.). A pesar de que esta cosa-en-sí solo puede ser objeto de pensamiento, no es un objeto transcendental, una ‘x’ vacía como en Kant, sino un ideal de la perfección, es decir, un ideal de determinación completa.

En conclusión, se puede inferir la siguiente diferenciación: mientras que en el campo de la experiencia finita, su infinita variedad es objeto de una síntesis que muestra una apertura, una variabilidad esencial con respecto a los objetos subsumidos, la idea exacta es una unidad perfecta que en tanto objetividad determinable en forma precisa cumple la función de permitir la identificación de la cosa a lo largo de la infinita continuidad de intuiciones sensibles e imperfectas de ella. Esto a su vez implica que la idea exacta debe ser presupuesta, con lo cual se genera el problema de un círculo de justificación, algo que el propio Husserl reconoció. Como destaca Marc Richir (1990: 225), esta idea no tiene absolutamente ningún origen fenomenológico en cuanto ella es incondicionada: ella se autofundamenta

más allá de cualquier fundamentación fenomenológica. Esta idea incondicionada de la totalidad de las determinaciones, que puede ser solo captada por el pensamiento, es afín a la concepción kantiana de la cosa en sí en tanto lo incondicionado de la razón —el cuarto significado de la cosa en sí, de acuerdo con el estudio de Rivera de Rosales—, es decir, con el principio incondicionado de la totalidad de las condiciones del ser empírico que opera por ello como fundamento del ser.

En el contexto de esta problemática, Kant se opone a la concepción de Eberhard basada en Leibniz, según la cual los fenómenos son algo simple y en sí. Kant argumenta que el fenómeno no es algo simple, ya que es espacial y temporalmente, potencial e infinitamente divisible; el fenómeno es por ende relativo a las formas transcendentales del sujeto y a algo simple como su fundamento, es decir, relativo a una cosa en sí como idea de la razón. Los fundamentos objetivos del espacio y del tiempo “es decir, las cosas en sí, no deben ser buscadas en el espacio y el tiempo [...] sino en aquello que la crítica llama el substrato extra- o suprasensible de los mismos (noúmenon)” [“nämlich die Dinge an sich, [sind] nicht im Raume und der Zeit zu suchen [...], sondern in demjenigen, was die Kritik das außer- oder übersinnliche Substrat derselben (Noumenon) nennt”] (*ÜE*, AA 08: 207, a. trad.).¹⁰ Con “suprasensible” [“übersinnlich”] se mienta la cosa en sí como “no-sensible” [“Nicht=Sinnliches”], es decir, como algo incognoscible, un objeto como simplemente representado, que califica a un “mero algo” [“blos ein Etwas”] como concepto, en tanto en cuanto “está en la base” [“zum Grunde liegt”] o está en el fundamento de lo compuesto. Es lo “suprasensible, lo que se encuentra como substrato en la base de la aparición” [“Übersinnliche, was jener Erscheinung als Substrat unterliegt”], de lo cual “nadie puede saber mínimamente algo” [“niemand im mindesten etwas wissen (kann)”] (*ÜE*, AA: 08: 209, n., a. trad.).

Para Kant —y lo que sigue vale también para la acción idealizante de Husserl— el fenómeno y por lo tanto el mundo empírico requieren no solo de una base absoluta como fundamento ontológico, sino también de una “unidad de la razón”. La razón “se reserva únicamente la absoluta totalidad en el uso de los conceptos del entendimiento e intenta conducir hasta lo absolutamente incondicionado la unidad sintética pensada en la categoría” para imponerle (a

¹⁰ Mi agradecimiento al Prof. Dr. J. Rivera de Rosales por sus aclaraciones en comunicación del 12 de enero de 2018.

la experiencia) “una proyección hacia cierta unidad [...] que tiene como objetivo recapitular todos los actos del entendimiento relativos a cada objeto en un *todo absoluto*” (*KrV*, A327/B383). Por ende, Kant diferencia entre el uso objetivo de los “conceptos puros de razón” que es “*transcendente*”, y el uso de los “conceptos puros del entendimiento” que es “*inmanente*”, en cuanto se “limitan a la experiencia posible” (*KrV*, A327/B383). De este modo Kant —como Husserl en su sucesión— entiende “por ‘idea’ un concepto necesario de razón del que no puede darse en los sentidos un objeto correspondiente” (*KrV*, A327/B383). Como la idea exacta en tanto unidad perfecta husserliana, los “conceptos puros de razón” de Kant son

ideas transcendentales. Son conceptos de la razón pura, puesto que contemplan todo conocimiento empírico como determinado por una absoluta totalidad de condiciones [...] son, por fin, transcendentales y rebasan el límite de toda experiencia, en cuyo campo no puede hallarse nunca un objeto que sea adecuado a la idea trascendental (*KrV*, A326-327/B383-384).

Esta totalidad absoluta, que es para Kant producto de la razón, es para Husserl el producto de una acción idealizadora que puede ser entendida como metafísica ya que, fundamentándose a sí misma, está en la base de todas las relatividades y les confiere su sentido (Husserl 1973a: 669). En las consideraciones transcendentales, lo absoluto rebasa el límite del campo fenomenológico y conforma su estructura de base metafísica.

8. La dación óptima del objeto como *telos* del proceso de experiencia

El *telos* del conocimiento adecuado no es sin embargo la “dación absoluta en su absoluto cumplimiento” [“absolute Gegebenheit in absolut erfüllter Weise”] (Husserl 1973b: 125, a. trad.), imposible de alcanzar en la experiencia, sino la “dación óptima” [“optimale Gegebenheit”] del objeto; ella es el *telos* alcanzable del proceso de percepción en tanto “ideal del cumplimiento último” [“Ideal der letzten Erfüllung”]. Con “dación óptima” Husserl mienta un cumplimiento o una adecuación doble de la cosa al pensamiento doble: por un lado, de la intención plena y completa, es decir, el objeto está dado de forma presente y real cuando es aquello que es intencionado; por otro lado, del cumplimiento del significado, cuando el

objeto es aquello que es mentado y pensado (Husserl 1984b: 648). Husserl se pregunta sobre las “posibilidades de este cumplimiento” [“Möglichkeiten dieser Vervollkommnung”], es decir, de la “síntesis de concordancia” [“Synthesis der Einstimmigkeit”], así como sobre las “destrucciones y correcciones” [“Zunichtung und Korrektur”], y si “hay en cada caso un óptimo relativo o incluso absoluto, si se debe aspirar a o presuponer perfecciones ideales o aspirar a ellas” [“ob es jeweils relative oder gar absolute Optima gibt, ideale Vollkommenheiten vorauszusetzen und zu erstreben sind”]. La respuesta radica en el

cuestionamiento de la esencia de las experiencias y de las posibilidades sistemáticas de las mismas, en la que se encuentran comprendidos a priori los modos esenciales de las experiencias y de los objetos de la experiencia en cada caso y que deben ser puestos en evidencia a través del esclarecimiento intencional (Husserl 1974: 287, a. trad.).¹¹

La dación óptima es entendida entonces como intuición óptima, cuya evidencia tiene el carácter de una “aparición acrecentada o intensificada de forma máxima” [“maximal gesteigerten Erscheinung”] de acuerdo con nuestros intereses (Husserl 1973b: 126, a. trad.). Por ello, los límites de esta intensificación son variables; ellos no están dados de forma absoluta, sino que son subjetivamente relativos, así como su evidencia. Este concepto de la cosa en sí como ideal de la dación ‘adecuada’ parece ser innecesario, o sobrar, si se tiene en cuenta el de dación ‘óptima’, en especial cuando se entiende la imposibilidad de alcanzar el ideal de dación adecuada como una falla de la percepción o del conocimiento. Muy por el contrario, a mi entender, la dación óptima presupone la dación adecuada, ya que la dación adecuada provee a la óptima no solo de un *telos*, que ella no ‘necesita’ alcanzar, como Husserl (1984b: 613s.) mismo reconoce, sino también de una dirección que ella ‘debe’ tomar para asegurar una percepción lo más plena posible y una satisfacción máxima de nuestros intereses.

¹¹ “Wesensbefragung der Erfahrungen selbst, und der systematischen Erfahrungsmöglichkeiten, die in den jeweiligen Wesensarten von Erfahrungen und Erfahrungsgegenständen a priori beschlossen und durch intentionale Auslegung evident zu machen sind”.

9. Conclusión

En la recepción crítica de la cosa en sí kantiana, Husserl subordina el ‘en sí’ a las experiencias particulares y relativas de los sujetos y relaciona la cosa en sí primeramente con la realidad particular de un objeto individual y luego con un tipo. La finalidad del proceso de experiencia dentro del mundo de la vida radica en el cumplimiento de nuestros intereses cognoscitivos y no en el alcanzar la determinación exacta de lo dado. Por ende, el proceso de experiencia dinámico está caracterizado por una cierta ‘apertura’ que mienta un cumplimiento variable de la intuición que depende de nuestros intereses subjetivos.

Bibliografía

ADICKES, E.: *Kant und das Ding an sich*, Berlín, Pan Verlag Rolf Heise, 1924.

BAUM, M.: *Deduktion und Beweis in Kants Transzendentalphilosophie. Untersuchungen zur ‘Kritik der reinen Vernunft’*, Königstein, Hain bei Athenäum, 1986.

_____: “Dinge an sich und Raum bei Kant”, en FUNKE, G. (Ed.): *Akten des VII. Internationalen Kant-Kongresses. Kurfürsterliches Schloß zu Mainz. 1990*, Bonn, Bouvier, 1991, 63-72.

BEADE, I.: “Consideraciones acerca del concepto kantiano de objeto trascendental”, *Tópicos* 36 (2009) 83-118.

BERNET, R.: *La vie du sujet*, París, PUF, 2004a.

_____: *Conscience et Existence*, París, PUF, 2004b.

BOEHM, R.: “Immanenz und Transzendenz”, en *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Phaenomenologica (Collection Publiée Sous le Patronage des Centres D’Archives-Husserl)*, Dordrecht, Springer, 1968, 141-185.

BREUER, I.: “Husserls Lehre von den sinnlichen und kategorialen Anschauungen. Der sinnliche Überschuss des Sinnbildungsprozesses und seine doxische Erkenntnisform”, en ASMUTH, C.; REMMERS, P. (Eds.): *Ästhetisches Wissen*, Berlín, Walter de Gruyter, 2015, 231-245.

_____ : “Kant und Husserl: Ding an sich und Telos des Erfahrungsprozesses”, en FALDUTO, A.; KLEMME, H. F. (Eds.): *Kant und seine Kritiker*, Zurich/Nueva York, Olms, 2018, 275-291.

_____ : “Ideation und Idealisierung: Die mathematische Exaktheit der Idealbegriffe und ihre Rolle im Konstitutionsprozess bei Husserl”, *META: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy* XI, 2 (2019) 547-568.

CAIMI, M.: *Kants Lehre von der Empfindung in der Kritik der reinen Vernunft. Versuch zur Rekonstruktion einer Hyletik der reinen Erkenntnis*, Bonn, Bouvier, 1982.

HUSSERL, E.: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Hua VI (Ed. W. Biemel), La Haya, Nijhoff, 1954.

_____ : *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, Hua VII (Ed. R. Boehm), La Haya, Nijhoff, 1956.

_____ : *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Hua VIII (Ed. R. Boehm), La Haya, Nijhoff, 1959.

_____ : *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (Ed. J. Gaos), México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

_____ : *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik* (Ed. L. Landgrebe), Hamburgo, Meiner, 1972.

_____ : *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, Hua XV (Ed. I. Kern), La Haya, Nijhoff, 1973a.

_____ : *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, Hua XVI (Ed. U. Claesges), La Haya, Nijhoff, 1973b.

_____ : *Formale und Transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Hua XVII (Ed. P. Jannsen), La Haya, Nijhoff, 1974.

_____ : *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Hua XIX/1 (Ed. U. Panzer), La Haya, Nijhoff, 1984a.

_____: *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Hua XIX/2 (Ed. U. Panzer), La Haya, Nijhoff, 1984b.

_____: *Aktive Synthesen: Aus der Vorlesung «Transzendente Logik» 1902/21. Ergänzungsband zu „Analysen zur passiven Synthesis“*, Hua XXXI (Ed. R. Breuer), Dordrecht, Kluwer, 2000.

_____: *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewußtsein (1917-1918)*, Hua XXXIII (Eds. R. Bernet, D. Lohmar), Dordrecht, Kluwer, 2001.

_____: *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913)*, Hua XX/1 (Ed. U. Melle), La Haya, Nijhoff, 2002.

_____: *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908–1921)*, Hua XXXVI (Ed. R. Rollinger), Dordrecht, Kluwer, 2003.

_____: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo. Investigaciones Fenomenológicas sobre la Constitución* (Trad. A. Zirion Quijano), México, Fondo de Cultura Económica, 2005.

JÁUREGUI, C.: “Experiencia trascendental y autoafección”, *Revista de Filosofía* 25 (2001) 213-233.

_____: *Sentido interno y subjetividad. Un análisis del problema del autoconocimiento en la filosofía trascendental de Kant*, Buenos Aires, Prometeo, 2008.

KANT, I.: *Crítica de la Razón Pura* (Trad. P. Rivas), Madrid, Santillana, 1998.

_____: *MSI § 8, AA 02. De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis.*

_____: *ÜE, AA 08. Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll.*

_____: *OP, AA 21, Opus postumum.*

KERN, I.: *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, La Haya, Nijhoff, 1964.

LOHMAR, D.: *Erfahrung und kategoriales Denken: Hume, Kant und Husserl über vorprädikative Erfahrung und prädikative Erkenntnis*, Dordrecht, Kluwer, 1998.

_____: “Husserl’s Type and Kant’s Schemata. Systematic Reasons for their Correlation or Identity”, en JANSEN, J.; ZAVOTA, G. (trads.); WELTON, D. (Ed.), *The New Husserl Reader*, Bloomington, Indiana University Press, 2003, 93-124.

_____: *La crise du sens et la phénoménologie*, Grenoble, Millon, 1990.

RIVERA DE ROSALES, J.: *El punto de partida de la metafísica trascendental. Un estudio crítico de la obra kantiana*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1993.

_____: “Die vierfache Wurzel des Dings an sich”, en BACIN, S.; FERRARIN, A.; LA ROCCA, C.; RUFFING, M. (Eds.): *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses*, vol. 2, Berlín/Boston, Walter de Gruyter, 2013, 743-753.

STANG, N. F.: “Adickes on double affection”, en *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht, Akten des XI. Kant Kongresses*, Berlín/Boston, Walter de Gruyter, 2013, 787-798.

TENGELYI, L.: *Erfahrung und Ausdruck, Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*, Dordrecht, Springer, 2007.

_____: “Husserls Lehre von den kategorialen Anschauungen”, en BERNET, R.; KAPUST, A. (Eds.): *Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren*, Munich, Fink, 2009, 107-114.

VAIHINGER, H.: *Kommentar zur Kants Kritik der reinen Vernunft*, vols. 1 y 2, Aalen, Scientia Verlag, 1970.

WALTON, R.: “La articulación kantiana de la fenomenología de Husserl”, en JÁUREGUI, C.; MOLEDO, F.; PRINGE, H.; THISTED, M. (Eds.), *Crítica y Metafísica. Homenaje a Mario Caimi*, Hildesheim, Olms, 2015, 426-454.

Umkehrung der Verhältnisse Schellings Rezeption der Moralphilosophie Kants und ihre philosophiegeschichtliche Dimension

SEBASTIÁN CABEZAS¹

Zusammenfassung Vergleiche zwischen Kant und Schelling werden größtenteils dazu verwendet, bestimmte Themenbereiche im Deutschen Idealismus systematisch zu analysieren. Ein solcher Zugang führt allerdings oftmals dazu, die sich daraus ergebenden historischen Aspekte zu vernachlässigen. Dieser Beitrag unternimmt den Versuch, aus einer solchen systematischen Analyse historische Schlüsse zu ziehen. Diesem Vorhaben gehe ich nach, indem ich zeige, wie Schellings Kritik an der kantischen Moralphilosophie in *Philosophie und Religion* es erlaubt, einen Einblick in Schellings philosophische Denkentwicklung zu gewinnen. Insbesondere stelle ich die These auf, dass diese Kritik auf der Ansicht beruht, dass der *ordo cognoscendi* dem *ordo essendi* zu folgen hat. Diese Behauptung wird von Schelling später in der *Freiheitsschrift* und den *Stuttgarter Privatvorlesungen* abgewiesen werden. Geschichtliche Bemerkungen schließen diesen Beitrag ab.

Schlüsselwörter: Kant-Kritik, Moralphilosophie, Umkehrung, *ordo essendi*, *ordo cognoscendi*

Inversion of the Orders. Schelling's Reception of Kant's Moral Philosophy and Its Historical Dimension

Abstract

Comparisons between Kant and Schelling are mostly used to systematically analyse topics of German idealism. However, such an approach often disregards the resulting historical aspects. This paper is an attempt to draw historical conclusions from such a systematic analysis. I do so by showing how Schelling's critique of Kant's moral doctrine in *Philosophie und Religion* allows to gain an insight into Schelling's philosophical development. Specifically, I argue that this criticism rests upon the claim that the *ordo cognoscendi* must follow the *ordo essendi*. This claim will be rejected in Schelling's *Freiheitsschrift* and *Stuttgarter Privatvorlesungen*. Finally, historical remarks conclude this contribution.

¹ Doktorand am Philosophischen Seminar der Eberhard-Karls-Universität Tübingen. Kontakt: cabezas.sebastian95@gmail.com.

Keywords: Criticism of Kant, Moral Philosophy, Inversion, *ordo essendi*, *ordo cognoscendi*

Es ist ein gängiges Verfahren in der Forschung zur klassischen deutschen Philosophie, das Verhältnis Schellings zu Kant anhand von bestimmten Grundbegriffen systematisch zu erarbeiten, um in der Folge Gemeinsamkeiten und Unterschiede festzustellen. Dort, wo Gemeinsamkeiten vorhanden sind, schließt man gerne auf eine Abhängigkeit Schellings vom kantischen Denken gegenüber. Ein solches Verfahren, das ich hier als den systematischen Ansatz bezeichnen möchte, hat insbesondere das Verdienst, zur Klärung des theoretischen Rahmens beizutragen, in dem Schellings Ausführungen stattfinden.² Obwohl bisher größtenteils ungenutzt, geht das Potenzial dieses systematischen Ansatzes allerdings weit über eine bloß inhaltliche Klärung wesentlicher Begriffe hinaus. Dieses ungenutzte Potenzial besteht nämlich darin, dass es sich aus den Ergebnissen der systematischen Analyse auch philosophiehistorisch relevante Schlussfolgerungen ziehen lassen. Auf den vorliegenden Fall angewendet heißt das, dass wir durch einen systematische Vergleich zwischen Kant und Schelling gleichzeitig auch in die Lage versetzt werden, ein Licht auf Schellings eigene Denkentwicklung zu werfen. Dieser philosophiehistorische Ansatz stellt demnach keinen Gegensatz zum systematischen dar, sondern baut vielmehr darauf auf. Allerdings findet die systematische Analyse oftmals unter Ausblendung dieser historischen Dimension statt.

Ziel dieses Beitrages ist es, durch die Analyse der in der Schrift *Philosophie und Religion* (1804) geäußerten Kant-Kritik Schellings auf eine bestimmte Überarbeitung im Denken dieses Autors aufmerksam zu machen. Ausgangspunkt dabei ist Schellings kritische Rezeption der kantischen Moralphilosophie, wie diese im dritten Abschnitt von *Philosophie und Religion* zum Ausdruck kommt. Diese beruht, so stelle ich im ersten Teil dieses Beitrages fest, auf der impliziten Forderung, dass der *ordo cognoscendi*

² Hervorzuheben ist hier die Forschung zum Freiheitsthema bei Kant und Schelling, die genau durch diesen systematischen Vergleich zwischen beiden Denkern neue Einblicke in Schellings Philosophie ermöglicht. Vgl. u. a. Jacobs (2014) und Vossenkuhl (1995).

dem *ordo essendi* folgen soll. Der zweite Teil geht dann einem Grundgedanken in Schellings späteren Werken nach, der die 1804 implizit aufgestellte Forderung aufzuheben scheint, nämlich, dass der Weg zur Gotteserkenntnis über die Erkenntnis des Menschen führt. Dieser Gedanke, den ich in der *Freiheitsschrift* (1809) und den sogenannten *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1810) nachweise, liegt Schellings Ausführungen zum Gottesbegriff zugrunde. Im abschließenden Abschnitt gehe ich auf die Problematik einer Verhältnisbestimmung von Kant und Schelling ein, die sich aus meinen Überlegungen ergibt: Der Wunsch nach einer einheitlichen Bestimmung scheint aufgrund des schwankenden Charakters dieser Beziehung aufgegeben werden zu müssen.

1. Schellings Kant-Kritik in *Philosophie und Religion*

Das Erscheinungsjahr der Abhandlung *Philosophie und Religion* fällt mit dem Todesjahr Kants zusammen. Etwa einen Monat nach dessen Tode veröffentlichte Schelling einen Nachruf, der zum größten Teil unbemerkt blieb.³ Die jüngere Forschung hat zu Recht darauf hingewiesen, dass dieser Nachruf deutlich die Ambivalenz des Verhältnisses Schellings zu Kant erkennen lässt (vgl. Zaborowski 2008: 116-118.): Trotz der Größe des Kantischen Geistes gilt es, über Kant hinauszugehen, indem er die neue Epoche der Philosophie, nämlich die von Schelling und dessen Mitstreitern bloß negativ vorbereitet hat (*SW*, VI, 9).⁴ Schelling beklagt außerdem die mangelnde Einheit der kantischen Philosophie, was den formellen und reellen Teil derselben betrifft (*SW*, VI, 7f.).

Das Werk *Philosophie und Religion* bezieht sich zwar nicht explizit auf diesen kritischen Kontext der kantischen Philosophie, lässt sich allerdings durchaus als kritische Auseinandersetzung mit Kants Lehren interpretieren.⁵ Außer dem zentralen Motiv der intellektuellen Anschauung (*SW*, VI, 18) spiegelt sich diese kritische Auseinandersetzung mit kantischen Motiven vor

³ Der Nachruf trägt den Titel *Immanuel Kant* und erschien erstmals im März 1804 in der *Fränkischen Staats- und Gelehrten-Zeitung*. Wie K. F. A. Schelling, der Sohn und Herausgeber der Gesamtausgabe der Werke des Philosophen, bemerkt, blieb der Kant-Nachruf lange in dieser „*obscuren Zeitung vergraben*“ (vgl. Vorwort des Herausgebers, *SW*, VI, V).

⁴ Der Negativitätsvorwurf Schellings gegen Kant findet sich auch in der *Freiheitsschrift* (vgl. *SW*, VII, 352).

⁵ Diesem Ansatz folgt ebenfalls der bereits erwähnte Zaborowski (2008: 121f.). Auch Danz (2008: 155-168) sieht den Kontext dieser Schrift in der von Kant angestoßenen Fragestellung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie.

allem im Kontext der Sittenlehre wider, die Schelling im dritten Abschnitt (*SW*, VI, 50-59) vorlegt. Bei der Lektüre dieser Schrift wird deutlich, dass Schelling hier darauf abzielt, die bei Kant vermisste Einheit in seinem Denken wiederherzustellen, indem er seine Moralphilosophie an die spekulative Philosophie koppelt, und jene eine Folge von dieser sein lässt: „Außer der Lehre vom Absoluten haben die wahren Mysterien der Philosophie die von der ewigen Geburt der Dinge und ihrem Verhältnis zu Gott zum vornehmsten, ja einzigen Inhalt; denn auf diese ist die ganze Ethik, als die Anweisung zu einem seligen Leben, erst gegründet und eine Folge von ihr“ (*SW*, VI, 17).

Eine solche Kopplung muss bei der kantischen Philosophie allerdings ausbleiben. Denn wenn man sich die Grundzüge der kantischen Moralphilosophie vor Augen führt, ergibt sich, dass die Sittenlehre u. a. auf der Idee Gottes als Regierer der Welt und Garant der Verbindung von Sittlichkeit und Glückseligkeit fußt (*KrV*, A810f./B838f.). Nun ist diese Idee Gottes kein Gegenstand spekulativer Erkenntnis, sondern eine allein in praktischer Hinsicht notwendige Annahme, nämlich, um sittliches Verhalten zu ermöglichen.⁶ In der anfänglichen Ausarbeitung derselben, die in der Methodenlehre der *Kritik der reinen Vernunft* vorgelegt wird, schreibt Kant:

Die Sittlichkeit an sich selbst macht ein System aus, aber nicht die Glückseligkeit, außer, so fern sie der Moralität genau angemessen ausgeteilt ist. Dieses aber ist nur möglich in der intelligibelen Welt, unter einem weisen Urherber und Regierer. Einen solchen, samt dem Leben in einer solchen Welt, die wir als eine künftige ansehen müssen, sieht sich die Vernunft genötigt anzunehmen, oder die moralischen Gesetze als leere Hirngespinnste anzusehen (*KrV*, A811/B839).

Hier sind also die Ideen eines weisen Regierers und der Unsterblichkeit der Seele als Möglichkeitsbedingungen der Wirksamkeit der moralischen Gesetze konzipiert (vgl. auch *KrV*, A813/B841). Im spekulativen Bereich bleibt dennoch die Idee Gottes eine transzendente Idee, d.h. eine Idee, die die Grenzen menschlicher Erkenntnis überschreitet (*KrV*, A799/B828). Insofern kann die Moralphilosophie, die u. a. die Idee Gottes zur Grundlage hat, nicht auf der spekulativen Philosophie aufbauen, denn eine solche Idee kann in

⁶ Eine solche Darstellung gilt jedenfalls für den zweiten Abschnitt des *Kanons der reinen Vernunft* (*KrV*, A804/B832; A831/B859). Ich weise im Folgenden noch darauf hin, dass Schelling in diesem Kontext nicht nur auf Kant hinzielt, sondern sich ebenfalls gegen eine bestimmte Linie der Kant-Rezeption richtet.

spekulativer Hinsicht eben nicht erreicht werden. Um eine solche Kopplung und damit die von Schelling geforderte Einheit zustande zu bringen, muss demnach der Boden der kantischen Philosophie verlassen werden.⁷

Da Schelling nun diese Einheit errichtet und die Sittenlehre aus der spekulativen Philosophie ableitet, muss zunächst diese umrissen werden, bevor Schellings Moralphilosophie und die sich daraus ergebende Kant-Kritik begreiflich wird.

1.1. Die Ilias

In einem Satz, der insgesamt als stellvertretend für den Inhalt dieser Schrift angesehen werden kann, stellt Schelling fest: „Die Geschichte ist ein Epos, im Geiste Gottes gedichtet; seine zwei Hauptpartien sind: die, welche den Ausgang der Menschheit von ihrem Centro bis zur höchsten Entfernung von ihm darstellt, die andere, welche die Rückkehr. Jene Seite ist gleichsam die Ilias, diese die Odyssee der Geschichte“ (*SW*, VI, 57).

An dieser Textstelle kommen symbolisch zwei der Hauptpunkte zum Ausdruck, auf die Schelling aufgrund der Kritik Eschenmayers⁸ an seinem Identitätssystem näher eingeht: Zum einen die Abfall-Lehre, die auf die Frage nach dem Verhältnis vom Absoluten zur Endlichkeit antworten soll, zum anderen den Vorwurf, die Sittlichkeit sei aus dem System ausgeschlossen (*SW*, VI, 54f.). Die Abfall-Lehre bildet systematisch das Leitmotiv der Schrift und an ihr hängt auch die Sittenlehre, die dann in den Vordergrund treten soll.

In einem platonisch geprägten Zusammenhang⁹ greift Schelling die Frage auf, die den Kern der Bemühungen dieses Werkes ausmacht: was ist der Grund alles Übels? (*SW*, VI, 28). Die grundlegende Frage, die hier aufgrund der Veranlassung Eschenmayers in *ethischer* Hinsicht formuliert ist, behandelt Schelling zunächst als ein *metaphysisches* Problem, nämlich, wie man das Verhältnis der Endlichkeit zum Absoluten begreiflich machen

⁷ Es ist insofern nicht verwunderlich, dass Schelling später von den „in anderer Hinsicht falschen Resultate[n] einer nur sogenannten Vernunftkritik“ spricht (vgl. *SW*, VIII, 55).

⁸ Die Veröffentlichung von *Philosophie und Religion* in der Form, wie sie uns vorliegt, ist zwar auf Eschenmayers Buch *Die Philosophie in ihrem Uebergang zur Nichtphilosophie* (1803) zurückzuführen, wo dieser grundsätzliche Kritikpunkte gegen die sogenannte Identitätsphilosophie Schellings vorlegt. Doch bereits im Vorbericht von *Philosophie und Religion* scheint Schelling davor warnen zu wollen, diese als bloße Gelegenheitsschrift anzusehen. Zum Streit zwischen Schelling und Eschenmayer vgl. Jantzen (1994: 74-97).

⁹ Zum Verhältnis von *Philosophie und Religion* zum Platonismus vgl. Asmuth (2008: 98-107).

kann.¹⁰ Das Absolute ist nämlich durch die Identität von Möglichkeit und Wirklichkeit gekennzeichnet, d.h. sobald die Möglichkeit gesetzt ist, ist *eo ipso* die Wirklichkeit gesetzt (*SW*, VI, 25).¹¹ Nun stellt allerdings die Endlichkeit genau das Gegenteil dar, indem sie als Differenz von Möglichkeit und Wirklichkeit aufgefasst ist (*SW*, VI, 22). Anders als beim Absoluten, wo die Wirklichkeit eine unmittelbare Folge der Möglichkeit ist, muss im Falle der Endlichkeit noch etwas hinzukommen, um die Möglichkeit zu aktualisieren. So stellt sich die Endlichkeit als geradezu *Negation* des Absoluten heraus. Gleichzeitig stellt aber Schelling den Grundsatz auf, Absolutes könne nur Absolutes produzieren (*SW*, VI, 35, 38). Vor diesem Hintergrund erklärt Schelling: „vom Absoluten zum Wirklichen gibt es keinen stetigen Übergang, der Ursprung der Sinnenwelt ist nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung, denkbar“ (*SW*, VI, 38). Die Endlichkeit *qua* Differenz von Möglichkeit und Wirklichkeit kann somit als solche nicht positiv aus dem Absoluten hervorgehen;¹² der Ursprung derselben „kann nur in einer *Entfernung*, in einem *Abfall* von dem Absoluten liegen“ (*SW*, VI 38). Damit ist der Punkt erreicht, um den *Philosophie und Religion* als Ganzes ringt: die Ableitung der Freiheit aus dem Absoluten. Der Begriff des Abfalles setzt zwei Zustände voraus, nämlich einerseits den einen, ursprünglichen Zustand, von dem man eben abfällt, andererseits aber auch einen auf den Abfall folgenden, der im Vergleich zu jenem für niedriger gehalten wird. Das Absolute hat bekanntlich nur Absolutes zur Folge, vom Absoluten ausgehend kann somit nur Absolutes abgeleitet werden. Insofern liefert der Abfall im vorliegenden Zusammenhang die notwendige Begrifflichkeit, um die Setzung des Gegensatzes – des Seins mit Differenz von Möglichkeit und Wirklichkeit – zu erklären. Eine der Folgen des Absoluten, die ja selbst absolut sind, hat demnach ihre ursprüngliche Absolutheit verlassen – ist von ihr abgefallen. Dieses Abgefallene nennt Schelling in *Philosophie und Religion Gegenbild* (*SW*, VI, 31, passim), das durchaus als ein *anderes Absolutes* (*SW*, VI, 30,

¹⁰ Insofern teile ich die in Baumgartner und Korten (1996: 110) geäußerte Ansicht, die Abfall-Lehre sei keine Neuigkeit in Schellings Denken, sondern die *praktische* Seite des in früheren Schriften in *theoretischer* Hinsicht behandelten Problems der Reflexion. Zur Kontinuität der Abfall-Lehre mit Schellings Frühschriften vgl. auch Danz (2008: 161f.) und Ehrhardt (2008: 68).

¹¹ Schelling orientiert sich hier offensichtlich am Begriff der *causa sui*, wie dieser sich etwa bei Spinoza vorfindet, vgl. E1defl.1

¹² Insofern lehnt hier Schelling den Begriff der Schöpfung als *eines positiven Hervorgehens der Endlichkeit aus dem Absoluten* ab (vgl. *SW*, VI, 38f.). In den Jahren 1809-1810, wo Schelling Schöpfung als die *Scheidung der anfänglichen Einheit* bestimmt, besteht hingegen kein Gegensatz zur Abfall-Lehre von 1804, vgl. dazu Cabezas (2017).

passim) zu begreifen ist.¹³ Das Gegenbild fällt vom Absoluten dadurch ab, dass es das Endliche in sich über die Unendlichkeit erhebt, d.h. die ursprüngliche Ordnung verkehrt (*SW*, VI, 52). Der Abfall dieses Gegenbildes in die Endlichkeit kann nun nicht als durch das Absolute gezwungen angesehen werden, denn damit läge ja der Grund der Endlichkeit im Absoluten selbst, was laut den metaphysischen Prämissen Schellings nicht der Fall sein kann. Hieraus folgt, dass der Abfall als eine *freie* Tat des Gegenbildes aufgefasst werden muss. Diese Freiheit, die zum Gelingen der Erklärung des Ursprungs der Endlichkeit erforderlich ist, wird dem Gegenbild aufgrund von dessen absolutem Ursprung zugesprochen.¹⁴

Das ausschließend Eigenthümliche der Absolutheit ist, dass sie ihrem Gegenbild mit dem Wesen von ihr selbst auch die Selbständigkeit verleiht. Dieses in-sich-selbst-Sein, diese eigentliche und wahre Realität des ersten Angeschauten [des Gegenbildes, S. C.], ist Freiheit, und von jener ersten Selbständigkeit des Gegenbildes fließt aus, was in der Erscheinungswelt als Freiheit wieder auftritt [...] (*SW*, VI, 39).

Hier findet die eingangs gestellte Frage ihre Antwort: das Übel, d.h. die Endlichkeit, ist auf die Freiheit des Gegenbildes zurückzuführen; der Grund des Seins mit Differenz von Möglichkeit und Wirklichkeit liegt im Abfall, in der Sünde (*SW*, VI, 43).¹⁵ Hiermit ist das Bild der Ilias abgeschlossen: die anfängliche Absolutheit ist durch Freiheit verlassen worden und als Strafe dafür folgt die Negation derselben, nämlich die Endlichkeit.

1.2. Die Odyssee

Bereits beim Abfall wird deutlich, wie eng Metaphysik und Ethik zusammenhängen: die Erklärung des Ursprungs der Differenz von Möglichkeit und Wirklichkeit und die des Übels fallen in der Abfall-Lehre

¹³ Diesen Gedanken greift Schelling 1809 in der Form der *derivierten Absolutheit* wieder auf (vgl. *SW*, VII, 347).

¹⁴ Es bleibe hier dahingestellt, ob und inwiefern Schelling eine solche Ableitung der Freiheit aus dem Absoluten gelingt. Florig (2008: 76-97) bestreitet dies und erklärt, Schellings Identitätsphilosophie – zu der *Philosophie und Religion* gewöhnlich gerechnet wird – könne menschliche Freiheit nicht aufnehmen.

¹⁵ Zu einer ausführlicheren Auseinandersetzung mit der Abfall-Lehre verweise ich auf Cabezas (2017). Zum Verhältnis von Sünde und Übel bei Schelling und dessen philosophiegeschichtlichen Bezügen vgl. Höffe (1995: 16-26).

zusammen. Hieraus erklärt sich, dass eine metaphysische Kategorie, nämlich die der Endlichkeit, gleichzeitig in ethischer Hinsicht als Strafe und Verhängnis bestimmt ist (*SW*, VI, 42, ferner auch 52). Diese Kopplung beider Bereiche wird im Folgenden noch verstärkter ans Licht kommen.

Mit der Odyssee kommen wir zum dritten Abschnitt von *Philosophie und Religion*, wo Schelling auf den Vorwurf der Ausschließung der Tugend aus dem System zu antworten versucht (vgl. oben). Bei diesem Vorwurf, der bekanntlich von Eschenmayer erhoben wurde,¹⁶ scheint Schelling allerdings in erster Linie Kant – oder mindestens eine bestimmte Rezeption der kantischen Philosophie – vor Augen zu haben. Ohne Kant beim Namen zu nennen, bezieht sich Schelling auf Motive wie das Sittengesetz und die Begleitung der Sittlichkeit durch Glückseligkeit, alle Ausdrücke, die auf den kantischen Hintergrund hinzudeuten scheinen (vgl. *SW*, VI, 55). Beim kritischen Bezug auf die kantische Moralphilosophie sind zwei Punkte zu unterscheiden, die Schelling hier nur kurz erörtert: einerseits den Begriff der Sittlichkeit, andererseits aber auch das Verhältnis derselben zu Gott.

Schelling scheint *Sittlichkeit* und *Tugend* austauschbar zu verwenden (*SW*, VI, 55).¹⁷ Den Ausführungen unseres Philosophen lässt sich ein Begriff der Sittlichkeit abgewinnen, den er dem kantischen Tugendbegriff entgegensetzt. Spätestens seit der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (*GMS*) ist es klar, dass Kants Tugendbegriff neben der Pflichtmäßigkeit – Legalität – noch eine Bedingung erfordert, um eine Handlung als moralisch gut zu bezeichnen, nämlich dass der Beweggrund derselben in der Pflicht selbst liegt (*GMS*, AA 04: 390, 4-8.). Moralität erweist sich demnach als eine obere Stufe, die über der Legalität liegt. Wie bereits erwähnt, setzt sich Schelling jedoch nicht ausdrücklich mit Kants Philosophie auseinander, und legt insofern auch keine ausführliche Analyse von dessen Sittenlehre vor. So schreibt er:

¹⁶ Eschenmayer ist dennoch nicht der einzige, der heftige Kritik am moralischen Charakter der Philosophie Schellings ausübte. In einem schärferen, weniger sachlichen Ton äußert sich beispielsweise F. H. Jacobi: „Er [der Naturalismus, gemeint ist Schellings Philosophie, S. C.] muß nie reden wollen auch von Gott und den göttlichen Dingen, nicht von Freyheit, von sittlich Gutem und Bösem, von eigentlicher Moralität; denn nach seiner innersten Ueberzeugung sind diese Dinge nicht, und von ihnen redend sagt er, was er in Wahrheit nicht meint. Wer aber solches thut, der redet Lüge“ (*JWA*, III, 97).

¹⁷ Was nicht besonders verwunderlich ist, wenn man auch auf Kants Sprachgebrauch achtet, vgl. *GMS*, AA 04: 426, 30-32.

Wir wollen es also unverhohlen bekennen und deutlich sagen; Ja! Wir glauben, dass es etwas Höheres gibt als *eure* Tugend und *die* Sittlichkeit, wovon *ihr*, armselig und ohne Kraft, redet: wir glauben, dass es einen Zustand der Seele gibt, in welchem für sie so wenig ein Gebot als eine Belohnung der Tugend ist, indem sie bloß der inneren Nothwendigkeit ihrer Natur gemäß handelt. Das Gebot spricht sich durch ein Sollen aus, und setzt den Begriff des Bösen neben dem des Guten voraus. Um das Böse euch gleichwohl zu erhalten [...], wollt ihr die Tugend lieber als Unterwerfung denn als absolute Freiheit begreifen (*SW*, VI, 55).

Wer hier mit dem Pronomen ‚*ihr*‘ gemeint ist, ist zunächst undeutlich, da der Kontext der Schrift bislang auf Eschenmeyers Buch beschränkt war. Möglicherweise sieht Schelling hinter der Kritik Eschenmeyers eine bestimmte Linie der Kant-Rezeption, gegen die er sich hier richtet. Inhaltlich ist diese Textstelle insofern relevant, als hier einerseits der Begriff zum Ausdruck kommt, den Schelling ablehnt; andererseits aber auch der, den Schelling in diesem Text verteidigen will: „[...] wollt ihr die Tugend lieber als Unterwerfung denn als absolute Freiheit begreifen“. Mit Tugend als Unterwerfung ist offenbar der auf Kants Moralphilosophie zurückzuführende Begriff der Tugend als Gehorsam dem Sittengesetz gegenüber gemeint, hier als *Gebot* ausgedrückt. Damit scheint allerdings Schelling dem kantischen Verständnis nicht gerecht zu werden, indem eine solche Auffassung, d.h. Unterwerfung unter das Gebot, zwar dem Begriff der Legalität entspricht, nicht aber dem der Moralität. Dass das aufgrund mangelnder Kenntnis Schellings geschehen ist, darf man ihm aber kaum unterstellen. Denn aus anderen Werken erhellt, dass Schelling eine solche Unterscheidung, wie sie in der kantischen Sittenlehre stattfindet, durchaus kennt – und kritisiert.¹⁸ Deshalb bin ich der Auffassung, dass dieses eher darauf zurückzuführen ist, dass Schelling in *Philosophie und Religion* in erster Linie mit der Formulierung seiner eigenen Lehre beschäftigt ist. Bei der Auseinandersetzung mit der Kritik Eschenmeyers beschränkt er sich auf kurze, meistens in Form von Stichworten gefasste Äußerungen.

Was nun den zweiten Satzteil betrifft, *Tugend als absolute Freiheit*, so ist hier die Ansicht enthalten, die Schelling vertritt. Was mit *absoluter Freiheit* gemeint ist, formuliert Schelling im selben Absatz: wer *absolut* frei

¹⁸ Ein deutlicher Beleg dafür findet sich in der *Freiheitsschrift* (vgl. *SW*, VII, 392f.), wo Schelling sogar den kantischen Sprachgebrauch verwendet, indem er die Wendung ‚aus Achtung für das Gebot‘ übernimmt (*SW*, VII, 393).

handelt, handelt allein seiner Natur gemäß (*SW*, VI, 55). Mit anderen Worten: absolute Freiheit besteht darin, allein durch sich selbst bestimmt zu sein (*SW*, VI, 52).¹⁹ Wie von Ehrhardt bemerkt, fällt dieser Begriff der absoluten Freiheit mit dem des Absoluten zusammen, nämlich, dass das Sein desselben durch dessen Begriff bestimmt ist, d.h. absolute Identität von Möglichkeit und Wirklichkeit (Ehrhardt 2008: 66). Schellings Gleichsetzung von absoluter Freiheit und Sittlichkeit ist allerdings etwas problematisch, denn er sagt gleichzeitig, dass die Sittlichkeit erst *durch* die absolute Freiheit erreicht wird. Insofern müsste absolute Freiheit in dieser Hinsicht der Sittlichkeit vorausgehen (*SW*, VI, 55). Ein Ausweg aus dieser Problemstellung ist gleichwohl darin zu finden, dass Sittlichkeit für Schelling nichts anderes ist als die Abbildung des göttlichen (absoluten) Wesens in der einzelnen Seele. War die Verkehrung der ursprünglichen Ordnung die Sünde, so ist die Wiederherstellung dieser verlorenen Ordnung als Tugend aufgefasst. Da eine solche Ordnung eben die absolute ist – Unterordnung des Endlichen unter das Unendliche – und die absolute Freiheit mit dem Begriff des Absoluten zusammenfällt, so kann Sittlichkeit auch als absolute Freiheit ausgedrückt werden. Aus diesen Überlegungen geht klar hervor, warum der metaphysische Hintergrund des Ursprungs der Differenz von Möglichkeit und Wirklichkeit zur Darstellung der Sittlichkeit nötig war: Diese stellt letztlich das Gegenstück zur Sünde dar. Die Umkehrung der gegebenen Ordnung ist der Sündenfall, die Rückkehr zur ursprünglichen Ordnung – die Odyssee – die Sittlichkeit.

Aus diesem Verständnis der Tugend erklärt sich, warum Schelling den kantischen Begriff derselben kritisiert. Sittlichkeit bei Kant erfordert den Begriff des Sittengesetzes (*SW*, VI, 55). Für Schelling hat dies zur Folge, dass sowohl das Böse als auch das Gute möglich sind. Hieraus folgt, dass hier die Differenz von Möglichkeit und Wirklichkeit gegeben ist: Bei einem solchen Tugendverständnis sind eben die zwei Extreme möglich. Eines davon wird dann durch die einzelne Entscheidung zur Wirklichkeit gebracht. Für Schelling ist das allerdings etwas, was in den Bereich der Endlichkeit gehört, und wäre dies der richtige Begriff der Sittlichkeit, so wäre diese ein geradezu sehr niedriger Begriff. Die Sittlichkeit bei Schelling, die er auch *Heiligkeit*

¹⁹ Einen solchen Begriff der Freiheit, der allerdings von der Freiheit des Abfallenden zu unterscheiden ist, formuliert Schelling u. a. auch in der *Freiheitsschrift* und den *Stuttgarter Privatvorlesungen* (vgl. *SW*, VII, 384, ferner 429f.).

nennt (*SW*, VI, 56), besteht hingegen in der Identität von Möglichkeit und Wirklichkeit.²⁰

So weit zum ersten Kritikpunkt. Es fragt sich nun, wie diese Abbildung des göttlichen Wesens, d.h. die Sittlichkeit zu erreichen ist. Schelling stellt eine Bedingung, die wir in der kantischen Philosophie so nicht antreffen könnten:

Religion, als Erkenntniß des schlechthin-Idealen, schließt sich nicht an diese Begriffe [Sittlichkeit und Wiedervereinigung mit dem Absoluten, S. C.] an, sondern geht ihnen vielmehr voraus, und ist ihr Grund. Denn jene *absolute* Identität, die nur in Gott ist, zu erkennen: zu erkennen, daß sie unabhängig von allem Handeln ist, als das Wesen oder An-sich alles Handelns, ist der erste Grund der Sittlichkeit (*SW*, VI, 53).

Und weiter: „die Realität Gottes ist nicht eine Forderung, die erst gemacht wird durch die Sittlichkeit, sondern *nur*, der Gott, auf welche Weise er sei, erkennt, ist erst wahrhaft sittlich“ (*SW*, VI, 53; Herv. v. Verf.). Demgemäß ist die Erkenntnis Gottes – oben als schlechthin-Ideales bezeichnet –²¹ eine mindestens notwendige Bedingung der Sittlichkeit.²² Da bei Kant eine solche Erkenntnis eben nicht möglich ist – indem der Gegenstand derselben die Grenzen aller Erfahrung übersteigt – so wäre diese Sittlichkeit ebenso unerreichbar, mit dem Ergebnis, dass auch die Begleitung derselben, die Glückseligkeit, notwendigerweise ausbliebe. Aus diesem Grundgedanken von *Philosophie und Religion*, dass die Erkenntnis Gottes eine mindestens notwendige Bedingung der Sittlichkeit ist, folgt ein weiterer Streitpunkt, bei dem sich Schelling erneut von einer kantisch-geprägten Position abgrenzen will: „Es ist überhaupt erst eine sittliche Welt, wenn Gott ist, und diesen sein zu lassen, *damit* eine sittliche Welt sei, ist nur durch vollkommene Umkehrung der wahren und nothwendigen Verhältnisse möglich“ (*SW*, VI, 53). Da das Wesen der Sittlichkeit nichts anderes ist als das Wesen Gottes, d.h. die absolute Identität von Möglichkeit und Wirklichkeit, so muss Gott jedem sittlichen Verhalten vorausgehen, indem der sittlich Handelnde nichts

²⁰ Diesen Begriff der Sittlichkeit – ebenfalls in Abgrenzung gegen Kant – hebt Schelling wiederholt in der *Freiheitsschrift* hervor (*SW*, VII, 391-393).

²¹ Zur Synonymie beider Ausdrücke vgl. *SW*, VI, 30f.

²² Dass die Erkenntnis Gottes zur Sittlichkeit erforderlich ist, scheint Schelling auch 1809 zu verteidigen (vgl. *SW*, VII, 391).

anderes tut als das Wesen Gottes auszudrücken.²³ Ohne Gott also kein sittliches Verhalten. Wenn nun aber dieses Schellings Position ist, so ist es zunächst undeutlich, inwiefern hier eine Kritik an der kantischen Sittenlehre zu erkennen ist, wie die Textstelle offenbar intendiert ist.²⁴

Dass Gott notwendig ist, um die Einheit von Sittlichkeit und Glückseligkeit herzustellen, diese Ansicht wird in der *KrV* unterstrichen. Da die Begleitung der Sittlichkeit durch Glückseligkeit den moralischen Gesetzen erst Wirksamkeit verleiht, so ist Gott notwendig zum sittlichen Handeln (vgl. u. a. *KrV*, A818/B846). Genau deswegen stellt er u. a. die Idee Gottes als Regierer der Welt als Postulat der praktischen Vernunft (*KrV*, A811/B839). Erst dadurch ist nach Kant sichergestellt, dass Sittlichkeit mit Glückseligkeit verbunden wird und der Mensch damit zum höchsten Gut gelangt (*KrV*, A810/B838). In diesem Punkt scheinen sich beide also nicht zu unterscheiden: Gott ist sowohl bei Schelling als auch bei Kant die notwendige Bedingung der Sittlichkeit und geht insofern jedem sittlichen Verhalten voraus. Der Streitpunkt ist mithin woanders zu suchen.

Der entscheidende Hinweis darauf findet sich m. E. im bereits angeführten Satz: „Religion, als Erkenntniß des schlechthin-Idealen, schließt sich nicht an diese Begriffe an, sondern geht ihnen vielmehr voraus, und ist ihr Grund“ (*SW*, VI, 53). Schelling geht es hier offensichtlich darum, wie man zur *Erkenntnis* Gottes gelangt. In dem Zusammenhang behauptet Schelling, dass der Weg zur *Erkenntnis* Gottes nicht über die Begriffe der Sittlichkeit führt, sondern diesen vorhergeht. Genauso wie *der Sache nach* Gott einem jeden sittlichen Verhalten vorausgeht, so geht auch die *Erkenntnis* Gottes dem Begriff der Sittlichkeit voraus. Anders gesagt: nicht nur begründet Gott die Sittlichkeit *der Wirklichkeit nach*, sondern ebenfalls *dem Erkennen nach*. Der erste Teil dieser Ansicht ist, wie bereits ausgeführt, auch bei Kant anzutreffen. Der zweite, der sich auf den *Erkenntnisgang* bezieht, trennt Schelling aufs

²³ Insofern könnte man sogar behaupten, die Erkenntnis Gottes sei eine notwendige und *zureichende* Bedingung der Sittlichkeit. Diese ist bekanntlich die Abbildung des göttlichen Wesens. Das Wissen wird von Schelling bestimmt als „Einbildung des Unendlichen in die Seele als Objekt oder als Endliches“ (*SW*, VI, 51). Diese Einbildung fällt mit der Setzungsform des Gegenbildes, nämlich Übertragung der Wesenheit des Absoluten an das Objekt (*SW*, VI, 34), zusammen. Hieraus folgt, dass, sobald dieses Wissen, d.h. die Einbildung des Unendlichen vorliegt, *eo ipso* auch Sittlichkeit, d.h. das Ausdrücken des Absoluten (*genitivus objectivus*) gegeben ist.

²⁴ Diese Intention sieht ebenfalls Zaborowski (2008: 126). Er zeigt dennoch nicht, inwiefern hier tatsächlich eine Kritik der kantischen Position anzutreffen ist. Denn die Behauptung, dass es nur dann eine moralische Welt gibt, wenn Gott existiert, wird ebenfalls in der *KrV* aufgestellt. Ohne die hier vorgeschlagene Unterscheidung lässt sich diese Stelle m. E. kaum als Kritik an Kant auffassen.

Deutlichste von Kant. Denn bei diesem sind die transzendenten Ideen – Gott, Freiheit und Unsterblichkeit der Seele – nur über den Weg der Moralphilosophie zu gewinnen. Im ethiktheologischen Ansatz Kants fallen demnach *ordo cognoscendi* (Erkenntnisgang) und *ordo essendi* (Begründungsgang) auseinander.²⁵ Während *der Wirklichkeit nach* das moralische Verhalten – über die Verbindung derselben mit der Glückseligkeit – von Gott begründet wird, führt der Erkenntnisgang zu Gott erst über den Begriff der Sittlichkeit. Genau diese Trennung von *ordo cognoscendi* und *ordo essendi* wird zur Zielscheibe der Kritik Schellings, der den Zusammenfall beider fordert.²⁶ Die Kritik Schellings also, die, um seine eigenen Worte zu gebrauchen, als *Umkehrung der Verhältnisse* zusammengefasst werden kann, ist auf den Gedanken zurückzuführen, der *ordo cognoscendi* müsse dem *ordo essendi* folgen.

Die Schrift *Philosophie und Religion* erweist sich somit als ein Werk, in dem die Formulierung der eigenen Sittenlehre in ständiger Abgrenzung gegen Kant bzw. eine bestimmte Linie der Kant-Rezeption erfolgt: Die in diesem Abschnitt ausgearbeiteten inhaltlichen Streitpunkte, nämlich der Tugendbegriff und das Verhältnis Gottes zur Sittlichkeit sind wesentlich auf die Grundbehauptung Schellings zurückzuführen, dass eine spekulative Erkenntnis Gottes möglich ist.²⁷ Nachdem ich durch die Kritik Schellings an Kants Moralphilosophie hindurchging und sie systematisch beleuchtet habe, gehe ich nun dem Verhältnis von Erkenntnis- und Begründungsgang in Schellings *Freiheitsschrift* (1809) und *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1810) nach, wo die Forderung nach dem Zusammenfall beider aufgegeben zu werden scheint.

²⁵ Kant warnt sogar ausdrücklich davor, die von ihm vorgelegte Ordnung umzukehren: „Wenn aber praktische Vernunft nun diesen hohen Punkt erreicht hat, nämlich den Begriff eines einigen Urwesens [...], so darf sie sich gar nicht überwinden, gleich als hätte sie sich über alle empirische Bedingungen seiner Anwendung erhoben, und zur unmittelbaren Kenntnis neuer Gegenstände emporgeschwungen, um von diesem Begriffe auszugehen, und die moralischen Gesetze selbst von ihm abzuleiten“ (*KrV*, A818/B846).

²⁶ Ein solcher Zusammenfall von Erkenntnis- und Begründungsgang wird bekanntlich auch von Spinoza behauptet (vgl. *TdIE*, §41f., ferner auch E2p7).

²⁷ Diese Behauptung wird von Schelling immer wieder zum Ausdruck gebracht (vgl. u. a. *SW*, VI, 18, 51; VII, 412; VIII, 54f., 83-85).

2. Der Weg zur Lebendigkeit Gottes in den Jahren 1809-1810

Nach Ansicht einer Reihe von Forschern wird mit der *Freiheitsschrift*²⁸ und den 1810 abgehaltenen *Stuttgarter Privatvorlesungen* eine neue Phase in Schellings Denkweg eröffnet (vgl. u. a. Brown 1996: 110-131; Hühn und Schwab 2014: 1-16; Bensussan 2014: 71-80; Gourdain 2014: 81-101; Müller-Lüneschloß 2016: xxx-xxxvi). Dieses Urteil basiert vor allem auf der Begrifflichkeit und den Motiven dieser Schriften, wo *Schöpfung, Freiheit, Leben* und *Persönlichkeit Gottes* im Mittelpunkt stehen.²⁹ Ohne hier in eine der Schelling-Forschung immanente Diskussion einzusteigen, möchte ich nun auf den *Weg* aufmerksam machen, über den Schelling zur Aufstellung des Begriffes eines lebendigen Gottes zu gelangen scheint.

Gott ist als die unauflöbliche Identität der Prinzipien bzw. das unzertrennliche Band des Realen und Idealen bestimmt (*SW*, VII, 363f.). Diese beiden Prinzipien, die 1804 in den metaphysischen Kategorien von Wirklichkeit und Möglichkeit zum Ausdruck kommen, begründen das Leben Gottes. Schelling erklärt:

In dem göttlichen Verstande ist ein System, aber Gott selbst ist kein System, sondern ein Leben, und darin liegt auch allein die Antwort auf die Frage, um deren willen dieß vorausgeschickt worden, wegen der Möglichkeit des Bösen in Bezug auf Gott. Alle Existenz fordert eine Bedingung, damit sie wirkliche, nämlich persönliche Existenz werde. Auch Gottes Existenz könnte ohne eine solche nicht persönlich seyn [...] (*SW*, VII, 399).

Ob und inwiefern der Begriff eines persönlichen Gottes den Rahmen der Schrift von 1804 sprengt, kann im vorliegenden Zusammenhang nicht erörtert werden. Für die 1804 dargelegte Kant-Rezeption in *Philosophie und Religion* ist es vielmehr interessant, dass Schellings Darstellung jetzt nahelegt, dass er vom Leben *überhaupt* ausgeht, um die Zweiheit der Prinzipien in Gott zu begründen. Die Bedingung, die hier angesprochen wird, ist das reale Prinzip in Gott, das Schelling in der *Freiheitsschrift* auch *Grund* (*SW*, VII, 357f.) und *Nichtseiendes* (*SW*, VII, 391; vgl. auch *Stuttgarter Privatvorlesungen*, *SW*,

²⁸ Der vollständige Titel lautet: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*.

²⁹ Anderenorts habe ich einen anfänglichen Versuch unternommen, diesem Schelling-Verständnis entgegenzutreten, vgl. Cabezas (2018).

VII, 436) nennt. Schellings Argumentation zur Aufstellung des Grundes in Gott und damit zur Zweiheit der Prinzipien in, d.h. zur Bestimmung des Gottesbegriffes führt ihn über die *Betrachtung der endlichen Welt*: Da jedem Leben eine Bedingung zugrunde liegt, ohne die es nicht lebendig sein könnte, so muss auch Gott eine solche haben, wenn er denn als lebendig anzusehen ist. Gott ist damit nicht mehr der Ausgangspunkt, von dem aus alles Andere begreiflich gemacht wird.³⁰ Die Darstellung geht vielmehr in die andere Richtung: Da alles Leben im Verhältnis von Realem und Idealem besteht, und Gott als ein lebendiges Wesen betrachtet werden soll, so muss auch in ihm ein Reales sein, das dem Idealen gegenübersteht. Es stimmt zwar, dass *der Wirklichkeit nach* das göttliche Leben alles Andere begründet,³¹ doch die Bestimmung des Gottesbegriffes – unzertrennliche Einheit der zwei aufeinander wirkenden Prinzipien – geht über die Bestimmung der Endlichkeit. Dies möchte ich im Anschluss an Schelling selbst *Umkehrung der Verhältnisse* nennen, diesmal jedoch auf Schellings Ansatz selbst angewendet.

Diese Umkehrung scheint auch dann deutlich zu werden, wenn man berücksichtigt, dass in der *Freiheitsschrift* gerade der Begriff der *menschlichen* Freiheit es ist, der Schelling zur Behandlung des Grundes in Gott kommen lässt. Menschliche Freiheit *qua* Vermögen zum Guten und Bösen (*SW*, VII, 352)³² erfordert eine von Gott unabhängige Wurzel (*SW*, VII, 354).³³ Deswegen muss in Gott etwas sein, was nicht er selbst ist (*SW*, VII,

³⁰ Vgl. *Philosophie und Religion*: „Wir setzen vorerst überall nichts voraus, als das Eine, ohne welches alles Folgende unbegriffen bleiben muß, die intellektuelle Anschauung“. Und weiter: „Diese Erkenntniß [die der Bestimmung des Absoluten, S. C.] ist die *einzig erste*, jede weitere ist schon eine Folge der ersten, und dadurch von ihr gesondert“ (*SW*, VI, 29).

³¹ So schreibt Schelling in der *Freiheitsschrift*: „Die Folge der Dinge aus Gott ist eine Selbstoffenbarung Gottes. Gott aber kann nur sich offenbar werden in dem, was ihm ähnlich ist, in freien aus sich selbst handelnden Wesen; für deren Seyn es keinen Grund gibt als Gott, die aber sind, sowie Gott ist“ (*SW*, VII, 347).

³² Dieses Verständnis der menschlichen Freiheit entspricht dem von der Freiheit des Gegenbildes in *Philosophie und Religion*. Diese Meinung vertritt auch der bereits erwähnte Florig (2008: 76-97). Schelling bedient sich nämlich der Ausdrücke *Böses* und *Sünde* als Synonyme (vgl. *SW*, VII, 366, ferner auch 399f.), womit Freiheit zum Sündenfall ebenfalls als Freiheit zum Bösen auszudrücken ist.

³³ Krings hat diesen Punkt bemerkt und zu Recht auf die Philosophie Aristoteles' hingewiesen: „Schelling folgt hier stillschweigend der Aristotelischen Regel, daß wir von dem, was „für uns früher und uns bekannter“ ist, ausgehen. Diese Regel gilt, auch wenn es sich hier nicht um sinnliche Wahrnehmung handelt, sondern um die Wahrnehmung des Gefühls der Freiheit. Von dem uns früher Bekannten [der menschlichen Freiheit, S. C.] gehen wir weiter zu dem, was seiner Natur nach früher und bekannter ist [der Freiheit Gottes, S. C.]. Für die Philosophie und gewiß für Schellings Philosophie gilt, daß die Freiheit Gottes ihrem Wesen nach das im höheren Sinn Erkennbare und das der Sache nach zuerst Erkannte ist“ (1995: 175).

359), nämlich der Grund.³⁴ So steht der Grund im Dienste von zwei zentralen Motiven in Schellings Philosophie: Er dient einerseits dazu, menschliche Freiheit als Vermögen zum Guten und zum Bösen begreiflich zu machen, andererseits ist er notwendig, um Gott als lebendiges Wesen aufzufassen (vgl. *Stuttgarter Privatvorlesungen*, *SW*, VII, 435, 457f.).

Die Ordnung der Erkenntnis von Begründendem und Begründetem, die in *Philosophie und Religion* als Basis des zweiten Kritikpunkts gegen eine kantisch geprägte Moralphilosophie fungiert, scheint hier also umgekehrt zu werden. Es gilt zwar immer noch, dass das Leben und die Freiheit Gottes *der Sache nach* allem endlichen Wesen vorausgehen, doch der Erkenntnisgang führt nun *über* die allgemeine Bestimmung des Lebens und der menschlichen Freiheit zum Gottesbegriff.

Diese These der Umkehrung der Verhältnisse bei Schelling scheint durch einen weiteren Umstand bekräftigt zu werden. Mit der *Freiheitsschrift* liegt uns doch kein Werk vor, in dem ein Bruch mit Schellings früheren Überzeugungen stattfindet. Insofern muss berücksichtigt werden, dass die in *Philosophie und Religion* formulierte Kant-Kritik nicht gänzlich verschwindet. Die ausdrückliche Ablehnung von Kants Begriff der Sittlichkeit bleibt durchaus bestehen und wird durch die Auffassung der Tugend als absoluter Freiheit, oder, wie Schelling das 1809 formuliert, als „höchste Entschiedenheit für das Gute, ohne alle Wahl“ (*SW*, VII, 392) ersetzt (vgl. *SW*, VII, 391-394).³⁵ Die Kritik an der Umkehrung der Verhältnisse in der kantisch geprägten Moralphilosophie ist 1809 allerdings nicht mehr anzutreffen. Möglicherweise hat sie Schelling aufgeben müssen, weil er sich nun dessen, was dieser Kritik zugrunde lag, selbst bedient, nämlich der Methode des Schließens von dem uns Bekannteren auf das *seiner Natur nach* Bekanntere.

Noch deutlicher wird dieses Auseinandergehen von Erkenntnis- und Begründungsgang ein Jahr später in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* zum Ausdruck gebracht. Gegen die sogenannten abstrakten Systeme schreibt Schelling:

³⁴ Vgl. diese Formel auch in den *Stuttgarter Privatvorlesungen*, *SW*, VII, 435, ferner auch 458. Dort findet sich ebenfalls der Gedankengang im Ausgang von der menschlichen Freiheit (vgl. *SW*, VII, 457-459).

³⁵ Wenn weiterhin der Grundsatz gilt, dass die Sittenlehre auf der Philosophie des Absoluten fußt, so erlaubt das Bestehenbleiben des Tugendbegriffes in Schellings *Freiheitsschrift*, auf eine breitere Kontinuität in Bezug auf den metaphysischen Rahmen dieses Werkes zu schließen.

Verlangen wir einen Gott, den wir als ein ganz lebendiges, persönliches Wesen ansehen können, dann müssen wir ihn eben auch ganz menschlich ansehen, wir müssen annehmen, daß sein Leben die größte Analogie mit dem menschlichen hat, daß in ihm neben dem ewigen Seyn auch ein ewiges Werden ist, daß er mit einem Wort alles mit dem Menschen gemein hat, ausgenommen die Abhängigkeit (Ausspruch des Hippokrates) (*SW*, VII, 432).

Der Weg der Ebenbildlichkeit des Menschen in Bezug auf Gott ist die ausgesprochene Methode zur Erkenntnis des göttlichen Lebens. Es sei an dieser Stelle nochmals angemerkt, dass Schelling nicht darum der Meinung ist, dass das göttliche Leben im Leben des Menschen seinen Grund hat. Denn es wird ausdrücklich behauptet: „Alle endlichen Wesen sind aus dem Nichtseienden geschaffen [...]“ (*SW*, VII, 436). Der Mensch als ein aus dem Nichtseienden, d.h. dem Realen in Gott Erhobenes (*SW*, VII, 457) ist eben in dieser Beziehung ein vom Realen in Gott abhängiges Wesen. Insofern begründet das göttliche Leben, das ja auf dem Grund in Gott beruht, das menschliche Leben – und nicht umgekehrt. Und es ist genau diese doppelte Beziehung des Menschen zu Gott, einerseits vom Grund abhängig und andererseits von Gott zum Sein erhoben, die den Ursprung der menschlichen Freiheit erklärt:

Inwiefern er [der Mensch, S. C.] nämlich aus dem Nichtseienden emporgehoben ist, insofern hat er eine von dem Seienden als solchem unabhängige Wurzel. Das Göttliche zwar ist das Emporhebende, Schaffende seines Geistes, aber das, woraus er emporgehoben wird, doch ein anderes als das Emporhebende (*SW*, VII, 457f.).

Der Sache nach erweisen sich somit das Leben und die Freiheit des Menschen als Folgen von dessen Ursprung, was durchaus dem Ansatz von 1804 entspricht. Doch die Lebendigkeit Gottes wird nun erst – anders als in *Philosophie und Religion* – durch den Weg der Betrachtung der endlichen Welt gewonnen. Insofern scheint Schelling den 1804 von ihm implizit geforderten Zusammenfall von *ordo cognoscendi* und *ordo essendi* aufzugeben zu haben. Diese *Umkehrung* scheint insofern wichtig zu sein, als dadurch Schelling zur Begründung von zwei zentralen Punkten seines Denkens gelangt: Zum einen der menschlichen Freiheit als Vermögen zum Bösen, zum anderen von Gott als lebendigem, d.h. zwei gegenüberstehende Prinzipien in sich enthaltendem Wesen.

3. Philosophiegeschichtliche Bedeutung

Im bereits angeführten Nachruf auf Kant aus dem Jahre 1804 schreibt Schelling:

Die öffentliche Wirkung eines großen Schriftstellers richtet sich jederzeit theils nach dem Verhältnisse des Gegensatzes, theils nach dem der Uebereinstimmung, worin er sich mit seiner Zeit befindet. Das erste Verhältniß ist in der Regel das anfängliche, verwandelt sich aber früher oder später in das andere (*SW*, VI, 3).

Sollte die hier dargelegte Analyse zutreffen, so könnte man, wenn einerseits *Philosophie und Religion* und andererseits die *Freiheitsschrift* zusammen mit den *Stuttgarter Privatvorlesungen* als Bezugspunkte genommen werden, diesen Satz auch auf das Verhältnis zwischen Kant und Schelling anwenden. *Philosophie und Religion* zeugt von einer deutlichen Entfernung von Kant im Bereich der Moralphilosophie. Der Tugendbegriff und die Forderung nach dem Zusammenfall von Erkenntnis- und Begründungsgang werden wesentlich in Abgrenzung gegen den kantischen Rahmen formuliert. Diese anfängliche Entfernung scheint dann aber 1809-1810 gewissermaßen in eine Annäherung überzugehen, indem nun Schelling selbst die Verhältnisse von *ordo cognoscendi* und *ordo essendi* umkehrt. Dies scheint auf ein gewisses Umdenken bei Schelling hinzuweisen: Die Methode, aufgrund derer er die kantisch geprägte Moralphilosophie kritisiert, nimmt dann eine zentrale Rolle bei der Aufstellung der Begriffe von menschlicher Freiheit und Lebendigkeit Gottes ein.

Damit möchte ich aber nicht verstanden wissen, dass der Nachweis dieses Umdenkens Anlass zu der Annahme gibt, Schellings Philosophie sehe ab 1809 generell anders aus. Denn eine solche These wäre im Grunde genommen nicht einmal für Schellings Kant-Rezeption insgesamt zutreffend. So ist es beispielsweise zu beachten, dass 1809-1810 durchaus Elemente der frühen Kant-Kritik wieder aufgegriffen werden. Der erste Streitpunkt, nämlich die Kritik an dem Begriff der Sittlichkeit, schlägt sich zur Gänze in der *Freiheitsschrift* nieder. Nach der Erörterung der Wirklichwerdung des Bösen schreibt Schelling:

Derjenige ist nicht gewissenhaft [d.h. tugendhaft, S. C.], der sich im vorkommenden Fall noch erst das Pflichtgebot vorhalten muß, um sich durch Achtung für dasselbe zum Rechten zu entscheiden [...]. Sie [Gewissenhaftigkeit, S. C.] kann ganz formell, in strenger Pflichterfüllung, erscheinen [...], wie in der Seele des Cato, dem ein Alter jene innere und fast göttliche Notwendigkeit des Handelns zuschreibt, indem er sagt, er sei der Tugend am ähnlichsten gewesen, indem er nie recht gehandelt, damit er so handelte (aus Achtung für das Gebot); sondern weil er gar nicht anders habe handeln können (*SW*, VII, 392f.).

Hier kommen beide Bestandteile der frühen Kritik Schellings am kantischen Tugendverständnis zum Ausdruck. Die Formulierung des eigenen Begriffes der Sittlichkeit, nämlich als Notwendigkeit im Handeln, die alle Wahl ausschließt, erfolgt in scharfer Abgrenzung gegen Kant, bei dem in Schellings Augen genau das von ihm abgelehnte Bestehen von entgegengesetzten Möglichkeiten vorliegt, sofern das Sittengesetz neben der Möglichkeit zur Unterwerfung unter dasselbe auch eben die Möglichkeit der Nichtunterwerfung voraussetzt.

Die vorliegende Analyse zeigt, dass das Verhältnis Schellings zur kantischen Philosophie auch dann von Interesse ist, wenn es sich um einen Beitrag zur Bestimmung von Schellings eigenem Denkweg handelt. Anhand der 1804 in *Philosophie und Religion* geäußerten Kant-Kritik ist festzustellen, dass Schelling bestimmte Punkte seines Denkens überarbeitet hat. Diese Einsicht ist allerdings nicht mit der Ansicht eines proteushaften Philosophen gleichzusetzen, dessen Werk durch ständige Brüche und Neuanfänge gekennzeichnet sein soll. Was den einzelnen Punkt der Umkehrung der Verhältnisse angeht, so geht aus dem hier Dargelegten hervor, dass man erstmals 1804 von einer deutlichen Ablehnung, dann aber 1809-1810 von einer gewissen Annäherung an Kants Ansatz sprechen kann.

Aus diesem Grund bin ich der Ansicht, dass eine eindeutige Verhältnisbestimmung beider Autoren nicht zu liefern ist. Es kommt vielmehr auf den Einzelfall an, wo dieses Verhältnis bestimmt werden soll. Und wie in diesem Beitrag gezeigt, lassen sich selbst in einem Einzelfall beträchtliche Wandlungen feststellen, die einer solchen einheitlichen Verhältnisbestimmung im Wege stehen.³⁶

³⁶Zaborowski (2008: 116-118, 121-130), spricht in einem etwas anderen Sinne von einem ambivalenten Verhältnis Schellings zu Kant. Diese Ambivalenz ist auch auf den vorliegenden Zusammenhang zu übertragen.

Literaturverzeichnis

ASMUTH, C.: „Philosophie und Religion und der Platonismus“, in DENKER, A.; ZABOROWSKI, H. (Hrsg.): *F. W. J. Schelling, Philosophie und Religion*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 2008, 98-107.

BAUMGARTNER, H. M.; KORTEN, H.: *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*, München, Beck Verlag, 1996.

BENSUSSAN, G.: „Die Übersetzung des Systems in der Stuttgarter Ontologie“, in HÜHN, L.; SCHWAB, P. (Hrsg.): *System, Natur und Anthropologie. Zum 200. Jubiläum von Schellings Stuttgarter Privatvorlesungen*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 2014, 71-80.

BROWN, R.: „Is Much of Schelling’s *Freiheitsschrift* (1809) Already Present in His *Philosophie und Religion* (1804)?“, in BAUMGARTNER, H. M.; JACOBS, W. (Hrsg.): *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit*, Stuttgart/Bad-Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1996, 110-131.

CABEZAS, S.: „Zum Verhältnis von Gott und Welt. Schellings Bestimmung der Entstehung einer endlichen Welt in den Jahren 1804 und 1809/10“, in HÜHN, L.; SCHWAB, P.; ZICHE, P. (Hrsg.): *Schelling-Studien. Internationale Zeitschrift zur klassischen deutschen Philosophie 5*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 2017, 3-23.

_____: „Persönlichkeit und Böses. Die systematischen Errungenschaften der »Freiheitsschrift« und ihr Verhältnis zu »Philosophie und Religion«, in HÜHN, L.; SCHWAB, P.; ZICHE, P. (Hrsg.): *Schelling-Studien. Internationale Zeitschrift zur klassischen deutschen Philosophie 6*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 2018, 3-23.

DANZ, C.: „Die Begründung des Gottesgedankens in *Philosophie und Religion*. Anmerkungen zu den problemgeschichtlichen und systematischen Voraussetzungen von Schellings philosophischer Theologie“, in DENKER, A.; ZABOROWSKI, H. (Hrsg.): *F. W. J. Schelling, Philosophie und Religion*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 2008, 155-168.

EHRHARDT, W.: „Einleitende Bemerkungen über *Philosophie und Religion* im Kontext von Schellings Werk“, in DENKER, A.; ZABOROWSKI, H. (Hrsg.): *F. W. J. Schelling, Philosophie und Religion*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 2008, 61-75.

FLORIG, O.: „Die ideelle Reihe der Philosophie – *Philosophie und Religion* als Versuch, menschliche Freiheit im Identitätssystem zu denken“, in DENKER, A.; ZABOROWSKI, H. (Hrsg.): *F. W. J. Schelling, Philosophie und Religion*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 2008, 76-97.

GOURDAIN, S.: „Das Leben der Identität: Zur Wandlung des Systems in Schellings *Freiheitsschrift* und den *Stuttgarter Privatvorlesungen*“, in HÜHN, L.; SCHWAB, P. (Hrsg.): *System, Natur und Anthropologie. Zum 200. Jubiläum von Schellings Stuttgarter Privatvorlesungen*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 2014, 81-101.

HÖFFE, O.: „Ein Thema wiedergewinnen: Kant über das Böse“, in HÖFFE, O.; PIEPER, A. (Hrsg.): *Schelling, F. W. J., Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Berlin, Akademie Verlag, 1995, 11-34.

HÜHN, L.; SCHWAB, P.: „Systemabbreviatur oder System im Umbruch? Zur Einleitung in Schellings *Stuttgarter Privatvorlesungen*“, in *System, Natur und Anthropologie. Zum 200. Jubiläum von Schellings Stuttgarter Privatvorlesungen*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 2014, 1-16.

JACOBI, F. H.: *Werke 3. Schriften zum Streit um die göttlichen Dinge und ihre Offenbarung [JWA]*, Hamburg/Stuttgart-Bad Cannstatt, Felix Meiner, 2000.

JACOBS, W.: „Freiheit bei Schelling in Hinsicht auf Kant“, in HÜHN, L.; SCHWAB, P. (Hrsg.): *System, Natur und Anthropologie. Zum 200. Jubiläum von Schellings Stuttgarter Privatvorlesungen*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 2014, 227-239.

JANTZEN, J.: „Eschenmayer und Schelling. Die Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie“, in JAESCHKE, W. (Hrg.): *Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die göttlichen Dinge (1799-1812)*, Hamburg, Felix Meiner, 1994, 74-97.

KRINGS, H.: „Von der Freiheit Gottes (394-403)“, in HÖFFE, O.; PIEPER, A. (Hrsg.): *Schelling, F. W. J., Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Berlin, Akademie Verlag, 1995, 173-187.

MÜLLER-LÜNESCHLOß, V.: „Einleitung“, in *Schelling, F. W. J., Stuttgarter Privatvorlesungen*, Hamburg, Felix Meiner, 2016, vii-xxvii.

SCHELLING, F. W. J.: *Sämtliche Werke [SW]*, Augsburg/Stuttgart, J. G. Cotta'scher Verlag, 1856-1861.

VOSENKUHL, W.: „Zum Problem der Herkunft des Bösen II: Der Ursprung des Bösen in Gott (364–382)“, in HÖFFE, O.; PIEPER, A. (Hrsg.): *Schelling, F. W. J., Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Berlin, Akademie Verlag, 1995, 111-124.

ZABOROWSKI, H.: „Spekulation oder Kritik? Schelling, Kant und das Verhältnis der Philosophie zur Religion“, in DENKER, A.; ZABOROWSKI, H. (Hrsg.): *F. W. J. Schelling, Philosophie und Religion*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 2008, 108-130.



Recensiones

**Longuenesse, Béatrice: *I, Me, Mine: Back to Kant and Back Again*. New York, Oxford University Press, 2017, 257 pp.
ISBN: 978-0-19-966576-1**

PEDRO STEPANENKO¹

A pesar de que Kant considera que no es posible dar cuenta del origen de las condiciones trascendentales de la experiencia, los intentos por explicar estas condiciones en términos causales han estado presentes desde los inicios mismos de la recepción de la filosofía teórica de Kant. Ya Gottlob Ernst Schulze, en 1792, cinco años después de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, le objetaba a la *Elementarphilosophie* de Karl Leonhard Reinhold, una de las dos primeras reconstrucciones de la filosofía trascendental de Kant, haber incurrido en la inconsecuencia de hacer uso de la categoría de causa para explicar una facultad trascendental, la cual por principio no puede ser objeto de la experiencia, violando de esta manera la prohibición de hacer uso de las categorías con fines epistémicos más allá de la experiencia. Independientemente de si Schulze confundía una investigación empírica con una trascendental, lo cierto es que en el siglo XIX proliferaron las interpretaciones psicológicas de las condiciones trascendentales de la experiencia: las de Jakob Friedrich Fries, Johann Friedrich Herbart, cuya propia psicología era, de acuerdo con Frederick Beiser, naturalista, en el sentido de explicar la mente de acuerdo con leyes naturales (Beiser 2014: 135), las de Jürgen Bona Meyer, Friedrich Eduard Beneke y Hermann von Helmholtz, entre otros. Sin embargo, los violentos ataques de Frege y de Husserl en contra del psicologismo que distorsiona la comprensión de la lógica y de la semántica inhibieron la lectura psicológica de la filosofía kantiana, como lo ha señalado Patricia Kitcher (1990: 8-9); y esto a pesar de que personalidades como Herbart distinguían cuidadosamente la función lógica y la psicológica de los conceptos. Por ello, no es casual que la lectura más penetrante que la filosofía analítica ha ofrecido de la *Crítica de*

¹ Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México. Contacto: pedros@unam.mx.

la razón pura, es decir, *The Bounds of Sense* de Peter F. Strawson, se deslinde, incluso despectivamente, de la psicología y ofrezca una interpretación lógico-semántica de las condiciones trascendentales de la experiencia, en donde incluso la unidad sintética de la apercepción se reconstruye mediante autoadscripciones de estados mentales.

Pero el naturalismo en epistemología, filosofía de la mente e incluso en semántica; los intentos, pues, de naturalización de lo normativo en general en la filosofía contemporánea, han hecho posible la reivindicación de lecturas psicológicas de la filosofía trascendental de Kant. Quien ha hecho el mayor esfuerzo en esta dirección ha sido, sin lugar a duda, Patricia Kitcher. Pero también Andrew Brook ha contribuido al desarrollo de este programa que recurre a la psicología cognitiva y a las ciencias cognitivas en general para darle sentido a la filosofía de Kant en términos contemporáneos. Otra manera de buscar la naturalización del aspecto normativo de nuestras prácticas epistémicas en el marco de la interpretación de Kant lo representa la lectura de John McDowell, que apela al concepto aristotélico de segunda naturaleza, el cual contempla lo natural del ser humano no solo como aquello que depende del funcionamiento y desarrollo de nuestro organismo, sino también de nuestra formación como miembros de una sociedad.

A este último enfoque del naturalismo es al que Béatrice Longuenesse recurre en la tercera parte de *I, Me, Mine*, la parte más audaz de su libro, para justificar la comparación que lleva a cabo de la concepción kantiana del yo, en tanto unidad sintética de la apercepción, con el ego freudiano. Sin lugar a duda es audaz, como ella misma lo advierte, debido a la enorme diferencia de proyectos teóricos. Sin embargo, considero un acierto haber destacado ese aspecto del yo kantiano en cuanto espacio de reflexión dirigido a la búsqueda de una visión objetiva del mundo, un espacio cuya identidad depende de ese esfuerzo continuo por estructurar los contenidos mentales en una representación objetiva del mundo, un espacio conformado por reglas que guían ese esfuerzo de objetivación de nuestra experiencia. A diferencia de las discusiones analíticas sobre la referencia del término “yo” y su inmunidad al error, la comparación con la teoría psicoanalítica le permite a Longuenesse enfatizar la función unificadora del material de la experiencia que desempeña el yo trascendental en la filosofía de Kant, ya que para Freud el ego es la parte de lo psíquico que organiza de forma coherente procesos psíquicos de acuerdo con el principio de realidad, la parte que reflexiona a partir de percepciones y

representa a la razón en contraste con el ello, que opera de acuerdo con el principio del placer y puede generar ficciones para satisfacerlo. De acuerdo con Longuenesse, la concepción del ego freudiano puede dar cuenta en términos causales del origen de la unidad de la conciencia a la que se refiere Kant con el término “yo” en la proposición “yo pienso” que puede acompañar todas nuestras representaciones. Esta explicación permitiría evitar el recurso de apelar a un sujeto trascendental incognoscible, como lo hace Kant, lo cual resulta intolerable para una perspectiva naturalista de la mente. Pero esto no significa que la validez de los principios que conforman la unidad sintética de la apercepción, es decir, los principios del entendimiento, tengan que ver con la dinámica del ego, el ello y el super-yo freudianos. Longuenesse tiene muy clara la diferencia entre la cuestión acerca del origen y la cuestión acerca de la justificación de los principios trascendentales, como pone de manifiesto sobre todo en el capítulo en el que aborda el imperativo categórico y el super-yo freudiano. En este último capítulo, Longuenesse insiste, haciendo eco de Samuel Scheffer, en la diferencia entre la forma en que se genera la estructura mental que requiere un imperativo en la vida mental de una persona, por un lado, y la validez de ese imperativo, la validez de su contenido, cuya justificación requiere una reflexión distinta a la que permite entender la génesis de esa estructura.

Estos dos capítulos constituyen una de las tres partes en las cuales está dividido este libro en el que Longuenesse muestra con elegancia que la pluralidad de perspectivas desde las cuales se puede interpretar a Kant enriquecen su comprensión. Filosofía analítica, fenomenología y psicoanálisis son las tres posiciones teóricas con las cuales compara y hace dialogar a las ideas kantianas sobre el yo. En la primera parte del libro, Longuenesse pone en cuestión la manera en que la filosofía analítica, especialmente la escuela de Oxford, asimiló el yo kantiano a sus propias discusiones y recurre a la noción sartreana de autoconciencia no-tética para destacar uno de los aspectos fundamentales de la unidad sintética de la apercepción. En efecto, en el primer capítulo de esta parte cuestiona que la autoconciencia trascendental de Kant pueda asimilarse al uso del pronombre “yo” en cuanto sujeto que Wittgenstein expone en el *Cuaderno azul*, aunque mantenga la inmunidad al error por identificación incorrecta como una de sus propiedades. En particular, rechaza la posición de Evans de acuerdo con la cual el pronombre personal “yo” pierde su uso referencial si hacemos abstracción de nuestro propio cuerpo. Longuenesse sostiene que aun cuando

solo tengamos presente nuestra propia actividad pensante, el pronombre “yo” conserva su función referencial. En el segundo capítulo recurre a Sartre para destacar que la autoconciencia trascendental kantiana no consiste en pensarnos a nosotros mismos como pensamos un objeto, sino en tener conciencia de nuestra propia actividad o agencia, que en el caso de Kant debe ser solo agencia mental o pensante. Este aspecto de la autoconciencia trascendental es un asunto que preocupó mucho a Fichte y ocupa un lugar muy importante en su filosofía, por lo cual resulta francamente extraño que Longuenesse no lo mencione.

La segunda parte de *I, Me, Mine* es la más kantiana. En ella, Longuenesse se concentra en la exposición e interpretación del yo kantiano al margen de otras filosofías, con excepción del *cogito* cartesiano. Por supuesto, las dos secciones de la *Crítica de la razón pura* que aborda son la Deducción trascendental y los Paralogismos. Lo hace analizando cuidadosamente la terminología crucial y contrastando las dos ediciones de la *Crítica*. Aquí, una vez más, debo celebrar que en el capítulo dedicado a la Deducción trascendental destaque que el enunciado “yo pienso” expresa la unidad de nuestras representaciones en un espacio lógico que nos permite adquirir una visión objetiva del mundo (Longuenesse 2017: 80-81). En este espacio nuestra actividad pensante es una actividad inferencial que al considerarla como propia nos compromete con sus enlaces y, de esta manera, reconocemos su carácter normativo (Longuenesse 2017: 7). Sin embargo, Longuenesse evita una visión demasiado intelectualizada de las actividades mentales que conforman el yo en Kant, como la de John McDowell o Robert Brandom, puesto que reconoce, sobre todo en el capítulo en el que compara la unidad sintética de la apercepción con el ego freudiano, la función que deben desempeñar las actividades mentales no conscientes, especialmente de la imaginación, en el ejercicio de la construcción de una representación objetiva del mundo.

A diferencia del *cogito* cartesiano, el “yo pienso” kantiano, en cuanto expresa la condición necesaria de toda actividad mental, no es un enunciado que nos permita conocer la naturaleza de esa cosa que piensa, puesto que tiene solo una función constitutiva del marco bajo el cual pensamos y percibimos objetos de la experiencia. Al destacar este aspecto del “yo pienso” kantiano, Longuenesse traza la pauta de su reconstrucción de los paralogismos de la razón pura, de acuerdo con la cual el término medio del silogismo de cada

paralogismo se toma en dos sentidos: en uno meramente lógico y en un sentido metafísico. El primero corresponde a la perspectiva de la primera persona y es tan solo un presupuesto que permite el desarrollo del pensamiento, pero su uso es insuficiente para la adquisición de conocimiento, en contraste con el sentido metafísico de la premisa mayor que corresponde a la perspectiva objetiva de la tercera persona, desde la cual los conceptos como sustancia, simplicidad o identidad a través del tiempo pueden aplicarse de manera objetiva en la experiencia y por ello permiten la adquisición de conocimiento. Esta asimetría entre la perspectiva de la primera y de la tercera persona es deudora de la brillante interpretación de los paralogismos de Peter F. Strawson. Pero a diferencia de esta última, formulada en términos de autoadcripciones inmediatas (primera persona) y adscripciones que requieren criterios empíricos de identificación del sujeto (tercera persona), la interpretación de Longuenesse hace uso de esa asimetría de manera mucho más cautelosa y apegada al contexto de la discusión que Kant sostiene con la psicología racional, de suerte que ofrece un detallado análisis de los tres primeros paralogismos. Especial mención merece la interpretación del tercero, sobre la identidad personal, en la cual Longuenesse señala una de esas encrucijadas que suelen abonar las discusiones entre kantianos: la encrucijada entre aceptar una conciencia de nosotros mismos que incluya la perspectiva de la tercera persona y que, por lo tanto, nos reconozca como “entidades encarnadas, equipadas con unidad de apercepción” (Longuenesse 2017: 10), o bien dejar indeterminada nuestra identidad como personas desde la perspectiva teórica, defender la elusividad del yo para hacer uso de la noción racionalista de la persona en el ámbito de la razón práctica. Como es bien sabido, Kant eligió la segunda opción, pero dejó apuntada la primera de ellas.

Como puede verse, *I, Me, Mine* es uno de esos libros que busca darle sentido a la filosofía de Kant en términos contemporáneos, lo cual ocasiona inevitablemente discusiones que representan una fortuna para el ejercicio fructífero de la filosofía, especialmente cuando las desencadena una académica con el profesionalismo y amplio conocimiento de la obra de Kant como Béatrice Longuenesse.

Referencias

BEISER, F.: *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge, Harvard University Press, 1987.

_____: *The Genesis of Neo-Kantianism, 1796-1880*, Oxford, Oxford University Press, 2014.

BROOK, A.: *Kant and the Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

FREUD, S.: *El yo y el ello y otros escritos de metapsicología*, Madrid, Alianza Editorial, 2019.

KIM, A.: “Johann Friedrich Herbart”, en E. N. ZALTA (Ed.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2015 Edition) (online), <https://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/johann-herbart/>.

KITCHER, P.: *Kant's Transcendental Psychology*, Nueva York, Oxford University Press, 1990.

MCDOWELL, J.: *Mind and World*, Cambridge, Harvard University Press, 1994.

SCHULZE, G. E.: *Aenesidemus oder über die Fundamente der von del Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie*, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1996.

STRAWSON, P.: *The Bound of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, Londres, Methuen, 1966.

Sofie Møller: *Kant's Tribunal of Reason: Legal Metaphor and Normativity in the Critique of Pure Reason*. Cambridge, Cambridge University Press, 2020, 198 pp. ISBN: 978-1-108-49849-4

JACINTO PÁEZ BONIFACI¹

El intento de clarificar el proceder metodológico de la *Crítica de la razón pura* es rico en figuras retóricas. El argumento general de la obra —la defensa del idealismo trascendental— es análogo a un experimento científico; la investigación de las facultades de la razón a un análisis químico; la razón misma es comparada con un organismo viviente. Antes que un conjunto discreto de reglas procedimentales, Kant describe la empresa crítica a través de una serie de figuras cuidadosamente elaboradas. El libro de Sofie Møller que aquí reseñamos ofrece un estudio minucioso de un conjunto especial de metáforas, a saber, aquellas en las cuales la razón es representada a través de la referencia a instituciones legales.

Møller considera que la literatura especializada no ha producido aún una evaluación sistemática del alcance de las metáforas jurídicas empleadas por Kant. Si bien Møller reconoce que las interpretaciones puntuales de la terminología jurídica empleada por Kant han sido gravitantes en la literatura especializada,² la autora afirma que las metáforas jurídicas tienen un alcance global aún inexplorado. Estas metáforas articularían el andamiaje sobre el cual se construye posteriormente la *Crítica de la razón pura* como un todo. Por esta razón, el estudio de las metáforas jurídicas configuraría una estrategia fructífera para comprender el trasfondo problemático y la estructura argumental de la primera *Crítica*. Este estudio arrojaría, según la afirmación de la autora, nuevos resultados sobre dos problemas interpretativos ampliamente discutidos en los últimos años: el carácter normativo de los principios sintéticos *a priori* y el alcance de la tesis kantiana del primado de

¹ Universidad Diego Portales. Contacto: jacinto.paez@mail.udp.cl.

² El más famoso es sin lugar a dudas el análisis del concepto de 'deducción' llevado a cabo por Dieter Henrich (1989).

la razón práctica (Møller 2020: 10). Por otra parte, otorgar un carácter central a estas metáforas también conduce a enfatizar una crítica a Kant que no suele ocupar un lugar privilegiado en las exposiciones de la *Crítica de la razón pura*. Se trata, específicamente, del cuestionamiento elevado por Herder, para quien resulta un vicio formal el hecho de que la razón sea legislador, juez y parte interesada de un mismo proceso judicial. Estas dos últimas consideraciones presentan, a nuestro entender, el objetivo filosófico profundo de la obra y el problema hermenéutico al cual la autora se enfrenta al momento de analizar las metáforas jurídicas.

La hipótesis central que la autora presenta para abordar el problema de Herder consiste en afirmar que existe un paralelismo estructural entre la presentación de la *Crítica de la razón pura* y la formulación de un sistema jurídico. Las constituciones civiles tienen por objetivo fundar un estado civil a través del reconocimiento de una estructura normativa presente en el mundo pero que solamente adquiere efectividad mediante su expresión bajo la forma de leyes. La *Crítica de la razón pura* representaría, de la misma manera, el tránsito desde la condición natural de la filosofía hacia la condición de una asociación civil. La *Crítica*, a su vez, fundamenta su legislación en una estructura normativa presente en el objeto mismo de la experiencia para, a través de su legislación, officiar posteriormente como tribunal en las disputas concernientes a la justificación del conocimiento metafísico.

Esta hipótesis de lectura dirige la discusión de los primeros cinco capítulos del libro. Estos capítulos discuten aspectos interpretativos concretos de la *Crítica de la razón pura*. En vistas de desarrollar el paralelismo mencionado, el primer capítulo presenta una reconstrucción del trasfondo histórico de la comprensión kantiana de la teoría del derecho y del estado de naturaleza. Debido a que la *Crítica de la razón pura* antecede en más de una década a la publicación de la *Metafísica de las costumbres*, Møller recurre a las teorías del estado de naturaleza de aquellos autores con los cuales tanto Kant como sus lectores estarían familiarizados. Tales son, por caso, las teorías de Hobbes, Achenwall, Hufeland y Pufendorf. A partir de estas teorías, y de la exposición que Kant ofrece del tema en *Naturrecht Feyerabend*, se obtiene entonces la interpretación del derecho natural que está en la base de la interpretación de la *Crítica de la razón pura* como tránsito del estado de naturaleza a la condición civil.

Provistos de este trasfondo conceptual, el segundo capítulo avanza en una interpretación concreta del concepto de ley, mostrando que tal concepto, ampliamente utilizado en los campos de la filosofía y de la ciencia natural, no es más que una metáfora jurídica olvidada. Si el capítulo anterior argumentaba que la crítica, al igual que una constitución civil, opera el tránsito desde la naturaleza al estado civil, este capítulo enfatiza el hecho de que tal transformación requiere la referencia a un legislador. Sin tal referencia no es posible dotar al derecho natural de la fuerza de la autoridad. Así, los principios del mundo físico, a falta de otro término, son el resultado de un legislador divino. Desde luego, la *Crítica* no puede recurrir a tal figura, sino que la razón debe preguntarse cómo es posible que ella misma devenga tal legislador.

Los capítulos tercero y cuarto cubren el tema más estudiado respecto a la terminología jurídica kantiana: la deducción trascendental de las categorías. El problema de la deducción trascendental, a saber, la justificación de la validez objetiva de los conceptos *a priori*, es presentado como el problema de nuestra autorización para aplicar tales conceptos a los objetos de la experiencia (Møller 2020: 53). El tercer capítulo discute la interpretación de la deducción trascendental desarrollada por Dieter Henrich. Para Henrich, la deducción, antes que una cadena de silogismos, adopta la forma de un argumento legal que establece la validez de las categorías al probar que estas se originan en la unidad trascendental de la apercepción. En lo que respecta a esta interpretación, el lector puede encontrar tanto críticas formales como doctrinales a esta conocida interpretación. El cuarto capítulo, por su parte, discute la interpretación de la deducción trascendental de Ian Proops que gira en torno a la distinción entre las preguntas *quid facti* y *quid juris*. Proops sostiene que la deducción metafísica de las categorías tiene por meta responder a la pregunta *quid facti* mientras que la deducción trascendental responde a la pregunta *quid juris*. La elección de esta interpretación como referente es, a nuestro juicio, francamente desacertada; pero Møller insiste en ofrecer una discusión minuciosa de esta interpretación dotando al capítulo de cierto carácter artificial. Como la misma autora parece reconocer, el análisis concreto del argumento de la deducción trascendental presenta especificidades que no pueden reducirse a la mera referencia a la terminología jurídica empleada por Kant (2020: 79).

El quinto capítulo, “The Tribunal of Reason”, aplica los resultados anteriores para analizar la metáfora del tribunal en el contexto de la *Dialéctica trascendental*. La discusión más relevante refiere nuevamente al círculo señalado por Herder. Mientras que en el caso de la *Analítica* la razón oficia de legislador, juez y abogado, la *Dialéctica* presenta a la razón pura misma en el banquillo de los acusados. Aquí no puede haber una prueba como en el

caso de la deducción trascendental, pues falta la consabida referencia a la experiencia como testigo. La autora se dedica en este capítulo a realizar un largo análisis de la retórica detrás de la antinomia de la razón como alternativa pacífica a la disputa entre dogmáticos y escépticos. Con este capítulo concluye el análisis directo de la estructura de la *Crítica de la razón pura*. La primera *Crítica* oficia al modo de un legislador, estableciendo las leyes del entendimiento en analogía con la interpretación del derecho natural. En segundo lugar, la deducción prueba la validez de estas leyes gracias a su necesaria referencia a la experiencia. Por último, en calidad de juez, la *Crítica* alcanza un veredicto negativo en el contexto del juicio realizado en la *Dialéctica*.

En contraposición, el capítulo sexto de la investigación vuelve a la discusión del trasfondo práctico de la primera *Crítica* kantiana. La propuesta de Møller en este capítulo consiste en recurrir al análisis de la conciencia como un tribunal interno para esclarecer cómo es posible que la razón pura se desdoble en juez y parte del mismo proceso. El objeto de estudio, en este caso, son las lecciones conocidas como *Antropología Collins*. El problema de la imagen del tribunal de la conciencia es saber si los seres humanos son capaces de juzgar sus acciones de un modo imparcial para luego aplicar una posible solución al juicio de la razón a sí misma. La interpretación de Kant del tribunal de la conciencia requiere la duplicación del agente moral. En un nivel más elemental, la conciencia moral es caracterizada por la producción de sentimientos de culpa. A través del cultivo moral, el agente estaría capacitado para escuchar con claridad a esta conciencia. Sin embargo, para obtener un veredicto imparcial no es suficiente el recurso a esta conciencia moral y sus sentimientos. El juicio moral requiere pensar que otra persona oficia de juez de las propias acciones. El agente debe auto-escindir-se como agente empírico y como agente ideal para poder realizar el tránsito desde el mero sentimiento moral al juicio. Como se desprende de esta reconstrucción, el argumento de Møller retorna a la afirmación según la cual la *Crítica de la razón pura* representa el tránsito del estado natural al estado civil en el mundo filosófico.

El séptimo capítulo continúa con el tratamiento de la metáfora del tribunal pero, en este caso, poniendo el énfasis en la autoridad judicial de la razón. Nuevamente, Møller ofrece una presentación de los debates en torno a la autoridad judicial en la época de Kant para ilustrar en qué medida la autoridad epistémica de la razón, para distinguir entre pretensiones válidas e inválidas, puede ser esclarecida mediante su contexto histórico.

Los últimos dos capítulos del libro establecen las relaciones entre las metáforas jurídicas y otros tipos de metáforas presentes en la *Crítica de la razón pura*. El capítulo octavo, “Epistemic Authority as both Individual and Collectively Shared”, discute la relación entre metáforas jurídicas y metáforas políticas. Møller ofrece un balance crítico de dos interpretaciones que enfatizan la dimensión política de la crítica de la razón, a saber, las interpretaciones de Susan Shell y Onora O’Neill. O’Neill discierne tres términos fundamentalmente políticos que articulan el discurso kantiano: tribunal, debate y comunidad. Además, O’Neill considera que la figura del tribunal es una figura política en tanto el tribunal depende, para su constitución, de la fuerza propia del poder político (1989: 17). Frente a estas lecturas, la investigación de Møller ya cuenta con las herramientas suficientes para mostrar que el debate racional en el seno de una comunidad epistémica tiene como presupuesto la formación de una sociedad filosófica “civil”. Por consiguiente, las metáforas jurídicas tendrían prioridad por sobre las metáforas políticas.

Como señalamos, el último capítulo también ofrece una comparación entre tipos de metáforas. En este caso, la autora compara el rol de las metáforas jurídicas con el de las metáforas arquitectónicas y biológicas al momento de ilustrar el carácter sistemático de la filosofía. Estos tres tipos de metáforas enfatizan el carácter dinámico del sistema de la filosofía. La analogía del sistema de la filosofía con un organismo resalta la estructura teleológica de este sistema, mientras que la analogía con un edificio muestra que el sistema de la filosofía debe ser construido en función de un plan preestablecido. Pero la prioridad de las metáforas jurídicas proviene de que solo ellas presentan al sistema de la filosofía como la legislación de la razón humana y al filósofo ocupando el rol de un sabio legislador.

En resumidas cuentas, si bien Kant no es el primer filósofo en emplear metáforas jurídicas como vehículo para configurar su lenguaje, su uso es original en la medida en que la legalidad de la razón es considerada como constitutiva en relación con la estructura de la experiencia. Esta legalidad inherente a la razón mostraría, sostiene la autora, su carácter práctico. El sistema filosófico presentaría un paralelismo fuerte con respecto a los sistemas jurídicos, tanto en función de la interpretación de las leyes en sí mismo, como en función de la interpretación de los actores involucrados en su funcionamiento —legislador, juez y ejecutor de la ley—, con la salvedad de que en la *Crítica de la razón pura* los diversos roles son otorgados a diferentes funciones de un mismo actor, la razón.

Concluiremos nuestra reseña con el siguiente balance. El libro de Møller conjuga aspectos tanto positivos como negativos. Como aspecto negativo, debemos señalar que el hilo argumental de la investigación es, en diversas ocasiones, difícil de seguir. Por momentos, la investigación se estructura siguiendo el índice de la *Crítica de la razón pura*, mientras que en otras ocasiones sigue el hilo conductor de la censura lanzada contra Kant por Herder. Así, el orden argumental establecido por el propio Kant se yuxtapone de un modo poco claro al orden argumental fijado por la agenda filosófica de la autora. A nuestro juicio, esta yuxtaposición muestra un límite inherente al ofrecer una interpretación global de la *Crítica de la razón pura* utilizando como clave la metáfora jurídica. Existe otro tipo de ordenamiento, el propio del “aislamiento y la integración” (Caimi 2007: xxii) de los elementos del conocimiento, que ocupa un carácter no menor en la articulación de la *Crítica de la razón pura* y que está excluido en la reconstrucción de Møller. Sin embargo, esta limitación no impide recomendar la lectura del libro. *Kant's Tribunal of Reason* desarrolla una perspectiva original dentro de la línea de interpretación que encuentra una dimensión intrínsecamente práctica al interior de la filosofía teórica de Kant y que ha sido defendida en los últimos años por reconocidos intérpretes. En este sentido, vale la pena considerar con seriedad el aporte documental de la investigación de Møller, como así también los detalles específicos de su confrontación con los trabajos de Susan Shell y Onora O'Neill.

Referencias

- CAIMI, M.: “Introducción”, en KANT, I.: *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Colihue, 2007, vii-ciii. “
- HENRICH, D.: “Kant's Notion of Deduction and the Methodological Background of the First Critique”, en FÖRSTER, E. (Ed.): *Kant's Transcendental Deductions: The Three 'Critiques' and the 'Opus postumum'*, Stanford, Stanford University Press, 1989, 29-46.
- MØLLER, S.: *Kant's Tribunal of Reason: Legal Metaphor and Normativity in the Critique of Pure Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020.
- O'NEILL, O.: *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

SHELL, S.: *The Rights of Reason: A Study of Kant's Philosophy and Politics*, Toronto, Toronto University Press, 1980.

Carl Posy y Ofra Rechter (Eds.): *Kant's Philosophy of Mathematics*. Cambridge, Cambridge University Press, 2020, 322 pp. ISBN: 9781107337596

LUCIANA MARTÍNEZ¹

Luego de la clásica compilación sobre la filosofía de la matemática de Immanuel Kant, que publicó en 1992 la editorial Kluwer y que se presenta ahora como bibliografía ineludible en cualquier intento de investigar ese tema, el filósofo israelí Carl Posy ha vuelto a reunir, junto con la doctora Ofra Rechter, de la Universidad de Tel Aviv, un conjunto de artículos de renombrados especialistas en un nuevo volumen destinado a ser otro clásico de los estudios kantianos. El texto aquí reseñado constituye el primer elemento de una serie. El segundo texto de esta serie se ocupará, en particular, de la recepción y la influencia que tuvo el pensamiento de Kant sobre temas de matemática.

El primer capítulo del primer volumen ha sido escrito por Carol Dunlop. Esta autora examina un problema de la filosofía kantiana de la matemática, antes de la inclusión de las formas puras de la intuición. En particular, analiza el problema de la referencia de los conceptos construidos arbitrariamente en la matemática, tal y como se desarrolla en el texto escrito para el concurso de la Academia de ciencias de Berlín de 1762-1763. Este texto, incluido en el segundo tomo de la edición académica de las obras de Kant, se titula “Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral”. Para Dunlop, la falta de referencia extramental es el corolario del carácter arbitrario de los conceptos matemáticos. La clave para la resolución de este problema consiste en examinar el uso de los signos en la matemática. En relación con este punto, la clave de lectura del texto kantiano de Dunlop consiste en establecer una comparación con la interpretación de la matemática que exhibe M. Mendelssohn en el texto con el que resultó vencedor en el concurso

¹ CONICET. Contacto: luciana.mtnz@gmail.com.

mencionado. Para la autora, Mendelssohn representa una defensa leibniziana del wolffismo. Kant concordaría en algunos puntos con su contrincante. Una diferencia crucial entre ambos, sin embargo, estaría dada por la tesis, rechazada por Kant, del carácter necesario de la percepción de signos para el conocimiento matemático.

El autor del segundo capítulo, que es Posy, se centra en la tensión entre la matemática y la metafísica. Para Posy, esa tensión fue instalada en la *agenda* filosófica por Leibniz y recorrió la evolución del pensamiento de Kant hasta el “giro crítico”, que habría ocurrido entre la *Disertación* de 1770 y la primera *Crítica*, de 1781. Luego de una introducción general de su propuesta, Posy desarrolla su interpretación de la formulación leibniziana de la separación entre las dos ciencias. En segundo lugar, analiza la resolución insatisfactoria de Kant en el texto de 1770. El principal rasgo de esta resolución es una visión defectiva de la sensibilidad que implica numerosas dificultades. A continuación, Posy se demora en “la solución crítica” (2020: 51) y, por último, retoma la discusión de la *Disertación* para examinar las razones por las que este texto no ofrecía una resolución satisfactoria. Como él mismo señala, su formulación del tema se desarrolla con conceptos tomados de la filosofía contemporánea. Además, su contribución se ve enriquecida por el recurso de gráficos y esquemas. Por último, una estrategia argumentativa recurrente en este capítulo es el trabajo a partir de fragmentos de textos aislados, reinterpretados. Tal vez por estas razones las conclusiones de Posy pueden resultar sorprendentes para el lector kantiano.

En el capítulo titulado “Kant on Mathematics and the Metaphysics of Corporeal Nature”, Daniel Warren examina el tratamiento de la noción de lo infinitamente pequeño en la obra kantiana. Para Warren, esa noción es crucial para que podamos usar la matemática en el conocimiento de la sustancia material. El autor examina el tratamiento del tema en textos de diferentes momentos de la producción kantiana. Este examen le permite establecer las continuidades pero también las variaciones relativas a la aplicabilidad de la matemática en el conocimiento de los cuerpos y su relación con la filosofía en general.

A continuación, en “Kant's Theory of Mathematics. What Theory of What Mathematics?”, Jaakko Hintikka desarrolla una interpretación de la noción de construcción, la cual es el eje de la doctrina de la metodología de la matemática para Kant. Para Hintikka, resulta clave reconocer esa

metodología como un elemento de las investigaciones de la lógica de primer orden y pensar la construcción como una suerte de instanciación de conceptos. La fundamentación epistemológica de este tipo de instanciación parece ser el objetivo de la filosofía kantiana de la matemática. Para examinarla, Hintikka retrocede a la lógica griega y a su peculiar carácter epistémico.

En el capítulo siguiente, Mirella Capozzi revisa la relación entre los términos singulares y las intuiciones en la filosofía crítica de Kant. Para ello, primero examina la noción de intuición y explica cómo se diferencia de las nociones de sensación y de concepto. Luego, la autora desarrolla una interpretación de los contenidos de la doctrina kantiana de los conceptos, antes de dedicarse, en particular, al examen de los términos singulares. En la sección final de su trabajo, Capozzi revisa algunas interpretaciones del problema y concluye que el examen de algunos tipos de conceptos, como por ejemplo los nombres propios, hace evidente que para Kant es posible concebir términos singulares, sin identificarlos, empero, con las intuiciones.

El texto siguiente, de Desmond Hogan, se titula “Kant and the Character of Mathematical Inference”. En este capítulo se examinan algunas discusiones acerca de la naturaleza de la manera de argumentar en matemática y las condiciones extra-lógicas que ella involucra. Con ese fin, se analiza la referencia a la intuición pura en la que Kant funda la tesis del carácter sintético de los juicios de esa ciencia y, a la luz de una revisión de las posiciones sobre el conocimiento matemático de la época, se revisan los argumentos con los que se ha considerado a Kant anti-formalista.

El capítulo de Jeremy Heis se titula “Kant on Parallel. Definitions, Postulates, and Axioms”. El punto de partida de este trabajo es el quinto postulado de Euclides, el postulado sobre las paralelas cuya discusión ha suscitado la emergencia de las geometrías no euclidianas. Heis examina el estatus que el postulado tiene de acuerdo con los elementos que Kant identifica en el método matemático. El autor estudia las reflexiones de Kant al respecto y encuentra en ellas un diagnóstico novedoso del problema de las paralelas. Además, sostiene que en la visión de Kant el quinto postulado debe ser considerado como un axioma, es decir, una proposición sintética, intuitiva e indemostrable.

“Continuity, Constructibility, and Intuitivity” es el título de la contribución de Gordon Brittan. En ella se analiza el tratamiento del cálculo

infinitesimal por parte de Kant. Para Brittan, el tratamiento de las magnitudes infinitas se encuentra en el suelo de la consideración de la matemática como una ciencia que construye en la intuición pura. Una clave de interpretación para la posición kantiana acerca de la matemática consiste, según Brittan, en dirigir la investigación hacia la cuestión de cómo esta ciencia resulta aplicable a la experiencia posible.

Michael Friedman, en “Space and Geometry in the B Deduction”, examina algunas dificultades que pueden hallarse en una interpretación de la deducción trascendental de las categorías de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. Una de ellas se vincula con el origen de la unidad de las formas puras de la intuición, que parece ser el entendimiento pero debería ser la sensibilidad. A partir de ellas, la tradición idealista alemana ha rechazado la diferenciación de esas dos facultades. Friedman propone una resolución de la dificultad, explicando la función del entendimiento y la esencial contribución de la sensibilidad a partir de una relectura de la nota al pie del §26 en la que Kant menciona la representación del espacio como objeto como un requisito de la geometría.

Los últimos tres capítulos se dedican a temas de aritmética. El décimo se titula “Arithmetic and the Conditions of the Possible Experience” y es la contribución de Emily Carson. Para Carson el tratamiento de la matemática por parte de Kant es consecuente con la investigación de las condiciones de posibilidad de la experiencia que se desarrolla con independencia de esa ciencia. Así, el conocimiento matemático puede interpretarse como una instanciación del conocimiento de las condiciones de la experiencia. En particular, en este capítulo Carson pretende exhibir su tesis de la filosofía trascendental como el suelo de la aritmética y examinar más específicamente la cuestión del vínculo de esta parte de la matemática y las formas puras de nuestra intuición.

El capítulo de Daniel Sutherland, titulado “Kant's Philosophy of Arithmetic. An Outline of a New Approach”, también se ocupa del tratamiento de la aritmética. El hilo conductor de este texto está determinado por la pregunta sobre si son los números ordinales o los cardinales el punto de partida de la investigación kantiana. Para Sutherland, la clave para comprender la posición del filósofo consiste en estudiar las tesis sobre aritmética de la época y la visión kantiana de la naturaleza y la función que

tienen las formas puras de la intuición, antes de determinar su concepto de número.

Por último, en “Kant on ‘Number’”, W. W. Tait vuelve a examinar la doctrina de las intuiciones puras y su papel para la matemática. Además, indaga acerca de la referencia del concepto de número. Si bien encuentra cierto consenso en la literatura acerca de que esa referencia es el conjunto de los enteros, Tait propone revisar la noción como el indicador de la medida de las magnitudes.

Como puede apreciarse a partir de esta breve presentación, la compilación de Posy y Rechter recoge numerosas líneas de discusión vinculadas con la filosofía kantiana de la matemática. En los capítulos se exhiben argumentos rigurosos que dan cuenta de un análisis detallado de las fuentes. Este libro puede ser considerado una herramienta insoslayable para las discusiones venideras.

Rudolf Meer: *Der transzendente Grundsatz der Vernunft. Funktion und Struktur des Anhangs zur Transzendentalen Dialektik der Kritik der reinen Vernunft*, Kantstudien-Ergänzungshefte Band 207. Berlin, De Gruyter, 2019, 314 pp. ISBN: 978-3110710274

ERDMANN GÖRG¹

Die transzendente Dialektik der *Kritik der reinen Vernunft* ist von zentraler Bedeutung für die kritische Philosophie. Hier untersucht Kant u.a. die Möglichkeit einer Erkenntnis aus Ideen und schlägt, nachdem er gezeigt hat, dass ein konstitutiver Gebrauch der Ideen in der Antithetik mündet, eine regulative Funktion der Vernunftbegriffe vor. Die Ideen haben somit durchaus eine wichtige Bedeutung für den Erkenntnisprozess: Auch wenn sie selbst keine Erkenntnis hervorbringen, dienen sie doch als ‚Focus imaginarius‘, der die wissenschaftliche Forschung anleitet. Wie genau Kant sich diese regulative Funktion der Vernunft im Erkenntnisprozess konkret vorstellt und inwieweit diese regulative Interpretation des Gebrauchs der Ideen konsistent ist, ist Gegenstand kontroverser Diskussionen. Dahingehend kommt dem Anhang der Transzendentalen Dialektik eine besondere Bedeutung zu. In ihm illustriert Kant seine Position, indem er auf die Bedeutung der Vernunft für die Disziplinen seiner Zeit eingeht. Trotz des größer werdenden Interesses an diesem Abschnitt (vgl. Kitcher 1986: 201-235; Watkins 2000: 70-89; Massimi 2017: 63-84), hat der Anhang jedoch bisher noch nicht die Aufmerksamkeit erhalten, die er verdient.

An dieser Stelle setzt Meers Arbeit *Der Transzendente Grundsatz der Vernunft* an und behebt damit ein Desiderat der Kantforschung. Wurde der Anhang bisher höchstens mit Blick auf andere Schriften Kants gedeutet (*Kritik der praktischen Vernunft*, *Kritik der Urteilskraft*, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*), geht es Meer um eine textimmanente Interpretation. Seine Arbeit gliedert sich dabei in drei Teile: Im ersten Teil

¹ Ruhr-Universität Bochum. Kontakt: erdmann.goerg@rub.de.

werden die Antinomien und die Struktur des Anhangs zur transzendentalen Dialektik analysiert. Beim zweiten Teil handelt es sich um eine systemimmanente Analyse des regulativen Vernunftgebrauchs. Der dritte Teil untersucht die Dimension und Reichweite des regulativen Vernunftgebrauchs. Der letzte Teil geht dabei auf die von Kant selbst präsentierten Beispiele ein. Alle Teile bilden eigenständige Untersuchungen und lassen sich separat lesen.

Da die ersten beiden Teile der Arbeit bereits an anderer Stelle (Burt 2019: 5-12; Scaglia 2019: 376-378; Lewin [forthcoming]) diskutiert wurden, werde ich hier auf den dritten Teil und die dort stattfindende Diskussion der Beispiele eingehen. Diese sind besonders interessant als Beitrag zur Forschung um die Entwicklung der kantischen Naturphilosophie: Kant beschäftigte sich zeit seines Lebens mit Fragen der Naturphilosophie. Viele zentrale Errungenschaften und Veränderungen seines Denkens lassen sich auf eine Auseinandersetzung mit den naturphilosophischen Debatten seiner Zeit zurückführen, wie zum Beispiel seine Auseinandersetzung mit den Diskussionen um das Wesen des Raumes in seiner Raumschrift von 1768. Auch die Kantforschung ist in den letzten Jahren auf Kants Naturphilosophie wieder aufmerksam geworden. Galten die *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft* lange als blinder Fleck, änderte sich dies in den letzten Jahren u.a. durch die Arbeiten Friedmans und schließlich durch den Gesamtkommentar Polloks. Ein Problem der Forschung ist jedoch, dass Kant in seiner kritischen Phase nur wenig zur Naturphilosophie veröffentlichte, während die vorkritische Phase noch durch Schriften in diesem Gebiet dominiert wurde. An zahlreichen Stellen seiner kritischen Philosophie greift er jedoch immer wieder die naturwissenschaftlichen Debatten seiner Zeit auf (wie bspw. im zweiten Teil seiner *Prolegomena*). Dabei ist gerade die Verzahnung von kritischer Philosophie und Kants naturphilosophischen, oft in der vorkritischen Phase entwickelten Überlegungen von großer Bedeutung für die Konsistenz des gesamten kritischen Projekts. Demnach bietet Meers Arbeit weitere Einblicke in die Entwicklung der kantischen Naturphilosophie während der kritischen Periode. Dies gilt insbesondere für Disziplinen, denen Kant nicht den Status einer eigentlichen Wissenschaft zuschreiben will, die in ihrer Entwicklung jedoch trotzdem auf den Grundsatz der Vernunft zurückgreifen.

Zunächst diskutiert Meer die Bedeutung des transzendentalen Grundsatzes der Vernunft. Dieser ist vom obersten Grundsatz der synthetischen Urteile in der Analytik zu unterscheiden, nicht logisch und von regulativer, nicht konstitutiver Bedeutung. Daraufhin geht er auf Kants Gliederung der Naturlehre, wie sie sich in der Vorrede zur *MAN* findet, ein. Demnach ist eigentliche Naturwissenschaft ein nach apodiktischen Prinzipien geordnetes Ganzes mit der Natur als Untersuchungsgegenstand. Gemäß dieser Kriterien kommt der Chemie, anders als der Physik, nicht der Status einer Wissenschaft zu, da sie lediglich auf empirischen Prinzipien basiert. Wie Meer jedoch deutlich macht, spielt die Vernunft in ihrer Entwicklung jedoch eine wichtige Rolle. Kant nutzt die Chemie zur Illustration des Gesetzes der Affinität, „welches einen kontinuierlichen Übergang von einer jeden Art zu jeder anderen durch stufenartiges Wachstum der Verschiedenheit gebietet“ (*KrV*, A657-658/B685-686). Diese Überlegungen Kants zur Chemie werden von Meer auf Kants Rezeption der Geschichte dieser Disziplin im achtzehnten Jahrhundert angewendet. Er arbeitet damit neben einem tieferen Verständnis für den Anhang ein tieferes Verständnis für Kants Konzeption der Chemie heraus. Das Beispiel Kants wird von Meer auf die Entwicklung dieser Disziplin im achtzehnten Jahrhundert zurückgeführt. Schon Newton überträgt in den *Queries* seiner *Optik* Ergebnisse seiner Gravitationstheorie auf die Anziehung von chemischen Stoffen. Zusätzlich seien die Kräfte zwischen den Stoffen jedoch, anders als im Fall der Gravitation, stoffspezifisch, und die Bindungsfähigkeit hängt von der Affinität zwischen den Teilchen ab. Meer verfolgt den Einfluss dieser Überlegungen Newtons zur Tabelle des französischen Chemikers Geoffroys, der Substanzen gemäß ihrer Affinität ordnete. Kant rezipierte diese Einteilung der Substanzen wohl über Bergmann. Vor diesem historischen Hintergrund wird Kants Einschätzung zur Chemie verständlich: Ihre Gesetze haben empirischen Status, sie ist daher nicht Wissenschaft im eigentlichen Sinne. Der Grundsatz der Affinität sorgt jedoch dafür, dass in dieser Disziplin bekannte Ergebnisse, von der Vernunft geleitet, in anderen Bereichen fruchtbar gemacht werden. Dies ermöglicht auch ein besseres Verständnis von Kants eigener Theorie der Chemie, denn trotz seiner Absage an eine Chemie als Wissenschaft versucht er selbst im Anhang zur Dynamik der *MAN* die Attraktion auf Phänomene der Chemie zu übertragen, ganz nach dem Gesetz der Affinität. Weiter zeigt Meer, dass Kant in den Anhängen die Chemie Stahls vor Augen hat. Er weist weiter darauf hin, dass Kants

Überlegungen zur Chemie im Anhang als ein Versuch gedeutet werden müssen, die Frage nach dem Status der Elemente zu beantworten. Müssen die Elemente, wie sie die Chemiker verwenden, als gegeben vorausgesetzt werden oder haben sie lediglich operationale Bedeutung? Bei Stahl finden sich Hinweise für beide Positionen. Im untersuchten Anhang wird deutlich, dass Kant die reinen Elemente für Prinzipien hält anhand derer, wenn sie auch nie in reiner Form vorliegen, die Natur befragt wird. Somit vermittelt Kant zwischen beiden Positionen zum ontologischen Status der Elemente. Sie sind weder empirische Gegenstände noch bloße abstrakte Entitäten.

Daraufhin kommt Meer auf das Anthropologie-Beispiel Kants zu sprechen. Meer kontextualisiert das Beispiel Kants und seine Auseinandersetzung mit der physiologischen Anthropologie und zeigt die Verbindung zu Kants Lektüre und dessen Vorlesungstätigkeit auf. Meer erörtert die Verbindung zum Werk Leibniz' und dessen Einfluss auf Bonnet. Das Kontinuitätsprinzip war für Leibniz von fundamentaler Bedeutung. Davon ausgehend erarbeitete Bonnet eine Stufenleiter, die vom Menschen bis hinab zu den Elementen reicht. Der kritische Kant erteilt einem solchen Prinzip, verstanden als ontologisches Gesetz, eine Absage, sieht jedoch auch seinen Wert. Für ihn entspringt das Prinzip der Kontinuität jedoch aus der Verbindung der Prinzipien der Spezifikation und dem der Aggregation. Auch in Abkehr von seiner eigenen vorkritischen Philosophie, interpretiert er es jetzt als regulative Idee, welche den Forscher dazu auffordert, die zwischen den Lebewesen bestehenden Lücken zu erforschen und zu schließen.

Zuletzt in diesem Abschnitt geht Meer auf Kants Ausführungen zu Kreisen, Ellipsen und Parabeln ein. Auch in den *Prolegomena* unter §38 referiert Kant auf Kegelschnitte, um zu verdeutlichen, dass „der Verstand „der Ursprung der allgemeinen Ordnung der Natur“ (*Prol.*, AA 04: 322) ist. Meer zeigt, dass zentrale Grundlagen der Astronomie auf einem apriorischen Fundament stehen, bspw., gemäß Kants Ansicht, das Gravitationsgesetz oder die Kegelschnitte. Die Astronomie fußt demnach auf der Mechanik und der Mathematik, greift aber ebenso auf empirische Beobachtungsergebnisse zurück. Sie hat demnach den Status einer eigentlichen Naturwissenschaft. Die Bedeutung der Kegelschnitte als Trajektorien von Himmelskörpern in der Astronomie wird von Kant nun verwendet, um die Anwendung des Prinzips der Kontinuität in dieser Disziplin zu verdeutlichen. Die Prinzipien der Vernunft beziehen sich auch auf die Eigenschaften der Dinge, nicht nur auf

die Dinge selbst. Beobachten Astronomen Abweichungen von Kreisbahnen, so werden die Bahnen gemäß dem Gesetz der Kontinuität auf die Ellipsen erweitert. Eine solche Erweiterung auf andere Kegelschnitte erfolgt dann auch bei Kometen, die sich auf parabelförmigen Bahnen bewegen. Nach Prüfung dieser Fälle kann dann, ausgehend vom allgemeinen Gravitationsgesetz, auf Trajektorien geschlossen werden, die zwar nicht beobachtet werden, jedoch durch die mathematische Theorie der Kegelschnitte gedeckt sind. An diesem Punkt sieht Kant also die Vernunft in der Aufgabe, die Forschung auf noch unbekannte Felder zu übertragen und neue Forschungsbereiche, wie die Bahnen der unbekanntes Himmelskörper, zu ergründen.

Meer gelingt es in seiner Arbeit zu zeigen, welche Rolle die Vernunft in den verschiedenen Disziplinen für die Theoriengenesse spielt. Zum einen wird dabei deutlich, wie sich Kant auch in der kritischen Phase intensiv mit der Wissenschaft seiner Zeit auseinandersetzt, zum anderen zeigt er aber auch, wie diese Auseinandersetzung untrennbar mit seiner kritischen Philosophie verzahnt ist. Gerade mit Bezug auf die ‚uneigentlichen Wissenschaften‘ wird dabei deutlich, dass Kant sie keineswegs als irrelevant abtut, sondern auch in ihrer Entwicklung den Grundsatz der Vernunft am Wirken sieht. Das Werk von Meer ist daher sowohl für Kantforscher allgemein als auch für Denker, die sich mit der Entwicklung der kantischen Naturphilosophie beschäftigen, zu empfehlen.

Literatur

KITCHER, P.: „Projecting the Order of Nature“, in BUTTS, R. (Hrsg.): *Kant's Philosophy of Physical Science*, New York, Springer, 1986, 201-235.

WATKINS, E.: *Kant and the Sciences*, Oxford, Oxford University Press 2000.

MASSIMI, M.: *What is this Thing Called 'Scientific Knowledge'? – Kant on Imaginary Standpoints and the Regulative Role of Reason*, Berlin, Walter de Gruyter, 2017.

BURT, F.: „Rudolf Meer: Der transzendente Grundsatz der Vernunft. Funktion und Struktur des Anhangs zur Transzendentalen Dialektik der Kritik der reinen Vernunft“, *Philosophischer Literaturanzeiger* 72 (2019) 5-12.

SCAGLIA, L.: „The dynamic unity of form and matter. The Kantian Schematism as condition of the meaning of categories and its revision in more recent theories“, *Con-Textos Kantianos* 9 (2019) 376-378.

LEWIN, M.: „Rezension zu: Rudolf Meer, Der transzendente Grundsatz der Vernunft. Funktion und Struktur des Anhangs zur Transzendentalen Dialektik der Kritik der reinen Vernunft“, *Archiv für Geschichte der Philosophie* [forthcoming].



Eventos

Normas para autores

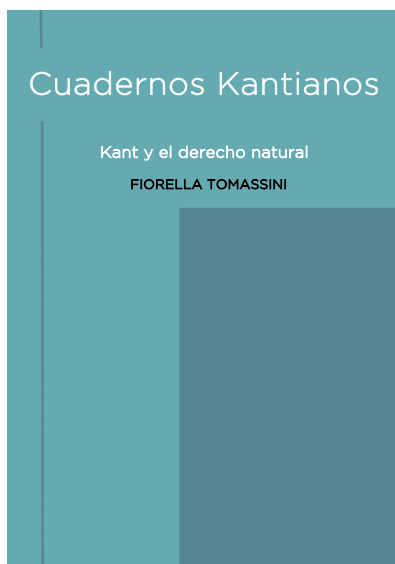
Cuadernos Kantianos

La *Revista de Estudios Kantianos* se complace en anunciar la aparición de la serie *Cuadernos Kantianos*. El propósito de esta nueva colección es publicar monografías y compilaciones que se destaquen por su aporte a los estudios de la filosofía crítica de Kant.

El número inaugural de *Cuadernos Kantianos* corresponde a la investigación de Fiorella Tomassini “Kant y el derecho natural.” El volumen se encuentra ya online.

Invitamos cordialmente a nuestros lectores a visitar la página de la colección siguiendo el enlace:

<https://ojs.uv.es/index.php/CK>



Normas para autores

La revista publica trabajos redactados en lengua castellana, alemana, inglesa y portuguesa y referidos a cualquiera de los ámbitos relativos a la filosofía kantiana o en los que la presencia de esta tenga una relevancia significativa. Las contribuciones deben ser originales y su extensión no podrá superar los 80.000 caracteres con espacios. Las reseñas no excederán los 16.000 caracteres con espacios.

1. Encabezado

El texto será precedido por título (Times New Roman, 14 puntos), un resumen (máx. 100 palabras, Times New Roman, 10 puntos) y hasta cinco palabras clave (Times New Roman, 10 puntos, separadas por comas), tanto en la lengua propia del artículo como en inglés (si la lengua empleada en el trabajo es el castellano) o en castellano (si el trabajo está redactado en inglés, alemán o portugués).

2. Estilo

2.1. Cuerpo de texto

Los textos serán redactados en Times New Roman, 12 puntos, interlineado múltiple 1,15, con espaciado posterior de 6 puntos, con párrafos justificados y sangrados (1,25 cm) en primera línea siempre que no se trate del párrafo que da comienzo a una sección.

2.2. Citas

Las referencias relativas a una cita textual aparecerán en cuerpo de texto, indicando entre paréntesis autor y año seguido de dos puntos y número de página, según el modelo:

...tal y como indica el naturalista inglés (Darwin 1871: 32)... / ...tal y como indica el naturalista inglés Darwin (1871: 32)... / “...todo apuntaba en esa dirección” (Autor1; Autor2; Autor3 2018: 15) / “...todo apuntaba en esa

dirección” (Autor1 et al. 2018: 15) / Autor et al. (2018) ha explicado que “...todo apuntaba en esa dirección” (15).

Ello no excluye que se abra una reflexión complementaria, si así se estima oportuno, en nota a pie de página, a 9 puntos, Times New Roman, justificado, interlineado sencillo. Cuando se indique que parte de la cita ha sido omitida se emplearán tres puntos entre corchetes [...]. Si la cita es en lengua distinta a la del artículo, se tratará de buscar su traducción en alguna edición en castellano y se añadirá entre corchetes la cita en la lengua original (en caso de que no se disponga de una traducción, el autor indicará que la misma ha sido elaborada por él mismo mediante la abreviatura a. trad., o bien en una nota a pie de página si todas las traducciones son propias); por ejemplo

“...todo apuntaba a dicha interpretación” [“...All leads us in that direction”] (Autor 2017: 18; 1995: 20) / “...todo apuntaba a dicha interpretación” (a. trad.) [“...All leads us in that direction”] (Autor 1995: 20)

Cuando las citas textuales superen los 4 renglones se colocarán aparte, a 10 puntos, en un párrafo justificado y sangrado en primera línea a 1,25 cm.

Citaciones kantianas

En el caso de obras de Kant, en cuerpo de texto y nota se aludirá a ellas empleando las abreviaturas establecidas por la Kant-Forschungsstelle de Maguncia. Las abreviaturas se hallan publicadas en su página web (<http://www.kant.uni-mainz.de/>), pestaña ‘Kant-Studien’, sección ‘Hinweise für Autoren’.

Ejemplo:

(*SF*, AA 07: 83)

(*KrV*, A158/B197)

2.3. Apartados

Los encabezados de los apartados y subapartados se indicarán mediante la siguiente numeración: 1, 1.1, 1.1.1... etc., sin cursiva ni negrita, a Times New

Roman, 12 puntos. La enumeración de listados empleará los indicativos i), ii), iii), etc. Cada apartado irá separado del anterior por un espacio en blanco.

2.4. Uso de las comillas, guiones, corchetes y cursiva

Comillas altas o inglesas (“ ”): para citas textuales, ej. “todo apuntaba en esa dirección”; para títulos de artículos, capítulos de libro, noticias, posts, entradas en una web, entradas en enciclopedia, título de ponencia..., ej. En el tercer capítulo “La verdad y la mentira” / Así lo demostró en su artículo “La recepción de los colores”.

Comillas simples (‘ ’): para añadir énfasis a una palabra o expresión, ej. Esa ‘verdad’ era muy relativa.

Corchetes ([]): para la traducción de palabras extranjeras, ej. Cuando Heidegger habla de *Stimmung* [estado de ánimo], está refiriéndose a...

Cursiva: reservada para palabras o expresiones en lengua distinta a la del manuscrito, así como para títulos de libro, revistas, periódicos, películas, páginas web, blogs, congresos..., ej. Así lo describe Kant en la *Crítica de la razón pura* / La noticia apareció en *El país* / La revista *Evolutionary Anthropology* se encargó de la publicación... / Como apunta la autora en su web *Ver para creer...*

2.5. Notas a pie

Los números indicativos de las notas a pie de página (que en ningún caso se colocarán al final del documento, sino al final de cada página) deben encontrarse después de los signos de puntuación.

2.6. Referencias bibliográficas

Las referencias bibliográficas completas aparecerán al final de la contribución, en un apartado *ad hoc* bajo el título *Bibliografía* o *Referencias*, según corresponda, por orden alfabético aplicado a los apellidos de los autores. En el caso de que varias publicaciones del mismo autor coincidan en el mismo año, se las distinguirá con letras (1999a, 1999b).

Citas de libros

MORENO, J.: *Los retos actuales del darwinismo. ¿Una teoría en crisis?*, Madrid, Síntesis, 2008.

DARWIN, C.: *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, Londres, John Murray, 1871, 1882 (2ª ed.).

_____: *El origen del hombre y la selección en relación al sexo*, trad. Julián Aguirre, Madrid, EDAF, 2006.

Capítulos de libro

KINSBOURNE, M.: “Integrated field theory of consciousness”, en MARCEL, A.; BISIACH, E. (eds.): *Consciousness in Contemporary Science*, Oxford, Oxford University Press, 1988, 35-78.

ROS VELASCO, J.: “Introduction”, en: *Feminism. Past, Present, and Future Perspectives*, Nueva York, Nova, 2017, 1-16.

Artículos

TINBERGEN, N.: “On aims and methods of Ethology”, *Zeitschrift für Tierpsychologie* 20 (1963) 410-433.

MARTIN, S.: “Recepciones de la despersonalización”, *Retos* 12, 3 (2015) 103-115.

Recursos de internet

LEMONS RODRÍGUEZ, R.: “Conoce los beneficios del aburrimiento”, *La mente es maravillosa* (Web), 2015, <https://lamenteesmaravillosa.com/conoce-los-beneficios-del-aburrimiento/>.

CAMPOS DÍEZ, A.: “Cómo vencer al aburrimiento sin moverse del sofá”, *El país* (online), 2015, https://elpais.com/elpais/2015/02/19/buenavida/1424345312_592437.html.

FLORES, Y.: “Aburrido. ¿Qué hacer contra el aburrimiento?”, *El blog de Yes* (Blog), 2017, <http://www.elblogdeyes.com/aburrido-que-hacer-contr-el-aburrimiento/>.

ARCHILA, A.: “El aburrimiento”, *Youtube* (Clip de video), 2016, <https://www.youtube.com/watch?v=ONXrkHpIFn4>.

3. Revisión

Cada autor revisará detenidamente que de su envío haya sido eliminado cualquier indicio que pudiera denotar su identidad. En el caso de que se aluda a publicaciones propias, se sustituirá todos los datos por la indicación [Datos eliminados para favorecer la anonimidad del envío]. Del mismo modo, se

cuidará de que el documento no contenga información sobre la autoría en sus propiedades informáticas.

4. Envío

Los trabajos deberán ser enviados a través de la plataforma virtual:

<https://ojs.uv.es/index.php/REK/>

Es aconsejable que los autores revisen los artículos publicados previamente para una mejor adaptación a las normas de estilo o que usen la plantilla disponible en la web de la revista.

Instructions for contributors

The journal publishes papers in Spanish, German, English, and Portuguese, dealing with Kantian philosophy or with issues raised in it. Contributions must be original and should not exceed 25 pages (80,000 characters with spaces). Reviews should not exceed 5 pages (16,000 characters with spaces).

1. Heading

The text will be headed by title (Times New Roman, 14 points), abstract (max. 100 words, Times New Roman, 10 points) and keywords (max. 5, Times New Roman, 10 points, separated by commas) in both the language in which the work is written and English (if written in Spanish) or Spanish (if written in English, German, or Portuguese).

2. Style

2.1. Body text

The text will be written in Times New Roman, 12 points, multiple spacing 1,15, line spacing after 6 points, justified paragraphs, first line intended (1,25 cm), as long as it is not the paragraph with which the section starts.

2.2. Quotes

The textual quotes will appear in the text self, by referring to author and year followed by colon and page number. For example:

...so as pointed out by the British naturalist (Darwin 1871: 32)... / ...as so pointed by the British naturalist Darwin (1871: 32) / "...all leads us to that direction" (Autor1; Autor2; Autor3 2018: 15) / "... all leads us to that direction" (Autor1 et al. 2018: 15) / Autor et al. (2018) explained that "all leads us to that direction" (15).

If considered suitable, a further discussion in a footnote is not excluded (9 points, Times New Roman, justified, simple space). To indicate that a part of the quoted text has been omitted three points will be used in brackets [...]. If the quote is in a different language, the author should look for a translation, adding the original quote in brackets. If no translation is available, the author will indicate that it has been drawn up by himself by the abbreviation a. trans. or in a footnote if all translations have been made by the author.

"...All leads us in that direction" ["...todo apuntaba a dicha interpretación"] (Autor 2017: 18; 1995: 20) / "...All leads us in that direction" (a. trans.) ["...todo apuntaba a dicha interpretación"] (Autor 1995: 20)

When quotations exceed 4 lines will be placed apart, 10 points, in a justified paragraph and 1,25 cm.

Kantian quotes

The citation of Kantian texts will employ the abbreviations established by the Kant-Forschungsstelle Mainz (see website <http://www.kant.uni-mainz.de/>, 'Kant-Studien', section 'Hinweise für Autoren').

Example:

(*SF*, AA 07: 83)

(*KrV*, A158/B197)

2.3. Sub-headings

The headings of the sections and subsections shall be indicated by the following numbers: 1, 1.1, 1.1.1., etc., without italics nor bold, Times New Roman, 12 points. To enumerate the elements of a list: i), ii), iii), etc. Each sub-heading will be separated from the previous by a space.

2.4. Quotation marks and italics

Inverted commas (“ ”): literary quotes, e.g. “all leads us in that direction”; titles of papers, book chapters, news, posts, communications... e.g. In the third chapter “The truth and the lie” / That was pointed in his paper “Color perception”.

Single quotes (‘ ’): to add emphasis to a word or expression, e.g. This ‘truth’ is relative.

Brackets ([]): to translate words in other language, e.g. Heidegger is talking about the *Stimmung* [mood]...

Italics: to foreign words and titles of books, journals, diaries, movies, websites, blogs, conferences... e.g. This is what Kant says in his *Critique of pure reason* / The piece of news published in the *New York Times*... / The journal *Evolutionary Anthropology* published... / As the author point in her web *Looking for knowledge*...

2.5. Footnotes

The indicative numbers for footnotes (which in any case will be placed at the end of the document, but at the end of each page) must meet after punctuation.

2.6. References or Bibliography

The complete references will be indicated (in alphabetic order of the name of the authors) at the end of the contribution, in a section entitled *Bibliography* or *References*. Should different publications of an author be edited in the same year, they will appear with subscript characters (1999a, 1999b).

Books

MORENO, J.: *Los retos actuales del darwinismo. ¿Una teoría en crisis?*, Madrid, Síntesis, 2008.

DARWIN, C.: *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, London, John Murray, 1871, 1882 (2ª ed.).

_____: *El origen del hombre y la selección en relación al sexo*, trans. Julián Aguirre, Madrid, EDAF, 2006.

Book chapter

KINSBOURNE, M.: “Integrated field theory of consciousness”, in MARCEL, A.; BISIACH, E. (eds.): *Consciousness in Contemporary Science*, Oxford, Oxford University Press, 1988, 35-78.

ROS VELASCO, J.: “Introduction”, in: *Feminism. Past, Present, and Future Perspectives*, New York, Nova, 2017, 1-16.

Papers

TINBERGEN, N.: “On aims and methods of Ethology”, *Zeitschrift für Tierpsychologie* 20 (1963) 410-433.

MARTIN, S.: “Recepciones de la despersonalización”, *Retos* 12, 3 (2015) 103-115.

Internet resources

LEMONS RODRÍGUEZ, R.: “Conoce los beneficios del aburrimiento”, *La mente es maravillosa* (Web), 2015, <https://lamenteesmaravillosa.com/conoce-los-beneficios-del-aburrimiento/>.

CAMPOS DÍEZ, A.: “Cómo vencer al aburrimiento sin moverse del sofá”, *El país* (online), 2015, https://elpais.com/elpais/2015/02/19/buenavida/1424345312_592437.html.

FLORES, Y.: “Aburrido. ¿Qué hacer contra el aburrimiento?”, *El blog de Yes* (Blog), 2017, <http://www.elblogdeyes.com/aburrido-que-hacer-contra-el-aburrimiento/>.

ARCHILA, A.: “El aburrimiento”, *Youtube* (Videoclip), 2016, <https://www.youtube.com/watch?v=ONXrkHpIFn4>.

3. Revision

Each author will make sure that all indication of identity has been removed. In case of quotation of the author’s own publications, the reference will be

replaced by the sentence “[Reference removed to guarantee anonymous review]”. The author will take care that the file does not include personal information within its digital properties.

4. Sending

Contributions should be uploaded to:

<https://ojs.uv.es/index.php/REK/>

It is advisable that the authors review the previously published articles or use the provided template to better adaptation to the style rules.